

## Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke / 2011 / **04** / 38. årgang

**Konfession og videnskab:** Jeppe Bach Nikolajsen / Asger Chr. Højlund / Arne Helge Teigen / Jakob V. Olsen / Eberhard Harbsmeier / Jakob V. Olsen / Jens Bruun Kofoed / Finn Aa. Rønne / Trond S. Dokka / Flemming Baatz / Andreas Østerlund Nielsen



Redaktør	Jeppe B. Nikolajsen
Redaktion	Leif Andersen, Peter Thise, Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen og Klaus Vibe
Redaktionssekretær	Henrik H. Hansen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Handy-Print
Oplag	800
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	<a href="http://www.teologisk-tidsskrift.dk">www.teologisk-tidsskrift.dk</a>
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidebillede	©iStockphoto.com/Allkindza

#### ABONNEMENTSPRISER

Studerende indland	DKK 150
Studerende udland	DKK 225
Privatpersoner indland	DKK 275
Privatpersoner udland	DKK 325
Institutioner indland	DKK 375
Institutioner udland	DKK 425

#### DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

Menighedsfakultetet  
Katrinebjergvej 75  
DK-8200 Aarhus N  
Telefon + 45 86 16 63 00  
Telefax + 45 86 16 68 60  
E-mail [dttk@teologi.dk](mailto:dttk@teologi.dk)

## Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke udgives af Menighedsfakultetet i Aarhus. Det udkom første gang i 1974 og udgives fire gange årligt. Relevante artikler optages i følgende indekser: Elenchus Bibliographicus, International Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete og New Testament Abstracts. Endvidere uploades artikler på tidsskriftets hjemmeside. Tidsskriftet udgives med støtte af undervisningsministeriets tips- og lottomidler og af Menighedsfakultetet i Aarhus. Enhver er velkommen til at indsende artikler og debatindlæg med henblik på udgivelse i tidsskriftet. Retningslinier for manuskripter tilsendes på efterspørgsel.

# INDHOLD

## KONFESSION OG VIDENSKAB

### INTRODUKTION

- Hvad vil den danske stat nu?  
Jeppe Bach Nikolajsen 3

### ARTIKLER

- Teologi mellem videnskab og konfessionalitet.  
Findes der en ikke-konfessionel teologi?  
Eberhard Harbsmeier 5

- Videnskab og konfessionalitet  
Asger Chr. Højlund 13

- Hvad er fremtiden for kirkelig teologisk forskning og  
undervisning i Danmark?  
Jakob V. Olsen, Jens B. Kofoed og Finn Aa. Rønne 19

- Forskningsfrihed, kulturpluralisme og nationalstat  
Jakob V. Olsen 33

- Teologisk profesjonsuddanning innen et moderne  
sekulært kunnskapsparadigme  
Trond S. Dokka 45

- Vitenskapsteoretiske implikasjoner i luthersk teologi  
Arne Helgen Teigen 59

### ANMELDELSER

- Memoirs of an Ordinary Pastor:  
The Life and Reflections of Tom Carson  
Flemming B. Kristensen 73

- Mod til at være kirke  
Andreas Ø. Nielsen 74

- Forvandlingen af teologien - for kirke og samfund  
Jeppe Bach Nikolajsen 77

- Den nye Gud. Efter fundamentalisme og ateisme  
Jakob V. Olsen 81



## HVAD VIL DEN DANSKE STAT NU?

Statens rolle i forhold til akkreditering, økonomisk støtte og styring af teologiske uddannelsers udformning er forskellig i forskellige lande. I Danmark står vi aktuelt i den situation, at to teologiske uddannelsesinstitutioner, Dansk Bibel-Institut og Menighedsfakultetet, ikke kan få en dansk statslig akkreditering eller få statslig økonomisk støtte, da de to institutioner har en konfessionel forankring.

Den primære årsag til dette er, at den danske stat mener, at et konfessionelt udgangspunkt hindrer fri forskning. På de to ovenfor nævnte institutioner påpeges det derimod, at forskere frit bør kunne vælge at forske ud fra et selvvalgt konfessionelt udgangspunkt – for eksempel det lutherske. Der eksisterer således to forskellige hovedpositioner, når det gælder forståelsen af forholdet mellem konfessionalitet og forskningsfrihed. Den ene hovedposition hævder, at forskning, der lader sig konfessionelt begrænse, ikke er fri, mens den anden hovedposition hævder, at der bør være frihed til at forskere kan gå sammen og forske i overensstemmelse med egen konfessionelle overbevisning. Så vidt har den

danske stat imidlertid ikke ønsket at støtte eller akkreditere konfessionelle teologiske institutioner.

Derfor har de konfessionelle teologiske institutioner i Danmark nu påbegyndt et arbejde med at redegøre for blandt andet deres forståelse af forholdet mellem konfessionalitet og videnskabelighed. Det er et vigtigt arbejde, for dersom en akademisk position mangler sprog og ikke kan redegøre for sine synspunkter, vil en sådan position let kunne betragtes som vilkårlig og befordre andres fordomme. Selvom der i mange lande foreligger ganske omfattende materiale, der kan modvirke dette, eksisterer der i en dansk sammenhæng imidlertid et dokumentationsbehov. Det afhjælper denne udgivelse.

Som en introduktion til denne udgivelse kunne jeg tænke mig, i nogen grad inspireret af den norske teolog Toralf Tveitens bog *Akademisk frihet*, at pege på tre principper, som må gælde for den virksomhed, som foregår på konfessionelle akademiske institutioner og på den baggrund rejse en række spørgsmål. Først de tre principper.

**Begrebspræcisering:** For det første er det vigtigt for konfessionelle institutioner at redegøre for, hvad der må forstås ved konfessionalitet. Det kan være et omfattende foretagende. Ét anliggende, som det efter min mening må være vigtigt at inkludere, er, at konfessionalitet ikke bør forstås uden økumenisk åbenhed, og at forskellige konfessioner indbyrdes kan berige og lære af hinanden. Konfessionalitet bør altså ikke forstås som lukket konfessionalitet, men som åben konfessionalitet. Det må desuden være vigtigt at gøre klart, at konfessioner er dynamiske og ændrer sig, og at der derfor er plads til at forskere på en konfessionel institution kan argumentere for, at en konfession af forskellige årsager må ændre betoning.

**Åbenhed:** For det andet er det vigtigt for konfessionelle institutioner at være åbne omkring forudsætningerne for den forskning og undervisning, som der udøves på en sådan institution. Forskere må have klarhed omkring og frivilligt tilslutte sig konfessionelle retningslinjer for deres ansættelse. Og ligeledes må offentligheden naturligvis være bekendt med en sådan institutions grundlag (jf. Tveiten, s. 42).

**Metodebevidsthed og saglighed:** For det tredje er det vigtigt, at forskning på en konfessionel institution baseres på videnskabelig metode og fremføres på høflig, nøgtern og saglig vis. Desuden må forskningsresultater fremlægges åbent og redeligt, så de kan efterprøves af andre (jf. Tveiten, s. 42).

Når det i adskillige lande verden over er muligt at etablere og drive konfessionelle institutioner på lige vilkår med akonfessionelle institutioner, dersom disse konfessionelle institutioner lever op til ovenstående

kriterier og andre rimelige krav om akademiske standarder, kan der derfor, igen inspireret af Toralf Tveiten, rejses følgende spørgsmål i en dansk sammenhæng: Ønsker den danske stat ikke at sikre, at dansk ungdom kan vælge mellem konfessionelle og akonfessionelle teologiske uddannelser på lige præmisser, så en mangfoldighed i uddannelsessystemet sikres som en garanti for akademisk frihed (jf. Tveiten, s. 38-39)? Vil den danske stat fortsat diskriminere unge, som ønsker at studere ved konfessionelle teologiske institutioner? Vil den danske stat fortsat begrænse en gruppe forskeres muligheder til at søge og formidle viden på egne betingelser, som fremlægges åbent, og som således kan prøves af andre? Når en konfessionel institution giver en undervisning, som fritager den danske stat fra en samfundsmæssig uddannelsesopgave, er det så ikke rimeligt, at den danske stat refunderer udgifterne til denne uddannelsesopgave helt eller delvist (jf. Tveiten, s. 93)? Og eftersom der i Europa – for eksempel i England, Tyskland, Sverige og Danmark – sker en svækkelse af teologiens stilling ved de offentlige universiteter – at teologiske fakulteter lukkes, og at teologiuddannelser flere steder ændrer karakter fra at være klassiske teologiske uddannelser til at få tværfaglig og religionsvidenskabelig karakter – vil behovet for konfessionelle institutioner så ikke blot blive mere presserende for kirkerne i Europa?

Jeppe Bach Nikolajsen, adjunkt, ph.d. cand. theol. og medlem af styregruppen for Nordisk Netværk for Teologisk Uddannelse

# TEOLOGI MELLEM VIDENSKAB OG KONFESSIONALITET

## Findes der en ikke-konfessionel teologi?



**Rektor Eberhard Harbsmeier**

RESUMÉ: Artiklen tager afsæt i en konflikt i relation til de teologiske fakulteter i Tyskland i 1930, som tydeliggør problemstillingen, der angår forholdet mellem konfession og videnskab. Artiklen argumenterer for, at den konfessionelle teologi må finde vej mellem konfessionel fundamentalisme og konfessionsløs religionsvidenskab. Konfessionel teologi og videnskabelighed kan således godt forenes. Artiklen forsøger også at pege på nogle årsager til, hvorfor konfessionel teologi og videnskabelighed ofte kontrasteres.

### 1. Introduktion

I 1930 opstod der en konflikt mellem de teologiske fakulteter i Tyskland, herunder især det teologiske fakultet Marburg og den preussiske stat. I det gamle Preussen havde man den ordning, at ministeriet skulle indhente en udtalelse fra kirken ved besættelse af professorater på de teologiske fakulteter. Denne ordning ville man nu også anvende på de nypreussiske fakulteter, herunder Marburg. Den 16. november 1930 protesterede Marburgs teologiske fakultet på det skarpeste imod denne ordning som et indgreb i forskningsfriheden. Hvis man ville indføre denne ordning, ville professorerne nedlægge deres læreemheder og desuden melde sig ud af en kirke, der på uevangelisk vis knægtede forskningsfriheden og voldtager fakultetet. Rudolf Bult-

mann tilsluttede sig denne protest, og i et brev til vennen Martin Heidegger overvejer han seriøs at flytte til Heidelberg, for at habilitere sig der som filosof. For, han vil alligevel gerne være medlem af en evangelisk-lutherske kirke, men ikke af en kirke, der knægtede den frie forskning. Denne skarpe og radikale protest udløste dengang en skarp diskussion om forholdet mellem kirke og universitet, konfession og videnskab.<sup>1</sup> Mange opfattede fakultetets trussel som en overreaktion, det blev ikke bedre af, at Martin Rade i denne sammenhæng plæderede for en ganske ikke-konfessionel og ikke-kirkelig teologiforståelse. Interessant er i denne sammenhæng Rudolf Bultmanns position: For ham er teologi en kirkelig videnskab, og selvfølgelig er det kirkens og teologiens opgave at skelne mellem ret og

vrang lære. Men i en evangelisk kirke er det teologien og ikke den kirkelige administration, der varetager læreembedet. Det er fakultetet og ikke kirkeledelsen, der skal definere, hvad der er evangelisk-luthersk. Teologien er en kirkelig videnskab, den er konfessionel – men det betyder ikke, at kirken skulle kontrollere fakulteterne eller indskrænke forskningsfriheden. Følger man Bultmann, så er der ingen modstrid imellem konfessionalitet og videnskabelighed, fakultetet er evangelisk luthersk, men det er fakultetet og den frie forskning, der bestemmer, hvad evangelisk-luthersk er. Han indtager en midterposition mellem radikale liberalteologiske positioner, hvor man plæderer for en ikke-konfessionel teologi, og en konfessionalisme, der tilkender kirken retten til at kontrollere forskning og lære på universiteterne.

I dag diskuteres samme spørgsmål i en lidt anden kontekst. Udelukker videnskabelighed og konfessionalitet hinanden? Kan man frakende konfessionel teologi dens videnskabelighed? Og omvendt kan man spørge, om sådan noget som ikke-konfessionel teologi overhovedet findes. Besvarelsen af disse spørgsmål afhænger jo af, hvad man forstår under konfessionel teologi – og hvad man forstår under videnskab og videnskabelig teologi. Forstår man konfessionel teologi meget snævert i retning af en luthersk fundamentalisme, er denne form for teologi næppe forenelig med videnskabelig forskning. Og om vendt: Har man et objektivistisk eller endda positivistisk videnskabsideal, der er orienteret ud fra samfunds- eller naturvidenskaberne, så er teologi i det hele taget ikke nogen videnskab – og da slet ikke konfessionel teologi.

Men jeg tror næppe, at man bare kan definere sig ud af problemet om forholdet mellem konfessionalitet og videnskabelighed, der er reel. Det er i dansk sammenhæng ofte

fremhævet, at kirken kun er tjent med frie teologiske fakulteter, der driver fordomsfri videnskab, men på den anden side kræver kirken vel, at deres kommende præster læser teologi og ikke religionsvidenskab og at den teologi, der læres på universitetet, er relevant for præstens arbejde. Teologi skal både være fri videnskab og anvendelig. Man kunne så løse problemet om forholdet mellem videnskab og konfession ved den påstand, at nok skal der drives teologi, men fri og ikke konfessionel teologi. Min tese er dog, at ikke-konfessionel teologi er en selvmodsigelse: Enten er teologien konfessionel – eller også det er slet ikke teologi, men snarere noget der ligner religionsvidenskab.

## 2. Konfessionalitet i Danmark

Konfessionalitet kan betyde mange ting, helt fra en snæversynet konfessionalisme til en ren empirisk konstatering af studerendes og lærerne medlemskab af en kirke. Tager man udgangspunkt i det sidste, så er et fakultet, hvor det store flertal af lærere og studerende er lutherske, alene af den grund et luthersk fakultet. Ser man på studiets *indhold*, hvad der undervises i, kan man vanskeligt komme udenom, at studieordningen er præget af den folkekirkelige kontekst i Danmark. Vægtningen af fagene er præget af, at der primært studeres evangelisk-luthersk kristendom.

I et land, hvor det store flertal er lutheranere, vil fakulteterne selvfølgelig også være *de facto* lutherske, selv om de *pro forma* eller *de jure* er ikke-konfessionelle. Teoretisk kunne en mormon blive professor i Ny Testamente og en baptist professor i dogmatik. *De facto* er det dog en temmelig abstrakt mulighed i et land, der ikke er konfessionelt delt.

At de danske fakulteter om ikke *de jure* så *de facto* er evangelisk-lutherske lærestalter, er ikke kun min opfindelse, det er



indtil for nogle år siden også dansk lovgivning der gik ud fra det. Jeg selv blev 1972 ansat som kandidat fra et tysk universitet ud fra en § 2, der sagde, at hvis man var kandidat fra en “evangelisk luthersk læreanstalt uden for riget”,<sup>2</sup> kunne man blive ansat som præst i folkekirken. Denne bestemmelse må forudsætte, at man dengang betragtede de danske fakulteter som evangelisk-lutherske læreanstalter.

Hvad er der sket, siden fakulteterne nu fraviger denne selvfølgelige forudsætning og at der fakulteterne fra statens side opfatter fakulteterne opfattes som “ikke-konfessionelle” læreanstalter? Videnskabelighed sættes i modsætning til konfessionalitet. Jeg vil nævne fem grunde:

- (1) Det ene er, formoder jeg, at afstanden mellem universitet og kirke er blevet større, teologien orienterer sig mere ud fra religionsvidenskaben og dens videnskabsideal. Teologien forholder sig mere bredt ikke kun til kirkelig praksis, men til religiøs praksis i og uden for kirken. Man lægger mere vægt på en uafhængighed af kirken. Kirken skal af-tage kandidaterne, men har formelt – i modsætning til andre lande – ingen indflydelse på studiets indhold.
- (2) Det andet er tidens situation, den religiøse *pluralisme*. Nye strømninger gør, at bundetheden til konfession i det hele taget er svækket.
- (3) Det tredje er, at de *konfessionelle modsætninger* relativiseres, spørgsmålet efter konfessionel eller luthersk identitet er slet ikke så interessant set i forhold til nutidens udfordringer.
- (4) Endelig kan det spille en rolle, at hele vores uddannelsessystem siden 1960'erne er præget af en *påvirknings- og indoktrineringsangst*. Offentlige skoler skal helst være holdningsneutrale

og ikke-forkyndende. Der må ikke påvirkes religiøst. Religions præsens i det offentlige rum anfægtes.

- (5) Endelig tror jeg, at det er konkurrencen med religionsvidenskaben, der sætter teologien i en ny situation. Forholdet mellem teologi og *religionsvidenskab* er egentlig uafklaret, især i Danmark, hvor religionsvidenskaben er placeret forskelligt i landet universiteter.

De teologiske fakulteter er klemmt inde mellem to tendenser, og jeg vil her henvise til den tyske situation, der på en måde er lidt anderledes, men også minder om den danske. Jeg citerer en artikel af Friedrich W. Graf,<sup>3</sup> professor i München, der ser fakulteterne truet af en dobbelt tendens: Kirkelige krav om mere spiritualitet og ringeagt for videnskaben på den ene side, altså en klerikalisering af studiet – og statens indflydelse på den anden side, der vil udtynde teologi til en kulturvidenskab, der egentlig hører hjemme på det humanistiske fakultet. Autonomien er truet fra kirken og fra staten.

Selvom situationen i Danmark er en hel anden, kan man dog genkende mønstret. Det gamle ideal fra Schleiermacher, at teologien er en kirkelig disciplin, der dog skal varetages videnskabeligt og på universitetet, er truet. Graf's svar på udfordringen er, at teologien må selv gå i offensiven både i forhold til kirken og til staten og vise sin “tydningskompetence” for både kristendom og religiøs kultur, altså af kirke og samfund, og hverken lade sig klerikaliseres eller kirkeliggøre eller udtynde til en slags kulturvidenskab. Følger man denne idé, så må man vel afvise tanken om ikke-konfessionel teologi som en slags kastration af teologien. Men det afhænger jo af, hvad man forstår ved konfessionel og dermed også ved ikke-konfessionel teologi.

### 3. Konfessionalitet og ikke-konfessionalitet

Tager man det i snæver betydning som konfessionalisme, så er det i luthersk sammenhæng en selvmodsigelse. Påstanden om de lutherske bekendelsers ufejlbarlighed og tanken om at bekendelsesdannelsen skulle være afsluttet i 1500-tallet, strider jo mod grundlæggende principper i den lutherske bekendelse selv, at der ikke er nogen teologi, der er ufejlbarlig. Selvfølgelig er der fejltagelser i de lutherske bekendelsesskrifter – og en luthersk teolog har ikke kun ret, men også pligt til at efterprøve og kritisk revidere gamle bekendelser i forhold til skriften. Konfessionalismen strider imod det lutherske princip *sola scriptura*, idet den tilkender bekendelserne samme vægt som skriften.

En antimodernistisk funktionalisering af bekendelsesskrifterne må afvises, idet bekendelsesskrifterne skal ses i deres historiske sammenhæng. At bruge bekendelserne i dag i antimodernistisk felttog, er misbrug af bekendelsesskrifterne. Men alternativet: Enten er bekendelsesskrifterne ufejlbarlig autoritet – eller også de er ganske ligegyldige, må afvises. En historisk-kritisk læsning af bekendelsesskrifterne undergraver ikke deres autoritet, tværtimod, de fremhæver den, idet der foretages den uundværlige skelnen mellem fundamentale og tidsbestemte dele af bekendelsesskrifterne.<sup>4</sup>

I øvrigt er det ikke kun videnskabelig teologi, men netop også vækkelsesbevægelserne og pietisme, der rummer et vægtigt kritisk potentiale til en mere reflekteret reception af bekendelsesskrifterne. Også pietismen og vækkelsesbevægelserne rummer et sådant kritisk potentiale, de fremhæver *livet* frem for læren, med god ret, og relativiserer dermed ortodoksien, uden at afvise den.

I en vis forstand er al teologi konfes-

sionel – ikke-konfessionalistisk. Problemet med Menighedsfakultet og Dansk Bibel-Institut i København er ikke, at de er konfessionelle (det er efter min mening al ordentlig teologi, så sandt som den er engageret og kontekstuel betinget), men det er den snæversynede måde, de er det på. Jeg vil i denne sammenhæng henvise til den moderne teologis grundlægger Schleiermacher, der jo har sine rødder i pietismen, speciel herrnhutismen.<sup>5</sup> Man kan også henvise til reformationens ideal om forening af fromhed og lærdom. For Schleiermacher er det vigtigt, at man kan danne sin egen overbevisning, uden den er man ikke teolog.<sup>6</sup> Et menneske, der ikke har sans for religion, bliver aldrig teolog. Religion kan ikke forstås udefra. Det er Schleiermachers radikale alternativ til religionsvidenskaben. I det geniale ungdomsværk *Reden über die Religion* formulerer Schleiermacher meget radikalt: Ikke det menneske har religion, der tror på alt, hvad der står i Bibelen, men det menneske, der kunne skrive sin egen Bibel.<sup>7</sup> Dette er konfessionel teologi i god forstand, bekendende teologi: Bare at referere, hvad andre siger, om det så var en apostel, er ikke teologi, teologi er at kunne skrive sin egen Bibel!

At teologi er konfessionel, betyder *for det første* at den er kontekstuel. Der findes ikke forudsætningsløs teologi, ej heller forudsætningsløs videnskab. Det er sådan set ikke underligt, at der i et konfessionelt uniformt land er svagere konfessionel markering end i et konfessionelt delt land. I et land, hvor det store flertal er lutheranere, behøver man ikke at leve med en luthersk profilneurose. Derfor er sådan set ikke underligt, at de dansk teologiske fakulteter kun er lutherske *de facto*, der er ikke nødvendigt, at de også er det *de jure*. I et konfessionelt delt land vil denne danske model jo næppe fungere.



## Her er videnskabelighed og fri forskning ligefrem et konfessionelt anliggende.



At al teologi er konfessionel betyder *for det andet*, at den selv er bekendende, normativ og ikke kun deskriptiv. Det konfessionelle i denne forstand spiller en særlig rolle i de systematiske fag, men også i de andre fag. Det er et hæderkronet reformatorisk og pietistisk princip, at man ikke kan være en god teolog uden en holdning og et eget engagement, en tro. Og det er vel også et problematisk hermeneutisk princip, at man forstår religionen bedre udefra end indefra. Under alle omstændigheder er det næppe rigtigt at reservere videnskabelighed kun for den første distancerede tilgang, som om man kun må forske i den religion, man ikke tror på.

### 4. Videnskabelig forskning og forskningsfrihed

Men hvad nu med videnskaben? Hvad med den frie forskning? Det er en af de vigtigste lutherske fundamentale grundsætninger, at videnskab og tro er forenelige. Når man i for eksempel Danmark nu så ensidigt fremhæver den frie forskning og videnskab som uundværlig for vor kirke og teologi – så er det jo netop tegn på bundethed til protestantisk arv. Der er næppe en anden konfession, der i den grad fremhæver videnskabets nødvendighed – dog også denne videnskabs forenelighed med troen og bekendelsen. Det var netop for eksempel Rudolf Bultmanns

pointe, da han forsvarede forskningsfrihedens nødvendighed som et *evangelisk-luthersk* og dermed *konfessionelt* krav. Han vil ikke anerkende en kirke som evangelisk-luthersk, der knægter den frie forskning. Her er videnskabelighed og fri forskning ligefrem et konfessionelt anliggende.

Ligeså forskelligt man kan bestemme begrebet “konfessionalitet”, spændende fra engageret sandhedssøgende teologi til konfessionalistisk snæversyn, ligeså forskelligt kan man bestemme teologiens videnskabelighed. Jeg tænker hermed ikke på forskellige videnskabsteorier, men forskellige grader af videnskabelighed. I humanistiske videnskaber og teologien er der nu engang ikke så skarpe grænser mellem formidling, debat og egentlig forskning, og ikke engang i naturvidenskaberne kan der trækkes skarpe grænser. Ikke alt, hvad en forsker skriver, er jo videnskab i snæver forstand – heldigvis da, meget er *formidling*, endnu mere er *prisværdig* debat. Og jeg vil endda påstå, at nogle af de mest spændende tekster af betydelige teologer også i vores århundrede ikke er “forskning” i ordets strenge forstand. Faktisk er det vanskeligt at definere “forskning” til forskel fra formidling, man kan tænke på metodiske krav, indholdsmæssige krav, på universiteterne flygter man fra problematikken, ved for eksempel kun at regne det for forskning, der er publiceret på

engelsk og i bestemte forlag eller bestemte tidsskrifter – eller man tager antallet af fodnoter som kriterium for, hvornår noget er forskning. Nødløsninger, der viser, at man ikke kan skelne her. Jeg vil nævne tre berømte tekster, der nok har præget vort århundredes teologi mere end mange disputatter: Løgstrups bog *Den etiske fordring*. Løgstrup selv har i debatten fremhævet, at der ikke var et eneste videnskabeligt ord i den bog,<sup>8</sup> og dog er det en bog, der har præget teologien i Danmark som ingen anden bog. Selvom det formelt måske mere er debatbog en videnskab i streng forstand. Eller *Dietrich Bonhoeffers* overvejelser i *Widerstand und Ergebung*<sup>9</sup> om den ikke-religiøse interpretation af kristendommen, ikke færdigtænkte refleksioner – og dog en af de mest vægtige teologiske tekster i det 20. århundrede. Endelig Barths *Theologische Existenz heute*.<sup>10</sup> Heller ikke dette skrift er jo udtryk for forskningsresultater. Barth præsenterer sine tanker i et engageret manifest, og det forekommer ikke meget frugtbart at diskutere, om en sådan tekst er “videnskab” eller “forkyndelse”. Barth selv ville næppe have anerkendt dette som et alternativ.

Der påstås til tider, at der er mere frihed på universitetet end i kirken. For som videnskabsmand søger man kun efter sandhed, som forkynder i folkekirken er man bundet til bekendelsen. En præst skulle ifølge denne påstand ikke være forpligtet på sandheden og prædike imod sin egen overbevisning. Det er ikke kun forkert, men også i strid med luthersk tradition. Luther påberåbte sig som bekendt i Worms i sin tale sin samvittighed. Det er ikke tilrådeligt at handle imod sin samvittighed, det gælder for videnskabsmanden, men også for præsten. Konfessionel teologi betyder jo ikke, at teologen taler imod sin egen overbevisning i blind lydighed over for bekendelsen. Det ville ikke være konfessionsbundet

teologi, men bornert og utroværdig konfessionalisme.

Der fremhæves især i Danmark både forkyndelses- og forskningsfrihed. Med god grund. Men hverken forkyndelsesfrihed eller forskningsfrihed kan være ubegrænsede. Det er kunstens frihed heller ikke. Man kan ikke udbrede hvad som helst under dække af, at det er forkyndelse, forskning eller kunst. Der må være etiske grænser, der er kvalitetskrav, det gælder både i naturvidenskabelige og i humanistiske fag. Forskningsfrihed er som al anden frihed ikke ubegrænset. Og der er masser af eksempler på, at forskere har misbrugt deres forskningsfrihed ved under dække af forskning at udbrede for eksempel nazistisk eller anden politisk propaganda. En udstilling i Eisenach<sup>11</sup> om nazistisk Bach-reception og Bach-forskning viser på chokerende vis, hvordan ellers berømte og velrenommerede musikforskere publicerede forskning under overskriften “Das Rassenproblem in der Musik”, med den pointe, at jøder ikke kan lave god musik, eller en berømt og højt anerkendt kirkehistoriker, der filosoferer over “die Rasse” som basis for al folkeligt liv og påstår, at videnskabeligt arbejde er båret af denne indsigt i rassens betydning. Den slags pseudovidenskab er ikke dækket af forskningsfriheden.

## 5. Læreembede og videnskabelighed

Den evangeliske kirke ikke har et læreembede i samme stil som den katolske kirke, nemlig en instans, der autoritativt afgør over den rette og falske lære. Og det er jo rigtigt, selvom vi også har gejstlige læresager. Men også den evangeliske kirke har et læreembede! Spørgsmålet er, hvem der udøver det. Næppe biskopperne, de har tilsyn, hvilket er noget andet end det at lære. Måske ikke *de jure*, men *de facto* udøves læreembedet i en evangelisk kirke af lærerne på universi-

teterne. Hvad der prædikes på danske prædikestole, er næppe særlig meget præget af de tilsynsførende biskopper, men af de universitetslærere, der har undervist de kommende præster. Uanset hvor kirkelig eller ukirkelig de nu gebærder sig, de præger de kommende præster og er dermed *de facto* folkekirkens lærere. Det forpligter. Universitetslærere lærer ikke kun metoder (det er en forældet pædagogik), men også indhold. Og det ligger vel i sagens natur, at i teologien kan det aldrig være værdi- eller holdningsneutral, medmindre man da dyrker et mere eller mindre positivistisk videnskabsideal, der kun tillader deskriptive udsagn og afviser alle normative eller assertoriske udsagn som uvidenskabelige.

I en evangelisk-luthersk kirke, det var Rodolf Bultmanns opfattelse, udøves læreembedet primært af universitetslærerne, ikke som kontrol, men som metodisk og efterprøvelig søgen efter sandheden. Det er i denne sammenhæng interessant og paradigmatiske *post festum* at forfølge den diskussion og lærestrid, der opstod i kølvandet omkring diskussionen om afmytologiseringen.<sup>12</sup> De tyske lutherske biskopper fordømte, eller forsøgte det, i sin tid Rudolf Bultmanns teologi som vranglære og ville frakende ham retten til at være en evangelisk luthersk lærer. Det var en hed debat efter krigen, Barth, som ellers var teologisk uenig med Bultmann, var yderst solidarisk og advarede biskopperne imod at gøre sig selv til grin ved på denne måde at lægge sig ud med Tysklands førende forsker inden for Det Nye Testamente. Biskopperne sad vist denne advarsel overhørig, og måtte bagefter sige undskyld. Bultmann var dybt bevæget som den beskedne mand han var, og følte

sig beæret over igen at være accepteret som luthersk teolog. Det var hans læreembede, at være videnskabsmand, men også en der varetager det fornemme lutherske læreembede. Videnskabelighed og konfessionalitet var for Bultmann ikke en modsætning.

Teologien har en tredobbelt forpligtelse, nemlig både over for samfundet, over for videnskaben og over for kirken. Denne forpligtethed eller loyalitet kommer selvfølgelig også til udtryk som kritik.

## 6. Eftertæksomhed

Der er et tredje, måske det vigtigste ideal udover *videnskabelighed* og *konfessionalitet*. Måske teologiens mest fornemme egenkab, hvis den ellers ikke monoman kun vil frembære sin egen videnskabelighed foran sig som en slags monstrans. Jeg vil kalde dette ideal for *eftertæksomhed*. Teologi er i første omgang ikke videnskab og forskning, det er den også, men *tænkning*. Ansvarlig og langsom tænkning og eftertænkning af troen, en teologisk eftertæksomhed, der måske er højere end videnskab. En eftertæksomhed, der også er et godt værn imod at forgude videnskab. En tænkning, der er så at sige er videnskab af højere orden. En arv fra den dialektiske teologi, der havde en sund kritisk distance til oppustet videnskabelighed. Det er ikke sundt for teologien at stirre sig blind på videnskabelighed. Det er bedre at besinde sig på teologiens egen styrke, dens eftertæksomhed og sans for førvidenskabelige tilgange til virkeligheden. Teologien skal ikke kun være videnskabelig, den skal også være videnskabskritisk. Den er både en del af universitetet, men også et fremmedlegeme.

## NOTER

1 Se fremstillingen af hele sagen i Konrad Hammann: Rudolf Bultmann. Eine Biographie, Tübingen 2009, 164-168. Her er også henvis-

ninger til Bultmanns "Denkschrift" i sagen og han omtale af sagen i brevvekslingen mellem Barth og Martin.

- 2 Lov 16/6 1962 om adgang til præsteembeder, § 2, se August Roesen: *Dansk kirkeret*, 3. udg. 1976, 165.
- 3 Friedrich W. Graf: *Tumult im Theotop: Akademische Theologie in der Krise*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 44, 21. Februar 2008, 8.
- 4 Se til denne problematik Gunther Wenz: *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Band 1, Berlin 1996, s. 13ff, især 35-36.
- 5 Man kan også henvise til reformationens ideal om forening af fromhed og lærdom, *pietas et doctrina* hos Melancthon.
- 6 Se afsnittet "Professionsethik und geselliges Betragen bei Schleiermacher", i: Isolde Karle: *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, Praktische Theologie und Kultur 3, Stuttgart 2008, 93-108 med henvisninger til Friedrich Schleiermacher: *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen*, hrg. von Jacob Frerichs, Berlin 1850, Nachdruck Berlin/New York 1983, 474ff.
- 7 Friedrich Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799, 121-122: "Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so großen Werth auf den todten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann? Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte".
- 8 Se *Kunst og etik*, Gyldendal 1961, 237: "Der findes i mit arbejde fra dets første til dets sidste side ikke en eneste videnskabelig sætning". Løgstrup polemiserer her imod en videnskabelig reduktion af virkeligheden, dvs. et snævert videnskabsbegreb, i forhold til dette videnskabsbegreb er hans fænomenologi ikke videnskab, men "filosofi".
- 9 Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*, München 1954, 176ff. Det er denne "opbyggelige" udgave af Bonhoeffers breve til venner Bethge, der har virket, og ikke de senere historisk-kritisk udgaver af hel brevslingen. Jeg betragter stadig denne "uvidenskabelige" udgave som hovedværket og ikke de senere videnskabelige editioner af brevslingen med alle biografiske data.
- 10 Se *Theologische Existenz heute*, München 1933.
- 11 Se kataloget af udstillingen: "BLUT UND GEIST" – Vereinnahmung, Mißbrauch, Ausmerzungen: Bach, Mendelssohn und ihre Musik im Dritten Reich. Ausstellungskatalog. Bachhaus Eisenach, 2009.
- 12 Fremstilling og diskussion af denne debat med litteraturhenvisninger hos Konrad Hamann: *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Tübingen 2009, 421-432.

## FORFATTEROPLYSNING

Eberhard Harbsmeier  
 Teologisk Pædagogisk Center  
 Kirkeallé 2  
 DK-6240 Løgumkloster  
 +45 74 74 32 13  
 ebh@km.dk

# VIDENSKAB OG KONFESSIONALITET



**Professor theol. dr. Asger Chr. Højlund**

RESUMÉ: Denne artikel søger først at vise, at den danske stats modvilje mod at anerkende teologiske institutioner med en konfessionel basis ikke bare er ude af trit med den måde, der bliver drevet teologi på ude i verden, men også er i strid med den voksende forståelse af de grænser, der gælder for alt videnskabeligt arbejde. Dernæst argumenteres der for, at en konfessionel binding ikke behøver at være den hindring for videnskabeligt arbejde, som mange hævder. Tværtimod kan den være med til at sikre teologiens saglighed og frihed – netop ved at fastholde teologien på dens genstand. Artiklen er udarbejdet på baggrund af et oplæg ved en paneldebat i Løgumkloster den 6. juni 2009.

## **Teologiske institutioners konfessionelle basis**

Det burde være udramatisk at argumentere for, at der kan drives videnskabeligt arbejde på et konfessionelt grundlag. Det er på et sådant grundlag, de fleste teologiske uddannelsesinstitutioner i verden arbejder, også mange af dem, der er tilknyttet universiteter. Det er ved den slags institutioner, en lang række af de teologer, danske teologer læser, hører på konferencer og indgår i forskningssamarbejde med, arbejder – uden at det tilsyneladende er et problem for det videnskabelige samarbejde.

At det er sådan – at teologisk uddannelse og forskning normalt drives ved institu-

tioner med et konfessionelt grundlag – har noget med fagets egenart at gøre. Teologien arbejder, til forskel for religionsvidenskab, indefra, ud fra en given tro, også når den benytter sig af religionsvidenskabelige metoder. Den prøver at forstå og reflektere over en bestemt tro, at trænge ind i dens grundlag og reflektere over, hvilket lys denne tro kaster over nutidigt liv – med den kristne trosbekendelse som ramme.

Det er der en praktisk begrundelse for, nemlig at kirken er hovedaftager af kandidaterne fra en sådan uddannelse. Uddannelsen skal sætte folk i stand til at forvalte og reflektere over det, de skal ud at arbejde med senere.

Men det er der i høj grad også en principiel begrundelse for. For skal teologien, til forskel for religionsvidenskaben, ikke bare beskæftige sig med det religiøse fænomen, men med Guds virkelighed i en eller anden forstand, og da ikke mindst Guds virkelighed sådan som kristen tro bevidner den, da kan det kun ske inden for en trosmæssig ramme – selv om dette på ingen måde ophæver brug af fornuft og menneskelige indsigter. Kristen teologi kan efter min mening ikke komme uden om Anselms *credo ut intelligam*.

### Den sekularistiske reaktion

Der er dem, der af samme grund mener, at teologien ikke hører hjemme på universitetet. Der er noget, der tyder på, at teologien i disse år er trængt som universitetsfag i Europa. Et af de steder, hvor man synes at være kommet særligt langt, er i Sverige, hvor de universitetsmæssigt mest "besværlige" fag, etik og dogmatik, i 1970'erne blev omdannet til de mere værdineutrale fag *tros- og livsåskådningsvetenskap*, og hvor der nu synes at være stærke tiltag i retning af at ophæve teologien som selvstændigt og samlet fag.

Helt så galt ser det ikke ud i Danmark – selv om der også i Danmark er kræfter i den retning. Dog er det svært at lade være med at se på håndteringen af SU-lovgivningen (hvor man afviser at give SU til studier ved institutioner, der bare på nogen måde har en konfessionel fundats) som et markant og påfaldende ensidigt signal i den retning. I en artikel i Kristeligt Dagblad den 14. maj 2009 ("Grundlovens kirkeparagraf er sat ud af kraft") tolker Hans Raun Iversen den store tilbageholdenhed fra statens side på dette område – sammenlignet med, hvad man ellers kan få SU-støtte til – som et sekularistisk træk.

Vi har efterhånden hørt det så tit: Reli-

gionen skal ud af det offentlige rum. I mødet med den synlighed, som religion igen er blevet kendetegnet af, ikke mindst i kraft af den rolle, som islam er kommet til at spille, griber man igen tilbage til oplysningstidens idealer og løsningsforsøg. Hvad religion som en samfundsbærende størrelse kunne afstedkomme af ulykker, havde man set i tredveårskrigen. Skulle samfundene sikres mod den slags ulykker, måtte man finde noget andet end religionen til at binde et samfund sammen. Og det blev da fornuften og den videnskab, der baserede sig på den alene. En vigtig aktør i dette blev universiteterne, der skulle levere basis for opbygningen af samfundene på dette grundlag. Der er en del, der tyder på, at det er dette, man igen griber tilbage til, blandt andet i SU-styrelsens håndtering af dette spørgsmål.

Det påfaldende er bare, at denne griben tilbage til oplysningstiden sker på et tidspunkt, hvor der fra mange sider stilles spørgsmålstegn ved holdbarheden i oplysningstidens projekt. Vi har i dag fået en meget større fornemmelse for foreløbigheden og begrænsningen i fornuftens muligheder. Den tro på muligheden for at nå ind til den ene, altomfattende sandhed, som bar universiteterne igennem 1800-tallet, er mildest talt stærkt på retur. Fra filosofisk hold peges der i dag på den begrænsning, der er knyttet til al menneskelig tankevirksomhed, indlejret som den er i et bestemt sprog og en bestemt kultur. Ikke at fornuften dermed bør eller kan opgives. Men med erkendelsen af dens begrænsning – og af dens tendens til blindhed over for og til tider hårdhændede fremfærd mod andre kulturer og tænkemåder – møder man i dag en langt større ydmyghed i brugen af den og åbenhed for, at virkeligheden grundlæggende altid vil være større end det, en enkelt kultur og dens brug af fornuften kan





Det staten her efter min mening skulle gøre, er at arbejde for en uddannelsespolitik, som både betoner respekten for mangfoldigheden i livssyn og nødvendigheden af den indbyrdes samtale.



nå til. Det ville tjene ikke bare sagligheden, men også statens interesser, hvis den lod sig præge lidt mere af den slags indsigter end af en bevidstløs griben tilbage til en ufordøjet oplysningssekularisme.

### **Statens berettigede ønske om en fælles platform**

Betyder det, at vi så bare skal kaste os i armene på pluralismen og støtte alle gode tiltag, af hvad art de end måtte være? Nej, statens frygt for spændinger og opløsning i samfundet er efter min mening berettiget. Og det samme er dens insisteren på saglighed og fornuft som en fælles platform for samfundets liv. En afgørende forudsætning for samfundets overlevelse bliver den fælles samtale. Og i denne fælles samtale vil almene, velunderbyggede og dermed også fornuftsmæssige argumenter være af afgørende betydning. At staten ser uddannelsen som en vigtig faktor i fremelskningen af dette, er fuldt forståelig. Problemet er bare, hvis dette sker ved en forhåndsudelukkelse af religion og andre grundlæggende livsanskuelser. Så bliver resultatet nemlig let det modsatte af det tilsigtede, nemlig en følelse af marginalisering hos store grupper i samfundet – med de spændinger, det giver. FREDENS projekt genererer ufred.

Det staten her efter min mening skulle gøre, er at arbejde for en uddannelsespolitik, som både betoner respekten for mang-

foldigheden i livssyn og nødvendigheden af den indbyrdes samtale. Både af hensyn til samfundet og af hensyn til videnskaben. Det gavner ikke videnskaben, at grænserne for dens arbejde bestemmes så snævert som muligt. Al videnskab, og da ikke mindst teologi, står over for en virkelighed, som er større, mere mangfoldig, mere nuanceret end den indsigt, man lige for tiden er i besiddelse af. Og her har staten selvfølgelig ingen specialindsigt. Det, den er interesseret i og skal sikre, er, at rammerne for dette vidtforgreneede videnskabelige arbejde er så gode som mulige og kan generere så gode og nuancerede indsigter som muligt. Lige som det gælder inden for andre dele af samfundslivet må staten lytte til initiativer og indsigter på brugerplan. Det, embedsmændene skal sikre, er kvaliteten i det, der gøres. At det er velunderbygget, mangfoldigt, gennemskueligt, usekterisk og så videre. At man er i stand til at redegøre for sine mål og indsigter på en måde, som kan følges og efterprøves af andre, selv om man ikke nødvendigvis er enig.

### **En kirkelig uddannelses særlige muligheder**

At jeg med det, jeg her har sagt, går ind for, at teologi fastholdes som et universitetsfag, vil jeg bare lige nævne. Det ville ikke være godt for universitetet, hvis dets forståelse af, hvad videnskab er, måtte udelukke teo-

logien som fag. Teologiens tilstedeværelse på universiteterne – hvor den vel at mærke står fast på at være teologi – er en vedblivende påmindelse om de betingelser og de grænser, som al ægte videnskab er underlagt – og vel også godt ved om. Og for teologien er det at være på universitetet i bedste fald med til at sikre en høj grad af saglighed og videnskabelig stringens.

Min opgave her er alligevel at sige, at der på dette grundlag i høj grad *også* kan drives teologi på en fri kirkelig institution med en konfessionel basis, sådan som det som sagt sker utallige steder i verden. Ja, at en sådan basis endda kan have sin store styrke.

For det første ved at den trosmæssige basis er med til at sikre teologien som fag. Som jeg har nævnt, er dette under pres på universiteterne – udefra, men også indefra. Uden en trosmæssig basis kan det blive svært at fastholde teologien som et samlet fag. Med det resultat, at de enkelte teologiske fag drives uden ret megen skelen til og inddragelse af de andre – og efterhånden lige så godt kan drives under humaniora. Det er en trosmæssig basis i høj grad med til at hindre. Den er den stadige påmindelse om det, der binder fagene sammen. Med den frugtbare dynamik fagene imellem, som det fører med sig, og som er med til at gøre teologien til et så spændende fag. Og til et fag med relevans for det arbejde, man senere skal ud i.

Og det er så det andet, som den bekendelsesmæssige ramme er med til at sikre – relationen til det arbejde, som er den primære begrundelse for, at vi overhovedet har faget. Der er ingen grund til at skjule, at relationen mellem universitetsuddannelsen og den kirkelige virkelighed, præster skal ud i, ofte er temmelig tynd. At uddannelsen kan forekomme irrelevant, når man først befinder sig ude i det kirkelige liv. Det er jo

lidt af et paradoks, at netop den uddannelse, der betoner teologiens relevans for vor tid (sådan som teologi på vores universiteter gennemgående forstår sig selv), ofte befinder sig på stor afstand af, hvad der rører sig blandt mennesker – ganske enkelt fordi den i sin iver efter at sikre det akademiske niveau mere forholder sig til en lang tanke-tradition end til det, der lige rører sig. Her tror jeg, at en uddannelse med en kirkelig basis og målsætning som vores på en helt anden måde vil være gearet til at opfange og forholde sig til den slags ting. Det ligger ganske enkelt i dens praksisnærhed.

### **Bekendelsen som fastholdelse på teologiens genstand**

Men det er så også her, indvendingen mod en sådan uddannelse melder sig – om den med denne praksisnærhed, og så oven i købet med en bekendelsesbinding, vil kunne drives videnskabeligt.

Lad mig for det første sige, at det bestemt ikke er det negative forhold til det videnskabelige, der ligger bag oprettelsen af Menighedsfakultetet og vores søsterinstitution i København, Dansk Bibel-Institut. Hensigten med oprettelsen er i høj grad refleksionen, dybdeboringen, ønsket om at trænge bag om den konkrete kirkelige praksis – til den virkelighed, som den historisk og trosmæssigt lever ud af, og den verden den i dag lever i, for at forstå sin sag og opgave bedre. At uddannelsen meget gerne må være praksisnær betyder ikke, at den kun handler om indøvelsen i en praksis, eller om at lære at forvalte noget, der nu bare er sådan. For os sigter uddannelsen, som al akademisk uddannelse, i høj grad på den selvstændige refleksion. Det har både præster og teologiske underviserer og ledere i kirken brug for, hvis de skal kunne stå distancen.

For det andet vil jeg sige, at det er en

misforståelse, hvis man forstår bekendelsen som en binding eller en grænse. Bekendelsens primære opgave er at fastholde teologien på dens genstand. Videnskabeligt arbejde har altid med en genstand at gøre. Videnskaben er opstået, fordi der er et bestemt område, man vil have belyst. Og succesen i dens arbejde måles på dens evne til at lukke den virkelighed op, genstanden repræsenterer – sådan som vi kender det fra naturvidenskabernes arbejde. Det er ikke altid, at videnskabeligt arbejde lever op til det. Videnskab kan blive til et lukket rum i forhold til den virkelighed, den ellers var sat til at undersøge. Den fare er måske særlig stor for teologien, fordi dens genstand unægtelig er af en anden art end naturvidenskabernes. Her er det bekendelsens fornemste opgave igen og igen at kalde teologien tilbage på, hvad der er dens genstand.

Jamen, selve ordet bekendelses*binding* – det er da i den grad imod videnskabens natur? Man kan med lige så fuld ret argumentere for det modsatte, nemlig at det netop er denne binding, der sikrer teologiens videnskabelige frihed. Når interesser, kirkelige magtinstanser eller en bestemt metode vil lægge sin klamme hånd på teologien, har teologen sin frihed i kraft af henvisningen til sin sag og arbejdet med den. Det er den, der står over alle særinteresser. Med den for øje skabes der rum for frihed, også når det gælder metoder og tilgange – og man bevares mod det afguderiske forhold til én bestemt metode.

### Når bekendelsen sætter grænser

Selvfølgelig ligger der også begrænsninger i bekendelsesbindingen – det ville være forkert at sige andet. En underviser ved en institution som vor kan da komme så meget på kant med den basis, institutionen bygger på, at man kan blive nødt til at forlade stedet. I dette stykke ligner den kirken mere

end universitetet. Og er det ikke netop det, forskningen efter sit væsen må vende sig imod? Er det ikke den uhindrede mulighed for at forske og dele sine resultater frit, der er dens livsrum?

Jo. Men enhver må alligevel med sig selv overveje, hvor entydig den frihed er. Hvor vigtig friheden end er for forskningen, vil der langt de fleste steder være ting, som begrænser den. Af etisk art, af samfundsmæssig art, ja sågar af faglig art. Vi behøver bare at tænke på postyret omkring Aarhus-professoren i psykologi, Helmuth Nyborg. Den værdifri forskning findes ikke. Forskningen sker altid inden for et værdigrundlag, som ligger uden for forskningen selv. Det afgørende, når det gælder forskningsfrihed, er ikke, om alle, der ellers er begavede nok, kan ansættes overalt og få lov til at forske, lige som de vil. Det afgørende er, at en lærer ved en given institution, med de regler og rammer, der nu gælder for den institution, alligevel har mulighed for at gå egne veje, afprøve nye metoder, stille nye spørgsmål og publicere frit.

Muligheden for, at man som ansat når frem til resultater, der strider mod grundlaget for Menighedsfakultetet, er der som sagt. Men her vil vor institutions forpligtelse på forskning og forskningsetik allerførst medføre, at man nøje må overveje det resultat, en ansat når frem til. Det er jo også for at nå til nye erkendelser, at man ansætter folk hos os. Skulle det alligevel føre til, at vejene skilles – og den mulighed er der, selv om det jo altså ikke er sket endnu – så vil det ske på et klart formuleret grundlag og efter forud fastsatte spilleregler. Og det vil naturligvis ikke betyde en hindring i offentliggørelse af det, man er nået frem til.

### Afsluttende opfordring

Det er den slags ting, staten må lægge vægt på i sin vurdering af en institution som vor

– sammen med åbenhed omkring ansættelse, offentlig prøvelse af læreres akademiske arbejder, akademiske kvaliteter som redelighed og integritet i omgangen med egne og andres resultater, åbenhed omkring ens forskningsresultater og villigheden til at indgå i en åben og fri dialog med andre forskere og så videre.

Både videnskabeligt og ud fra et samfundsmæssigt hensyn vil en satsning på

mangfoldigheden i teologisk undervisning og forskning i forening med sikring af den gensidige åbenhed være langt at foretrække frem for den nuværende mærkelige enstrenghed. Faren ved den sekularistiske måde, tingene i dag administreres på, er, at der sker en indsnævring af den videnskabelige verden og den akademiske samtale – til stor skade for denne samtale selv og dermed både for samfund og for kirke.

### **FORFATTEROPLYSNING**

Asger Chr. Højlund  
Menighedsfakultetet  
Katrinebjergvej 75  
8200 Aarhus N  
ach@teologi.dk  
+45 86 16 66 66 + 14

# HVAD ER FREMTIDEN FOR KIRKELIG TEOLOGISK FORSKNING OG UNDERVISNING I DANMARK?



**Sognepræst og adjunkt, ph.d. Jakob Valdemar Olsen, lektor, ph.d. Jens Bruun Kofoed og lektor, dr.theol. Finn Aa. Rønne**

**RESUMÉ:** I denne artikel fastholdes forskningsfriheden som et uomgængeligt ideal for enhver forskning: Alle spørgsmål er mulige og resultater skal ikke være bestemt på forhånd. Samtidig fastslås det at forskning og videnskab aldrig foregår i et tomrum, men er en menneskelig aktivitet og som sådan er præget af menneskelige værdier og tilgange. Det udfoldes gennem historiske eksempler og videnskabsteoretiske overvejelser. Det gælder ligefuldt i dag, hvilket viser sig ved, at der er en tendens til, at universiteterne er præget af sin egen metafysik, af sekularisme, naturalisme og ateisme. Det påvirker også teologien. På den baggrund tilskyndes kirken i Danmark til at være opmærksom på sin præsteuddannelse, så den bliver en kirkelig medspiller, for det er muligt at forene kirkens konfessionelle binding med videnskabelig forskning. Artiklen er tidligere blevet trykt i Præsteforeningens Blad 2006/42.

Hvad kan man teologisk forvente af en præsteuddannelse i Danmark? Det er et spørgsmål, som får stor betydning for den kristne kirke i Danmark. Den bekendelse der præger undervisningen af præster, får nemlig konsekvenser for det der lyder fra prædikestole og dermed også for menneskers tro og forestillinger om kristendom.

Spørgsmålet er imidlertid, om det kan lade sig gøre at have en kirkelig præsteuddannelse – tæt knyttet til kirkens liv og bekendelse – som samtidig lever op til de krav, man må stille til moderne uddannelser på universitetsniveau og til de institutioner, som vil varetager disse uddannelser.

Svaret har i en meget lille del af verden, i en kort periode af kirkens og universiteternes historie – nemlig i 1900-tallets Danmark – været et nej. Og dette nej har været med til at bevare det statslige universitets monopol på teologisk uddannelse i Danmark. I en større historisk og geografisk sammenhæng er spørgsmålet imidlertid oftest blevet besvaret med et ja. Og vi vil i denne artikel argumentere for, at det også i en nutidig dansk sammenhæng kan besvares med et ja, uden at man behøver gå på kompromis med moderne videnskabelige standarder.<sup>1</sup>

## Forskningsfrihed – et uomgængeligt krav

Forskningsfrihed er et uomgængeligt krav for moderne forskning. Forskningen må ikke være styret af økonomiske eller andre interesser på en sådan måde, at det hindrer fremkomsten af bestemte forskningsresultater, eller at resultaterne af forskningen er givet på forhånd. Forskningsarbejdet må ikke være bundet af eller underlagt indskrænkninger med tanke på temaer eller konklusioner. Der er ikke noget, som må være udelukket eller afvist i udgangspunktet, eller noget som i udgangspunktet ikke må udsættes for kritik og revision. Det må ikke være sådan, at der er bestemte standpunkter, som det ikke er acceptabelt at udsætte for kritisk prøvning, og andre standpunkter, det ikke er acceptabelt at lancere som mulige løsninger. Der skal ikke være nogen spørgsmål, som ikke kan stilles til det foreliggende forskningsmateriale.

Samtidig er det vigtigt at gennemtænke, hvad dette betyder i praksis for den enkelte forsker og forskningsinstitution. Forskningsfrihed handler om forskningsemnerne og forskningsresultaterne og skal sikre, at der ikke er nogen begrænsninger eller hindringer, når det gælder dem. Det betyder imidlertid ikke nødvendigvis en total frihed for forskeren eller forskningsinstitutionen på alle andre områder, der har med forskningsarbejdet og forskningsansættelsen at gøre. Der er eksempelvis forskel på, om man på den ene side ikke må forske i sukkers skadelige virkninger eller ikke kan komme til et forskningsresultat, der påviser dette, fordi ens forskning er finansieret af Danisco, og så at man på den anden side med et sådant resultat af sin forskning ikke skal forvente, at man fremover kan være ansat hos Danisco. Det første er uforeneligt med kravet om forskningsfrihed, mens

det andet er et forhold, som ikke udelukker forskningsfriheden – det handler blot om, at forskeren må være indstillet på at bære de omkostninger, resultaterne af hans eller hendes forskning medfører. Dette skal stå som indledning og baggrund for det, som vi vil fokusere på i denne artikel.

Vi vil behandle det mere principielle spørgsmål, om dette uomgængelige krav om forskningsfrihed – sådan som det er defineret ovenfor og som vi altså bakker helt og fuldt op om – også medfører et krav om værdifri forskning, det vil sige et krav om at forskeren eller den institution, han eller hun tilhører, ikke må have formuleret bestemte værdier, som man bygger på, og som derfor også angiver en ramme og nogle forudsætninger, man forholder sig til i sin forskning. Spørgsmålet er videre, om en værdifri forskning overhovedet er mulig.

Anledningen er, at det igen<sup>2</sup> er blevet et aktuelt spørgsmål i den danske uddannelsesverden, om en teologisk institution, der er tilknyttet en bestemt konfession og således (implicit eller eksplicit) har nogle teologiske formuleringer som sit værdigrundlag – sådan som det er tilfældet for en række private og offentlige institutioner både i Norden og det øvrige Europa, blandt andet Det teologiske Fakultet ved Oslo Universitet – ikke kan siges at honorere kravet om forskningsfrihed. Argumentationen vil foregå i to dele: Først en mere generel og dernæst en principiel videnskabsteoretisk.

## Værdiafhængighed – generelt

Generelt er forskere enige om, at enhver forskning lever inden for nogle bestemte rammer. Der er nogle værdier, som ligger til grund for den forskning, som bedrives. Den akademiske frihed, som er behandlet ovenfor, er en af de værdier, der ofte henvises til. Forskningen skal være fri. Frihed og ønsket om objektivitet er nogle gode idealer.



En forsker, som gennem sin forskning kommer til det standpunkt, at han må kæmpe imod demokratiet, kan ikke forvente fortsat at være ansat på universitetet – eller på offentligt understøttede private uddannelsesinstitutioner.



Sagen er bare, at de ikke er de eneste idealer, som er gældende for den forskning, som bedrives ved universiteter rundt om i verden. Andre idealer er uundgåelige.<sup>3</sup> Hvilke værdier, der historisk set har været gældende, har delvist været afhængigt af, hvilke værdier der har været rådende i det omgivende samfund. Det kan være værdier som redelighed, ikke-vold, en urban tone, internationalt samarbejde, en demokratisk indstilling, anti-racisme, anti-nazisme og andet. Der er reelt i alle menneskelige fællesskaber andre værdier, som spiller en rolle, end værdien frihed – det gælder også inden for den akademiske verden. Frihed vil altid være frihed inden for visse grænser – det gælder også den akademiske frihed. Selvom forskeren påberåber sig sin frihed, så kræves der for eksempel stadig redelighed af forskeren: Man er ikke fri til uredelighed eller til at lyve andre noget på. Man er heller ikke fri til at opfordre til terrorisme eller i det hele taget anvende voldelige metoder. For eksempel kan man på Københavns Universitets hjemmeside se universitetets værdigrundlag, sådan som det blev "Vedtaget af Konsistorium den 15. september 2004." Her står der blandt an-

det: "Universitetet er en ansvarlig og kritisk deltager i samfundsdebatten og indgår nationalt og internationalt i konstruktive og forpligtende samarbejder."<sup>4</sup> Her forpligter universitetet sig til nogle værdier, ved siden af friheden som værdi. Det betyder, at en forsker ved Københavns Universitet, der ikke har den demokratiske grundindstilling, som i vores samfund kræves for at være en "ansvarlig og kritisk deltager i samfundsdebatten," får et problem i forhold til universitetet, også selvom han akademisk set har høje faglige standarder. Det er naturligt og vigtigt, at et demokratisk samfund stiller som krav, at det akademiske personale på *både* statslige og private uddannelsesinstitutioner har en demokratisk grundindstilling, men der er samtidig tale om en værdi, som begrænser friheden. En forsker, som gennem sin forskning kommer til det standpunkt, at han må kæmpe imod demokratiet, kan ikke forvente fortsat at være ansat på universitetet – eller på offentligt understøttede private uddannelsesinstitutioner.

Et historisk eksempel er den tyske filosof Martin Heidegger (1889-1976). I 1946 fik han læreforbud i Tyskland på grund

af sine tidligere nazistiske sympatier (Safanski 1997, 373-380). Dermed blev der sat grænser for friheden. En debat om så kontroversielle emner som nazisme og racisme viser, at der også i dag er tanker, som kan betragtes som farlige, og idéer, som kan være ødelæggende for et fællesskab – også for et akademisk fællesskab.

Et eksempel, som er mere nutidigt og nærværende for en dansk sammenhæng, er den handlingsplan, som er lagt for *Institut for Menneskerettigheder*, hvis virksomhed omfatter både forskning, information og uddannelse. I handlingsplanen står der, at "IMR har som målsætning nationalt, regionalt og internationalt at fremme og udvikle viden om og respekt for menneskerettigheder."<sup>5</sup> Under værdier nævnes tre bærende principper, som IMR bygger på: pluralisme og folkelig deltagelse, retssamfund, samt respekt for det enkelte individ.<sup>6</sup> Og om værdierne står der: "Værdierne beskriver, hvordan vi arbejder. Indadtil forsøges værdierne løbende omsat til politik, procedurer og praksis. Udadtil sætter de rammerne for, hvorledes vi agerer i forhold til vores interesser."

Det tilsvarende *Norsk senter for menneskerettigheter* ved Universitetet i Oslo, der tilbyder en Master-uddannelse, som er godkendt som SU-berettigende af den danske SU-styrelse, skriver i sine vedtægter: "Norsk senter for menneskerettigheter har som formål å bidra til realiseringen av de internasjonalt vedtatte menneskerettighetene [...]. Grunnlaget for virksomheten er det eksisterende internasjonale system av normer og institusjoner til vern om menneskerettighetene."<sup>7</sup>

Der er her tydeligvis tale om institutioner, som er bundet af og virker med det formål at fremme et bestemt politisk standpunkt. De har et værdigrundlag, som på sin vis svarer til nogle teologiske institutioners

konfessionelle ståsted. Det får vel også følger for friheden. Hvis instituttet har en ansøger til en stilling, hvor ansøgeren er akademisk velkvalificeret, men holdningsmæssigt er langt fra instituttet og ikke ønsker at fremme menneskerettighederne, vil en sådan person få stillingen?<sup>8</sup> Vil det være rimeligt at kræve af et sådant institut, at det skal ansætte en person, som ønsker at modarbejde menneskerettighederne, for at instituttet kan siges at være i overensstemmelse med det grundlæggende krav om forskningsfrihed i universitetsloven? Spørgsmålet er imidlertid, om institutternes grundlags- og formålsbestemmelser reelt behøver få følger for forskningsfriheden, sådan som den er defineret ovenfor. At man er ansat eller tilknyttet for eksempel disse institutter for menneskerettigheder må ikke lægge begrænsninger på forskeren, så han eller hun ikke kan underkaste menneskerettighederne en kritisk prøvning. Det må heller ikke hindre, at man kommer til et forskningsresultat, som modsiger menneskerettighederne. I så fald går det ud over den nødvendige forskningsfrihed. Men at man med et sådant forskningsresultat ikke skal forvente fortsat at kunne være ansat på disse institutter, er et forhold, som ikke behøver anfægte forskningsfriheden. Det handler om personlig integritet og villighed til at bære de omkostninger, forskningsarbejdet medfører.

Det viser sig ofte, at det ikke er muligt helt at adskille forskning og politik og dermed heller ikke forskning og værdier. I *Weekendavisen* 24. juni 2005 var der en artikel om det formodede folkemord på armeniere, og hvordan den tyrkiske regering forholder sig til det. Baggrunden for artiklen var en tidligere paneldebat om det armenske folkemord, hvor nogle "tyrkiske forskere var blevet afvist, fordi de i deres oplæg havde beskrevet temaet som 'det så-



kaldte folkemord', og at benægttere ikke var velkomne på konferencen" (*Weekendavisen* 24. juni 2005, *Idéer*, side 8). Her blev der sat grænser for, hvem man ville acceptere i panelet: "Benægtelsen af det armenske folkemord betragtes på linje med benægtelsen af Holocaust, som nynazister og antisemitter med David Irving i spidsen står for. Altså at man vil gøre hvad som helst for at selekttere og konstruere dokumentation, der kan tilbagevise eller så tvivl om fakta eller videnskabelig konsensus. At invitere en repræsentant for denne ideologi til et arrangement om Holocaust ville derfor være yderst bizart, og det ville simpelthen ikke ske."

I praksis kan man ikke inden for den akademiske verden (eller andre verdener) undgå at sætte grænser for friheden, og det afgørende spørgsmål bliver så, om det også umuliggør forskningsfriheden, sådan som den er defineret ovenfor. Det mener vi ikke, det nødvendigvis gør – som vi har redegjort for det i denne generelle, praktisk orienterede del. Dette kan underbygges ud fra en mere principiel, videnskabsteoretisk betragtning, hvor også spørgsmålet om værdifri forskning over hovedet er mulig vil blive aktuelt.

### **Værdiafhængighed – principielt og videnskabsteoretisk**

Forskning foregår aldrig i et tomrum, og frihed er ikke det eneste ideal, som er styrende for forskningen. Det har også store dele af den videnskabsteoretiske debat i anden halvdel af det tyvende århundrede været med til at pege på. Der kan nævnes filosoffer som Hans-Georg Gadamer, Thomas Kuhn, Alasdair MacIntyre (for bare at nævne nogle få), som alle har været med til at pege på de forudsætninger, som spiller ind i vores tolkning af verden, og som også hænger sammen med de værdier, vi har (Ga-

damer 1990; Kuhn 1970; MacIntyre 1990).

Særligt Gadamer har kraftigt påpeget, at alle mennesker har nogle "for-domme," som er med til at bestemme, hvordan de tolker verden. Og som således også har indflydelse på den forskning, man udfører. Idealet om at udrydde fordomme bunder selv i nogle fordomme og forestillinger om verden og er derfor ikke så neutralt, objektivt og rationelt, som fortalernes førhen ofte troede. Hvad man mener med "rationalitet," er afhængigt af ens egne forudsætninger. "Det rationelle" kan til dels skifte fra tid til tid og fra kultur til kultur.

Et slagord i den franske revolution var frihed, lighed og broderskab. Det, som var tanken bag, var, at alle rationelle mennesker kunne nå til enighed om frihed, lighed og broderskab, således at der her var noget fuldstændig objektivt, som man kunne samles om. Men som MacIntyre har peget på, så er forståelsen af rationalitet, retfærdighed og frihed afhængigt af, hvem der definerer begreberne. I traditionen fra oplysningstiden blev retfærdighed og frihed defineret på en måde, som på flere punkter var i direkte modstrid med den kristne tradition (MacIntyre 1988). Man troede, at man var objektiv, men var i virkeligheden blind over for egne for-domme og forudsætninger. I forsøget på at etablere et neutralt og rationelt grundlag, som alle kunne mødes på, begyndte man aktivt at udelukke dem, der ikke var enige i de værdier, man fremholdt. Retorisk set kæmpede man for frihed, men friheden dækkede kun dem, som kunne tilslutte sig en bestemt definition af frihed og rationalitet.<sup>9</sup>

Den kritik af store dele af arven fra oplysningstiden, som har taget til i styrke inden for de sidste 50 år, er også en kritik, der rammer meget af den tænkning, som var på mode i Danmark i slutningen af det nittende og begyndelsen af det tyvende år-

hundrede. Og som stadig gør sig gældende i mange sammenhænge. Et eksempel kan være Georg Brandes' udtalelse, at han havde villet "grunde vore Philosophie her i Norden paa en ny Basis, en Sand Basis, der tillader Paavisning af *aldeles bestemte, uomtvistelige Love*, ganske som i Mechanik og Chemi" (citeret fra Koch 2004, 19). Denne determinisme og positivisme kom til at præge Københavns Universitet og var i sit udgangspunkt fjendtlig over for traditionel kristendom. Den franske filosof August Comtes (1798-1857) positivisme kom til at præge den akademiske debat i Danmark: "Comtes, Mills og Spencers indflydelse på dansk akademisk filosofi i slutningen af det nittende århundrede kan næppe overdriives" (Koch 2004, 22). Comte inddelte menneskehedens historie i tre stadier: et teologisk, et metafysisk og et positivt stadium. Det gælder, ifølge Comte, om at komme fri af de to første og nå til det positive, hvor der opstilles lovmæssigheder på baggrund af erfaringen. Hele denne debat, fra den europæiske og danske åndshistorie, viser, at den akademiske verden ikke er værdineutral og forudsætningsløs.<sup>10</sup>

På den baggrund må det understreges, at det er en fare for en stat eller en regering, at den gennem sin universitetspolitik kommer til at fremme en bestemt afgrænset stats-religion eller stats-ideologi. Tanken fra oplysningstiden, videre frem til positivismen og langt op i det tyvende århundrede, er, at fornuften er objektiv, evig og neutral. Hvis vi derfor alle kan mødes på et fornuftigt grundlag, er vi fælles og kan arbejde i enighed. I mange år blev det projekt flere steder forstået som i dyb harmoni med kristendommen: Siden kristendommen også vil sandheden, vil al ægte sandhed føre til kristendommen. Det er blandt andet baggrunden for universiteter som Harvard, Yale og Princeton (Marsden, 1994).

Både i Danmark og andre steder i Europa har mange universiteter haft kristendommen som baggrund og udgangspunkt. For eksempel skulle man indtil langt op i 1800-tallet være medlem af den anglikanske kirke for at være lærer ved Oxford eller Cambridge (Leedham-Green 1996, 67, 136-137, 159-160, 166, 174). Efterhånden ønskede man dog også at åbne op for katolikker, jøder, ateister og andre. Ligesom staten åbnede op for forskellige religioner, skulle universitetet også. Men hvilket grundlag skulle man mødes på, når det ikke skulle være defineret kristent – for et eller andet grundlag var man jo nødt til at have. For mange i Europa – og efterhånden i USA – blev praksis et materialistisk og naturalistisk verdensbillede. I forsøget på at åbne op for andre end protestanter, lukkede man i praksis af for andet end ateisme og naturalisme (kapitel 16 i Marsden 1994).

Det er det dilemma, en verdslig stat står overfor: I forsøget på at være inkluderende kan man netop ende med at være ekskluderende og dermed lukke af for en voldsom intellektuel og moralsk kraft, som har været en del af Europas historie i århundreder. Når man i en dansk sammenhæng ser på personer som Grundtvig eller Kierkegaard, har deres udgangspunkt været defineret kristent, ikke naturalistisk. Ved at åbne op for et sådant udgangspunkt som Grundtvig og Kierkegaard havde, åbner man op for en berigelse af det intellektuelle miljø i Danmark. Eller hvis vi ser det i et internationalt perspektiv: Personer som Augustin, Aquinas, Dante, Luther, Pascal, Newton (for bare at nævne nogle få) forstod alle kristendommen som grundlag og udgangspunkt for deres tænkning. Den stat, som strukturelt lukker af for det udgangspunkt, lukker af for en rigdom og bliver i praksis selv fortaler for en bestemt statsreligion, nemlig en ateistisk og naturalistisk statsreligion,

hvor enhver tale om en skaber på forhånd er udelukket, og hvor værdierne bestemmes af det, som er på mode på det pågældende tidspunkt.<sup>11</sup>

Professor i international politik ved Institut for Statskundskab, Københavns Universitet, Ole Wæver, har i en festforelæsning ved Københavns Universitets Årsfest 2004 brugt begrebet sekularisme, som en isme hvor man prøver at gøre religion til et rent privat anliggende og ser det som et grundlæggende problem, når religionen bliver offentlig – og hvor man dermed også vil udelukke religionen fra at være grundlag og udgangspunkt for tænkning og forskning. Denne sekularisme mener Wæver præger universiteterne i Danmark: ”For *universitetet* er det her en speciel udfordring. Vi er *part* i denne historie. Hvor gerne vi end – altid – vil foregive at stå udenfor og iagttage neutralt og videnskabeligt, er vores egen institution vævet sammen med sekularismen. Det moderne universitetets inderste rationale er knyttet til fornuft og oplysning. I den skematik er det så let at se religion som overtro – sat op mod videnskab og fornuft. Mere end det: Videnskaben er direkte impliceret i sekularismen. Adskillelsen af religion og politik krævede, at man kunne skelne mellem tro og videnskab; mellem åbenbaring og viden. Dermed kunne samfundsordenen baseres på menneskers rationelle beslutninger uden behov for religionens autoritet. Og religion kunne forvises til privatlivet. En ikke religiøs orden var afhængig af, at sikker viden kunne leveres klart adskilt fra religiøs tro – af videnskaben, af universitetet. *Den moderne videnskabsforståelse indgår i pakkelsen med den suveræne stat og sekularismen.*”<sup>12</sup> Men nu er der sket det, siger Wæver, at sekularismen er kommet i krise. En af kriserne er erkendelsesmæssig: ”Epistemisk, dvs. erkendelsesmæssigt, har

de fleste videnskaber stadig større problemer med at opretholde det klassiske billede af den sikre videnskab, skarpt adskilt fra andre former for indsigt, hvor vi ikke trækker på andre erkendelseskilder end specifikt videnskabelige. Videnskab forudsætter i stadig højere grad en form for tro. Som forskere må vi tro på vore egne teorier, på vore kollegers resultater og på, at vore videnskabelige metoder og analyseprincipper er rigtige og gode. Samtidig oplever vi, at eksperterets autoritet bliver anfægtet i samfundet generelt. I et såkaldt ’risikosamfund’ er det nødvendigt med en kritisk distance til videnskabelig ekspertise, der kun kan være *en del* af vidensgrundlaget for beslutninger. Der er ikke længere lighedstegn mellem viden og videnskab. Videnskaberne bliver gennempolitiserede, industrialiserede og kommercialiserede. Videnskabssoologien Steve Fuller har på det seneste sågar foreslået – ordret – “*en sekularisering af videnskaben*”. Ikke i betydningen at religion forlader videnskaben, men at videnskaben forlader sin rolle som religions-substitut. Det er på tide, at der sker det samme for videnskaben som skete for religion, at den bliver trukket væk fra at være statsbærende. At blive koblet fri af staten vil nok være lidt vel dyrt for os! Men selve grundideen og sprogbrugen er tankevækkende, altså: vi indtog religionens plads, og vi er på vej til at glide ud af den igen. Det er den ene af sekularismens tre kriser.”<sup>13</sup>

I en luthersk sammenhæng (som Danmark har befundet sig i) har man skelnet mellem stat og kirke, en skelnen som bygger på en mere grundlæggende skelnen mellem det, man har kaldt de to regimenter: At Gud styrer verden dels gennem det verdslige regimente (som bruger sværdet) og dels gennem det åndelige regimente (som bruger ordet). Det har betydet, at teokrati er blevet afvist, og at kirken som statsmagt

eller politisk parti er blevet afvist. Men stat og kirke kan ikke undgå på nogen punkter at påvirke hinanden. Det var også tilfældet for Martin Luther i det 16. århundrede og ved reformationens indførelse i Danmark. Særligt der, hvor staten tiltager sig mere og mere magt og styring af befolkningens liv, bliver konfliktområderne tydelige (Hornbech 2005).

Efter reformationen blev problemet vedrørende forholdet mellem kirke og stat og spørgsmålet om religionsfrihed i Europa voldsomt aktuelt. Problemet var livsfarligt og lå blandt andet bag udbruddet af trediveårskrigen i 1618, en krig som af nogen er blevet betegnet "Den europæiske borgerkrig" (Parker 1997). At teologiske spørgsmål også havde politiske konsekvenser var tydeligt for regenterne i Europa. Efterhånden så flere og flere det som en udvej af problemet at gribe til fornuften som et fælles grundlag, alle kunne mødes på (Toulmin 1992). Fornuften blev opfattet som evig og neutral, så den skulle være grundlaget for videnskab, politik og statsdannelse. Dermed fik det religiøse sit eget rum, adskilt fra det sekulære. Det religiøse var med til at skabe konflikter, fordi mennesker ikke kan blive enige om de religiøse spørgsmål, mens det fornuftige i udgangspunktet er fælles. For flere tænkere blev det religiøse reserveret for dem, der ikke helt havde styr på det fornuftige, og blev derfor forstået som noget en moden og moderne tid kunne lægge bag sig. Problemet er bare, at den tæmning af det religiøse, ved at lukke det ind i sit eget adskilte, private rum, ikke synes at være mulig. Begrebet religion er ikke så let at undgå, når vi forholder os til de grundlæggende spørgsmål i livet, heller ikke for moderne sekulære vestlige mennesker.

Fra oplysningstiden indtil det tyvende århundrede har begrebet religion været et suspekt begreb hos flere intellektuelle i Europa, særligt hos dem der har været præ-

get af den positivistiske tankegang. Man har derfor brugt andre betegnelser for ens grundanskuelser – betegnelser, som har været mere accepterede i akademiske miljøer, for eksempel 'livsanskuelser'. Men begrebet livsanskuelser kan netop dække over præcis det samme som begrebet religion, hvilket blandt andet ses i diskussionen om, hvorvidt kommunisme i virkeligheden er en religion.<sup>14</sup> At fastholde at det særligt er det religiøse, som er irrationelt i sit grundlag, er at gøre sig blind for, at det tværtimod er livsanskuelser generelt, som i større eller mindre grad kan fremme irrationalitet og vold. Problemet er ikke religion i sig selv – problemet er voldelige livsanskuelser. At pege på at religion i historiens løb har medført vold og ødelæggelse, og at religion derfor skal udelukkes fra det offentlige rum, vil være det samme som at sige, at fordi politiske partier har afstedkommet politisk vold, skal politiske partier udelukkes fra enhver regeringsdannelse. Som det blev formuleret i en leder i *Berlingske Tidende* den 17. juli 2005: "Hvis religion skulle bandlyses fra politik, skulle ideologier og andre sammenhængende livs- og verdensanskuelser så også? Næppe, men det afslører så også præmissen for udsagnet: religion er på forhånd stempet som noget i særlig grad ondartet eller obskurantisk. En sådan generel fjendskhed over for religion kan selvfølgelig ikke tjene som grundlag for seriøs diskussion." Bevidst at fjerne alle definerede religioner fra det offentlige rum er ikke at praktisere en adskillelse af stat og kirke, men det er at gøre staten anti-religiøs i sit grundlag. Det er i virkeligheden ikke muligt for en stat, en skole eller et universitet at være neutral, når det drejer sig om livsanskuelser, så en fuldstændig adskillelse af politik (eller akademisk arbejde) og livsanskuelser, eller af politik (eller akademisk arbejde) og værdier, er ikke mulig.<sup>15</sup>

## Konklusion

Værdineutral undervisning og forskning er umulig. Det akademiske arbejde kan ikke adskilles fra en tilgrundlæggende livsanskuelse. Derfor er det vigtigt for en moderne stat at anerkende, at der er andre livsanskuelser end det naturalistiske, og at der er mennesker i landet, som ønsker at arbejde akademisk ud fra et andet grundlag end det naturalistiske.

Samtidig er det klart, at et land ikke ønsker at støtte alle mulige former for aktiviteter, heller ikke selvom de betegnes som akademiske. Derfor må der sættes grænser. Disse grænser må imidlertid sættes med så vidde rammer, at staten ikke selv promoverer en bestemt afgrænset livsanskuelse, men aktivt støtter en mangfoldighed. Hvor skal grænserne så sættes? Når man ikke kan kræve værdifri forskning, dvs. kræve at forskeren eller forskningsinstitutionen ikke må have formuleret bestemte værdier (fx et teologisk værdigrundlag), som man bygger på, og som derfor også angiver en ramme og nogle forudsætninger, man forholder sig til i sin forskning – hvilke krav, må man da stille til forskningen? Nogle pejlemærker kan være:

- En demokratisk indstilling og afvisning af vold som middel.
- Redelighed og integritet, så man for eksempel fremlægger alle de resultater, man kommer frem til, og ikke undgår eller skjuler nogle resultater af personlige eller institutionelle hensyn eller for at undgå personlige omkostninger.
- Bestemte faglige kriterier afhængig af forskningsområdet.
- Udveksling af censorer mellem forskellige institutioner, gerne i et internationalt samarbejde.
- Åbenhed, så man for eksempel fremlægger sine præmisser og forudsætninger,

gør sit materiale tilgængeligt for andres arbejde og efterprøvning og er villig til at indgå i en åben og fri dialog med andre forskere.

- Konsistens – i modsætning til vilkårlighed og unøjagtighed – i forhold til forudsætninger og ved behandling af materialet. Samtidig skal man følge elementære logiske argumentationsregler. Man skal kunne se en klar sammenhæng mellem præmisser og forudsætninger på den ene side og forskningsresultaterne på den anden.

Videnskabsteoretikeren Karl Popper har formuleret det på den måde, at det afgørende ikke er, hvordan du finder dine teorier, men hvordan du tester dem (Popper 1986, 135). Om dine videnskabelige teorier bygger på drømme, på et bestemt moralsk udgangspunkt, på en særlig opvækst eller har sin rod i noget andet, er ikke afgørende for teoriens sandhedsværdi. Det, som er afgørende for teoriens videnskabelige status, er, om du er villig til at efterprøve din teori. Nu er Popper godt klar over, at der er teorier, som ikke er så lette at teste. Det er det, han kalder metafysik. Der er tale om mere eller mindre argumenterbar baggrundsviden. De grundlæggende spørgsmål i livet, som for eksempel hvor vi kommer fra, hvor vi er på vej hen, og hvad det højeste gode er, er ikke spørgsmål, der er bred enighed om, og de kan ikke testes så let som mere elementære problemer. Det er grundlagsspørgsmål, som frembringer mange forskellige svar, og svarene er med til at bestemme, hvordan vi tolker den verden, vi lever i. Derfor er det også frugtbart for et åbent samfund og en åben universitetsverden at have mange forskellige røster, da det er med til at berige samtalen og gøre, at man kan opdage nye aspekter ved en sag – såfremt de forskellige røster er villige til at indgå i en offentlig debat og argumentere for synspunkterne.

Det at have et grundlag for sit arbejde, gør altså ikke i sig selv arbejdet mindre akademisk eller videnskabeligt. Videnskab forudsætter, som Ole Wæver skriver det, en form for tro. Tro er med andre ord ikke noget isolerbart fænomen, men en overgribende, relationel størrelse, der øver indflydelse på alle livssfærer, videnskaben inklusive. Samme synspunkt fremførtes i øvrigt af konservative politikere og kulturpersonligheder under kulturkampen i slutningen af det nittende og begyndelsen af det tyvende århundrede,<sup>16</sup> men det blev som bekendt ikke dem, som vandt 'kampen' og kom til at præge udviklingen videre frem. Det interessante er nu, at det i dag ikke først og fremmest er kristne politikere og debattører, der fremsætter sådanne synspunkter, men anerkendte og højt profilerede forskere, som ikke vedkender sig en kristen virkelighedsforståelse. Ole Wæver gør således en dyd ud af at understrege, at han *ikke* argumenterer for at trodse sækularismens videnskabsteoretiske *berufsverbot*, fordi han selv er stærkt religiøs, men fordi det er det eneste videnskabeligt redelige – og fordi han ser det som den eneste mulighed for at undgå en politisk og samfundsmæssig krisemaksimering mellem på den ene side grupper, der fastholder et ensidigt sækularært og ateistisk grundlag for samfundsdebatten, og på den anden side grupperinger, der ønsker at fundere deres virkelighedsforståelse og værdinormer i et erklæret trosgrundlag: "En fjernelse af den overflødige, hårdhændede 'regel' [religionsforbuddet] – uformel men strengt håndhævet – vil være konflikt-dæmpende [...]. For det andet kan en fjernelse af særforbuddet fremme demokratisering og integration i vores samfund. Det farlige ved vores pseudoregel er, at den bliver brugt selektivt til at slå kun nogen oven i hovedet og dermed dømme dem ude i stedet for at diskutere med dem. Al den grænsedragning

mellem dem, der er med i fornuftens samtale, og dem, der dømmes ude, er mindre samfundsopbyggende end en fortsat demokratisering, hvor vi inddrager flere og mere i den fælles samtale" (Kronik i *Berlingske Tidende*, søndag den 24. juli 2005).

Hvis man derfor i en stat har et Institut for Menneskerettigheder, kan et sådant institut være med til at berige den akademiske samtale, både nationalt og internationalt, også selvom instituttet har en klar formålsparagraf og nogle bestemte værdier som grundlag for arbejdet. Det gælder i sagens natur også private teologiske uddannelses- og forskningsinstitutioner med et teologisk værdigrundlag. Når Ole Wæver i sin festtale ved Københavns Universitets årsfest 2004 betegner de ovenfor nævnte erkendelser om forholdet mellem tro og viden som "baggrunden for at Københavns Universitet har valgt 'Religion i det 21. århundrede' som et satsningsområde for hele universitetet," kunne det også være et argument for, at vi ikke bare skal have et Institut for Menneskerettigheder, der er bundet af og virker med det formål at fremme bestemte værdier, men at også andre uddannelsesinstitutioner med erklærede tros- og værdigrundlag skal gives universitetspolitiske status og offentlig anerkendelse.

På den baggrund må vi tilskynde til, at den kristne kirke i Danmark vil, gennem uddannelse af sine præster, fremme de værdier der er bestemmende for kirken, og ikke lade sig diktere af den bekendelse som mere eller mindre tilfældigt er på mode i det omgivende samfund. Den uddannelse kommende præster får, kan ikke undgå at få indflydelse på den kristne kirke i Danmark. Det vil både være gavnligt for kirken og altså også videnskabeligt forsvarligt, hvis der i Danmark findes videnskabelige institutioner, som arbejder på kirkens grundlag.

En sådan videnskabelig institution må samtidig være præget af de krav til forskningen, som vi har beskrevet ovenfor. Det betyder en åbenhed også over for de helt grundlæggende spørgsmål i kirkens bekendelse: Er Jesus Guds søn? Er Bibelen Guds ord? Er Jesus opstået fra de døde? Osv. Samtidig med at kirkens mål og grundlag fast-

holdes. Der findes i dag et væld af litteratur, som beskriver hvordan det kan udmønte sig, uden at teologien kommer ind i et "babylonisk fangenskab til det sekulære universitet" (D'Costa 2004, 183-199). Hvis der er noget en luthersk kirke ønsker at undgå, er det vel et babylonisk fangenskab?

## NOTER

- 1 Vi er derfor heller ikke enige med Theodor Jørgensen i hans beskrivelse af lærefrihed, når han siger: "Hvis en ledelse af en teologisk uddannelses- og forskningsinstitution, hvad enten den er i statslig eller i kirkelig regi, forsøger at definere læreforpligtelsen ved at indskrænke lærefriheden, tager den enten patent på den rette tale om Gud og tiltager sig dermed guddommelig myndighed, eller også er den faldet for fristelsen til ud fra strategiske overvejelser at tage kirkepolitiske eller samfunds- og uddannelsespolitiske hensyn og kompromitterer dermed sig selv. Det samme gør de teologer, der bøjer sig for en sådan indskrænkning af lærefriheden, fordi de går på kompromis med deres læreforpligtelse" (Jørgensen 2004, 201).
- 2 Det teologiske Fakultet ved Københavns Universitet havde helt frem til 1924 en konfessionel binding, idet dets lærere skulle være medlemmer af Den danske Folkekirke. Kravet blev frafaldet, ikke af hensyn til forskningsfriheden, men for at sikre religionsfriheden for offentligt ansatte.
- 3 Hvilket blandt andet kommer til udtryk gennem den debat, man kan finde i en sådan bog som *The Concept of Academic Freedom* (1975): "When a professor or a student claims that he is entitled to academic freedom he is generally understood to be claiming the right to *pursue the truth unhindered*. This understanding is nearly as vague and full of difficulties as the general understanding that the *summum bonum* is happiness" (s. viii).
- 4 <http://www.ku.dk/velkommen/> (læst 13. juni 2006).
- 5 <http://www.humanrights.dk/publikationer/alle/Handlingsplan/> (læst 13. juli 2006).
- 6 [http://www.humanrights.dk/upload/application/41c8a2c6/handlingsplan\\_imr\\_2004.pdf](http://www.humanrights.dk/upload/application/41c8a2c6/handlingsplan_imr_2004.pdf) (læst 13. juli 2006).
- 7 <http://www.humanrights.uio.no/omenheten/vedtekter.html> (læst 13. juli 2006).
- 8 Selvom det er et tænkt eksempel, er det meget reelt. Der findes i dag mange kritikere af menneskerettighederne. Lad os bare nævne to: Kai Sørlander fremholder i bogen *Om Menneskerettigheder*, at menneskerettigheds-erklæringen "logisk bygger på sand" (Sørlander 2000, 171). Alasdair MacIntyre formulerer sig lidt anderledes i *After Virtue*, hvor han skriver om menneskerettigheder: "The truth is plain: there are no such rights, and belief in them is one with belief in witches and in unicorns" (MacIntyre 1985, 69).
- 9 George M. Marsden beskriver en lignende udvikling inden for det amerikanske universitetssystem i første halvdel af det tyvende århundrede. Se kapitel 16 i *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (1994): "The Elusive Ideal of Academic Freedom" (side 292-316).
- 10 At der i anden halvdel af det tyvende århundrede er sket en bevægelse væk fra den strengt positivistiske filosofi, er Bertrand Russell (1872-1970) et af mange eksempler på. Han vidner til sidst i sit liv om et ændret intellektuelt klima, fra positivisme til efter-krigstid: "When I was young, Victorian optimism was taken for granted. It was thought that freedom and prosperity would spread gradually throughout the world by an orderly process, and it was hoped that cruelty, tyranny, and injustice would continually diminish. Hardly anyone thought of the nineteenth century as a brief interlude between past and future barbarism. For those who grew up in that atmosphere, adjustment to the world of the present has been difficult. It has been difficult

not only emotionally but intellectually. Ideas that had been thought adequate have proved inadequate” (Russell 1971, 221).

- 11 En opklarende diskussion af spørgsmålet, om det er muligt at have en særlig kristen forskning, findes i George M. Marsden, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship* (1997). En person, som kraftigt har understreget, at der ikke findes en neutral forståelse af rationalitet eller retfærdighed, er John Milbank i *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (1990). Bag de forskellige moderne former for sociologi eller politisk tænkning ligger der teologi eller metafysik, som er med til at bestemme de teorier, som fremføres. Om man forestiller sig, at det er markedskræfterne, der som en skjult magt styrer alt; om man tænker, at det er kampen om overlevelse, som er det grundlæggende; om man mener, at det er viljen til magt, som ligger bag det menneskelige samfund – så får disse metafysiske forestillinger betydning for, hvad man mener, er det højeste gode, og hvordan et menneskeligt samfund skal indrettes. I modsætning til det peger Milbank på Augustin, som en der tænker anderledes om det grundlæggende i verden, og derfor også tolker verden anderledes: Om man forestiller sig, at baggrunden for denne verden er harmoni, kærlighed, godhed og ikke vold, kampen om overlevelse og ønsker om at beherske andre, så tolker man verden afgørende anderledes. Det betyder, at et usynligt aspekt (som kan kaldes religion, teologi eller metafysik) altid vil være til stede i enhver teori om menneskelige fællesskaber.
- 12 [http://www.ku.dk/satsning/religion/indhold/Nyheder/festtale\\_ole\\_vaever.PDF](http://www.ku.dk/satsning/religion/indhold/Nyheder/festtale_ole_vaever.PDF) (læst 13. juli 2006).
- 13 [http://www.ku.dk/satsning/religion/indhold/Nyheder/festtale\\_ole\\_vaever.PDF](http://www.ku.dk/satsning/religion/indhold/Nyheder/festtale_ole_vaever.PDF) (læst 13. juli 2006).
- 14 Hvis vi følger Martin Luthers definition af begrebet gud i *Den Store Katekismus*, at gud er det, hvortil du binder dit hjerte og forventer dig alt godt fra, så er begrebet også anvendeligt i forhold til ateisme og flere politiske teorier: “En Gud kaldes det, hvoraf man venter sig alt godt, og hvortil man tager sin tilflugt i al nød [...]. Det, hvortil du knytter dit hjerte og hvorpå du forlader dig, er i virkeligheden din Gud” (Luther 1980, 114).
- 15 En udmærket diskussion af spørgsmålet, om det er muligt at give neutral undervisning, når det drejer sig om livsanskuelser, findes i Signe Sandmarks *Is World View Neutral Education Possible and Desirable?* (2000).
- 16 Jf. for eksempel H. L. Martensen i *Den sociale Ethik*: “Det er en stor Illusion at mene, at nogen som helst menneskelig Viden er uden Tro. Til enhver Viden svarer der en Tro, og til enhver Tro svarer der en Viden. Den, som ikke vil troe paa Gud og hans Aabenbaring, maa troe paa Verden, paa Fornuften, paa Naturen, udvikler fra denne Forudsætning sin Viden, medens den, som troer paa Gud og hans Aabenbaring, udvikler en til denne Tro svarende Viden. Den så meget omhandlede Modsætning mellem Tro og Viden bliver misforstaaet, naar den opfattes som en Enkeltmodsætning, som om Troen stod paa den ene Side, den rene forudsætningsløse Viden paa den anden Side. Her er tværtimod en Dobbeltmodsætning, idet Tro med tilsvarende Viden staaer imod en anden Tro med tilsvarende Viden. Det er en Kamp, ikke mellem Tvende, men mellem Fire, idet der ere to Forbundne, som kæmpe paa hver Side. At al menneskelig Viden maa bæres af Tro, hører til Menneskehedens Grændser, til vore Vilkaar som skabte Aander, til det Creaturlige i vor Existens, idet vi ikke, som Skaberens, kunne frembringe vor Viden af os selv, men maae støtte os til et Givet, der som Grunden for vor Tænkning aldrig fuldkomment gaaer op i vore Begriben. Al Videnskab gaaer tilbage til visse første Antagelser, hvis Sandhed ikke kan paanødes ved Demonstration, men kun umiddelbart indlyser, og kun kan fattes i en umiddelbar Vished, hvad jo netop er Tro, det være nu religiøs Tro, eller moralsk Tro, eller videnskabelig Tro” (Martensen 1878, 334-335). Dr. phil. Jon Gissel har med støtte fra Velux Fonden udarbejdet en grundig beskrivelse af konflikten mellem de konservative og kulturradikale.

## LITTERATUR

D’Costa, Gavin 2004: “On Theology’s Babylonian Captivity within the Secular University” i *The Idea of a Christian University. Essays in Theology and Higher Education* (Milton



- Keynes: Paternoster).
- Gadamer, Hans-Georg 1990: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr).
- Hornbech, Birthe Rønn 2005: *Berlingske Tidende*, den 7. juli 2005.
- Jørgensen, Theodor 2004: "Lærefrihed og læreforpligtelse" i *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 2-3/2004; 193-202.
- Koch, Carl Henrik 2004: *Dansk Filosofi i Positivismens Tidsalder* (København: Gyldendal).
- Kuhn, Thomas S. 1970: *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Leedham-Green, Elisabeth 1996: *A concise history of the University of Cambridge* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Luther, Martin 1980: *Luthers Skrifter i Udvalg*, bd. II (Aarhus: Aros).
- MacIntyre, Alasdair 1985: *After Virtue* (London: Duckworth).
- MacIntyre, Alasdair 1988: *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth).
- MacIntyre, Alasdair 1990: *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (London: Duckworth).
- Marsden, George M. 1994: *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (Oxford: Oxford University Press).
- Marsden, George M. 1997: *The Outrageous Idea of Christian Scholarship* (Oxford: Oxford University Press).
- Martensen, H. L. 1878: *Den sociale Ethik* (København).
- Milbank, John 1990: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell).
- Parker, Geoffrey (red.) 1997: *The Thirty Years' War* (London: Routledge).
- Pincoffs, Edmund L. (red.) 1975: *The Concept of Academic Freedom* (Austin: University of Texas Press).
- Popper, Karl 1986: *The Poverty of Historicism* (London: Routledge).
- Russell, Bertrand 1971: *The Autobiography of Bertrand Russell*, vol. III (London: George Allen and Unwin).
- Safranski, Rüdiger 1997: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (Frankfurt: Fischer).
- Sandsmark, Signe 2000: *Is World View Neutral Education Possible and Desirable?* (Carlisle: Paternoster).
- Sørlander, Kai 2000: *Om Menneskerettigheder* (København: Rosinante).
- Toulmin, Stephen 1992: *Cosmopolis – the hidden agenda of modernity* (Chicago: Chicago University Press).

## FORFATTEROPLYSNING

Jakob Valdemar Olsen  
 Dansk Bibel-Institut  
 Frederiksborggade 1 B, 1  
 1360 København K  
 jo@dbi.edu  
 +45 33 69 55 26

Jens Bruun Kofoed  
 Dansk Bibel-Institut  
 Frederiksborggade 1B, 1  
 1360 København K  
 jbk@dbi.edu  
 +45 46 15 43 99

Finn Aa. Rønne  
 Dansk Bibel-Institut  
 Frederiksborggade 1B, 1  
 1360 København K  
 finn@dbi.edu  
 +45 33 69 55 22

Kan du lide tidsskriftet?

Vil du hjælpe os med at gøre det endnu bedre?

Donér din støtte til forretningsfører Walther P. Hansen

[wph@teologi.dk](mailto:wph@teologi.dk)

# FORSKNINGSFRIHED, KULTURPLURALISME OG NATIONALSTAT



Adjunkt, ph.d. cand.theol. Jakob Valdemar Olsen

RESUMÉ: I et forsøg på at fastholde en pluralistisk tænkning i en moderne stat, er sekularismen blevet lanceret som politisk ideal. Problemet er bare, at sekularismen indsnævrer pluralismen, selvom intentionen er det modsatte. Som eksempel på hvordan metafysik følger både sekularismen og moderne videnskab som en skygge, på trods af forsikringer om det modsatte, peges der på begrebet naturalisme. På den baggrund argumenteres der i artiklen for en dybere og mere ærlig pluralisme, end den vi finder i sekularismen, en pluralisme der får konsekvenser for forståelsen af begrebet forskningsfrihed.

## Nationalstat og sammenhængskraft

Forskning er ikke alene et spørgsmål om sandhed, men drejer sig også om politik. Selvom begrebet forskningsfrihed blandt andet skal sikre forskningen imod politisk indblanding, hænger forskning og politik uløseligt sammen; blandt andet fordi det er et politisk spørgsmål om og på hvilken måde forskningsfriheden sikres. Universiteternes historie peger på det samme (Ledham-Green 1996). Fænomenet "politisk ren" hører ikke denne verden til, hvis man forstår renhed som fuldstændig politisk uafhængighed.

Siden universiteternes begyndelse i Europa har forskningen haft relevans for nationalstaten. Og ikke bare har universi-

teterne haft nationalstatens interesse, men også kirken har haft politisk relevans.

Efter reformationen blev kirken anvendt af konger og fyrster til at holde sammen på landet. Man fik uddannet præster, som kunne læse og skrive og som kunne placeres i de mest øde egne af landet, for at de der kunne være kongens og administrationens forlængede arm. Kirken var med til at give sammenhængskraft; den var med til at oplære befolkningen (Nikolajsen 2011). I løbet af det 20. århundrede er kirke og kristendom blevet en svækket størrelse i Norden og mange andre steder i den vestlige verden. I stedet har skole, uddannelse og universitet overtaget meget af den rolle, som kirken havde tidligere.

Der tales i dag om sammenhængskraft. Politiske ledere ønsker ikke, at landet skal falde fra hinanden i modsatrettede fraktioner og subkulturer. Som en hjælp imod fragmentering og til fremme af demokratiet, må befolkningen være veluddannet. Uddannelse er et redskab, der kan bruges til at forme en befolkning. Det betyder, at uddannelse er et centralt politisk spørgsmål.

Ofte bliver forskningsfrihed begrundet med almenvellet: Det siges at være sundt for staten og for nationens velstand, såfremt der i praksis udøves akademisk frihed. Vores velstand bygger på viden, mener mange, for viden er magt. Forskningsfrihed, videnskab og rationalitet kommer dermed til at berøre emner som værdier, etik og politik.

Et argument der jævnligt fremsættes imod, at kirke og kristendom skal have en central plads i landet og være nævnt i grundloven, er, at kristendom ikke er samlende, men ekskluderende, siden alle ikke er kristne. Der er jo religionsfrihed. Vi kan ikke som tidligere bruge kirke og kristendom som samlende kraft i en pluralistisk befolkning og må i stedet finde noget andet (Jarlner & Jerichow 2005). Dette andet er for nogle videnskab, fornuft eller rationalitet.

Det betyder, at spørgsmålet om videnskab ikke bare berører begrebet sandhed, men også skal fremme det inkluderende og hæmme det ekskluderende. Og for nogle bliver religionsfrihed let til et krav om, at man skal kunne være fri for religion, ikke at man skal kunne have religionen med sig overalt, hvor man er.

Videnskaben blev det, der for mange i slutningen af det 19. århundrede afløste kristendommen som stemplet på den endegyldige sandhed og som civilisationens redning (Zweig 1970); men da man i første halvdel af det 20. århundrede i Europa ihærdigt forsøgte at få videnskab defineret entydigt lykkedes det aldrig. Det betød, at

det blev svært at bruge videnskab som den afgørende civilisatoriske markør. I stedet var der flere, der vendte sig mod begrebet rationalitet og forsøgte at få det begreb til at gøre det arbejde, som begrebet videnskab havde svært ved, nemlig at finde en ramme inden for hvilken pluralismen i fred kan blomstre.

Nu har det så bare vist sig, at rationalitetsbegrebet heller ikke er så entydigt, som mange ville ønske (Brown 1990). I forsøget på at finde en ramme inden for hvilken en offentlig rationel diskurs kan finde sted, har taktikken hos flere politiske tænkere været at udskille det, som afgørende adskiller borgerne i moderne samfund. Hos Jürgen Habermas har det fået navnet metafysik og dem, der følger ham, taler gerne om det post-metafysiske (Habermas 2005, 147). Hos John Rawls har det fået betegnelsen omfattende livssyn, "comprehensive doctrines" (Rawls 1996, 152). Håbet er, at man i det offentlige rum kan være metafysisk ren, for derved at fremme pluralismen. Hvad det metafysiske indebærer, er der dog ikke enighed om. Nogle forestiller sig, at den metafysiske renhed medfører naturalisme. Det betyder, at det i dag er væsentligt at forholde sig til naturalisme som et livssyn og overveje, om det metafysisk rene er muligt.

### **Naturalisme og det metafysisk rene**

Naturalisme er et nutidigt illustrativt eksempel på, hvordan metafysikken følger med over i det 21. århundrede, på trods af bestræbelser på at få metafysikken elimineret. Årsagen til, at naturalisme kan være illustrativt, er, at som ontologi er den gået i blodet på en stor del af den universitære verden. Det metafysiske ved naturalismen kommer frem, når den debatteres som filosofisk grundposition. I artiklen "Fine tuning and the varieties of naturalism" af G.

E. Ganssle udfoldes den pointe (Ganssle 2011).

Ganssle beskriver hvordan både ontologisk og metodisk naturalisme får problemer, når spørgsmålet om universets finindstilling skal forklares. For at illustrere problemet med definition af naturalisme, peger Ganssle på fem forskellige definitioner. Gennemgående, i de fem definitioner, er, at alt, også mennesket, har naturlige årsager, hvilket vil sige, at det kan forklares ud fra naturvidenskabelige metoder.

Ud fra denne definition involverer naturalisme både ontologi og metodologi, men det er ikke givet, hvad der kommer først. På den baggrund skelner Ganssle mellem metodisk og ontologisk naturalisme. Det, jeg her kalder ontologisk naturalisme, kalder han "claim naturalism". Og det han kalder "method naturalism", vil jeg benævne metodisk naturalisme. Han skelner mellem metodisk naturalisme og metodologisk naturalisme, hvor metodisk naturalisme er det synspunkt, at alt hvad de naturvidenskabelige metoder fører os til i viden om verden, er sandt, og der er ikke mere at sige om verden, end hvad naturvidenskaben i sidste ende kan fortælle os. Metodologisk naturalisme er derimod, at de metoder, der skal anvendes i videnskaben, må baseres på et naturalistisk udgangspunkt uafhængigt af, om der reelt er mere at sige om verden, end det naturalismen siger.

For at teste svagheder og styrker i naturalismen peger Ganssle på teorien om universets finindstilling som argument for Guds eksistens.

Ganssle rejser det klagende spørgsmål: Hvordan vil naturalismen forklare universets finindstilling? Spørgsmålet er klagende, for det er med til at kaste lys ind over, hvad der menes med naturalisme.

Fordelen ved ontologisk naturalisme som forklaringsmodel er, ifølge Ganssle,

at den i udgangspunktet er i overensstemmelse med før-teoretiske forestillinger om hvad naturalisme bør være. Naturalismen afviser supra-naturalismen, det overnaturlige, og er tæt forbundet med materialisme. Den udelukker derfor en platonisk tanke om en sjæl, ideen om engle og forestillingen om Gud. Men problemet for den er, at den har behov for at kunne trække en tydelig grænse imellem det naturlige og det overnaturlige. Når den grænse skal trækkes, gribes der typisk til videnskaben og det naturlige bestemmes som det, der kan fanges og bekræftes i videnskaben. Det medfører, at skelnen mellem natur og overnatur kan kun blive så tydelig, som grænsen mellem videnskab og ikke-videnskab kan være. Og her er problemet, for den grænse har vist sig at være uklar.

Hvis forklaringen på universets finindstilling ikke skal placeres i noget overnaturligt, i Gud, må der gribes til noget andet, og den mest populære løsning blandt naturalister, er teorien om mange verdener eller universer, et såkaldt multivers. Hvis man kan argumentere for eksistensen af et multivers, så bliver nødvendigheden af en designer svækket. Problemet for naturalisten er bare, at denne store formodede mængde af universer, som står bag vores univers, kan forstås som ikke-naturlige enheder.

Ingen af de andre verdener, har vi umiddelbart adgang til. Vi er begrænset til vores egen. De befinder sig, ifølge teorien om multivers, uden for vores empiriske rækkevidde. Empirisk information kan vi kun få fra vores eget univers.

Derudover indebærer teorien også, at fysikkens love er anderledes i de andre universer end i vores; hvilket betyder, at vi kan ikke anvende vores teorier og forklaringsmodeller i beskrivelsen af de andre universer, for de er i struktur ganske fremmede for os. Dermed falder de andre universer uden

for vores naturvidenskabelige metoder og undersøgelser og også uden for en naturalisme, som er afgrænset af videnskabelig metodologi. Multivers teorien står i fare for at blive en overnaturlig forklaring.

Dermed presses vi af moderne fysiks beskrivelse af finindstilling til at sige, at årsagen til finindstillingen må være overnaturlig, ikke naturalistisk, om man så end forklarer det ved hjælp af en designer eller ved hjælp af teorien om multivers. Alt dette er for Ganssle et problem for ontologisk naturalisme. Metodisk naturalisme må beskrives lidt anderledes.

Metodisk naturalisme tager udgangspunkt i den naturvidenskabelige metode og sætter derfra rammen for naturalismen. Ganssle giver to eksempler på filosoffer, som beskriver naturalisme på den måde. Den ene er Michael Rea, der har beskrevet naturalisme som et forskningsprojekt, og et projekt der i moderne tid har sat rammen for en stor del af den vestlige akademiske verden.

Metodisk naturalisme er i udgangspunktet epistemologisk, ikke ontologisk, hvilket betyder, at naturalismen i Michael Reas beskrivelse ikke kan adskilles fra den naturvidenskabelige metodologi. Som Rea formulerer det: "So those who want to formulate naturalism as a thesis face a dilemma. On the one hand, if they formulate it as a thesis that cannot be overturned by scientific investigation, then naturalism turns out to be precisely the sort of thesis that naturalists are unwilling to accept. In the worst cases such formulations are either vacuous or self-defeating. On the other hand, if they formulate it as a thesis that could be overturned by scientific investigation, then (obviously enough) naturalism stands at the mercy of science" (Ganssle 2011, 66-67).

Ontologisk naturalisme kan i princippet

ende med at blive afvist af videnskabelige data, mens metodisk naturalisme ikke kan, fordi den er bundet til den naturvidenskabelige metode. En ulempe ved metodisk naturalisme er dog, at den – hos Michael Rea – alene bliver beskrevet som et forskningsprojekt, der er bundet til metoden ikke til ontologien. Men reelt udtaler metodisk naturalisme sig alligevel om hvordan verden er, og har dermed faktuelle implikationer.

Når vi konfronterer metodisk naturalisme med universets faktuelle finindstilling, så kan vi ende med den konklusion, at Gud må være et naturalistisk fænomen, for empiri peger i retning af Gud, hvilket kan synes noget besynderligt, når udgangspunktet er naturalistisk. Siden Gud forstås som en person, der kausalt er forbundet med vores univers, kan det synes mere rimeligt ud fra metodisk naturalisme at slutte til Gud som årsag end at udkaste teorier om mange universer, som er uden kausal forbindelse med vores, ifølge Ganssle.

Konklusionen, som Ganssle drager efter at have konfronteret naturalisme med teorien om multivers og finindstilling, er, at ligegyldigt om man tilslutter sig metodisk eller ontologisk naturalisme, vil man stå overfor nogle dilemmaer. Man kan ende med at måtte beskrive Gud som et naturalistisk fænomen eller også leve med en grundlæggende uklarhed i begrebet naturalisme. Hvad man end hælder til, så er Ganssles beskrivelse af dilemmaerne en udmærket udfoldelse af naturalisme som et forskningsprojekt.

Selvom der er nogle, der forestiller sig, at de står på ren metafysisk grund, når de tænker naturalistisk, så følger der alligevel metafysik med. I stedet for at kræve det metafysisk rene og påstå, at vi lever i en eftermetafysisk tid, må vi se vores egen metafysik i øjnene og leve med, at mennesker tænker grundlæggende forskelligt om verden.

Hvis vi skal have et virkeligt møde mellem levende mennesker, skal vi ikke stille krav, som umuliggør det møde. Noget, der kan hjælpe os til det, er at finde et sprog inden for hvilken metafysikken kan forklares. En måde hvorpå metafysikken kan verbaliseres inden for forskningen, er gennem begrebet forskningsprogram. Det begreb kan være en hjælp til at få forskellige livssyn til at mødes i øjenhøjde.

### Forskningsprogram

Ordet forskningsprogram (*research program*), som et centralt begreb i videnskabsteorien, blev fremført af Imre Lakatos (1922-1974), som et forsøg på at definere videnskab, finde et demarkationsprincip, og gøre det på en måde, som kunne undgå de mangler, som Lakatos mente befandt sig i Karl Poppers og Thomas Kuhns videnskabsteoretiske overvejelser (Lakatos 1978). Poppers forslag om falsifikation mente Lakatos var naiv, for enhver teori kæmper med uløste problemer og i praksis følger vi derfor ikke Poppers krav om falsifikation. Og Kuhns tanker om paradigmer og paradigmevalg var, mente Lakatos, irrationelle, for omvendelsen (som Kuhn kalder det) fra et paradigme til et andet, foregår, ifølge Kuhn, ikke på baggrund af beviser og argumentation, men skyldes psykologi og sociologi.

Lakatos er meget påvirket af Popper og Kuhn og bruger dele af deres tænkning til at udfolde sin egen teori om videnskab, men da han forstår Poppers afgrænsning af videnskab som naiv og Kuhns som irrationel, finder han det nødvendigt at komme med et andet bud. Lakatos definition af videnskab har til dels fået samme skæbne som alle andre definitioner, for den er kritiseret og ikke alment accepteret, men der er flere, der har forsøgt at bruge grundtanken og justere den.

Anvendelsen og justeringen af begrebet

et forskningsprogram har også fundet sted i teologien og en af dem, der har forsøgt at udfolde det, som et teologisk relevant begreb, er J. Wentzel van Huyssteen.

### Huyssteen

Wentzel van Huyssteen ønsker at undgå to farer for teologien. Dels må teologien ikke opgive sin egenart og overgive sig til den diskurs, som mere eller mindre tilfældigt er i omløb i den omgivende kultur. Og dels må teologien ikke blive isolationistisk, fideistisk og ghettoiseret. Identiteten må fastholdes midt i dialogen.

Den måde hvorpå Huyssteen vil undgå, at teologien overgiver sig til den rationalitet, som er på mode uden for teologien, eller at teologien lukker sig inde i sig selv i sin egen rationalitet, er gennem en anvendelse af Lakatos og begrebet forskningstradition. Lakatos skelner imellem progressive og degenererende forskningsprogrammer. Den skelnen giver Lakatos mulighed for at fastholde kernen i et forskningsprogram, også selvom det må leve med tilsyneladende falsifikationer og uløste spørgsmål. Man skal ikke give op for let. Men samtidig er et forskningsprogram, som Lakatos ser det, ikke fuldstændig immun overfor hvad der sker uden for forskningsprogrammet og det er muligt over tid rationelt at evaluere forskningsprogrammer og derved på et rationelt grundlag at afvise forskningsprogrammer.

Huyssteens anvendelse af Lakatos fører altså til lanceringen af begrebet forskningstradition (et begreb Huyssteen anvender gennem en diskussion af Larry Laudans brug af samme begreb – se Laudan 1977). Huyssteens tale om forskningstraditioner i stedet for forskningsprogrammer involverer en kritik af Lakatos. I Lakatos forståelse af forskningsprogrammer, er der en hård kerne, som ikke kan ændres uden at

forskningsprogrammet falsificeres og forkastes. I modsætning til Lakatos vil Huyssteen hævde, at alt, selv kernen, må forstås historisk og kan ændre sig i historien. Intet ligger i udgangspunktet fuldstændig fast, men selv det sakrosankte i en tradition kan forandres over tid. Det betyder, at det er muligt rationelt at evaluere forskellige teologiske traditioner og også omforme dem. Det giver en mere uklar bestemmelse af et forskningsprogram, end det vi finder hos Lakatos, men samtidig også en mere dynamisk forståelse.

Huyssteen vil udover valget imellem en fælles og en individuel rationalitet. Kravet om det valg er ifølge ham en afvej. I stedet vil han mene, at det er muligt for hver enkelt forskningstradition at bevare sin egenart samtidig med, at dialogen og den reelle udfordring fra andre forskningstraditioner fastholdes. Sådan mener han, at historien har vist os, at videnskaberne og den menneskelige rationalitet udfolder sig – nemlig dialogisk eller dialektisk. Rationalitet er kontekstbestemt og kan ikke fjernes fra den kontekst, hvori den kommer til udtryk (Huyssteen 1999, 282). Det betyder, at vi kan ikke tale om videnskab og rationalitet som en uniform størrelse, hvor alle discipliner skal ligne hinanden og på alle områder leve op til fælles standarder. Men det betyder heller ikke, at de forskellige forskningstraditioner lever isolerede og adskilte liv. Der vil altid være overlap i interesser og mulighed for konflikt imellem forskningstraditioner. Det vil sige, at teologien må være klar over sin egenart samtidig med, at der ikke lukkes af overfor naturvidenskaberne, men at den går i dialog og lader sig udfordre.

I teologien, ligesom i andre discipliner, er der en levende forskningstradition og det er i den praktiske og levede tradition, man må tage sit udgangspunkt – i praktisk teo-

logi (hvilket eksegese også er en del af). Det betyder, for Huyssteen, at praktisk teologi og teologisk forskning hænger uadskilleligt sammen. Forståelsen af rationalitet skal ikke beskrives ud fra universelle og abstrakte begreber, men må tage sit udgangspunkt i personlig erfaring, for det er der, vi alle begynder.

Forskellen mellem det rationelle i naturvidenskaben og i teologien er, siger Huyssteen, relativ (Huyssteen 1999, 231). Vores erkendelsesteoretiske tilgang til verden sker gennem fortolket erfaring, hvilket gælder alle mennesker og alle discipliner. En ren ufortolket viden er et fantom. I den forstand er hermeneutikken uundgåelig alle steder. Det rene og ubesmittede grundlag for menneskelig erkendelse findes ikke, men alt er præget af teori. Det betyder, mener Huyssteen, at der må gives et pragmatisk udgangspunkt for menneskelig erkendelse og at både det subjektive og det inter-subjektive fastholdes. Religiøs erfaring er derfor også relevant for teologisk erkendelse, men intersubjektivt må grundene for erkendelsen samtidig gøres gældende.

Alt dette medfører, at vi som mennesker forsøger at tolke verden, både i dens enkeltdele og i dens totalitet. Alt, både fysik, kemi, sociologi, etik og religion, er relevant i vores tolkning af verden. Nogle af de forklaringer, man kan møde i de forskellige discipliner, er mere personlige end andre, og nogle mere objektive, men det er grads forskelle. Derfor kan det for eksempel i etik være sværere at opnå enighed end i fysik, fordi det personlige og subjektive element er mere fremtrædende, men det betyder ikke, at rationel diskussion er umulig i etik.

### **En svaghed ved Huyssteen**

Huyssteens beskrivelse af rationalitet, og af teologiens rationalitet, åbner op for, at i princippet kan alt i teologien ændres sam-





Forskellige livssyn og forskningstraditioner må få rum til at brydes, til gavn for den demokratiske samtale og søgningen efter sandhed. Det betyder, at naturalismen kan ikke gøres gældende, som den eneste videnskabeligt mulige tilgang.



tidig med, at teologiens egenart fastholdes. Dens egenart kan dog med tiden blive en anden. Der er en kompleksitet i Huyssteens forståelse af rationalitet, men den kompleksitet skaber også en uklarhed og giver en indbygget svaghed i hans teori.

Når Huyssteen mener, at vi må anvende Imre Lakatos' videnskabsteori i korrigeret udgave, hvor selv det som Lakatos betegner som kernen i et forskningsprogram kan ændres, uden at vi forkaster forskningsprogrammet, så betyder det i realiteten, at videnskaben (og i dette tilfælde teologien) kan vise sig at være en ganske anden, end vi troede (Huyssteen 1999, 257). Dermed kan Huyssteen undgå den mulige falsifikation af et forskningsprogram, som Lakatos ellers ville fastholde, og forskningsprogrammet kan ende i ufalsificerbar immunitet, og det på trods af hvad Huyssteen ellers siger om fideisme og det kritisable ved lukkede systemer. Når selv kernen kan ændres, uden at forskningsprogrammet forkastes, betyder det, at forskningsprogrammet omdefineres, får en anden kerne eller at falsifikationen i praksis undgås gennem ændret terminologi.

### Anvendelse af Huyssteen

Selvom det er muligt at kritisere Huyssteens begreb om en forskningstradition, så er det

også muligt at anvende ham i en udfoldelse af, hvordan teologien kan forstås som en forskningstradition eller et forskningsprogram. Noget Huyssteen kan bidrage med, er en konstruktiv refleksion over Lakatos og en anvendelse af dele af Lakatos' tanker i teologien. Det er sandt, at hvis teologien er irrelevant og i den forstand ikke har praktiske konsekvenser, må den gå til grunde. Hvis ingen griber af den, forsvinder den.

Der er flere, der på forskellige måder, har forsøgt at anvende Lakatos' teorier teologisk. Det har medført, at kritikere er fulgt i kølvandet på brugerne og Huyssteen selv er jo heller ikke ukritisk i sin anvendelse. Noget af kritikken, af den teologiske anvendelse af Lakatos, er, at hans teori er skræddersyet til naturvidenskab og empiri, men ikke til teologi og filosofi. Det er en kritik Niels Henrik Gregersen fremfører.

Ifølge Gregersen er det ikke anvendeligt i teologien at stille det krav, at en teori skal kunne evalueres på baggrund af dets evne til at forudsige ny viden (Gregersen 1998, 206). Kravet om "theology's ability to predict 'novel facts' appears to be somewhat awkward" (Gregersen 1998, 207). Det, der ifølge Gregersen, er en del af teologisk data, er Skriften og den teologiske tradition, hvilket betyder, at ny empiri eller nye fakta ikke er det afgørende i teologien. I stedet

for evnen til at forudsige, er det vigtigere for teologiens rationalitet at kunne anvende et sammenhængende livssyn. Ikke kausale årsagsforklaringer og empiriske forudsigelser, men tolkning af mening er det afgørende for teologien.

Gregersens kritik kan være en påmindelse om, at teologi ikke er naturvidenskab, men det betyder ikke, at Lakatos bliver ubrugelig i teologien, men i stedet, at man i anvendelsen af Lakatos må være opmærksom på, hvad der kendetegner teologi til forskel fra naturvidenskab. På trods af Gregersens skepsis, så mente Lakatos selv, at historievitenskaber er en rationel disciplin og han var optaget af naturvidenskabens historie (Lakatos 1978, 131-136). Gregersen har ret i, at Lakatos' udfoldelse af sin teori om progressive forskningsprogrammer hviler på formuleringer, som er præget af naturvidenskabelig praksis. Lakatos er til stighed på udkig efter "nye fakta", som er forudsagt af et videnskabeligt forskningsprogram og derfor kan testes. Men hans teori om et forskningsprogram kan også finde anvendelse i spørgsmålet om tolkning af fakta og ikke kun i opstøvnningen af ny empiri. I Lakatos' tænkning er der ikke en absolut grænse imellem naturvidenskab og humaniora, for al viden er fortolket viden. En ny tolkning af historien kan godt beskrives som ny empiri.

Hvis vi for eksempel er involveret i en videnskabelig diskussion om den bedste tolkning af Shakespeares Hamlet, så er den ene teori ikke nødvendigvis bedre end den anden, fordi den opdager nye tekster, men den bedre teori kan være den, der bedst giver sammenhæng til den empiri, der foreligger. Samme tilgang kan anvendes på teologiske teorier.

Den menneskelige søgen efter viden foregår ikke i et tomrum, men inden for de rammer, hvori den enkelte videnskabsmand

arbejder. Rammerne kan ændre sig, men helt forlade dem er umuligt. Når vi diskuterer grundlaget for videnskab, så vil det altid foregå inden for en bestemt synsvinkel, som er præget af den forskningstradition, som vi befinder os i. Ikke alle traditioner er lige gode og alle har mulighed for at ændre sig, men man kan ikke på forhånd afvise en akademisk aktivitet som uvidenskabelig, fordi den lever med traditioner, forudsætninger og bestemte tilgange. Hvis det var tilfældet, måtte al videnskab afvises i udgangspunktet.

### Dyb pluralisme

For di al videnskab foregår inden for en menneskelig praksis, som er præget af de livssyn, som de pågældende forskere arbejder indenfor, kan videnskaben ikke være livssyns neutral. Derfor skal det ikke være ét livssyn, som skal gøres gældende for alle hverken i det offentlige rum eller i den videnskabelige praksis. Forskellige livssyn og forskningstraditioner må få rum til at brydes, til gavn for den demokratiske samtale og søgningen efter sandhed. Det betyder, at naturalismen kan ikke gøres gældende, som den eneste videnskabeligt mulige tilgang.

En fordel, ved netop at fokusere på naturalismen og de mulige forudsætninger, som følger med den, er, at den hos flere toneangivende tænkere betragtes som objektiv og redelig i modsætning til andre metafysiske fortolkninger af verden. Der er mange områder inden for menneskelig viden, hvor det ikke gør nogen forskel, om tilgangen er naturalistisk eller ej, som for eksempel hvis man skal opnå enighed om den kemiske sammensætning af en bestemt væske eller om afstanden mellem grundvand og jordoverflade. Men hvis det, der diskuteres, har mere karakter af direkte etiske spørgsmål, spiller den enkeltes udgangspunkt en større rolle.



tilskynde til dyb pluralisme, hvor man i det offentlige rum giver plads til synspunkter, som er grundlæggende forskellige fra ens egne, for at der reelt kan føres en samtale borgere imellem.



Det viser sig, når for eksempel menneskerettighederne og deres anvendelse i forhold til national lovgivning diskuteres. Hvis en stat ønsker at være pluralistisk, kan den ikke kræve ensretning i forhold til alle etiske grundlagsspørgsmål, men må tillade forskellige tilgange. Fordelen ved denne pluralisme kan være, at de forskellige tilgange kan kaste lys over sagen på forskellige måder og dermed give større indblik og overblik. Det samme kan siges at gælde tilgangen til religion uden dermed at give rum for enhver form for akademisk aktivitet.

En amerikansk politisk tænker som W. E. Connolly ønsker at fremme det, han kalder dyb pluralisme. Med det mener han, at i stedet for at bilde os selv ind, at vi kan udrydde metafysik og blive post-metafysiske i vores tænkning, må vi i stedet gøre alvor af, at inden for en moderne stat findes der forskellige metafysiske udgangspunkter.

Connolly argumenterer imod en sekularisme, som vil gøre den offentlige debat entydig ved at udelukke bestemte stemmer. I modsætning til det vil han af politiske og samfundsfilosofiske grunde tilskynde til dyb pluralisme, hvor man i det offentlige rum giver plads til synspunkter, som er grundlæggende forskellige fra ens egne, for

at der reelt kan føres en samtale borgere imellem: "Nothing is more unrealistic today than to insist upon the incontrovertibility of a particular metaphysical faith or to pretend to bypass this dimension of politics altogether. If we participate increasingly in a world in which a variety of fundamental perspectives gain a significant presence in cultural life while no party has so far shown its perspectives to be undeniable, reciprocal acknowledgement of this condition can widen the politics of forbearance, generosity, and selective collaboration between partisans" (Connolly 1999, 187).

Connolly tror ikke, at idéen om det post-metafysiske, som nogle er ivrige tilhængere af, vil have lang levetid. Vi må i stedet lære at leve med, at der i samfundet og i det offentlige rum, vil være forskellige metafysiske tilgange til livet. Det er denne pluralisme, sekularismen forsøger at kvæle, og det er denne aflivelse, han mener er gold.

Habermas er som nævnt et eksempel på en, som mener vi i dag må tænke post-metafysisk. Hans gode ønske er at fastholde en åben samtale i et åbent samfund. Den fare, han ser, er, at samfundet falder fra hinanden, fordi borgerne ikke kan tale sammen på grund af forskellige metafysiske og religiøse overbevisninger, som bliver

brugt i den offentlige debat. Erfaringen viser, at hvis for eksempel Koranen skal være grundlag for offentlig lovgivning, så skaber det sociale spændinger, hvis ikke alle deler Koranens metafysiske udgangspunkt. Metafysiske argumenter skal derfor udfases fra offentlig argumentation og oversættes til alment sprog, hvilket vil sige sekulært sprog for den offentlige rationalitet er sekulær.

Habermas tænker, at det er muligt at holde det metafysiske hjemme og kun tage det sekulære med i byen. Connollys kritik af Habermas er, at Habermas i virkeligheden gør metafysiske synspunkter gældende samtidig med, at han giver skin af at være metafysisk ren. Vi kan ikke offentligt, siger Connolly, diskutere grundlæggende etiske spørgsmål såsom seksuel orientering, kønsforskelle, eutanasi og abort uden at metafysiske forudsætninger bliver bragt ind i debatten: "Academic secularists are almost the only partisans today who consistently *purport* to leave their religious and metaphysical baggage at home" (Connolly 1999, 37).

Når Habermas fastholder, at der er nogle strukturer i den kommunikative fornuft, som ikke står til at ændre, så gør han reelt metafysiske synspunkter gældende. Man kan på den baggrund tale om, at der er et absolut a priori, som fastholdes af Habermas. Hans forsøg på at føre alt offentligt under én bestemt forståelse af rationalitet, som skal være den afgørende autoritet i samtalen, må i virkeligheden begrundes pragmatisk og ikke transcendentalt, selv om Habermas forsøger sig med en transcendentale begrundelse.

I stedet for post-metafysisk tænkning mener Connolly, at det offentlige rum må være åben for en pluralistisk metafysisk engageret debat: "Once you encounter these perspectives, and also keep in mind how

each fundamental reading of the world is bound up with particular orientations to ethics, identity, and politics, the Habermasian constitution of metaphysics begins to feel provincial. And the pretence to be post-metaphysical now gives off a hollow sound" (Connolly 1999, 40).

Når Habermas kun vil acceptere én bestemt rationalitet i det offentlige rum og benævner det, der ikke falder inden for definitionen, som irrationalitet, så gør han i praksis sin egen metafysik gældende og giver den autoritet i mødet med andre tilgange.

Metafysik er et så uklart begreb, at det er umuligt at bruge det som sjibbolet. I stedet bliver det bare et skældsord, som man anvender overfor dem, som man er uenige med. Det metafysiske må i stedet bringes åbent med ind i debatten, samtidig med at man gør sig klart, at ikke alle deler ens udgangspunkt. Alternativet til denne dybe pluralisme er det totalitære, i hvert fald når vi ser på, hvordan det har været praktiseret hidtil: "Vigilant attempts to generate singularity in this domain have so far fostered totalistic societies" (Connolly 1999, 186).

Connolly håber i stedet på social og metafysisk overbærenhed og gæstfrihed: "If we participate increasingly in a world in which a variety of fundamental perspectives gain a significant presence in cultural life while no party has so far shown its perspective to be undeniable, reciprocal acknowledgement of this condition can widen the politics of forbearance, generosity, and selective collaboration between interdependent partisans" (Connolly 1999, 187).

Det er ikke metafysikken, som er farlig og skal forbydes i det offentlige rum, men det er volden. Og volden overvindes ikke ved at forbyde metafysik. Tværtimod kan metafysik være en hjælp i opløsningen af årsager til vold. Alt afhænger af hvilken

form for metafysik, vi har med at gøre.

Personer som Rawls og Habermas står for Connolly som typiske repræsentanter for sekularistisk tænkning, men de løber ind i problemer. Et problem er, at sekularismen har historien imod sig, for det er ikke gået, som den har prædikeret: Det metafysiske såvel som det religiøse lever stadig i det offentlige rum og har medindflydelse på den politik, der føres. Et andet problem er, at der er afgørende uklarheder i sekularismens projekt. Rawls og Habermas forestiller sig, at ved at komme med præcise definitioner, kan de adskille metafysik og politik (Habermas) eller omfattende livssyn og politik (Rawls), men deres afgørende fikspunkter er ikke så tydelige, som de forsøger at gøre dem.

For eksempel mener Rawls, at personbegrebet er entydigt og at det kun er rationelle borgere, der skal have adgang til den politiske magt, men den entydighed har aldrig eksisteret. Det har aldrig været alle borgere, som har haft adgang til den politiske magt. Og Rawls finder det da også nødvendigt at udelukke de mentalt forstyrrede, fordi de ikke kan deltage i en rationel debat (Connolly 1999, 67). For Habermas gælder det, at han forsøger at definere metafysik på en sådan måde, at han kan undgå det metafysiske. En mulig definition, han tilbyder, er, at det metafysiske er tanken, at identitet kommer før forskel og ideer før materie (Connolly 1999, 39). Men som diskussioner af begrebet naturalisme viser, er begreber som materie og identitet ikke så entydige som Habermas af og til ønsker. Definitioner alene kan ikke redde det sekularistiske projekt. En anden tilgang er nødvendig.

## LITTERATUR

- Brown, Harold I 1990, *Rationality*. London: Routledge.  
 Connolly, W.E. 1999, *Why I am not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

## Konklusion

I stedet for at indsnævre og begrænse mulighederne for offentlig debat og forskning, må vi anerkende, at forskellige mennesker allerede befinder sig i forskningstraditioner og forskningsprogrammer. Det betyder ikke, at alle forskningstraditioner eller forskningsprogrammer er lige gode. Vi ønsker at kunne evaluere de traditioner, vi befinder os i. I forsøget på at få et sprog for en sådan evaluering, kan vi hente hjælp hos Lakatos og den anvendelse af Lakatos, som vi kan finde hos Huyssteen og andre. Inden for alle akademiske discipliner er der traditioner, programmer og også tendens til modefænomener. Det gælder ligefuldt i teologien.

Man skal ikke befinde sig lang tid i den teologiske forskning, før man bliver klar over, at der findes skoler, retninger og forskningsprogrammer. De kan gå under navne som københavnerskolen, nyere Jesus-forskning, strukturalisme, feminisme, narrativ teologi, evangelikal eller andet, men tydeligt er det, at der af personer inden for de forskellige traditioner produceres afhandlinger, bøger og artikler. Alt dette er tegn på, at vi har at gøre med levende videnskabelige traditioner, som bidrager ud fra hver sin vinkel med at kaste lys over de emner, som behandles. I det er der intet problematisk, men kan være fremmede for en varieret og blomstrende forskning; hvis altså forskningstraditioner netop får lov at være mangfoldige og ikke skal være snævert naturalistiske, sekularistiske eller hvad der nu mere eller mindre tilfældigt kan være på mode i den universitære verden.

- Ganssle, G.E. 2011, "Fine Tuning and the Varieties of Naturalism", *Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregersen, N.H. 1998, "A Contextual Coherence Theory for the Science-Theology Dialogue", *Rethinking Theology and Science*, 181-231. Red. N.H. Gregersen og J.W. van Huyssteen. Grand Rapids: Eerdmans.
- Habermas, Jürgen 2005, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Huyssteen, J. Wentzel van 1999, *The Shaping of Rationality*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Jarner, M. & Jerichow, A. 2005, *Grænser for Gud*. København: Gyldendal.
- Laudan, Larry 1977, *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. Berkeley: University of California Press.
- Lakatos, Imre 1978, *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leedham-Green, Elisabeth 1996, *A Concise History of The University of Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nikolajsen, Jeppe Bach 2011, "Kirken skal finde sin rolle i et pluralistisk samfund", kronik i *Kristeligt Dagblad*, 30.06.2011.
- Rawls, John 1996, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Zweig, Stefan 1970, *Die Welt von Gestern*. Frankfurt: Fischer.

#### **FORFATTEROPLYSNING**

Jakob Valdemar Olsen  
 Dansk Bibel-Institut  
 Frederiksborggade 1 B, 1  
 1360 København K.  
 jo@dbi.edu  
 +45 33 69 55 26

# TEOLOGISK PROFESJONSUTDANNING INNEN ET MODERNE SEKULÆRT KUNNSKAPSPARADIGME



**Professor, dr.theol. Trond Skard Dokka**

RESUMÉ: Foredraget, opprinnelig holdt på årskonferansen for Nätverket för teologisk utbildning i Norden på Skalholt, Island, den 5. mai 2011, skisserer situasjonen for faget teologi og for teologiske institusjoner i den vestlige akademiske verden. De prosesser som pågår, fragmentering, redefinering, sammenslåinger/nedleggelse og privatisering av presteutdanning, foreslås tolket ved hjelp av begrepet “kunnskapsregime” og i lys av de endringer i relevante kunnskapsregimer som har funnet sted, og fortsatt finner sted, i våre samfunn. Et nøkkelord her er den form for sekularisering av medier og offentlige fellesarenaer som har fulgt i kjølvannet av kulturell og religiøse pluralisering. Mens religionenes samfunnsmessige ytterside får oppmerksomhet, fortrenses i stigende grad deres indre liv, deres “religiøsitet”. Teologi framstår i stigende grad som uttrykk for en partsinteresse, og mister dermed en stor del av sin allmenne troverdighet. Foredraget bringer også, ut fra den norske konteksten, noen vurderinger av veien videre for presteutdanning og teologiske institusjoner.

## 1. Innledning

En av den kristne kirkes gaver til europeisk sivilisasjon, mange vil mene den viktigste, er universitetsinstitusjonen. Det klassiske universitetet var en kunnskapsinstitusjon med storslåtte ambisjoner. Her skulle hele kunnskapsuniverset pleies og videreutvikles. Blant universitetets vitenskaper var teologien den ubestridte dronning, det var den som holdt de mange spredte fagene sammen i et ordnet kosmos.

I nyere tid har teologiens plass ved eu-

ropeiske og amerikanske universitet blitt stadig mindre selvsagt. Nye universitet etableres uten teologi. Og ved gamle universitet nedlegges teologiske fakultet som selvstendige enheter, de underlegges et humanistisk fakultet, de opphører å gi profesjonsutdanning, slås sammen med religionsvitenskap, eller de forsvinner helt.

Selv om flere av de gamle private universitetene i USA gir teologiske grader som er akkreditert av et eller flere kirkesamfunn som presteutdanning, utdannes

de fleste prester ved seminarer eiet av de aktuelle kirkesamfunnene selv. I England utdannes det praktisk talt ikke prester lenger ved de offentlige universitetene. Presteutdanning skjer i stedet ved egne kirkelige institusjoner, for en del med samarbeidsrelasjoner med et nærliggende universitet. Selv om enkelte universitetsprofessorater er konfesjonelle, er fakultetene konfesjonsfrie. Vekstområdet for flere av dem ligger innen forskjellige former for religionsstudier. Dette til tross er deres eksistensberettigelse ikke lenger selvsagt. De gamle teologiske fakultetene ved Oxford og Cambridge kjemper for å bestå.<sup>1</sup>

Mens man tidligere oppfattet teologi som en enhet bestående av et knippe eksegetiske, historiske og systematiske disipliner, alle forstått som teologiske, er teologi som samleenhet i ferd med å gå i oppløsning. Både institusjonelt og innholdsmessig er bibelfagene i ferd med å bli løst. Ved mange læresteder er de i stedet for lengst plassert sammen med klassiske språk eller generelle antikkstudier.<sup>2</sup> Siden de ikke lenger forstås som teologiske fag, er det en klar tendens til at ordet "teologi" krympes til kun å omfatte systematisk teologi.

Hvis man går inn på British Academy's store oversikt over fagområder, er ikke "teologi" noe eget oppslagsord. Det vi tradisjonelt har forstått som teologiske disipliner, finnes i stedet under "religious studies", splittet opp i diverse delemner. Noe tilsvarende gjelder den viktige ressursiden J-stor. Ved Widener Library på Harvard er "theology" slått sammen med "church history" under hovedrubrikken "Religion". UB i Oslo opererer med samlekategori "Religion og teologi". Kort oppsummert står vi internasjonalt overfor:

- En svekkelse av teologiens stilling ved offentlige institusjoner

- En redefinering og fragmentering av tradisjonell teologi
- Private institusjoner overtar presteutdanningen

Hvorfor skjer dette? Og hvordan bør en forholde seg til det? Siden teologi, slik vi tradisjonelt kjenner den, både springer ut av kirkene og leverer prester og kompetanse tilbake, vil mange antakelig uten videre tenke på nedgangen i kirkemedlemskap, og i det hele i kristen aktivitet, som hovedårsak til at teologi, ganske særlig som presteutdanning, nå trues med marginalisering. Noe kan det nok være i dette, men *aleine* mener jeg kvantitativ nedgang på kirkelig hold er en helt utilstrekkelig forklaring, og jeg vil derfor konsentrere meg om andre faktorer.

## 2. Generelle endringer innen høyere utdanning

En type endringsdynamikk som har hatt konsekvenser for teologien som akademisk fag, ligger i de siste tiårs utvikling av høyere utdanning generelt. Holder vi oss til Europa, er det især tre faktorer som er iøynefallende.

Den første er det fenomen som gjerne kalles massifiseringen av høyere utdanning, en utvikling som tok til på 60-tallet og som har medført en mangedobling av antall studenter.<sup>3</sup> Med rom for nasjonale variasjoner mener jeg man kan si at søkningen til teologistudier har vært uberørt av denne veksten, her har rekrutteringa på sikt holdt seg relativt konstant. Hvilket har medført at de teologiske institusjonene relativt sett har blitt mindre. For å bruke mitt eget universitet som eksempel, så har antallet profesjonsstudenter i teologi, tross enkelte til dels dramatiske svingninger underveis, holdt seg tilnærmet konstant gjennom dets



200 år – mens fakultetets *andel* av det samlede studenttall, av stillinger og av økonomiske ressurser har sunket fra opp mot 50% til ca 1%. Massifisering har medført at teologien drukner i et hav av vekstfag.

Det andre fenomen verdt oppmerksomhet i denne sammenheng, er effekten av “new public management” innen forskning og høyere utdanning. Jeg skal ikke gå mye inn på dette. Men betoningen av målbare resultater, innføring av kvasi-kommersielle finansierings-modeller og en sterkt markedsorientert logikk har gjort universitetene sårbare. De straffes for ikke-oppnåelse av interne mål, men også for dårlige prestasjoner i et til tider hardt konkurransemarked. Ikke bare det enkelte universitet, men innen dette også det enkelte fakultet, institutt og studieprogram må “lønne seg”, dvs. produsere nok inntektsgivende resultater innen utdanning og forskning til å dekke sine utgifter. I norsk sjargong snakker man om at vi må ha “robuste enheter”. Det har delvis medført nedleggelse av små, eller av andre grunner ulønnsomme, fag, og dels en overføring av de verneverdige blant slike fag til andre og sterkere fag. Først og fremst innen humaniora har resultatet vært en omfattende sanering. HF har i dag 7 institutter, mot det mangedobbelte for få år siden. Denne robusthets-logikken representerer også en mulig trussel på fakultetsnivå. Et så lite fakultet som de teologiske i regelen er, innebærer i seg selv en inkongruens i systemet, men om det i tillegg, ut fra de politisk vedtatte rammebetingelsene, ikke har god nok inntjening, er det svært utsatt for nedlegging eller omorganisering.

Det tredje fenomen jeg vil trekke fram i denne forbindelse, er den sterke homogenisering av høyere utdanning og forskning. Dette pågår både nasjonalt og internasjonalt, og drives fram av flere krefter. Mye henger allikevel, direkte eller indirekte,

sammen med den såkalte Bologna-prosessen. *Forskningssamarbeid* over landegrensene har naturligvis pågått lenge, og både formelle og uformelle faglige nettverk har vært viktige drivere for den faglige utvikling. Bologna-prosessen adresserte på en ny måte *utdanningssektoren*. Erasmus-programmet for studentutveksling ble vanskeligjort av store forskjeller mellom landene når det gjelder ting som studienes oppbygning, prøvingsformer og faglige standarder. Dette gjorde gjensidig anerkjennelse av eksamener vanskelig, og det ble utviklet et system for “Credit Transfer” (ECTS) som seinere ble et viktig element i Bologna-samarbeidet. Dette er et samarbeid på regjeringnivå med sikte på å utvikle ett enhetlig europeisk område for høyere utdanning, dvs. med en ens gradsstruktur, et uniformt evalueringssystem, med utbyttbare studie-moduler og med overnasjonale mekanismer for sikring av faglige standarder. I tillegg kommer en serie utdanningspolitiske målsettinger, så som lik rett til høyere utdanning. Selv om målet først og fremst var å skape likhet *mellom* landene, har effekten kanskje vært vel så stor *innen* det enkelte land. Både internasjonalt og nasjonalt er det opprettet evaluering- og akkrediterings-systemer. Det er her en klar tendens til at den *akademiske* likebehandling av private og statlige institusjoner også har medført *økonomisk* og politisk likebehandling. Hva høyere utdanning i Norge angår, må en kunne si at vi i dag har ett felles system for private og offentlige institusjoner. Innen dette systemet er de private og offentlige likestilt, begge institusjonstyper finansieres over offentlige budsjetter ut fra de samme kriteriene, utsettes for de samme evalueringssystemer – og blir utsatt for den samme politiske styringsvilje. Her gjelder naturligvis nasjonale prioriteringer, men det er grunn til å framheve de felles

utdanningspolitiske målsettinger som de nå 45 medlemslandene i Bolognaprosessen, samt EU-kommisjonen, enes om.

I seg selv kan en si at dette er en teknisk reform som ikke direkte har konsekvenser for det enkelte fag og dets innhold. Prosessen er imidlertid relatert til de forskningspolitiske føringer som ligger bak EU's rammeprogram, og her kan en, for det første, si at teologi ikke har noen framskutt plass, og for det andre at teologien langt på vei er prisgitt systemet og vil ha lite å stille opp med om de ideologiske vinder skulle vende seg mot den. Og her mener jeg altså at det er liten forskjell på offentlige og private teologiske institusjoner. Man står i realiteten ikke mye friere som privat, og det å melde seg ut av det felles offentlig-private akkrediteringssystemet, vil i Norge være ensbetydende med å ikke lenger ha en akkreditert utdanning, med å miste offentlig støtte, og å frata sine studenter rett til studielån.

### 3. Kunnskapsregimer i samfunn, kirke og universitet

De tre forholdene jeg her har pekt på, er viktige for å forstå teologiens rammebetingelser i det moderne Europa. De sier litt om krefter vi er utsatt for og om hvilket handlingsrom vi har. De tegner et landskap og beskriver formelle strukturer for styring av virksomheten. *Innholdet* i den styring eller påvirkning teologien utsettes for, er imidlertid lite klarlagt i og med dette. Skal vi nærme oss en forståelse av den dynamikk som bestemmer den akademiske teologiens plass og profil, må vi se etter større kulturelle prosesser og hvordan disse former teologiens vilkår.

Til dette formål mener jeg termen "kunnskapsregime" er tjenlig. Ordet "kunnskapsregime" har vært i vanlig bruk i norsk akademia siden slutten av 90-tallet. Den som innførte begrepet, var Rune Slagstad,

en sentral skikkelse i norsk intellektuell debatt. Han utga i 1998 boka *De nasjonale strateger*, en stort anlagt analyse av det norske samfunns viktigste konfigurasjoner, fra den tradisjonelle "embetsmannsstaten", via den borgerlig-liberale "venstrestaten" til "arbeiderpartistaten", et grunnkonsept som ellers var hentet fra et betydelig tidligere essay av historikeren Jens Arup Seip.

Mye av det egenartete ved Slagstads framstilling var altså at han forsto disse tre "statene" som forskjellige kunnskapsregimer. Med kunnskapsregime mente han "en forening av makt, kunnskap og verdi".<sup>4</sup> Moderniseringen av Norge var altså ikke bare et spørsmål om skiftende politisk makt, om konstitusjonelle endringer eller om industrialisering og overganger mellom primær-, sekundær- og tertiær-næringer. Den dreide seg om skiftende kunnskapsregimer. Disse, foreslo Slagstad, kunne belyses ut fra spørsmål som: Kunnskap for hvem? Kunnskap om hva? Kunnskap for hva? Sammenliknet med tidligere historieforskning innebar slike spørsmål en ny vekting av ideologienes og strategienes rolle. Gjennom begrepet "kunnskapsregime" ble ikke minst de forskjellige statstypenes relasjon til utdanning og kunnskapsproduksjon, ikke minst innen akademia, betont.

Noen helt presis definisjon av "kunnskapsregime" ga ikke Slagstad, og det er mulig hans forståelse av begrepet passer best til å diagnostisere samfunnsformasjoner i stort. Imidlertid er det også mulig å tilpasse begrepet for å forstå del-systemer, eksempelvis universitets-sektoren generelt, eller også et avgrenset fagområde – som eksempelvis teologi. I del-termen "regime" ligger det et forslag om å se slike systemer som på en eller annen måte *styrende*, ikke først og fremst gjennom vedtak, men snarere gjennom "kultur" eller kulturelle føringer, dels innen sitt eget delsystem, og dels

innen det større samfunn og dets rådende kunnskapsregime.

En gjengs definisjon lyder som følger: “Et kunnskapsregime er en dominant kunnskaps- eller kulturproduserende *tale* som låner *koder* til andre delsystemer, det være seg politikken, journalistikken eller kunsten”.<sup>5</sup>

Skal en anvende dette på teologien, kompliseres bildet av at teologien kan betraktes som et subsystem både under *akademia* og under kirka, og begge disse igjen som subsystemer under storsystemets kunnskapsregime. En ordentlig analyse ville derfor, langt grundigere enn det er plass til her, både måtte se på hvordan de aktuelle større systemene styrer sine subsystemer, og på spesifikke innholdstrekk ved de aktuelle regimene. Det følgende blir slik sett mest for smakebiter å regne.

### 3.1 Kunnskapsregimer i samfunn og kirke

Alle de nordiske landene har tradisjonelt, og lenge, vært uvanlig homogene. Man kan med atskillig rett tale om monokulturelle nasjoner. Om dette ikke i ethvert henseende har vært virkelighet, har det i det minste vært en viktig målsetting, noe våre minoriteter har fått merke i form av til dels hardhendt fornorsking, forsvensking osv. Vi har, med historiske røtter i pietisme, opplysningstid og arbeiderbevegelse, vært land preget av *monopoler*: En skole, en rikskringkasting, et vinmonopol/systembolag, en kirke.

Hvor viktig det kirkelige har vært for utforming av felleskulturen, kan avleses på flere forhold, men la meg her, som illustrasjon, kort nevne kalenderen. Ukerytmens veksling mellom virkedager og hviledager er åpenbart kristent påvirket, men vel så interessant er årsrytmen og dens merkedager. De klassiske almanakker videre-

førte mye av primstav-tradisjonen, hvilket medførte at *kirkeåret* fikk en konstitutiv rolle også for den “moderne” kalendariske tidsforståelsen. I vår barndoms lommealmanakker var ikke bare de store høytidene markert, det var også hver eneste søn- og hellig-dag, med eget navn og med angivelse av den foreskrevne prekentekst. Dette kirkelige kalendariet preget også media. Den ene radiostasjonens søndagsprogram begynte og sluttet med salmesang, og var fra ende til annen en markering av at det var helligdag. Avisenes lørdagsutgave brakte med den største selvfølge alle relevante opplysninger om kommende søndag, og hadde gjerne egne gjennomgåelser av prekenteksten, slikt var like viktig som opplysninger om flo og fjære, eller når sola sto opp og gikk ned. Den kollektive tidsfornemmelse var en tett sammenveving av natur og religion.

Om en kan se på dette som en del av kulturens “operativ-system”, blir det religiøse nærværet i allmenn-kulturen enda mer påfallende om en går et hakk opp til alt det som, ved hjelp av operativsystemet, faktisk kom til uttrykk i offentligheten, fra skole til storting, i medier og ved offentlige markeringer. Det var enormt og massivt.

Hvordan er det religion i dag tematiseres på de store offentlige fellesarenaene? Mange snakker om “religionens tilbakekomst”. Med det uttrykket kan en sikte til flere, og ganske forskjellige fenomen. I denne sammenheng er det ikke i og for seg ankomsten av «nye» religioner i de vestlige samfunn, eller spørsmålet om økt oppslutning eller aktivitet som står i fokus, men påstander om et økt religions-nærvær i medier og andre fellesarenaer. Premisset er da at vi, etter et sterkt religiøst nærvær i gamle dager, nå en stund har levd i et mer sekularisert samfunn med langt færre religiøse ytringer på fellesarenaene, og altså at dette i det siste igjen har snudd. Kvantitative

studier av massemedienes referanser til religion synes et stykke på vei å underbygge dette inntrykket av en slik tilbakekomst.<sup>6</sup> Dersom en imidlertid distingverer mellom forskjellige typer omtale, blir bildet mer sammensatt. Svært mange referanser dreier seg om bruk av religiøse metaforer eller korte sidebemerkninger i reportasjer som dreier seg om helt andre ting, eksempelvis kostholdseksperterers liste over “syndig mat” eller analyser av “idretts-stjernenes pietistiske livsførsel”. Tar en bort alt dette, domineres mediens religionsreferanser av skandalesaker, oftest knyttet til sex, av konflikter, og av politiske initiativ fra religiøse ledere eller politiske aspekt ved religiøse grupperingers aktivitet.

De sider ved religionene som alt i alt er svakest representert på fellesarenaene, er deres trosinnhold og regulære fromhetsliv. Når slikt tematiseres, dreier det seg fortrinnsvis om eksotiske og aparte religionsformer. En abonnent på Aftenposten, den største “seriøse” avis i Norge, er i dag langt fyldigere informert om selvpisking og korsfestelser på Filippinene enn om påskefeiring i Den norske kirke.

For kort tid siden døde idrettsstjernen Grete Waitz av kreft, kjent over store deler av verden som den store maraton-dronning. På siste avisdag i den stille uke så man følgende overskrift i Aftenposten: “Waitz’ bedrifter vil leve evig”.<sup>7</sup> Om dette kan man mene mangt. Men det slo meg hvor umulig en tilsvarende karakteristikk av Jesu “påske-bedrifter” ville ha vært. Jeg ville tro at også de fleste kristne ville ha stuset, og antakelig ha opplevd en påstand om det evigvarende ved Jesu gjerning som “out of place” i en avis som henvendte seg til allmennheten. Et beslektet eksempel: Mia Törnblom, en tidligere heroinist som gjør en stor innsats som foredragsholder, presenteres i norske allmenn-medier under

overskrifta “En frelser for vår tid”.<sup>8</sup> Skulle de samme medier ha omtalt Jesus som frelser, ville frelser uten videre ha vært skrevet med anførselstegn, for å markere at dette er et sitat, noe som noen (andre) mener. Det skulle ikke være vanskelig å finne mange liknende eksempler.

Religiøs språkbruk er i dag mulig som metaforer for noe ikke-religiøst, for noe som “alle” kan slutte opp om, men har, under det rådende kunnskapsregime, blitt vanskelig å bruke på offentlige arenaer om religiøse forhold.

Det er altså, tror jeg, først og fremst som politiske aktører eller premissleverandører at det gir mening å snakke om religionen(e)s tilbakekomst på fellesarenaene. En viktig faktor her er naturligvis framveksten av en politisert islamisme og dennes koplign til terrorisme. En beslektet utvikling innen visse kristne miljø spiller også en rolle, betydelig i USA, i klart mindre skala hos oss. Imidlertid er det for enkelt å forklare politiseringen av mediens religionsbilde som forårsaket av religionene selv. Mye taler for at årsaksforholdene også går motsatt vei, altså at utviklingstrekk ved vestlig politikk og allmennkultur, ikke minst slik denne kommer til uttrykk i de store mediene, har skapt eller styrket det politiske ved religionenes opptreden. Forholdet er jo i dag at dersom en kirkeleder ønsker å komme i avisa, foreligger det bare to muligheter, å la seg innblande i en sex-skandale eller å komme med et politisk utspill. For å sette det litt på spissen, er det bare som politisert at en religion kan komme offentlig til orde.

En viktig side ved det rådende sekulære kunnskapsregime er dets implisitte forståelse av religion. Her kan en virkelig snakke om en samfunnsvitenskapelig, for ikke å si en statsvitenskapelig, triumf. Det er bare når og i den grad en religion har påtakelige samfunnsmessige nedslag, at den lar

seg utforske og kommentere. I den grad det indre liv, *religiøsiteten* ved religionene, overhodet er noe, er dette privat og uten offentlig interesse.

Bak dette ligger en tanke om allmennkulturen som a-religiøs, i det minste ideelt sett. Fortsatt fins det naturligvis betydelige spor av religiøse forestillinger og praksiser i nordisk allmenn-kultur, også i kalenderen, men omfanget er krympet og mange av disse sporene er “anonymisert”. Mens de krefter som tidligere fremmet en slik sekularisering av det offentlige rom, hørte hjemme i en kulturell eller politisk elite som var enkel å identifisere, er bildet i dag preget av mer omfattende forskyvninger i *hele* det kulturelle landskapet.

Den viktigste drivkraft er ikke lenger pågående ateisme eller kirkekritikk, men snarere overgangen til en multi-kulturell og multi-religiøs virkelighet. På en eller annen måte har en måttet avveie forholdet mellom dette mangfoldet og det minstemål av kulturell enhet som felles deltakelse i en nasjon forutsetter. Av respekt for mangfoldet og for alles rett til sitt eget religiøse og kulturelle særpreg, har utviklinga medført at det tradisjonelle kulturelle *felleseiet* for det første er generelt redusert, og for det andre er blitt mindre preget av bidrag fra en bestemt religion. Det som ikke er en nødvendig konsekvens av felleskulturens sekularisering, men som allikevel i stor grad har skjedd, er at de religiøse særkulturene i liten grad får gi uttrykk for sin religiøsitet på fellesarenaene. Disse arenaene kunne ha blitt fargerikt multireligiøse, men domineres i stedet av en sterkt avmagret monokultur.

Denne prosess har mange sider, både av statsrettslig og allment juridisk karakter. I vår sammenheng ligger allikevel fokus på de kulturelle virkningene, på endringer i det rådende kunnskapsregimet.

Hvor langt den kulturelle sekularisering har kommet, kan forsøksvis testes på hva som er akseptable måter å *begrunne* de religiøse sporenes nærvær i felleskulturen på. Når en i Norge ikke sensurerer bort “den Herre” fra fedrelandssangen (“har den Herre stille lempet”) eller fjerner korset fra flagget, er den allment aksepterte argumentasjonen basert på vår nasjonale historie, og på pietet overfor tradisjonelle symbol. Verre er det med argument hentet fra den religiøse tradisjon som språkbruk eller symbol stammer fra. Mens allmennkulturen tidligere glatt godtok religions-spesifikke argument for helligdagsbestemmelsene, for eksempel ut fra bibel-tekster, vil en slik argumentasjon i dag uten videre oppleves som sekterisk og som irrelevant ut fra en allmenn logikk. Det samme gjelder ei rekke andre spørsmål som det i nyere tid har stått strid om, så som samlivsetikk, ekteskapslovgivning og abort, men også asylpolitikk eller rettferdig handel. Dette er ikke entydig negativt, tvert om er det en viktig øvelse å lære seg å argumentere allment for det som hevdes å ha allmenn gyldighet. Men det er et problem at religionene, utenfor sin egen subkultur, i liten grad kommer til orde i deres egenart.

En kan diskutere i hvilken grad mediene bilde av en bestemt religion stemmer. Mye taler for at enhver faktisk religion er langt rikere og mer sammensatt enn det mediene lar komme til uttrykk, først og fremst når det gjelder tros- og gudstjenestetiv. Samtidig er det en god del som tyder på at det regime som rår i mediene, også påvirker religionenes indre. Religion er ikke bare mediert, men medialisert,<sup>9</sup> dvs. at det bildet som formidles til offentligheten, så å si slår tilbake på religionen og forandrer dens egen selvforståelse og virkemåte. Også internt i kristne miljøer har det eksempelvis skjedd endringer i hva som er gangbar

argumentasjonsmåte for et standpunkt. Dels hagler det ikke med bibelvers lenger, men når Bibelen brukes i interne diskusjoner, skjer det ofte med bevissthet om å mål-bære et særstandpunkt. Grovt sagt kan en anta at dagens allmenne kunnskapsregime har bidratt til å forsterke det *communitaristiske* innslag i kristne grupperinger.

Utviklingen har også konsekvenser for bruken av og statusen til teologisk faglighet. Når det er samfunnsmessige aspekt ved kirke og kristendom som har det dominerende mediefokus, er det ikke lenger opplagt at det er teologer som er de kynigste spesialister. Ser en på hvem media hitkaller som faglig kompetanse på et eller annet ved kristendommen, er det i stigende grad religionsvitere, sosialantropologer og sosiologer som brukes. I tillegg til at teologenes kompetanse primært anses gjelde sider ved kristendommen som har begrenset offentlig interesse, kan en registrere en generell skepsis til teologers og presters troverdighet. Dette henger trolig sammen med tendensen til å forstå religion som noe vesensmessig sekterisk. Det innebærer at det som måtte komme fra prester og teologer, uten videre står under mistanke om å være "partsinnlegg". Slike kan naturligvis være interessante. Men søker man en "nøytral" eller "objektiv" vurdering, går man anetsteds.

Ser en på utviklinga innen kirkene, ser en flere tendenser som likner de en finner i allmennkulturens oppfatning av religion og teologi. Flere av de nyere kirkelige retningene kjennetegnes av en ny og sterkere vektlegging av empiriske sider ved kirke og kristenliv. Dette gjelder på forskjellig måte både frigjøringssteologier og nykarismatiske fornyelsesbevegelser. De størrelser som relativt sett er tapere, er det man tradisjonelt oppfattet som troens "åndelige" dimensjon, samt kristendommens læreinnhold, dog-

matikken, i noen grad også eksegetisk bibelarbeid. Det er de håndfaste virkningene av troen, sosial og politisk rettferdighet, inkluderende sosiale fellesskap, eller også helse og velstand, kanskje også kunstneriske uttrykk for tro, ikoner og musikk, som teller. Vekta på det håndfaste harmonerer med allmennkulturens oppfatning av hva ved religion som er verdt oppmerksomhet. Men denne kristenfolkets vektlegging av det håndfaste går ofte også sammen med en tanke om at kristendom representerer en *alternativ* empirisk verden, hvilket blir sekterisme om det betones sterkt. For prester og teologer innebærer slike endringer at menighetene viser langt lavere interesse for store deler av deres faglige kompetanse enn før. Mange prester synes nærmest å be om unnskyldning for at de fra tid til annen må "plage" menigheten med teologi, et forhold som gjenspeiler seg i at dagens prester praktisk talt ikke leser teologisk faglitteratur lenger.

### 3.2 Teologi i universitetet som subsystem

Hvordan melder slike utviklingstrekk i det allmenne og det kirkelige kunnskapsregime seg i universitetene og deres teologiske fakulteter?

Da universitetene ble til i middelalderen som egne korporasjoner, var dette en til da ukjent konstruksjon.<sup>10</sup> Den innebar aksept av et selvstyrt samfunn innenfor samfunnet. Innad var det nye universitets-samfunnet mange-lemmet og mangfoldig, men kunne allikevel opptre utad som ett. Dette forutsatte en etter måten skarp grensedragning mellom innenfor og utenfor universitets-korporasjonen, og i forlengelsen av dette en betydelig grad av autonomi for universitetene. De framsto som frirom der nye tanker, også tanker som var forbudt utenfor, kunne framsettes og diskuteres uten at



Jeg tror kort og godt at et teologisk fakultet uten noen rolle i presteutdanning ikke vil ha muligheter for å overleve ved et norsk universitet.



man dermed risikerte liv og lemmer.

Tanken om universitetet som autonomt og som et beskyttet sted for den frie tanke og den frie forskning, har under skiftende omstendigheter fulgt universitetene siden. Idealene har alltid vært utfordret, dels fra kirkelige, dels fra verdslige myndigheter, i nyere tid først og fremst fra dem som sitter på pengesekken, bevilgende myndigheter og kompetansekjøpere, men idealene har også alltid vært flagget høyt.

Det er neppe tvil om at virksomheten ved dagens universitet og høyskoler er under sterkere styring utenfra enn tidligere. I tillegg til den styring som følger offentlige og private penger, er det all grunn til å rette oppmerksomheten mot den mer uformelle kulturelle styring som universitetene utsettes for – og som er særlig merkbar ved de teologiske fakultetene.

Den form for sekularisering som preger samfunnet, preger også kunnskaps- og argumentasjons-vurderinger i akademien. På samme måte som det rådende kunnskapsregimet melder seg som normer for politisk korrekthet, mener jeg det melder seg som normer for “akademisk korrekthet”. De endringer som har funnet sted her, gjelder ikke egentlig klassiske akademiske verdier, så som den akademiske frihet, argumentativ gjennomsiktighet, metodisk stringens, etterrettelig kildebruk, etterprøvbarhet, det beste argumentets rett osv. Det er så å si ikke selve den syllogistiske struktur som

har vært i endring, men heller vurderingene av hva som kan tjene som premisser i syllogismen. Dagens akademiske korrekthet legger restriksjoner på hvilken rolle det er tillatelig å tilkjenne alt som kan oppfattes som partsspesifikt. Når den teologiske fagtradisjon fra tid til annen rammes av dette, er det ikke egentlig fordi den er uvitenskapelig, men snarere fordi den i kraft av sin tilknytning til en bestemt religion og dens skrifter framstår som “akademisk ukorrekt”.

Da ledelsen av Studentparlamentet i Oslo for kort tid siden foreslo at en skulle ta initiativ til å nedlegge Det teologiske fakultet, hadde argumentasjonen således sterke innslag av den form for sekularitetstenkning som primært flagger likebehandling og ikke-diskriminering. Den bærende logikken var at om religion skal studeres ved universitetet, må det gjøres uten tilknytning til eller fordeler for en bestemt religion. Forslaget om nedleggelse fikk til sist ikke flertall, men i stedet et forslag som brukte likebehandlingsargumentet til å foreslå at det også ble opprettet tilsvarende studietilbud for andre religioner.<sup>11</sup>

### 3.3 Teologi og kirke

David Ford opererer med tre hovedmodeller for organisering av teologiske fakulteter, den tyske, den amerikanske og den engelske.<sup>12</sup> Mens de amerikanske er mest “sekularisert”, er de tyske mest “kirkelige”,

og de engelske et sted imellom. Etter den tyske modellen er de teologiske fakultetene tilknyttet ett bestemt kirkesamfunn, og er opprettet gjennom en samarbeidsavtale mellom en "Landeskirche" og det aktuelle universitetet. Av de tre grunnmodellene er det da også bare denne som gir en teologisk grunnutdanning som er anlagt på preste-tjeneste.

Historisk sett lå de nordiske universitetenes teologiske fakultet nær den tyske modellen. De var, gjennom forskjellige bestemmelser, konfesjonelle institusjoner. De hadde monopol på presteutdanning, og deres faglige organisering og identitet var eksklusivt knyttet til denne profesjonsutdanninga.

Dette var på den annen side ikke slik oppfattet at det skulle innebære noen avkorting av de allmenne krav til vitenskapelighet som gjaldt ellers i universitetssamfunnet. (At de teologiske fakultetene slett ikke alltid har levd opp til dette ideal om allmenn vitenskapelighet, er en annen sak.) De teologiske fakultetenes dobbelte identitet som kirkelige og vitenskapelige fant sitt uovertrufne ideologiske uttrykk i Schleiermachers oppfatning av teologiens vesen. Et nøkkelpunkt her er hans bestemte tilslutning til en "profan" hermeneutikk også for teologiens vedkommende, ergo prinsipielt samme vitenskapelighet som for andre fag, samt hans insistering på at man nettopp ved denne allmenne vitenskapelighet kunne identifisere og fortolke det spesifikt kristne, det ved det kirkelige fellesskapets Kristus-relasjon som gjennom alle skiftninger forble det samme.

*Institusjonelt* har de nordiske universitetsfakultetene på forskjellige måter fjernet seg fra det tyske utgangspunktet, mange av dem for ganske lenge siden. En av de siste rester av formell institusjonell konfesjonalitet ligger i den norske kirke-

lovens bestemmelse om at teologiske professorer skal være medlem av Den norske kirke. Hvor mye reelt innhold det har vært i denne bestemmelsen, lar seg diskutere, det er gitt flere dispensasjoner. Men siden denne bestemmelsen inngår i en særlov om Den norske kirke, definerer den ved implikasjon Det teologiske fakultet, til forskjell fra de private Menighetsfakultetet og Missjonshøgskolen, som en *kirkelig* institusjon. Etter initiativ fra fakultetet kommer denne bestemmelsen til å bli opphevet.

Grunnene til denne opphevelsen er mange. For en del henger de sammen med allmenne synsmåter på idealet om akademisk frihet, som kjent har vi hatt flere debatter om dette i norsk teologi, jf. især den såkalte Henriksen-saken ti år tilbake.<sup>13</sup> Like viktig er endringer i den faglige virksomheten ved fakultetene. Mens Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo fram til 1990 utelukkende hadde profesjonsstudiet i teologi som studieprogram, har programporteføljen trinnvis økt, slik det også har skjedd ved mange andre teologiske fakultet, både innenlands og utenlands. Først ble vår portefølje utvidet med kristendomskunnskap, siden med profesjonsetikk og diakoni, dernest to generelle studieprogram, bachelor og master, i "religion og samfunn". Med særlig henblikk på disse siste programmenes karakter har en nylig drøftet bibelfagenes framtidige karakter under overskrifta "Bibelen i et sekulært studieløp". Fakultetet arbeider også, med støtte fra departementet, med å opprette "teologiske islam-studier" (i samarbeid med universitetet i Uppsala) som del av sin virksomhet, og det er klart "teologi" her sikter til en form for faglighet som er relatert til islam på samme måte som vår sedvanlige teologi har vært relatert til kristendom.<sup>14</sup>

Den ennå gjeldende lovparagrafen står i et åpenbart spenningsforhold til en slik



utvikling, og bør avgjort, både av denne og andre grunner avvikles. Som nevnt definerer paragrafen Det teologiske fakultet som en kirkelig institusjon. Når den oppheves, vil alle de tre norske teologiske fakultetene formelt være "ukirkelige".

Nå er det ikke desto mindre slik at disse tre norske fakultetene i andre viktige henseender fortsatt vil være "kirkelige". Eksempelvis vil de fortsatt fungere som høringsinstanser i kirkelige spørsmål, og de vil, til så lenge, være representert i Den norske kirkes lærenemnd, ha tale- og forslagsrett på Kirkemøtet og avgi stemmer ved bispeutnevnelser. Det mest åpenbare grunnlag for disse fakultetenes "kirkelighet" ligger i at kirka/er er det praksisfelt de utdanner teologer for.

For at en profesjonsutdanning skal være tjenlig, forutsettes det levende interaksjon med praksisfeltet, både når det gjelder utdanningas design og gjennomføring. Spørsmålet om det kirkelige praksisfeltets plass i teolog-utdanninga har vært blant de viktigste i det siste tiårets utvikling av teologistudiet i Norge. Tradisjonelt var presteutdanninga todelt, først en akademisk grad ("teoretikum"), dernest en ett-årig praktisk-teologisk utdanning ("praktikum"). Selv om dette formelt besto som to separate utdanninger, hadde det under tiden utviklet seg modeller for reell integrasjon av den teoretiske og den praktiske utdanninga.

Da Bologna-prosessen gradstruktur skulle implementeres i Norge, ble det gamle systemet endret. Men i stedet for en femårig bachelor/master-utdanning pluss praktisk teologi, fikk vi kjempet igjennom en seks-årig fullintegrert gradsutdanning i teologi. Teologi var av myndighetene definert som en profesjonsutdanning på linje med medisin og et par-tre andre. Dette hadde for oss to viktige gevinster. Slik kunne vi beholde en egen teologisk grad, hvilket ble ansett

som viktig for å opprettholde egne teologisk fakultet, og dernest kunne vi videreutvikle en studiemodell der teori og praksis gikk hånd i hånd, hvilket vi pedagogisk sett mente var en overlegen løsning.

En effekt av dette var at teologiutdanninga som helhet ble sterkere kirkeliggjort. Dette er også grunnen til at endringer i den indrekirkelige kulturen uten videre melder seg som bestillinger til fakultetenes presteutdanning. Men her ligger det et åpenbart dilemma. På den ene side skjer det altså en avkonfesjonalisering av fakultetet som helhet, noen vil også snakke om det som en sekularisering, i det minste av enkelte studieprogram, på den annen side skjer det en kirkeliggjøring av en del av fakultetets virksomhet, nemlig teologistudiet.

Dypere sett henger dette dilemma, eller denne spenning, sammen med dobbelheten i Schleiermachers forståelse av teologien som både allmenn og spesiell. Under de forhold som på hans tid rådde i samfunn, kirke og universitet, var det mulig å kombinere allmenn/profan vitenskapelighet med både normativ teologi og med å være institusjonelt forbundet med et kirkesamfunn.<sup>15</sup> Det er nettopp denne kombinasjonen som nå synes å ha blitt vanskelig, og det henger både sammen med demografiske og institusjonelle endringer og med endringer i det rådende kunnskapssystemet.

Her vil jeg understreke at selv om problematikken er særlig merkbar ved presteutdannende fakultet med tilhold på et offentlig universitet, er ikke private institusjoner uberørt. De nasjonale og overnasjonale system som regulerer akkreditering av høyere utdanning regulerer naturligvis også de private fakultetenes virksomhet, og setter klare grenser for hvor "sekterisk" det går an å opptre. De norske private fakultetene har også forandret seg, og det på måter som minner om endringene ved Det

teologiske fakultet, så både når det gjelder konfesjonalitet og opprettelse av nye studieprogram. Slik høyere utdanning er organisert og slik dens innhold reguleres av det rådende kunnskapsregime, befinner alle presteutdannende institusjoner seg i et skjebnefellesskap. Vurdert ut fra situasjonen i Norge er det, i forlengelsen av dette, også grunn til å tro at den anseelse som de private institusjonenes presteutdanning i dag har, er avhengig av at teologi forblir et regulært universitetsfag.

#### 4. Hva så?

David Ford leverte et energisk forsvar for fortsatt å ha teologi ved offentlig finansierte universitet. På helt allmenne premiser mener han at det nettopp nå, i lys av de utfordringer som ligger i sekularisering og religiøs pluralisering, er avgjørende med et fakultet som tar både religionene og sekularismen på alvor, på større alvor enn det har vært vanlig ved religionsvitenskapelige fag, og som til forskjell fra tradisjonell religionsvitenskap engasjerer seg i en åpen, dialogisk form for teologi. Hans defensorat for universitetsteologi inkluderer imidlertid ikke presteutdanning, men vil være åpen for samarbeidsrelasjoner i forhold til kirkelige presteseminar.

Etter mitt syn argumenterer Ford godt for dette, men jeg stiller meg samtidig tvilende til om det i norsk og nordisk sammenheng vil være grunnlag for slike fakulteter, om de vil rekruttere nok studenter til at det blir "robuste enheter" – for hva utdanner man seg egentlig til ved et slik fakultet? Jeg tror kort og godt at et teologisk fakultet uten noen rolle i presteutdanning ikke vil ha muligheter for å overleve ved et norsk universitet.

Men selv om det overlevde, ville jo et slikt fakultet nettopp ikke adressere det kirkelige behov for å utdanne prester. For

kirka/ene er det derfor presserende å gjenomtenke hva slags faglig utdanning som det egentlig, på kirkelige premisser, er behov for i presteskabet.

Her mener jeg det er gode grunner for å vende tilbake til den tankegang som i sin tid lå bak opprettelsen av universitetene. Kirka ikke bare aksepterte, men så behov for, å etablere et frirom i kirka der en fritt kunne utprøve og diskutere nye ideer. Det vi kjenner som akademisk frihet, har kirkelige røtter, og henger sammen med et vesenstrekk ved kristendommen som religion. Dette vesenstrekket kan beskrives som en konstitusjonell åpenhet for det universelle. I kristendommen er det *både* noe spesielt og noe universelt, både en allmenn og en spesiell åpenbaring. Det er dette som gjør at Schleiermachers dobbelthet i teologibegrepet treffer noe essensielt kristent. Det er i kirkas interesse at teologi drives og prester utdannes på basis av en allmenn og vitenskapelighet.

Om dette en gang ikke lenger skulle være mulig ved et universitet, og den muligheten er man nødt til å se i øynene, så har ikke kirka annet valg enn å drive slik teologisk forskning og utdanning på egen hånd – i dertil egnete frirom.

Om situasjonen ved mitt eget fakultet tenker jeg at det er mulig den situasjon som i dag rår, ikke vil kunne opprettholdes i det lange løp, eksempelvis ved at profesjonsutdanningas kirkelighet medfører tap av akademisk troverdighet, eller ved at fakultets sekularisering medfører tap av kirkelig troverdighet. Den modell som da synes å ha de beste overlevelses-muligheter, er å gjøre profesjonsutdanninga til et spleiselag mellom fakultetet og kirkelige instanser, hvilket vil innebære opprettelse av en "school of theology" med en egen identitet, og med en relativ selvstendighet, både i forhold til fakultetet og i forhold til kirka.

**NOTER**

- 1 Mest kritisk har situasjonen den siste håndfull år vært ved Oxford, først og fremst i forlengelsen av temmelig knusende offentlige evalueringer av to av de teologiske seminarerne som fakultetet samarbeider med (Wycliffe Hall og St. Stephen's House).
- 2 Se for eksempel vurderingene i Stephen E. Fowl, *Engaging Scripture*, Blackwell 1998.
- 3 Jf. for USA: F. King Alexander, "The Changing Face of Accountability: Monitoring and Assessing Institutional Performance in Higher Education", *The Journal of Higher Education*, Vol. 71, No. 4, 2000: s. 411-431. For Europa: Mary Henkel og Brenda Little, *Changing relationships between higher education and the state*, Kingsley Publishers 1999.
- 4 Rune Slagstad, *De nasjonale strateger*, Pax 1998, s. 17.
- 5 Kjetil Jakobsen, "Legetalen hos Ibsen", ARR Idehistorisk tidsskrift, <http://www.arrvev.com/arkiv/19982/legetalen.html>.
- 6 Knut Lundby, "Religion og medier – fortellinger og fortegninger", *Kirke og Kultur* 1/2011, s. 5- 17.
- 7 Aftenposten, 20. april, 2011.
- 8 A-magasinet, 20. april, 2011, forsiden.
- 9 Lundby, "Religion og medier – fortellinger og fortegninger", s. 9.
- 10 Til den enorme betydning dannelsen av universitets-korporasjoner fikk, se Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West*, Cambridge University Press, 2003.
- 11 Tildragelsen og de forskjellige forslagene er dokumentert på Det teologiske fakultets hjemmeside under "Aktuelt".
- 12 David F. Ford, *Shaping Theology. Engagements in a Religious and Secular World*, Blackwell 2007, s. 8ff.
- 13 Professor ved Menighetsfakultetet, Jan Olav Henriksen, hadde gått over til et liberalt standpunkt i homofilspørsmålene, og ble møtt med tiltak fra fakultetsledelsen som innebar restriksjoner på hans faglige virksomhet. Saken ble tatt opp av Den nasjonale forskningsetiske komite for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH), og avstedkom bl.a. publikasjonen *Akademisk frihet i teologisk forskning*, De nasjonale forskningsetiske komiteer, Publikasjon nr. 3, 2003.
- 14 Også dette er dokumentert under "Aktuelt" på fakultetets hjemmeside.
- 15 Hvor tett hans teologiforståelse var forbundet med kirke og kirkestyre framgår med all ønskelig tydelighet i hans *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, § 277-338.

**LITTERATUR**

- Alexander, F. King (2000): "The Changing Face of Accountability: Monitoring and Assessing Institutional Performance in Higher Education", *The Journal of Higher Education*, Vol. 71, No. 4.
- Ford, David F. (2007): *Shaping Theology. Engagements in a Religious and Secular World*, Blackwell.
- Fowl, Stephen E. (1998): *Engaging Scripture*, Blackwell.
- Henkel, Mary og Brenda Little (1999), *Changing relationships between higher education and the state*, Kingsley Publishers.
- Huff, Toby E. (2003): *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West*, Cambridge University Press.
- Jakobsen, Kjetil: "Legetalen hos Ibsen", ARR Idehistorisk tidsskrift.
- Lundby, Knut (2011): "Religion og medier – fortellinger og fortegninger", *Kirke og Kultur* 1/2011.
- Schleiermacher, Friedrich (1811/1830): *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, § 277-338.
- Slagstad, Rune (1998): *De nasjonale strateger*, Pax 1998.

**FORFATTEROPLYSNING**

Trond Skard Dokka

Det Teologiske Fakultet

Postboks 1023 Blindern

N-0315 Oslo

t.s.dokka@teologi.uio.no

+47 93 45 29 78

# VITENSKAPSTEORETISKE IMPLIKASJONER I LUTHERSK TEOLOGI



**Prorektor og førsteamanuensis, dr.theol. Arne Helge Teigen**

**RESUMÉ:** I denne artikkelen undersøker jeg om det lar seg gjøre å finne forutsetninger for teologisk vitenskapelig virksomhet i den lutherske teologi. Jeg benytter meg av visse kriterier for vitenskapelighet som hovedsakelig er hentet fra den kritiske rasjonalisme. Utover dette sammenligner jeg den reformatorisk lutherske posisjon med to toneangivende moderne teologer, nemlig Wolfhart Pannenberg og Jan-Olav Henriksen. Artikkelen bygger på mitt foredrag “Konfesjonalitet og vitenskapelighet” ved Helsingfors-konferansen våren 2011.

## **Innledning**

Min oppgave er å si noe om hvordan teologi kan forstås som vitenskap med utgangspunkt i en bestemt teologisk konfesjon, nemlig den lutherske. Vi skal med andre ord gå løs på et noe snevrere tema enn det som handler om forholdet mellom kristen tro og vitenskap i sin alminnelighet. Her dreier det seg om konfesjonalitet og vitenskapelighet. Hvilke rammer og føringer gir et luthersk konfesjonelt utgangspunkt for vitenskapelig teologisk virksomhet? Jeg vil gi noen svar på dette spørsmålet ved å lete etter det jeg kaller implisitte vitenskapsteoretiske forutsetninger i luthersk teologi, og vise hvordan disse kan danne utgangspunkt for refleksjon om hvordan teologien

kan arbeide vitenskapelig. Her vil jeg primært benytte de lutherske bekjennelsesskrifter, og enkelte skrifter av Luther.<sup>1</sup>

Innledningsvis vil jeg presentere noen grunnleggende vitenskapelige prinsipper hovedsakelig hentet fra den kritiske rasjonalisme. Hensikten med dette er å finne kriterier for å kunne identifisere de vitenskapsteoretiske implikasjoner som jeg forventer å finne i luthersk teologi. For å få frem det særegne ved den lutherske posisjon, legger jeg opp til en sammenligning med dagsaktuell forståelse av teologi som vitenskap. Jeg vil derfor kort presentere to utvalgte teologers tenkning om denne problematikken, og vurdere om det eksisterer felles grunnlag for vitenskapelig virksom-

heten mellom de posisjoner som jeg da presenterer. Disse teologene er Wolfhart Panenberg, og Jan-Olav Henriksen.

### **Fra den kritiske realisme**

Carl R. Poppers tenkning er grunnleggende for den kritiske rasjonalisme. Som kjent tok han oppgjør med den positivistiske vitenskapsteori med utgangspunkt i det såkalte induksjonens problem (Popper 1968, 32-33). Man kan ikke utlede allmenngyldige lover av enkeltobservasjoner, hevdet Popper. I stedet for å tale om lovmessigheter bør man derfor tale om regelmessighet i den observerbare virkelighet. Popper foretok en avgjørende bevegelse i den vitenskapsfilosofiske grunnlagstenkning. Vitenskapens utgangspunkt er subjektivt, fordi den alltid starter med en forklaring på de fenomener som observeres. Man må være bevisst på at denne forklaringen alltid er av hypotetisk karakter, presiserer Popper. Først når hypotesen er dannet, starter den vitenskapelige aktivitet (Popper 1979, 27-28).

For å definere hva som virkelig er vitenskap, presiserte Popper at en hypotese må utformes slik at den ikke bare lar seg verifisere, men også kan utsettes for tester som sikter på falsifikasjon (Popper 1968, 40-41). Ved dette blir hypotesen herdet, hevder Popper. Det vil si, den viser sin styrke og troverdighet i den grad den ikke lar seg avkrefte. Med dette gir Popper næring til en bestemt vitenskapelig holdning. Vitenskapen må alltid være villig til å la sine teorier korrigere av forskningsmaterialet. Popper skjelner ellers mellom det han kaller metafysikk og vitenskapelig virksomhet. Hensikten er ikke å avskrive metafysikken, men å skille mellom det som kan kalles vitenskap i streng forstand og annen tankevirksomhet. Med uttrykket metafysikk sikter Popper til grunnleggende tankemessige forutsetninger for helhetlig virkelighetsforståelse. Han

definerer seg selv som såkalt kritisk realist, og gjør i den forbindelse oppmerksom på at hans tenkning bygger på visse metafysiske forutsetninger. Popper forutsetter den objektive virkelighets eksistens, at det finnes en observerbar struktur i virkeligheten, at denne strukturen kan erkjennes og forklares, uten at det kan opprettes absolutte kategorier eller påvise absolutt nødvendighet (Popper 1968, 9 og 278).

I følge Popper, er ikke metafysikken uten vitenskapelig verdi (Ibid. Se også Karl R. Popper 1963, 184ff). Det er nemlig de metafysiske begreper og kategorier som kommer til anvendelse når man vil utvikle vitenskapelige hypoteser eller teorier som kan utsettes for falsifikasjon. Popper skjelner i denne forbindelse mellom metafysikk og dogmatisme. Dogmatisme kommer til uttrykk når metafysiske virkelighetsforklaringer blir totalitære i den forstand at de ikke tillater kritikk, motsigelser, prøving eller falsifikasjon. Poppers dogmatismekritikk rettes blant annet mot Marxismen (Popper 1972, kap. 17-20). Påstanden om at vitenskapelige hypoteser må kunne falsifiseres, kalles Poppers demarkasjonskriterium. Ved hjelp av dette kriteriet setter han en streng grense for hva som kan kalles vitenskap. Vi skal likevel se at de prinsipper for vitenskapelig virksomhet som vi har påpekt hos Popper kan gi hjelp til å identifisere vitenskapsteoretiske implikasjoner i luthersk teologi. Først skal vi imidlertid ta med oss noen poenger fra en annen vitenskapsfilosof.<sup>2</sup>

### **Et par vitenskapsteoretiske poenger hentet fra Kuhn og Hempel**

Popper har ikke unngått kritikk. Mest kjent er sannsynligvis Thomas Khun, som også har videreført mye av Poppers tenkning. Vi skal ikke diskutere forholdet mellom Popper og Khun her, men begrense oss til å klar-

gjøre Kuhns tenkning om forholdet mellom såkalte vitenskapelige paradigmer. Hensikten med dette er å etablere et visst grunnlag for å vurdere forholdet mellom de teologiske posisjonene som vi skal presentere senere i denne artikkelen (Kuhn 1962, 117).

Kuhn skjeler mellom den vitenskapelige aktivitet som skjer i de såkalte normalperioder og de forhold som hersker under såkalte vitenskapelige revolusjoner. Normalvitenskapen er bestemt av aksept av de rådende metafysiske forutsetninger for forskningen. Disse danner et såkalt paradigme, det vil si tankemessige forutsetninger som styrer den vitenskapelige aktiviteten. Under normalperiodene drives den vitenskapelige aktivitet uten at det reises kritiske spørsmål til de forutsetninger som forskningen styres av. I slike perioder kan vitenskapen sammenlignes med puslespillaktivitet, hevder Kuhn. Alle fenomener forklares med utgangspunkt i de etablerte teorier, og med sikte på å bekrefte disse (Kuhn 1962, 35ff).

Normalvitenskapen vil likevel støte på fenomener som ikke lar seg forklare ved hjelp av de rådende modellene. Dette presser det herskende paradigme frem mot et sammenbrudd, og tvinger frem en grunnleggende kritikk av selve forklaringsmodellene. Med tiden byttes det gamle paradigme ut med et helt nytt, som gjør det mulig å "normalisere" anomalier. Et paradigmeskifte innebærer at det har skjedd en revolusjon i forskningen. Det nye paradigme er nemlig en helt ny og totalomfattende forklaringsmodell som bygger på andre forutsetninger enn det gamle. Forskjellen mellom det gamle og det nye paradigmet er så stor, at man ikke lenger kan drive vitenskapelig virksomhet på felles grunnlag. Det oppstår derfor inkompatibilitet mellom den gamle og den nye vitenskap. Kompatibilitetsproblemet har en viss overføringsverdi

til teologien, fordi det gir hjelp til å vurdere forholdet mellom teologisk vitenskap som drives på forskjellig forutsetninger (Kuhn 1962, 52ff, 77-79).<sup>3</sup>

Her må det nevnes at kristendommen må forutsette at det eksisterer "anomale" fenomener som *aldri kan* normaliseres. Jeg tenker her på Guds underfulle gjerninger i historien, fremfor alt inkarnasjonen og Jesu oppstandelse. At man fastholder disse historiske hendelsene som noe mer enn vanlige anomalier, er helt grunnleggende for konservative teologi. Spørsmålet er så hva som skal til for å kunne omtale og identifisere slike fenomener. Jeg vil skissere noen tanker om dette i det følgende.

Carl Gustav Hempel utviklet i sin tid en såkalt deduktiv-nomologisk forklaringsmodell med sikte på å forklare historiske hendelser i lys av overordnede lovmessigheter (Hempel 1942). På dette punkt gikk han lenger enn Popper, som begrenset seg til å tale om regelmessighet. Hempels krav om at all vitenskap må forklares nomologisk eksponerer en spenning i åndsvitenskapen, som har en viss relevans for teologien. Dersom alle historiske fenomener skal forklares deduktiv, ut fra overordnede kategoriske lovmessigheter, står man i fare for å miste synet for det individuelle og særegne ved historiske fenomener. Skal man kunne identifisere de underfulle fenomener som kristendommen bygger sin tro på, må man likevel forutsette at virkeligheten har struktur og lovmessighet. Inkarnasjonen og oppstandelsen kan bare omtales på saksvarende måte når det kontrasteres til det såkalt normale.<sup>4</sup>

### Wolfhart Pannenberg

Pannenberg hevder at det til grunn for enhver vitenskapelig hypotese må foreligge et såkalt erfaringsdatum. Dette er det gitte utgangspunkt for den teologisk vitenskape-

lige virksomhet, mener han. Med dette gir Pannenberg en prinsipiell bestemmelse av teologiens grunnlag. Teologiens primærkilde er erfaringen av Guds selvutfoldelse i det totale historiske forløp. Gud erkjennes på *indirekte* måte, gjennom historiske objekter og hendelser: "... the reality of God is co-given to experience in other objects, that it is therefore accessible to theological reflection not directly but only indirectly" (Pannenberg 1976, 301).<sup>5</sup>

Gjennom årene har det funnet sted en viss bevegelse i Panneborgs tenkning. På 1960 tallet tar han oppgjør med en såkalt apriorisk kristologi, og vil forsøke å utvikle et alternativ til denne. Dette kommer til uttrykk i monografien *Jesus God and man* (Pannenberg 1977). Her tar han oppgjør med forskjellige forsøk på å argumentere for Jesu guddommelighet med utgangspunkt i en apriorisk aksept av læren om Jesu preeksistens. Læren om Jesu guddommelighet kan ikke utledes av noe Jesus angivelig var før oppstandelsen, hevder Pannenberg. Den må utledes "von unten", det vil si aposteriori, fra det historiske faktum at Jesu virkelig er oppstanden (Shults 1999, 166ff).

Den strategien Pannenberg her legger opp til, er likevel ikke mulig å gjennomføre uten at visse aprioriske forutsetninger føres inn. Grunnen til dette er at han forstår Jesu oppstandelse som en overgang fra en eksistens i tid og rom, til en eksistens der tiden og rommets kategori er opphevet. Dette forutsetter troen på at det eksisterer en virkelighet som er hevet over tiden og rommet. Det forutsetter også at overgangen fra den endelige eksistensform til den evige skjer med lovmessig nødvendighet. Disse forutsetningene blir meget tydelige i Panneborgs teologi, når han etter hvert utvikler en strategi som sikter på å verifisere teologiens vitenskapelige relevans i dialog med den allmenne vitenskap.

Pannenberg vil vise at det lar seg gjøre å utvikle en koherent og helhetlig forståelse av all virkelighet med utgangspunkt i en hypotese om at Gud er den såkalte altbestemmende virkelighet. Med dette vil han fremby sin teologi som fundamentalontologi for all vitenskap. Med betegnelsen altbestemmende virkelighet etablerer Pannenberg en åpen oppfatning av Gud, en oppfatning som kan korrigeres og utvikles i dialog med forskjellig slags vitenskap. Denne åpenheten bygger på en helt grunnleggende forutsetning i Panneborgs teologi, nemlig at Gud åpenbarer seg i den pågående historie og at Guds selvåpenbaring derfor ikke er avsluttet. Panneborgs vitenskapelige prosjekt er å vise at hypotesen om Gud som altbestemmende virkelighet kan legges til grunn for en total og koherent virkelighetsforklaring (Pannenberg 1976: 300-1).<sup>6</sup>

Det metafysiske grunnlaget for Panneborgs teologi blir enda tydeligere når han senere trekker treenighetslæren inn som grunnlag for sin teologi. I Panneborgs trebindsdogmatikk får treenighetslæren status som et apriorisk paradigme som blir bestemmende både for hans teologi og hans helhetstenkning. Med dette viderefører han en strategi, der spørsmålet om koherens blir avgjørende med tanke på å verifisere hans teologiske oppfatninger. Vi skal i det følgende antyde hvordan dette blir tydelig i Panneborgs dialog med fysikken.<sup>7</sup>

Pannenberg gir læren om Jesu oppstandelse status som grunnleggende paradigme til forståelse av den totale historiske utvikling (Pannenberg 1977, 66-70). Jesu oppstandelse betegnes da som såkalt "universal resurrection", det vil si, en paradigmatisk begivenhet som foregriper hele historiens utvikling frem mot fullendelsen. I følge Pannenberg, skjer den eskatologiske fullendelse i forlengelse av den sosiale utvikling. Den historiske utvikling



går i så måte mot en realisering av Guds rike i denne verden, ved at de idealer for sosial eksistens som kommer til uttrykk i den moderne kirke, realiseres i samfunnet. I forlengelse av dette hevder Pannenberg at hele den eksisterende virkelighet vil ende med et kosmisk sammenbrudd, som fører over i en eksistens der tid og rom er opphevet. Panneborgs tenkning om denne eskatologiske kollaps tydeliggjøres i et foredrag i Innsbruck i 1997, der han går i dialog med atomfysikeren Frank Tipler. Her slutter Pannenberg seg til fysikkens teori om at universet stadig utvider seg, og at tiden og rommets struktur vil bryte sammen i det såkalte omegapunktet.<sup>8</sup>

Pannenberg mener at teorien om romtidens sammenbrudd er i harmoni med teologiens lære om at tilværelsen vil gå under, og over i en ny eksistensform. Tiden og rommets kategori skal oppløses i den treenige Gud, hevder han. Det er dette som er foregrepet på paradigmatiske måte i og med Jesu død og oppstandelse. Jesu oppstandelse svarer i så måte til hva som skjer når ethvert menneske dør. Døden er alltid overgang til en eksistens der tiden oppløses i det evige, skriver Pannenberg: "The end of time, like the death of the individual, is to be seen as the event of the dissolving of time in eternity" (Pannenberg ST. 3, 607).

Med dette eksponeres en meget vesentlig forutsetning i Panneborgs tenkning. Læren om Jesu oppstandelse forklares i lys av en overordnet fysisk lovmessighet, som all virkelighet i tid og rom tenkes underlagt. Jesu oppstandelse oppfattes derfor ikke som en underfull begivenhet som bryter med all skapt regelmessighet. Panneborgs giganthypotese om virkelighetens utvikling lar seg neppe verifiseres som noe annet enn en modifisering av Hegels trinitariske ontologi. Dogmene og det teologiske helhets-syn deriveres ikke av Skriften, men utledes

av en spekulativ forståelse av treenigheten og Jesu oppstandelse. Utformingen av enkeltpunktene i Panneborgs teologi er ikke primært basert på eksegese av Bibelen. Det deriveres ut av et av et paradigme som kan karakteriseres som en syntese av elementer fra moderne vitenskap, treenighetslære og kristologi. I det følgende skal vi nå se nærmere på en teologisk posisjon som er beslektet med Panneborgs teologi, men som også er noe forskjellig fra denne.<sup>9</sup>

### Jan-Olav Henriksen

Jan-Olav Henriksen representerer en teologisk nyorientering i Norge. Den tenkning han er representativ for, henger på den ene side igjen i Panneborgs paradigme. Samtidig søker Henriksen samtalepartnere for teologien i den fenomenologiske tradisjon, i Wittgensteins språkfilosofi, Derridas dekonstruksjonsteorier, og i Habermas tenkning om den sosiale utvikling.

Grunnleggende også for Henriksens syn på teologien som vitenskap, er en dynamisk forståelse av "Guds virkelighet". I følge Henriksen, gjennomgår Gud en slags stadig forandring: "Gud tilegner seg egenskaper gjennom måten Gud åpenbarer seg på i historien, det eneste som er uforanderlig i Gud, er Guds trofasthet" skriver han. Som følge av sin forståelse av Guds selvåpenbaring fremstår Henriksen med en prinsipiell bevegelse i teologien. Han mener at teologien stadig må "demonteres og dekonstrueres", i samtalen mellom mennesker med forskjellig livserfaring. I det følgende skal vi se nærmere på hvordan denne programatiske målsettingen henger sammen med hans syn på åpenbaring og teologisk metode.<sup>10</sup>

Teologien har to kilder, Bibelen og erfaringen, skriver Henriksen i "Språkets muligheter og grenser i talen om Gud" (Henriksen 2001, 114-115). Dette betyr ikke at han regner Bibelen for å være Guds åpen-

baring i og for seg. For Henriksen er Bibelen kun et "vitnesbyrd om Guds åpenbaring". Den egentlige kilde for teologien er derfor erfaringen av Guds virkelighet i livet og historien. Gud er erkjennelig på "indirekte måte", gjennom den historiske utvikling. For Henriksen betyr dette at Guds åpenbaring ikke meddeles i form av et budskap fra Gud til mennesker. Alle som overhode mener noe i den retning er "fundamentalister", skriver Henriksen: "En fundamentalistisk posisjon tar – i en eller annen form for gitt at det som står i Bibelen, er Guds ord talt direkte til menneskene" (Henriksen 2001, 129-130).

Fordi Bibelen ikke kan betraktes som en ordåpenbaring, blir dens autoritet relativisert. Henriksen trekker likevel Bibelen inn i sin teologiske refleksjon. Han mener imidlertid at den må vurderes og overprøves på grunnlag av såkalt *allmenn* etiske bevissthet. Enkelte "elementer i Bibelen" kommer i konflikt med sentrale allmenn etiske verdier, og kan derfor ikke videreføres i dag, skriver han. Med dette fremstår Henriksens teologi som en form for moderne, liberal, vurderingsteologi (Henriksen 2007, 81).

Konsekvensen av dette er at teologien blir et foretagende for dem som aksepteres inn i den faglige diskurs. Når man i disse fora ikke vil forutsette at Gud har talt på definitiv måte gjennom Skriften, må fagmiljøene selv ta på seg å fortelle hva man til enhver tid bør tro og mene om Gud. Dette virker ekskluderende på teologisk refleksjon som bygger på den forutsetning at Gud virkelig har talt på definitiv måte gjennom Bibelen. Her aner man et dyptgripende inkompatibilitetsproblem. Jeg regner med at dette blir tydeligere når jeg nå setter fokus på det jeg innledningsvis kalte vitenskapsteoretiske implikasjoner i luthersk teologi.

## Det lutherske formalprinsipp

I følge luthersk tro, består åpenbaringen i budskap fra Gud. Den er formulert i ord, og nedfelt i Bibelen. Å forholde seg til Guds åpenbaring er derfor å lese eller høre Bibelens ord. Det å drive teologi blir å forstå, tolke og systematisere Bibelens ordåpenbaring. Denne forståelsen av forholdet mellom Skriften og den teologiske virksomhet er nedfelt som et prinsipp i luthersk teologi, betegnet med termene *norma normans* og *norma normata*. Det som uttrykkes i disse termene impliserer forutsetninger nettopp av vitenskapsteoretisk karakter og rekkevidde. Termene viser nemlig til et forhold mellom Skriften og tolkningen av denne, som er analogt med det prinsippet som følges når vitenskapelige hypoteser utvikles, og stilles åpne for etterprøving og falsifikasjon. Luthersk teologi forutsetter jo at tolkninger alltid må kunne prøves på grunnlag av Skriften.<sup>11</sup>

En av de teologer som har tydeliggjort dette forholdet, er Aksel Valen-Sendstad (Valen-Sendstad 1996, 92). Han hevdet at teologien må arbeide ut fra bestemte hypoteser, som til enhver tid må verifiseres av det eksegetiske arbeidet. Med uttrykket "hypoteser", siktet Valen-Sendstad til de dogmer som er nedfelt i bekjennelseskraftene. Jeg gir min tilslutning til dette. Luthersk eksegeese og systematisk teologi kommer til uttrykk som vitenskapelig arbeid, ved at den benytter Skriften som sitt grunnleggende forskningsmateriale. Et problem for luthersk teologi er at man i senere år ikke har maktet å ivareta og fornye den eksegetiske argumentasjonen for luthersk teologi. Dette skyldes særlig at man i flere teologiske miljøer har arbeidet på premiser som har svekket synet på Bibelens læremessige enhet og autoritet. Luthersk teologi trenger derfor en ny gjennomtenkning av hva som er selve forutsetningen for det

lutherske skriftprinsippet. Det trengs fornyet refleksjon om hva det vil si at Skriften er guddommelig, og det trengs fornyet bevissthet om Skriftens autoritet, klarhet og læremessige enhet. Uten dette vil man stå dårlig rustet med tanke på å ivareta og videreføre genuin luthersk teologi.<sup>12</sup>

For tiden utfordres luthersk teologi i henhold til sitt mest sentrale dogme, nemlig læren om rettferdiggjørelsen. Dette gjelder for eksempel den eksegese som bygger på de såkalte nye paulusperspektivene. Resultatene innen denne retningen spriker. Retningen som helhet preges likevel av at man tolker Paulus kontekstuellt, ut fra en hypotese om at han viderefører rabbinismen, samtidig som han overviner jødedommens eksklusivisme. Den avgjørende oppfatning er dog, at det ikke er grunnlag for å tolke Paulus rettferdiggjørelseslære forensisk, som en rettferdiggjørelseserklæring.<sup>13</sup>

Kritikk av den lutherske rettferdiggjørelseslære kommer også fra annet hold, for eksempel fra den finske lutherforskningen. Denne fikk i sin tid sitt gjennombrudd ved Tuomo Mannermaas forskning (f. 1937). Mannermaa arbeider ut fra en tese om at Luther var påvirket av gresk ortodoks teologi. På dette grunnlaget argumenterer han for at Luther egentlig lærte at rettferdiggjørelsen består i den troendes guddommeliggjørelse. Her videreføres en tese som for så vidt ble initiert av Karl Holl, nemlig at Luther ikke delte Melanchtons forensiske syn på rettferdiggjørelsen, og forfektet en såkalt effektiv rettferdiggjørelseslære.<sup>14</sup>

Hvordan skal man møte slik kritikk? Den må selvsagt møtes med en grunnleggende analyse av Luthers rettferdiggjørelseslære og forskningsbaserte motargumenter. Mannermaas luthertolkning har da også blitt imøtegått på vellykket måte fra flere hold. Samtidig må man ikke glemme at verken Melanchthon eller Luther har

den avgjørende autoritet når det gjelder spørsmålet om hvordan rettferdiggjørelsen er å forstå. Avgjørende er hva Skriften sier om denne saken. Besinnelse på dette er nødvendig for at det eksegetiske arbeidet kan få fornyet mandat som grunnlag for den teologiske helhetstenkning. Bare da blir det lutherske skriftprinsippet ivarettatt i praksis.

### Materialprinsippet

I tillegg til å være fundert i eksegesen, preges luthersk teologi av at overordnede perspektiver benyttes for å utvikle en helhetlig og koherent teologi. Helt sentralt er det såkalte materialprinsippet, altså, læren om rettferdiggjørelsen. De Schmalkaldiske artikler definerer dette lærepunktet som det dogmet som troen står og faller med. Med hensyn til den teologiske systemdannelsen betyr dette at et dogme ikke kan utformes slik at det kommer i kontradiktorisk forhold til læren om rettferdiggjørelsen. Alt som læres må være i harmoni med rettferdiggjørelseslæren.<sup>15</sup>

Rettferdiggjørelsesdogmets sentrale betydning gir oss en påminnelse om hva som står på spill når dette dogmet angripes. En må likevel spørre om det ut fra vitenskapsteoretisk synsvinkel kan forsvares at dette dogmet får status som et helhetsskapende perspektiv, eller vitenskapelig prinsipp, i lutherske teologi. Til dette kan det i første omgang sies at det også i moderne teologi føres inn overordnede helhetsskapende perspektiver, som sikter på å bygge opp en koherent teologi. Vi har vist at dette er en helt sentral målsetting i Pannenberg's teologi, og vi har sett at han begrunner sin teologi som vitenskapelig ved å vise til dette. Det gir en viss frimodighet til å reise spørsmål om ikke også det lutherske materialprinsippet kan regnes som et vitenskapsteoretisk prinsipp for luthersk teologi. Den rolle rett-

ferdiggjørelseslæren vitterlig har oppviser i alle fall analogi til et vitenskapsteoretisk prinsipp som ble påpekt ovenfor.

Som nevnt mente Popper at hypoteser og teorier må bygge på metafysiske forutsetninger. Han anerkjente ikke metafysikken som vitenskap i og for seg, men hevdet at den knyttes til vitenskapen når den brukes for å utforme hypoteser og teorier som kan testes på forskningsmaterialet. På tilsvarende måte kan man tenke, både om det lutherske materialprinsipp, og om andre perspektiver som benyttes for å bygge opp en helhetlig luthersk teologi. De perspektiver som benyttes kan fremsettes som hypotetiske. Man kan søke bekreftelse på deres bæreevne som helhetsskapende perspektiver, i et samspill med en eksegese som forutsetter Skriftens klarhet og enhet.<sup>16</sup>

Likevel kommer man ikke bort fra at anvendelsen av materialprinsippet som overordnet teologisk perspektiv viser at det kan oppstå spenninger i luthersk teologi. Spørsmålet er om Skriften skal tolkes på materialprinsippets premisser, eller om materialprinsippet er betinget av Skriften. Saken er imidlertid at også dette problemet eksponerer et forhold som gjelder all vitenskap. Det vitenskapelige arbeidet befinner seg alltid i spenningsforholdet mellom forskerens antagelser og tolkninger og arbeidet med forskningsmaterialet. Spørsmålet om vitenskapelighet blir her, i teologien som i andre fag, avgjort av hva slags holdning man inntar til teorier og perspektiver på den ene side, og til forskningsmaterialet på den andre.

Avgjørende for at luthersk teologi kan fremstå som vitenskapelig i henhold til denne problematikken, er at man bestemmer seg for at Skriften og utleggelsen av den skal ha primat i forhold til de overordnede perspektiver. La oss sette saken på spissen: Dersom luthersk teologi får utfordringer

som fører til at materialprinsippet faller, står man, paradoksalt nok, i den situasjon at det lutherske formalprinsipp tvinger en til å forlate materialprinsippet, og dermed også lutherdommen som konfesjon. Materialprinsippet prisgis dermed skriftprinsippet. Det er dog det rette utgangspunkt for luthersk teologi, så sant man fastholder Bibelens autoritet, klarhet og læremessige enhet. For – bare ved skriftprinsippet kan materialprinsippet opprettholdes!

### Åpenhet og nye perspektiver

Luthersk teologi har i kraft av sine overordnede perspektiver en viss åpenhet, med tanke på å finne bibelske svar på spørsmål som blir påtrengende i møte med vår tids mennesker. Et av de vanskeligste områdene i så måte, er spørsmålet om hvordan forholdet mellom troens tankemessige side og dens erfaringsmessige side er å forstå. Jeg tror det kan la seg gjøre å utvikle teologisk refleksjon om dette, ved å gripe fatt i et perspektiv som også ligger som en implisitt forutsetning i den lutherske teologi, nemlig at relasjonen Gud menneske defineres som såkalt personrelasjon.<sup>17</sup>

I mellomkrigstiden oppdaget man at det ligger betydelige ressurser nettopp i dette. Får personrelasjonen status som overordnet kategori for teologien, oppnås en viktig gevinst. Det gis rom for en tenkning som ikke bare fanger inn den kognitive side ved teologien, men også den eksistensielle og erfaringsmessige side. At det finnes en erfaringsdimensjon knyttet til kristentroen er klart. Spørsmålet er hvordan denne skal forstås og tilrettelegges i den teologiske fremstilling. Jeg tror man kan svare på dette ved å undersøke om, og hvordan, personforholdet mellom Gud og menneske kan forstås i lys av Skriftens åpenbaring av lov og evangelium. I det følgende skal vi kort fokusere på enkelte andre vitenskaps-

teoretiske implikasjoner i luthersk teologi som ikke er så klart eksplisert som formal og materialprinsippet.<sup>18</sup>

### **Fundamentalontologiske strukturer i luthersk teologi**

Innledningsvis påpekte jeg at Popper bygger sin vitenskapsteoretiske tenkning på visse metafysiske forutsetninger. I det følgende vil jeg argumentere for at man finner tilsvarende forutsetninger i den lutherske teologi. Innen rammen av en artikkel som dette, kan poengene imidlertid bare skisseres. For det første bygger det lutherske skriftprinsippet på en bestemt forståelse av forholdet mellom språk og virkelighet. I luthersk reformatorisk teologi viser dette seg i hvordan språket anvendes i fremstillingen av det paradokse.<sup>19</sup>

For det andre: I kraft av skapelseslæren tar luthersk teologi den objektive virkelighets eksistens for gitt. Det forutsettes også at det er en observerbar struktur og regelmessighet i denne.<sup>20</sup> Skapelsesberetningen viser at det skapte ble definert og kategorisert ved Ordet, og at det ble etablert en bestemt struktur i den skapte virkelighet. Bibelen og bekjennelsen legitimerer derfor at virkeligheten tolkes som et ordnet og kategoriserbart mangfold. Bibelen og bekjennelsen fremsetter derfor også påstander om virkelighet, som påberoper seg absolutt gyldighet. Det gjennomføres derfor syllogistiske resonnementer som bygger på forutsetninger som går utover de rammer som Popper setter i henhold til induksjonsens problem. Grunnlaget for dette er helt klart og tydelig i Bibelen. Det forutsettes tilstander som råder med absolutt gyldighet, i den skapte biologiske virkelighet, og i menneskets forhold til Gud. For eksempel heter det at skaperverket er underlagt forgjengelighet, at synden og dødens lov hersker uinnskrenket, at det ikke kan kom-

me en ren av en uren, og at alle som tror rettferdiggjøres. Samtidig fremstilles Gud som Herre over de biologiske og fysiske lovmessigheter i skaperverket.<sup>21</sup>

I moderne teologi ser man at den bibelske skjelningen mellom den regelmessighet som skaperverket er underlagt, og de underfulle hendelser som skyldes Guds spesielle inngrep i historien oppheves. Guds Sønnns inkarnasjon og Jesu oppstandelse tolkes i kontinuitet med en lovmessighet som gjelder all virkelighet. Vi har allerede sett hvordan dette skjer i Pannenbergs lære om Jesu oppstandelse. Her skal nevnes at læren om inkarnasjonen anvendes på lignende måte i andre teologisk systemer. Inkarnasjonen forstås da som en stadig pågående prosess der Gud og den skapte virkelighet føres sammen. Dette opphever muligheten for å omtale inkarnasjonen som det den er, nemlig, en singulær og enestående historisk begivenhet som innebar at Guds evige Sønn tok opp i seg menneskenatur og ble gudmennesket Jesus Kristus. Sistnevnte omtale av inkarnasjon kan bare gjennomføres og forstås rett, dersom det forutsettes en forgjengelighetens lovmessighet i den skapte virkelighet, som denne singulære undergjerningen forstås i kontrast til.<sup>22</sup>

De forutsetninger for vitenskapelighet som ligger implisitt i den lutherske posisjon er en ressurs, ikke bare for dogmatikk og eksegesi, men også for de historisk teologiske disipliner, for missiologien og den praktiske teologi. Den lutherske forståelse av forholdet mellom Ordet og virkeligheten gir rom, både for å kunne tale om historisk regelmessige tendenser, og for underfulle historiske anomalier. Teologisk forskning innen de aktuelle disiplinene kan likevel komme til å overbetone immanente årsaksforklaringer slik at man ikke gir aksept for at enkelte begivenheter og forhold må for-

klares med utgangspunkt i at Gud handler i historien på særegen måte, gjennom nådemidlene og kirken. Skriften og evangeliets budskap er underfullt og skaper noe i det historiske løp. Et godt eksempel på dette, er nettopp den lutherske reformasjonen.

### Konklusjon: Spørsmålet om kompatibilitet

Jeg mener å ha levert noen argumenter for at luthersk reformatorisk teologi inneholder vitenskapsteoretiske implikasjoner som kan legges til grunn for refleksjon om hva det vil si å drive teologi som vitenskap på lutherske premisser. I så måte har vi identifisert formal og materialprinsippet som vitenskapsteoretiske forutsetninger for luth-

ersk teologi. Fremstillingen har ellers vist at det er betydelig diskrepans mellom Pannenberg's teologi og den klassisk lutherske. Grunnen til dette er særlig de perspektiver Pannenberg utvikler for teologien i dialog med den allmenne livserfaring og vitenskap. Pannenberg kommer i konflikt med prinsippet om at Skriften alene er teologiens kilde. Luthersk skriftteologi kommer i motsetningsforhold til Jan-Olav Henriksen's teologi, først og fremst fordi Henriksen avskriver Bibelen som Guds ordåpenbaring. Fordi åpenbaringsforståelsen er så forskjellig, utvikler man helt forskjellige vitenskapelige strategier og metoder. Det oppstår derfor inkompatibilitet mellom Henriksens posisjon og luthersk skriftteologi.

### NOTER

- 1 Den problematikk som knytter seg til dette temaet har forsterket sin aktualitet i norsk kontekst i senere tid. Dagsavisen Vårt Land har, våren 2011, satt fokus på utviklingen ved Det teologiske menighetsfakultetet i Oslo, etter den såkalte Henriksen saken for ti år siden. En spørreundersøkelse viser at så mye som 47,5 % av lærere og stipendiater ved MF nå stiller seg åpne for homoseksuelt samliv. Henriksens syn har dermed fått sterkt gjennomslag, og beskyttes under henvisning til forskningsfriheten. <http://www.vl.no/kristenliv/article131455.zrm>. Se ellers Oftestad 2008, 192ff.
- 2 Popper argumenterte for de vitenskapelige metodenes universelle gyldighet. All vitenskap må baseres på at det etableres hypoteser og teorier som kan testes med tanke på falsifikasjon. Se Popper 1964, 130ff.
- 3 Kuhn avviser Poppers strenge bruk av falsifikasjonsprinsippet i tilknytning til sin teori om anomalier. En anomali kan gi grunnlag for falsifikasjon, men ikke alltid. Først når anomalien ikke lar seg forklare innen rammen av et bestående paradigme, og det opprettes et nytt paradigme, kan det tales om falsifikasjon. Kuhn 1962, 146.
- 4 Her kan nevnes et poeng fra Kierkegaards skrift, "Om Forskjellen mellom et Genie og en Apostel". I dette skriftet kritiserer Kierkegaard samtidens anvendelse av syllogismen. Apostelen subsummeres kategorien geni, men blir da kvalitativt av samme art som geniet. Kierkegaard hevder at man her har utelatt den såkalte "mellombestemmelsen". Man har ikke tillagt apostelen det predikat som gjør at han får en status som er kvalitativ forskjellig fra geniet. Søren Kierkegaard: "Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel", *Samlede værker*, Drachmann, Heiberg og Lange, 51, 62-63.
- 5 Se også Pannenberg's artikkel i antologien *Offenbarung als Geschichte* fra 1961, der han tar oppgjør med Barths ordteologi. Pannenberg hevder her at historien, ikke ordet (slik Barth definerer det) er Guds selvåpenbaring. *Offenbarung als Geschichte. Kerygma und Dogma. Beiheft 1. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961*.
- 6 Teologien må på den ene side gi en helhetlig forklaring på *historiens utvikling, mening og mål* (immanent koherens). På den annen side levere oppfatninger som kan harmoneres med all annen vitenskap (ekstern koherens). Se Hefner 1988, 267-68.
- 7 Treenighetslærens fundamentale betydning i Pannenberg's teologi, blir tydelig i hans store dogmatiske trebindsverk: *Systematische The-*

- ologie*, Göttingen 1988/1991/1993 eng. *Systematic Theology*, Edinburgh: Clark, 1991-98. Her henvises til den engelske utgaven (Pannenberg ST. 1, 2, 3). Se ellers Powell 2001, 233ff og Rise 1993, 53ff.
- 8 Dette skjedde i 1997, under en konferanse om Frank Tipler's bok *The physics of immortality. Modern cosmology, God, and the resurrection of the dead*, London: Macmillan. Pannenberg's foredrag har tittelen: "Modern Cosmology: God and the Resurrection of the Dead". <http://129.81.170.14/~tipler/tipler/tipler3.html>. Lest 12.09.2011
  - 9 Pannenberg om Hegel: "How then, are we to understand the mediatorship of the eternal Son in creation and his function as the Logos of all creation? Hegel's philosophy of religion offers a conceptual starting point that takes up in a new way the material concern of the older doctrine of divine ideas united in the Logos, i.e., the concern to understand the creation of the many from the divine unity. Hegel replaced the static concept of an intelligible cosmos of ideas with the concept of a principle that generates the plurality and distinction of creaturely things. He also revived the Christological character of the concept in contrast to the medieval and post medieval doctrine of ideas in the divine mind. Hegel's thesis is that in the Trinity the Son is the principle of otherness, the starting point for the emergence of the finite as that which is absolutely other than deity". Pannenberg foretar likevel en avgrensning til Hegel. Han følger ikke Hegels ide om at endelighet utgår (emergence) fra Sønnen som en logisk nødvendig prosess, eller som det absoluttes selvutvikling av det endelige: "If we already think of the other in the form of the Son as the product of the moving of the absolute subject out of unity with itself, then it seems plausible enough that this self-alienation necessarily goes on to produce the finite, since only thus do we seriously have the principle of otherness ...". Se Pannenberg ST 2; 27 - 28
  - 10 Jan-Olav Henriksen og Svein Aage Christoffersen 2010: *Religionens livstolkning. Innføring i kristendommens religionsfilosofi* (Oslo: Universitetsforlaget), 84, 108, 110.
  - 11 Dette kommer klart frem i Luthers utleggelse av de 95 teser, 1518. LW, vol. 31: 83, 93 – 94. Se ellers hvordan prinsippet uttrykkes i innledningen til Konkordieformelen, henholdsvis i Ep. og Sol. Decl. *Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*; i (red): J. O. Mæland, Oslo 1985: 388, 421ff. (Konkordieboken).
  - 12 LW, vol. 32, 236-237. LW, vol. 33, 25-26, 28.
  - 13 De mest betydelige representanter er K. Stendahl, E.P. Sanders, J.D.G. Dunn og N.T. Wright.
  - 14 Se Mannermaa 2005. Til Holl, se Armand J. Boehme: "Tributaries into the River JDDJ. Karl Holl and Luther's Doctrine of Justification". <http://www.logia.org/features/TributariesJDDJ-Boehme.pdf>. Lest 11.09. 2011.
  - 15 Schmalkaldiske artikler II, art. I, 1-5. Konkordieboken: 239. Se ellers WA 39 I, 205, 2-5. Vorrede zur Promotionsdisputation von Palladus und Tilemann, 1537: "Articulus iustificationis est magister et princeps, dominus, rector et iudex super omnia genera doctrinarium, qui conservat et gubernat omnem doctrinam ecclesiasticam et exigit conscientiam nostram coram Deo".
  - 16 Bengt Hägglund har påpekt at Luthers forståelse av Skriftens klarhet forutsetter at Skriften er såkalt *språklig evident*, og at den *mening* som kan utledes av Skriftens språk derfor kan omfattes med aksiomatisk visshet: "Luther hänvisar ofta till denna språkets evidens i samband med bibeltolkningen. Han talar om en 'språkets naturliga ordning', som finns i alla språk. Den naturliga språkbruket, 'usus linguae', är ett grundfaktum, som inte vidare kan förklaras, något som 'Gud har skapat blant människorna'. Se Hägglund 1989, 163-164.
  - 17 Martin Buber og Ferdinand Ebner inspirerte teologien til å arbeide med en personalistisk preget forståelse av relasjonen mellom Gud og menneske og av gudserkjennelsen. Dette gjelder for eksempel Emil Brunner, og Friedrich Gogarten. Per Lønning har påpekt at "Jeg-du-filosofien" ikke fikk tilstrekkelig gjennomslag i sin samtid, slik at den fikk vist sitt potensial. Se Lønning 1979, 99.
  - 18 I skandinavisk kontekst argumenterte blant annet John Cullberg for personrelasjonens betydning for den teologiske tenkning. Se Cullberg 1930, 185 og 269. Her må også den norske teologen Olav Valen-Sendstad nevnes. Han utviklet en teologisk refleksjon der per-

- sonrelasjonen Gud menneske ble en bærende grunnkategori. Til dette, se min avhandling: Teigen, 2006, 97-98.
- 19 I reformatorisk kontekst kommer dette kanskje klarest frem under nattverdstriden, i Luthers begrunnelse for realpresens. Et viktig poeng her, er Luthers avvisning av at verbet er kan ha metaforisk betydning. LW 40, 196. LW 37, 296-303. Se også Cat Maj. V. 8. Form. Conc. Epit, VII, 7. Konkordieboken: 344-345, 404.
- 20 Til dette, se for eksempel Cat. Min, forklaring til første trosartikkel i Lille Katekisme, Konkordieboken: 283-84. Se ellers Bernhard Lohse 1999: *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*, Edinburgh: T&T Clark, 243.
- 21 Til dette, se Rom 3,23-24; 5.12 ff, Rom 8,20-21. CA II, klassifiserer alle mennesker som er "avlet på naturlig vis" som syndere. Dette skjer på en slik måte at Jesus Kristus utelates. Konkordieboken: 29.
- 22 Som eksempel på en slik anvendelse av inkarnasjonslæren, kan nevnes en artikkel av den norske teologen Tom Sverre Tomren. Han arbeider med økoteologi og hevder at Guds Sønn tok opp i seg hele den skapte virkelighet ved inkarnasjonene. Dette begrunner han med å vise til at Jesus, i følge sin menneskelige natur, ble en del av det biologiske kretsløp. Han gjør følgende resonnement gjeldende, med utgangspunkt inkarnasjonen: "Kristi kropp bærer jordens molekyler helt frem til Faderens høyre hånd. Jorden blir inkorporert i den treenige Guds indre vesen. Materien, byggeklossene som har vært i elver, i blod, i planter, i fisk og i molden, ser ut til å ha fått plass i himmelen. Vi aner konturene av en sirkelbevegelse mellom Gud og jorden: Sønnen kom fra himmelen, forsonte jorden med Gud og brakte jorden til himmelen". Se Tomren 2007, 95 og 98.

## LITTERATUR

- Boehme, Armand J: Tributaries into the River JDDJ. Karl Holl and Luther's Doctrine of Justification. <http://www.logia.org/features/TributariesJDDJ-Boehme.pdf> (lest 11.09.2011).
- Christoffersen, Svein Aage og Henriksen, Jan Olav 2010: Religionens livstolkning. Innføring i kristendommens religionsfilosofi, Oslo: Universitetsforlaget.
- Cullberg, John 1930: Religion och vetenskap. Til frågan om den systematiska teologiens vetenskapliga grundläggning, Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokför-lag.
- Hefner, Philip 1988: "The role of science in Pannenberg's theological thinking" i: (red) Carl E. Braaten og Philip Clayton: *The theology of Wolfhart Pannenberg*, Minneapolis: Augsburg Pub. House.
- Hempel, Carl G. 1942: "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy* 39.
- Henriksen, Jan-Olav 2001: "Språkets muligheter og grenser i talen om Gud: refleksjoner med bakgrunn i utfordringen fra feministisk teologi", i: Jan-Olav Henriksen, Gunnar Heiene, Svein Olav Thorbjørnsen (red.): "Teologi for kirken. Festskrift til professor dr. theol. Torleif Austad på 65-årsdagen, Oslo: Verbum, 114-124.
- Henriksen, Jan-Olav 2001: *Gud – fortrolig og fremmed. Etertanker*, Oslo: Gyldendal akademiske forlag.
- Henriksen, Jan-Olav 2007: *Teologi i dag. Samvittighet og selvkritikk*, Bergen: Fagbokforlaget.
- Hägglund, Bengt 1989: "Om 'Skriftens klarhet' – reformationens bortglömda grundprincip", SvTk.



- Kierkegaard, Søren 1994: "Om Forskjellen mellem et Genie og en Apostel", Samlede værker, Drachmann, Heiberg og Lange, København: Gyldendal.
- Kuhn, Thomas S. 1962: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Lehmann, Helmut T. Pelikan, Jaroslav (red.) 1958: *Luthers Works*, Philadelphia: Fortress Press.
- Lohse, Bernhard 1999: *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*, Edinburgh: T&T Clark.
- Lønning, Per 1979: *Kan Gud bevises? Fra 2400 års samtale mellom tro og tanke*, Oslo: Gyldendal.
- Mannermaa, Toumo 2005: *Christ present in faith. Luther's view of justification*, Minneapolis: Fortress Press.
- Mæland, Jens Olav 1985: *Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, Oslo: Lunde forlag.
- Oftestad, Bernt T. 2008: "MF og homofilspørsmålet", i: Oftestad, Bernt T. og Røsæg, Nils Aksel (red.), *Mellom kirke og akademia. Det teologiske Menighetsfakultet 100 år, 1908 – 2008*, Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Pannenberg, Wolfhart 1976: *Theology and the Philosophy of Science*, London: Darton, Longman & Todd.
- Pannenberg, Wolfhart 1977: *Jesus God and man*, Philadelphia: Westminster Press.
- Pannenberg, Wolfhart 1991-98: *Systematic Theology*, Edinburgh: Clark.
- Pannenberg, Wolfhart 1997: "Modern Cosmology: God and the Resurrection of the Dead". Internettadresse: <http://129.81.170.14/~tipler/tipler/tipler3.html>. Lest 12.09.2011.
- Powell, Samuel A 2001: *The Trinity in German Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Popper, Karl R 1963: *Conjectures and Refutations. The growth of scientific knowledge*, London: Routledge and Kegan.
- Popper, Karl R 1964: *The poverty of historicism*, New York: Harper & Row.
- Popper, Karl R 1968: *Logic of Scientific Discovery*, London: Hutchinson.
- Popper, Karl R 1972: *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, N.J.: Princeton U.P
- Popper, Karl R 1979: *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford: Clarendon Press.
- Rise, Svein 1993: *Identitet og relevans. Wolfhart Panneborgs kristologi lys av de oldkirkelige grunnkategorier liv og død*, Oslo: Solum.
- Shults F. Leron 1999: *The Postfoundationalist Task of Theology: Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Teigen, Arne Helge 2006: *Gudserkjennelsens problem i Olav Valen-Sendstads teologi*, Oslo: FMH-forlaget.
- Tipler, Frank 1997: *The physics of immortality. Modern Cosmology, God, and the Resurrection of the Dead*, London: Macmillan.
- Tomren, Sverre 2007: "Økologisk kristologi" i: (red) Bård Mæland og Tom Sverre Tomren, *Økoteologi. Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Valen-Sendstad, Aksel 1996: *Troens fundament. Dogmatiske hovedspørsmål i lys av bibelsk ontologi*, Aarhus: Forlaget Kolon.

**FORFATTEROPLYSNINGER**

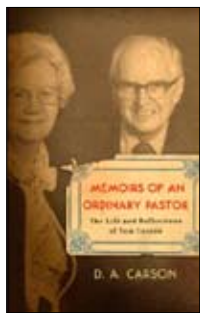
Arne Helge Teigen

Fjellhaug internasjonale Høgskole

ateigen@fjellhaug.no

+47 91 35 96 05

+47 46 54 00 95



**Memoirs of an Ordinary Pastor:  
The Life and Reflections of Tom Carson**  
**D. A. Carson**  
**Crossway 2008**

Anmeldt af **Flemming B. Kristensen**

Den kendte amerikanske nytestamentler Don Carson, som flere gange har forlæst ved kurser i Danmark, har skrevet en smuk lille bog om sin far, Tom Carson. I en tid med vægt på ledelse og store menigheder med mange mennesker, er det helt velgørende at læse en bog helt nede på jorden om en almindelig præst som aldrig var præst for nogen stor menighed, men i en lille menighed med få folk, og som ikke var nogen stor leder, men trofast i sit virke.

Don Carson har skrevet bogen i minde om sine forældre, Elisabeth Margaret, som døde i 1989, og Tom Carson, som døde i 1992. Bogen er letlæst og er ikke nogen skønmaling af forældrene. Carson har et klart blik for sine forældres styrker og svagheder. I sin forberedelse af bogen har han konsulteret sine søskende og læst sin fars dagbogsnotater, der på mange måder viser, hvor han var til de forskellige tider i sit virke.

Tom Carson og hans hustru var præstefolk i Canada og i den længste del i et stærkt katolsk miljø, som fuldstændigt dominerede det kirkelige billede. Det var ikke let at være baptistpræst i et sådant samfund. Det andet problem var det sproglige. Carson og hans hustru talte engelsk, men en stor del af menigheden talte fransk, så der måtte tages hensyn til de sproglige forhold. Carson lærte sig fransk og oversatte

engelsk litteratur til fransk. Fru Carson blev aldrig god til fransk og det hæmmede indlevelsen i fællesskabet.

I bogen skildres også en episode i slutningen af 1940'erne, hvor Tom Carson følte sig svigtet af den baptistiske ledelse i området, men dog ved støtte fra andre og ved selv at løbe en økonomisk risiko, kom videre med, hvad han og andre oplevede som et kald fra Gud.

Bogen følger Tom Carsons virke. Vi følger hans engagement og virke, den lille menigheds liv og forsøgene på at nå ud over kanten. Vi møder en Carson, som set i bakspejlet gennemgik en depression, som blev åndeliggjort, og som der ikke blev gjort det ved, som der burde. Vi møder præsten, der de sidste aktive år går på deltid og har et borgerligt job ved siden af. Vi møder Tom Carson, da en stor fornyelse af arbejdet begynder under yngre dygtige personers ledelse og hvor Carson spiller en birolle, og hvad det gør ved ham. Vi møder ham også som den, der tager sig af sin hustru, som bliver ramt af alzheimer.

Bogen er enkel og letlæst og rummer synspunkter og overvejelser, som enhver almindelig præst kan have udbytte af at læse og spejle sig selv i sekunderet af Don Carsons overvejelser skrevet i respekt for sin far.



**Mod til at være kirke**  
**Menighedsopbygning og kirkens identitet**  
**Frederik Modeus**  
**Forlaget ALFA**

Anmeldt af **Andreas Østerlund Nielsen**

*Mod til at være kirke* er en god starthjælp for præster og menighedsråd, der gerne vil tænke og tale tydeligere om den gudstjenestefejrende menighed i en sognekirkelig sammenhæng. Der er også inspiration at hente til, hvordan menigheden i praksis kan delagtiggøres i søndagsgudstjenesten. Bogen er således opdelt i en teoretisk (men lettilgængelig) første del, og en praktisk orienteret anden del. Frederik Modeus er præst i Helgeands sogn i Lund, og skriver på baggrund af sine erfaringer med et blomstrende menighedsliv dér. Bogen er velskrevet og krydret med relevante fortællinger om folk fra forfatterens egen kirke. Hvert kapitel afsluttes med spørgsmål til drøftelse, og bogen er således velegnet til at ledsage en menighedsudviklingsproces i et engageret menighedsråd eller en visions- eller gudstjenestegruppe.

Modeus rejser den afgørende problematik om forholdet mellem menighed og folkekirkelighed. Han leverer imidlertid ingen grunding teoretisk eller teologisk diskussion. I stedet peger han på den afgørende vej frem i denne problematik, etableringen af en stærk missional menighedsidentitet med basis i forståelsen af menigheden som Guds folk. Bogen er derfor en værdifuld hjælp for dem, som allerede lægger mere

vægt på den gudstjenestefejrende menighed, end der har været tradition for i Folkekirken, eller som ønsker at gøre det. Det er pastoralteologi, når det er rigtig godt.

Først kort om bogens anden halvdel. Her giver Modeus sin erfaringsbaserede inspiration til, hvordan menigheden kan delagtiggøres i en søndagsgudstjeneste, som bevarer sin liturgiske fasthed og orden. Han giver bud på, hvordan menigheden inddrages i bønner, i forkyndelsen og i at skabe et sundt trosmiljø. Modeus' gudstjeneste-“kultur” vil givetvis vække genklang hos rigtig mange sognepræster, og der er rigtig meget relevant og praktisk anvendelig inspiration, at finde her, uanset om man er ny eller aldrende i embedet.

I bogens første halvdel stiller Modeus i kapitel ét spørgsmålet om, hvad der er blevet af menigheden i den svenske folkekirke? Han hævder, at det er et skæbnespørgsmål for kirken at skabe “livskraftige gudstjenestefejrende fællesskaber”. Det er vigtigt både for dem, som opsøger kirken og for dem, som allerede befinder sig dér. Målet for Modeus er ikke at gøre verden kirkelig, men – ud fra en holistisk (*ikke* humanistisk) forståelse af kristendommen som altomfattende – at gøre verden mere menneskelig.

I kapitel to opsporer Modeus, hvorledes menigheden blev fortrængt til baggrunden af svensk kirkeliv. Teologer som J. A. Eklund og Einar Billing var indflydelsesrige biskopper i begyndelsen af 1900-tallet. De formulerede begge deres kirkeforståelse i modsætning til et frikirkeligt menighedsideal. I midten af århundrede finder Modeus et ønske om at engagere hele det – kirkeligt inaktive – svenske folk som subjekt for kirken. Derfor blev repræsentation og demokrati nøgleord for “den åbne folkekirke.” Modeus er meget positiv over for Gustaf Wingrens teologi. Ikke desto mindre påpeger han, hvordan Wingrens udgave af luthersk ekklesiologi med vægt på at kirken er “en ordets skabelse,” også gør den gudstjenestefejrende menighed sekundær. Senere biskopper har understreget kirkens åbenhed og folkelighed med kritisk front mod fællesskabet af de troende, som opfattes som religiøs elitisme. Som eksempler på undtagelser fra denne hovedlinje i svensk kirketeologi nævner Modeus blandt andet Gustaf Aulén og Bo Giertz. Lighederne med dansk kirkeliv er jo slående, og man kan jo blot ønske, at en dansk teolog ville forfatte en artikel, der trak den parallelle danske udviklingshistorie frem i lyset.

På denne historiske baggrund opstiller Modeus fire udfordringer, der skal bringe menigheden i forgrunden igen. For det første finder han i tanken om “gudsfolket” – som et udvalgt, samlet, befriet og et sendt, spredt, tjenende folk – en dynamisk kirkelig selvforståelse der kan mediere mellem ønsket om åbenhed og tydelighed. En kirke må være begge dele; åben og tydelig. Den anden udfordring er at fremhæve fællesskabet. Anonymitet er ifølge Modeus hovedproblemet i forhold til at flere kan blive en aktiv del af kirken. Han motiverer en vægtlægning på fællesskab teologisk, men pointerer gentagne gange at det skal være

et ikke-ekskluderende fællesskab, “et vedkommende vi.” Den tredje udfordring går på at fokusere på gudstjenesten, som det sted der markerer centrum i modsætning til den aktivistiske periferi. Modeus tilslutter sig Gordon W. Lathrops tænkning om liturgien som *primær* teologi, og anden (akademisk) teologisk refleksion som *sekundær* teologi. Den fjerde udfordring er at tage *minoriteten*, den gudstjenestefejrende menighed, som udgangspunkt for sendelsen, kirkens mission, til *majoriteten*. Menigheden bliver dermed et “virkeligt alternativ for den som søger.”

Modeus får med disse fire udfordringer for det første understreget betydningen af menighedens missionale identitet (uden at bruge den betegnelse). Det er et aspekt, som jeg savner at høre, når menighedens ret og rolle i Folkekirken drøftes; de som sidder på kirkebænkene – menigheden – er hele sognets menighed, menighed for sognet, menighed til sognet. Jeg er enig i Modeus’ fremhævelse af fællesskabet; en endnu stærkere understregning af relation som teologisk grundbegreb kunne ønskes. Bogen er oprindeligt udgivet i 2005, men det ville være ønskeligt om Modeus havde taget udfordringerne fra individualismens uheldige alt-dominans op og givet en kritisk drøftelse af Pete Wards og Hans Raun Iversens idé om flydende kirke / fluktuerende fællesskaber op. Modeus forudsætter på baggrund af sine egne erfaringer et ønske om vedvarende fællesskab hos den gennemsnitlige svensker. Sociologiske undersøgelser hævder imidlertid, at et sådant ønske ikke findes (i hvert fald ikke hos de yngre generationer). Det såkaldt intra-viduelle selv, definerer sig ganske vist gennem relationer, men kun forbigående og altid fravælgelige relationer, ikke Modeus’ stærke gudstjenestefællesskab. I det afsluttende perspektiv peger Modeus på at den svenske

kirkes menigheder i fremtiden må forstå sig selv også som “modkultur” og “profetisk kontrastsamfund”; han peger i denne sammenhæng på Korsvejs-bevægelsen som eksempel. Det havde været nyttigt om Modeus fra bogens begyndelse havde vist bevidsthed om, at hans kongstanke om den gudstjenestefejrende menighed – i fremtiden og mange steder allerede i dag – er udtryk for en anderledes kultur, og hvad det betyder for at se menigheden som mission for og til resten af sognet. Der er i Modeus’ fremstilling en spænding mellem relation og liturgi, som søges medieret gennem delagtighed i gudstjenesten (og i en lidt perifer omtale af “livsnære smågrupper”). Hvis menigheden imidlertid i fremtiden skal fun-

gere som et “... *kontrastsamfund*, i hvilke mennesker ud fra kristne grunde får støtte i deres måde at leve, tænke og prioritere på,” så vil dette imidlertid kræve mere end delagtighed i søndagsgudstjenesten. Det vil efter min overbevisning kræve en art “fællesliv”, hvori kristne i *fælles* hverdagspraksis kan leve, tænke og prioritere sammen. Her kommer Modeus’ liturgisk centrerede tænkning til kort; og han får selv antydnet dette, når han til slut må pege på Korsvej som eksempel på inspiration til fremtiden. Et konstruktivt, kritisk, teologisk arbejde med den neo-monastiske (ny “munkeorden”) bevægelse, vil derimod være af afgørende betydning netop nu.



**Forvandlingen af teologien - for kirke og samfund**  
**Philip Clayton**  
**Anis forlag 2011**  
**289 kroner**

Anmeldt af **Jeppe Bach Nikolajsen**

Jeg husker tydeligt min første dag som student ved det hedengangne teologiske fakultet i Aarhus i det herrens år 2000. Jeg husker, hvordan vi som nye teologistuderende stod i kø for at lade os skrive i mandtal, hvordan vi blev vist rundt på universitetet, alt imens vi gættede på, om de forbipasserende mon studerede forhistorisk arkæologi, molekylærbiologi eller medievidenskab. Jeg husker også, hvorledes vi lyttede til studielederen, der fortalte os, at vi var intet mindre end en katastrofeårgang. Vi var nemlig kun hundrede nye studerende, og det var alt for få. Hvad, hun i sine vildeste mareridt nok ikke havde forestillet sig, var, at vi efter nogle få år ville være mere end halveret. Dette skyldtes imidlertid ikke studiemiljøet. Jeg befandt mig på en ualmindelig god årgang, hvor vi kom ualmindeligt godt ud af det med hinanden. Det var hyggeligt at studere teologi, og joh, vi lærte da også noget.

Efter nogle års studier besluttede jeg mig for at studere ved Fuller Theological Seminary i Los Angeles. Her lærte jeg hurtigt, at der ikke skal så meget til, før amerikanere bliver begejstret. Åh, den bemærkning ændrede mit liv for altid, kunne man høre dem sige. Det skulle imidlertid vise sig, at Fuller ændrede mit liv for altid. Mine vante

teologiske forestillinger blev udfordret i en grad, som jeg aldrig før havde oplevet det. Og teologien kom pludselig tæt på, rigtig tæt på. Jeg blev for eksempel undervist af pjaltede hjemløse, der gav mig indsigt i deres dybe gudsafhængighed, og dermed en spiritualitet som middelklasseamerikanere og -danskere næppe gør sig begreb om. Jeg husker, at jeg efter undervisningssessioner ofte var dybt personligt påvirket og havde svært ved at få hold på mig selv, før end jeg havde talt ud med gode venner om, hvad i alverden jeg netop havde oplevet.

Ovenstående blot for at illustrere min påstand, at dansk teologisk uddannelse og forskning står over for meget store udfordringer, dersom man vil være i kontakt med livet og virkeligheden, være i kontakt med morgendagens og ikke gårdagens kirke og samfund. Dansk teologisk uddannelse og forskning har i alt for mange år været for gold, for tandløs og for uinteressant, og derfor er der brug for intet mindre end en kulturændring og nyorientering, som det imidlertid er krævende at tilvejebringe. Der er dog ressourcer at trække på. Bogen *The Fragmentation and Unity of Theological Education* af Edward Farley er en klassiker. Bogen *A Fundamental Practical Theology* af Don S. Browning er uomgængelig. Og

flere artikler af David J. Bosch om mission og teologisk uddannelse bliver bare mere og mere aktuelle. Dette er, hvad jeg betragter som tre særdeles væsentlige bidrag til udviklingen af den teologiske uddannelse de seneste årtier.

Nu viser det sig, at Anis forlag har udgivet bogen *Forvandlingen af teologien – for kirke og samfund*, som er en oversættelse af bogen *Transforming Christian Theology: For Church and Society*. Bogen er opdelt i fire hovedafsnit: Først argumenteres der for, at teologien befinder sig i en overgangstid, dernæst for at teologien må forvandle kirken, og siden at teologien må forvandle samfundet, og endelig afsluttes bogen med nogle praktiske overvejelser.

Clayton vil "forvandle teologien" og "vende strømmen blandt akademiske teologer". Hvad betyder alt dette? Bag udtryk som disse ligger der en ganske markant og efter min mening legitim kritik af megen akademisk teologi. Alt for mange akademiske teologer er ikke i god nok kontakt med, hvad kristne flest tænker (side 20), alt for megen akademisk teologi hjælper os ikke med at forstå, hvad det vil sige at være kirke i en radikal ny verden (side 21), og alt for mange teologiske uddannelsesinstitutioner uddanner ikke præster til morgendagens kirke og samfund (side 23).

Hvad mener Clayton så, at vi bør gøre? Jo, vi skal anerkende og forstå de seneste halvtreds års markante kirkelige og samfundsmæssige forandringer, uddanne teo-

loger, der kan navigere på randen af den emergerende nye verden, lade teologi blive en allemandsaktivitet, stoppe kampen mellem liberale og konservative, gentænke missionsteologien fra bunden osv. osv. Der er nok at tage fat på ifølge Clayton. Både kritikken og løsningerne er dog noget mere omfattende end her fremstillet. Og bogen har også andre anliggender, end jeg her har redegjort for.

Bogen er et fint bidrag til den danske kirke og til de teologiske uddannelsesinstitutioner i Danmark. Bogen præsenterer nemlig et stort og vigtigt ærinde, men den er efter min mening for essayistisk i sin stil, ligesom den giver mange overraskende simple løsninger på nogle meget store og komplekse udfordringer. Det, som imidlertid inspirerer de få timer, som det tager at læse bogen, er, at den er skrevet ud af et teologisk paradigme, som vi kun kender ganske lidt til i Danmark. På den måde er bogen inspirerende, og den kan da nok også i nogen grad hjælpe os en nyorientering af teologien i Danmark og med den kulturændring, som der efter min mening er brug for på konfessionelle så vel som akonfessionelle teologiske uddannelsesinstitutioner i Danmark. Philip Clayton har ret. Der er brug for en forvandling af teologien, så den kirkelige og samfundsmæssige kontekst i højere grad bliver en integreret del af den teologiske refleksion og den teologiske uddannelse. Kun sådan kan teologien forvandle kirke og samfund.





**Den nye Gud. Efter fundamentalisme og ateisme**  
**Niels Grønkjær**  
**København: Anis, 2010**

Anmeldt af **Jakob V. Olsen**

Niels Grønkjær, der er tidligere lektor i etik og religionsfilosofi ved det tidligere Teologiske Fakultet i det tidligere Århus, og nu valgmenighedspræst i København, har skrevet en bog om sin gudstro. Bogen handler også – i mere end en forstand – om andet end hvad Grønkjær tror, for han er i bogen efter fundamentalisme og ateisme, så andre synspunkter end Grønkjærs bliver jævnlige præsenteret.

Bogen er et essay, skriver han i indledningen, selvom det er et essay med en vis længde. Han ønsker at beskrive kristendommen som rimelig, hvilket blandt andet sker ved at få udskilt meget af det, som Grønkjær mener er urimeligt ved både den kristne tradition og ved kristendomskritikken.

I begyndelsen og i slutningen af bogen angiver Grønkjær rimeligt tydeligt, hvad der er hans hensigt med bogen. Og han forsøger også der at tydeliggøre, hvad han mener med ordet Gud. Imellem de indledende afsnit og det afsluttende kapitel er bogen opdelt i tre hoveddele, som handler om Faderen, Sønnen og Ånden. Bogen er altså trinitarisk bygget op og det trinitatiske fylder meget i Grønkjærs fremstilling. Hver af de tre hoveddele er inddelt i tre kapitler. Faderens Rige: (1) Magten (2) Æren

(3) Evigheden. Sønnens Rige: (4) Fødslen (5) Døden (6) Opstandelsen. Åndens Rige: (7) Troen (8) Håbet (9) Kærligheden. Dermed giver Grønkjær også en form for gennemgang og anvendelse af den apostolske trosbekendelse.

Det er forholdsvis hurtigt i kort form at angive, hvad hovedpointen i bogen er. Grønkjær mener, at Gud og kristendom er udtryk for bevægelse. Det ligger i selve det trinitariske, for i forholdet mellem Faderen, Sønnen og Ånden er der bevægelse. I modsætning til det står fundamentalisme og ateisme. Fundamentalisme er tanken, at noget er urokkeligt (side 10). Gud er, i fundamentalismen, uden for verden, har skabt den og er uforanderlig. Det kalder Grønkjær også teisme. Ateismen benægter dette og dermed bliver ateismen, ifølge Grønkjær, bestemt af teismen og bliver en form for urokkelig fundamentalisme. Men det er muligt, er Grønkjærs glade budskab, at komme udover teisme og ateisme og nå til noget langt bedre. Det er der, Grønkjær er.

Det er kort fortalt budskabet, men det rejser en masse spørgsmål, hvilket gør, at bogen vokser og er ikke på 2 sider, men på 317. Der er jo andre, der har forsøgt noget lignende før, så der er mange, man kan for-

holde sig til på den vej, der er udstukket. Han henviser i begyndelsen af bogen til blandt andet Thorkild Grosbøll, som i 2003 sagde noget lignende, men med lidt andre ord. Grønkjær har sympati for Grosbølls projekt, men det skal formuleres anderledes, hvilket han så har sat sig for i *Den nye Gud*.

Det er tydeligt, når man læser *Den nye Gud*, at Grønkjær er en belæst herre, som er god til at bruge sproget. Der optræder i bogen et væld af personer fra teologi- og filosofihistorien, som på forskellig måde indflettes i den fortælling, der gives. Det er med til at give bogen en tyngde og en dybde samtidig med, at retorikken er elegant. Men det bemærkelsesværdige ved bogen er, at samtidig med at den har dybde, så er den også overfladisk. Det vil jeg forsøge at forklare i det følgende.

For at give et indtryk af bogen, kommer her et lidt længere citat, som kan illustrere både det dybe og det overfladiske: "Det er ikke kun barnet der er afhængigt af faderen. Det forholder sig også omvendt, måske navnlig som tiden går. Dette forløb betyder dog ikke at barnet ikke fortsat er afhængigt af faderen, for nu at blive ved ham. Men når barnet er blevet voksent, er barnets afhængighed i højere grad knyttet til faderens afhængighed af barnet. Den enes afhængighed kan ikke forstås uden den andens. Det voksne barns bevidstgørelse af at faderen også er afhængig af det, indebærer derfor en svækkelse af barnets faderbillede og tilsvarende en svækkelse af faderens bevidsthed om at barnet er afhængigt af ham.

Denne forskydning i afhængighedsforholdet ændrer såvel barnets som faderens identitet. Faderen bliver en anden, men holder ikke op med at være far. Barnet bliver en anden, men holder ikke op med at være barn, heller ikke når det selv måtte blive far. Livet forbliver heller ikke her som

og hvor det er. Det er et vilkår vi må finde ud af at leve med ved at vedkende os skiftende asymmetrier i afhængighedsforholdet" (side 57).

Da jeg læste ovenstående, måtte jeg stoppe op og læse det igen. Ikke fordi det er knudret skrevet, for det meget mundret, men fordi der er indhold i det. Forældres forhold til deres børn – og børns forhold til forældre – skifter med tiden samtidig med, at de stadig er forældre og børn. Grønkjær kan i løbet af bogen inddrage og blande personer og observationer, så mange kan få noget ud af læse bogen, om man er enig med Grønkjær eller ej.

Alligevel er bogen også præget af overfladiskhed og det på en sådan måde, at det går i dybden. Citatet ovenfor bliver ikke bare en beskrivelse af forholdet mellem far og barn, men også mellem Gud og menneske.

Bogen er til tider morsom at læse, for Grønkjær kan noget med ord og det sker, at der kommer skjulte hentydninger til Wittgenstein, allusioner til Heidegger eller omformuleringer af kendte ordsprog. Ordene drejes på nye måder og bruges i andre betydninger. Men jævnlige får jeg som læser en fornemmelse af, at kreativiteten og retorikken er gået sådan i blodet på forfatteren, at det løber af med ham. I stedet for at komme med egentlige argumenter, så omdefineres ordene bare. For eksempel defineres metafysik eller teisme som noget, der medfører vold, og hvem er ikke imod vold.

Den samme form for behændighed gælder ikke alene Grønkjærs omgang med ord, men også med personer. De mennesker, han gerne vil være enig med, får tillagt de holdninger han selv har, selvom de egentlig mener noget ganske andet, end hvad Grønkjær fortæller os. Personer som Jeremias, Jesus, Luther, Grundtvig og Kierkegaard er nogle Grønkjær citerer med tilslutning, selvom

de faktisk har en helt anden gudsforståelse end Grønkjær. Og dem, han er uenig med, er ikke altid helt nuanceret beskrevet.

Grønkjær vil fri af teismen, som ifølge ham, er en forestilling om, at Gud er adskilt fra verden, hinsidig, transcendent, og "griber fra tid til anden ind i verden gang" (side 22). Beskrivelsen er ikke helt fair, for klas-sisk forstås Gud som opretholder, der ikke "fra tid til anden" griber ind, men som altid er til stede i alt. Hans motiv, siger han, for at komme fri af teismen, er, at den er farlig. Den er som fundamentalisme en bekendelse "til én Gud, én sandhed, ét princip [...] Det kan kun føre til konflikter" (side 9).

Det ledende motiv er altså fred og pluralisme. For at nå den fred må kristendommen, i Grønkjærs udgave, være os til hjælp. I kristendommen bliver Gud menneske og dør. Det betyder, at Gud kommer tæt på og forandrer sig. Det vigtige, får vi at vide i Grønkjærs forkyndelse, er ikke at finde et fundament hvorfra vi kan vurdere andet og andre, men at være i bevægelse som Gud selv. Det medfører en "bestandig sekularisering" (side 126). Gud er ikke uden for tiden, men i tiden. Fordi Gud blev menneske i Jesus, er alt historie og det er ikke muligt for os at finde et punkt eller et princip hvorfra vi kan forlade historien. Det betyder så også, at "Gud er ikke en ting som består uden for mig, men min egen tanke" (side 287), som han citerer Kant for at sige. Selvom man taler teistisk, er det bare som om.

Dermed er brodden taget af ateismen, tænker Grønkjær. Kristendommen siger ikke noget om, hvordan verden faktisk er, men hvad den betyder (side 19). Kristendom er en fortolkning af verden og giver betydning til menneskelivet.

I denne fremstilling af kristendommen, som Grønkjær forsøger sig på, er der flere problemer. Et problem er, at Grønkjær, uden at han selv lægger mærke til det, en-

der i det han ønsker at tage afstand fra, nemlig principper. Et andet problem er, at han ikke giver sig selv nogen mulighed for at sige, hvad kristendom egentlig er og dermed heller ikke, hvad det ikke er. Et tredje problem er, at han ikke ser, at han selv er gennemsyret af sekularisme og at hans filosofi derfor modarbejder hans eget ønske om pluralisme. Der er hos ham i praksis kun plads til én isme, selvom han siger, at han vil afskaffe ismer. Et fjerde problem er, at mange af de teologer, han citerer, siger reelt noget andet end det, Grønkjær fortæller os.

(1) Når nu kristendommen ikke er noget, der kommer udefra og bryder ind i verden, men er livsmuligheder (side 309), så kan vi reelt klare os uden Jesus. Han kan højst blive en anledning, så vi bliver opmærksomme på det væsentligste, nemlig Grønkjærs princip om bevægelse. Hvis Buddha har sagt det samme, kan vi lige så godt bruge ham, for det er ikke personen, der har betydning, men kravet om bevægelse. Grønkjær har da også formuleringer, der kan lyde buddhistiske: "Det skønne er smukt fordi det ikke varer ved" (side 75). Det samme siger buddhister, som understreger, at alt er i bevægelse og forandring. Det hele er på vej væk, selv Gud (side 74), for det er, hvad fysikken fortæller os, tror han.

(2) Det, der er vejledende for Grønkjær, er det, der erfares godt (side 33). Men hvorfor man skulle kalde det kristendom, giver han intet svar på. Sådant mener han bare det er. Når han for eksempel siger, at det "tyder på at Gud [...] er tilsyneladende ikke i stand til at leve uden verden" (side 20), så angiver han ikke, hvad det er, der gør, at han tyder Gud sådan. Det betyder, at hans kristendomsforståelse, får et gennemgående påståeligt præg. Problemet med fundamentalisme, som han beskriver det, er ikke, at det er fremmed for kristendommen, men

at det er voldeligt. Det egentlige kriterium bliver altså vold eller ikke-vold.

(3) Ifølge Grønkjær må vi af med ismerne: "Når noget bliver en '-isme', er det altid for meget" (side 27), ligesom vi må om på den anden side af metafysikken. Men han lægger ikke selv mærke til, at han stemme lyder som afgjort sekularisme. Ligesom sekularismen tror han, at han selv repræsenterer pluralisme og at han er kommet fri af metafysikken; selvom han i praksis kræver, at alle skal være som ham, for dem, der er anderledes, er fundamentalister og voldelige. Dermed presser han reelt sin egen metafysik ind i det offentlige rum, for at få andre ud, uden at han er bevidst om det. En motiverende faktor bag Grønkjærs mission synes at være, at han ikke er helt sikker på sin tolkning og er i tvivl, om hans sag vil vinde. Der er en usikkerhed hos ham, når han taler om metafysik. Han siger på den ene side, at metafysikken "har i grunden udspillet sin rolle" (side 297), og vi lever derfor nu i en efter-metafysisk tid. På den anden side mener han at vide, at der er "stærke kræfter som søger at gøre kristendommens fornuft gældende på metafysiske præmisser" (side 295). Helt udspillet sin rolle, har den vist alligevel ikke ifølge Grønkjær. Men hvis det er tilfældet, hvorfor så ikke lade virkelige mennesker mødes i det offentlige rum i en ærlig pluralisme i stedet for at kræve, at de skal lade deres tro blive hjemme. Måske er det i stedet Grønkjærs sekularisme og principfasthed, der kan være svækkende for den demokratiske samtale.

(4) Grønkjær henviser glad og gerne til mange forskellige personer på sin vej igennem bogen, men behandlingen er ikke altid

rimelig. For eksempel citerer han Kierkegaard for at sige: "Gud eksisterer ikke, han er evig" (side 125). Det bruger Grønkjær til at sige, at Gud ikke er uforanderlig, men foranderlig, i bevægelse, for evigheden er ifølge Kierkegaard blevet en del af tiden, da Gud blev menneske i Jesus. Men Kierkegaards pointe det pågældende sted er noget nær det modsatte af Grønkjærs. Eksistens bliver af Kierkegaard i *Efterskriften*, som Grønkjær citerer fra, forstået som det at være i historien og begrænset af den. Men Gud er anderledes, ifølge Kierkegaard. For Gud er tilværelsen et system, for han er uden for den, modsat mennesket som er i tiden. En lignende kritik kan anføres imod Grønkjærs brug af Luther og Grundtvig.

Som det fremgår af ovenstående, er jeg ikke udelt begejstret for bogen. Jeg medgiver, at forfatteren er retorisk dygtig og godt belæst, så der er noget at lære selv for den, der er meget uenig. Men noget af det mest interessante ved bogen, er det tidstypiske. Grønkjær er ikke den eneste teolog eller filosof i dag, der mener, at deres egne tanker er fremmede for pluralisme, mangfoldighed og ikke-vold, uden at de opdager de metafysiske forudsætninger de selv bærer til torvs, når de forsøger at udelukke andre fra samtalen ved at kalde dem metafysikere, fundamentalister, voldelige og andet.

Det er netop ved at se i øjnene, at mennesker, når de mødes, har forskellige principper, værdier, identiteter og tro, at vi kan fastholde en virkelig pluralisme. Hvis man mener, at man selv befinder sig uden for alle principper, og dermed er blind for hvad man selv tror, kan der være langt til det virkelige møde og den udfordrende samtale.

# Teolkursus om **MISSIONAL KIRKE**

**17.-19.1.2012**

De udfordringer, som den kristne kirke står overfor i Danmark, kræver, at kristne drøfter, hvordan kirken må forstå sig selv, sin relation til resten af samfundet og sin mission.

Teolkursus 2012 vil facilitere nogle af disse vigtige drøftelser og desuden præsentere vigtige bidrag, der kan hjælpe kirken til at være tro mod Gud og vinde mennesker for ham.

Kurset fokuserer på tre centrale oldkirkelige kirkekendetegn: kirken som fællesskab, tjener og profet.

Målgruppen er præster, teologer og alle andre interesserede. Se program på [www.teologi.dk](http://www.teologi.dk)



**Call for Papers European IASYM Conference  
Tallinn, Estonia 11th -14th April 2012**

**Sustainable Youth Ministry:  
Research for Post-Secular Europe**

IASYM (International Association for the Study of Youth Ministry) invites researchers, educators, and PhD and master students interested in the field of youth ministry to the third European IASYM conference which will be held at the Theological Institute of the Estonian Evangelical-Lutheran Church in Tallinn, Estonia. The theme of the conference is: "**Sustainable Youth Ministry: Research for Post-Secular Europe.**"

**What is sustainable Youth Ministry in contemporary Europe?** The current debate regarding the 'post-secular' nature of the current social context in Europe presents a challenge to IASYM to continue reflecting upon the changing nature of religion in the region. What does this shifting landscape mean for youth ministry? What assumptions can be made about the worldviews of young people? What research methodologies are most suitable for conducting empirical research about religion and young people? What theological and conceptual frameworks should be developed to aid understanding of how youth ministry can be sustained in contemporary Europe? What sociological discoveries and theories are helpful for revealing changes that affect ministry among young people?

**The conference will investigate this theme** through (invited) keynote lectures (45 minutes), papers (30 minutes and a response of 15 minutes) presenting both research results and work in progress. Presentation of papers will take place in workshop sessions where time will be given for comment and responses.

**We invite papers (4000-5000 words)** from a wide variety of topics that address the theme of the conference from different contextual perspectives and research approaches within the field of youth ministry.

**Deadlines:**

- Abstracts for proposed papers (approximately 300 words) sent to [pmsonnenberg@pthu.nl](mailto:pmsonnenberg@pthu.nl): November 1, 2011
- Acceptance notification: December 1, 2011
- Paper (4000-5000 words), final draft: February 1, 2012

The full conference programme and details regarding online registration are forthcoming. For further details, including the cost of the conference and the accommodation, see [www.iasym.net](http://www.iasym.net)

**Academic Conference Committee:**

- \* Dr. Sarah Dunlop, King's College London, England, [sarahlbunlop@gmail.com](mailto:sarahlbunlop@gmail.com)
- \* Professor Bert Roebben, University of Dortmund, Germany, [hubertus.roebben@tu-dortmund.de](mailto:hubertus.roebben@tu-dortmund.de)
- \* Professor Ulrich Schwab, University of Munich, Germany, [ulrich.schwab@LMU.de](mailto:ulrich.schwab@LMU.de)
- \* PhD student Ronelle Sonnenberg, Protestant Theological University, Utrecht, the Netherlands, [pmsonnenberg@pthu.nl](mailto:pmsonnenberg@pthu.nl)

TIMOTHY KELLER

## DE FORTABTE SØNNERS GUD

Jesu lignelse om den fortabte søn er måske den, flest kender, men samtidig den, færrest forstår.

Timothy Keller introducerer her læseren til alle personerne i denne tidløse historie og viser, at den ikke kun handler om en bortløben søn, men også om en fordømmende ældre bror og – vigtigst af alt – en kærlig far. Du bliver inviteret ind i lignelsen om de to fortabte sønner.

Udgivet ism. LogosMedia.

112 sider  
129,95 kr.



# CREDO

FORLAGSGRUPPEN LOHSE  
TLF.: 75 93 44 55  
WWW.CREDO.DK

EUGENE H. PETERSON

## LIV MED MENING

POINTER FRA JEREMIAS LIV

Med udgangspunkt i udvalgte passager fra Jeremias' Bog tager Eugene Peterson os med på en rejse gennem Jeremias' liv. Med indlevelse, skarp-sindighed og sans for detaljen, viser han os, at profetens budskab ikke kun var beregnet for samtiden, men i høj grad er aktuelt for os i dag.

Eugene H. Peterson var teologisk professor ved Regent College i Vancouver frem til sin pensionering i 2006.  
Udgivet ism. LogosMedia.

232 sider  
199,95 kr.



# CREDO

FORLAGSGRUPPEN LOHSE  
TLF.: 75 93 44 55  
WWW.CREDO.DK

## INDHOLD

### KONFESSION OG VIDENSKAB

#### INTRODUKTION

Hvad vil den danske stat nu?  
Jeppe Bach Nikolajsen

3

#### ARTIKLER

Teologi mellem videnskab og konfessionalitet.  
Findes der en ikke-konfessionel teologi?  
Eberhard Harbsmeier

5

Videnskab og konfessionalitet  
Asger Chr. Højlund

13

Hvad er fremtiden for kirkelig teologisk  
forskning og undervisning i Danmark?  
Jakob V. Olsen, Jens B. Kofoed  
og Finn Aa. Rønne

19

Forskningsfrihed, kulturpluralisme  
og nationalstat  
Jakob V. Olsen

33

Teologisk profesjonsudannning innen  
et moderne sekulært kunnskapsparadigme  
Trond S. Dokka

45

Vitenskapsteoretiske implikasjoner  
i luthersk teologi  
Arne Helgen Teigen

59

#### ANMELDELSER

Memoirs of an Ordinary Pastor:  
The Life and Reflections of Tom Carson  
Flemming B. Kristensen

73

Mod til at være kirke  
Andreas Ø. Nielsen

74

Forvandlingen af teologien  
- for kirke og samfund  
Jeppe Bach Nikolajsen

77

Den nye Gud. Efter fundamentalisme  
og ateisme  
Jakob V. Olsen

81