

Erfaring og erkjennelse hos Ole Hallesby

Hans Bringeland

Førsteamanuensis i teologihistorie og systematisk teologi, NLA Høgskolen Bergen
HansM.Bringeland@NLA.no

«Principlærens hovedopgave maa bli at paavise og begrunde det eiendommelige *erkjendelsesprincip*, som den kristne menighet vet sig i besiddelse av.»
 (Ole Hallesby)

Ole Hallesby's general epistemology has been a neglected topic, especially as it is developed in his philosophical dissertation on Johannes Volkelt. My task in this article is to outline the main ideas of his thesis, showing their compatibility with the Theology of experience ("School of Erlangen"), and to follow their development in his "Principles of theology".

Keywords: Ole Hallesby, Johannes Volkelt, epistemology, Theology of experience, Christian experience.

Ole Hallesby (1879-1961) var ingen antimodernistisk bakstrevver. Han ville ikke forsøre dogmatiske standpunkter på «antikveret» vis, men utvikle «den tidsmæssige teori for den uavkortede kristendom, som baade kirken og videnskapen forlanger»¹. De nevnte institusjonene representerer den dobbelte interesse som bærer det teologiske arbeid: Teologisk teori skal tjene kirken og troen (den «innvortes» bruk), men også stå seg i møte med vitenskapen og samtidskulturen (den «utvortes» bruk). For Hallesby er dette to hensyn som ikke kan skilles: Det som gagner kirken og gir troen visshet, må kunne forsøres i møte med samtidens kunnskaps- og verdiunivers. De rettmessige fordringene som vitenskapssamfunnet stiller, skal også teologien gå inn under.

Problemstilling og forsknings-situasjon

I Hallesbys teologiske idéverden utkrys-talliserer disse intensjonene seg i begrepet *erfaring*. Jeg skal i denne artikkelen undersøke erkjennelsesforståelsen hos Det teologiske menighetsfakultets (MFs) første og lengstlærende professor i systematisk teologi, med spesielt henblikk nettopp på erfaringens rolle. Primært er det den *kristelige* erfaring og erkjennelse hos Hallesby som interesserer oss. Men dette må ses i sammenheng med hans *allmenne* epistemologi. Representerer troserkjennelsen en helt spesifikk kunnskapstype i forhold til den alminnelige livsverdens og vitenskapens innsikter? Er denne basert på unike informasjonskilder og egenartede erkjennelsesforutsetninger? Eller er troens kunnskapsunivers etter form og innhold bare en variant eller forlengelse av menneskets

allmenne erkjennelsesstreben?

Disse forskningsspørsmålene stiller seg allerede ut fra Hallesbys biografi. Han begynte sin vitenskapelige løpebane med en *filosofisk* doktoravhandling (1909) innenfor feltet epistemologi, nærmere bestemt en analyse av den tyske filosof Johannes Volkelts erkjennelsesteori. Hvor- dan er dette å forstå? Legger han her et allment epistemologisk grunnlag for sin teologiske prinsipplære (1920) og dogmatikk (1921)? Eller kan den filosofiske doktoravhandlingen heller betraktes som en nødvendig veirydding for å kunne etablere en egen troserkjennelsens epistemologi – kanskje nettopp med front mot teologiske retninger som vil basere troen og troserkjennelsen på et allment grunn- lag? De skisserte spørsmålsstillingene innebærer at Hallesbys doktoravhandling og hans prinsipplære vil stå sentralt i framstillingen. Vi vil begynne med å se på opplegget i doktoravhandlingen med spesielt henblikk på momenter som kan indikere hans oppfatning av troens og teologiens erkjennelsesvilkår. Deretter vil vi undersøke hvordan slike ansatser er utviklet i Hallesbys troslære, og da spesielt i prinsipplæren.

Epistemologiske problemstillinger har på ingen måte vært fraværende i Halles- byforskningen. Allerede anmeldelsene av prinsipplæren berører hans erkjennelses- forståelse. Kraskest er Gustaf Aulén i sin kritikk av Hallesbys «erlangerske» erfaringsteologi.² Jens Gleditsch påpeker en spenning som skyldes at Hallesby i sin prinsipplære vil tenke tradisjonelt luthersk, samtidig som han knytter til Franz Hermann Reinhold Franks erfaringsfors- tåelse.³ Christian Ihlen må med undring konstatere at man hos Hallesby savner en virkelig drøfting av «den erkjendelsesteo- retiske underbygning» av hans dristige prinsippeteologiske utkast, spesielt «en

metodisk analyse av erfaringsbegrepet».⁴ Men rimelig nok foretar ingen av anmelderne en nærmere analyse av Hallesbys forhold til erfaringsteologien eller hans spesifikke erkjennelsesforståelse, og Volkelt- avhandlingen forblir ubevnt.

Leiv Aalens *Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp»* (1938)⁵ kan ses som et generaloppgjør med Hallesbys «idealistske» epistemologi og teologi. Men vel av respekt for læreren opptrer denne bare helt marginalt i den lille av- handlingen. Aalen er filosofisk skolert. Men analysen er til de grader styrt av hans teologiske og epistemologiske raster at arbeidet i begrenset grad belyser Hallesbys erkjennelsesteoretiske posisjon. Aalen er for øvrig den eneste norske teolo- log som påviselig har lest doktoravhand- lingen. I sin minneartikkel fra 1962 prøver han med utgangspunkt i Volkelts sammenfattende arbeid *Die Quellen der menschlichen Gewissheit* (1906) å vise hva som ligger «til grunn for Hallesbys emnevalg». Slik Hallesby tolker og anvender Volkelts erkjennelsesteori, passer denne som hånd i hanske til Erlanger- teologiens og spesielt Franks opplegg: «Vissheten om Gud kommer her til sist til å hvile i en indre erfaring istedenfor i Guds ord [...].»⁶

Osmo Tiililä plasserer i sin festschrift- artikkel (1949)⁷ uten videre drøfting Hallesby innenfor erlangerteologien. Ved MF fører etter hvert Leiv Aalens domi- nans til at forgjengerens teologiske og erkjennelsesteoretiske posisjon blir viet minimal interesse. Et unntak er Kjell Olav Sandnes' artikkel (1968) om Hallesbys prinsippeteologi. Her blir hans erfari- ngs-teologiske modell for troserkjennelsen breddt framstilt, mens Sandnes bare forut- setter Hallesbys «overenstemmelse med Volkelt i erkjennelsesproblematikken».⁸

Nye signaler gis derimot i Ivar Asheims

artikkelen om erfaring som forsømt tema i teologien (1976).⁹ Her blir Hallesbys erfaringsfokus verdsatt på nytt, riktignok ikke uten kritikk. Disse ansatsene er ført videre hos Asheims elever. I sin prøveforelesning (1989) diskuterer Peder Gravem det erkjennelsesteoretiske oppleget hos Hallesby under filosofisk og teologisk synsvinkel, spesielt inspirert av Wolfhart Pannenberg og Lorenz B. Puntel.¹⁰ Men heller ikke han drar inn Volkeltavhandlingen i sin analyse. Med utgangspunkt i Pannenberg og Friedrich Schleiermacher vil Jan-Olav Henriksen subsummere teologiens erkjennelsessøken under et vidt begrep «erfaring».¹¹ Innenfor MF-tradisjonen er nettopp Hallesby hans erklærte forbilde.¹² Likevel har han ikke selv i sin forskning gått inn på Hallesbys epistemologi. Også Harald Hegstad er opptatt av erfaringens berettigede plass i MF-teologien.¹³ Samtidig vil han, i et oppgjør med kollegaer som tar sitt utgangspunkt i Pannenbergs vide erfaringsforståelse, pledere for den spesifikt kristne troserfaring.¹⁴ Dette svarer til hovedanliggendet hos Hallesby, men heller ikke Hegstad har publisert noe forskningsbidrag til dennes erkjennelsesforståelse.

Steinar Moe er den eneste norske teolog så langt som har forsket intensivt på Hallesby.¹⁵ I sin doktoravhandling¹⁶ har han blant annet levert vesentlige bidrag til en kristendoms- og teologihistorisk innpllassering av Hallesby. Men heller ikke her blir hans profil som erfaringsteolog tydelig uttegnet, og Moe går ikke inn på Hallesbys allmenne epistemologi. Han har kanskje lest Hallesbys filosofiske svenneprøve, men signifikant for tilegnelsesnivået er det at han kategoriserer denne som «vesentlig en analyse av J. Volkelts religionsfilosofiske tenkning».¹⁷

En forsker som på fruktbart vis har arbeidet med Hallesbys teologi og erkjen-

nelsesforståelse, er Karstein Hopland. Men hans arbeider bærer et noe uferdig preg og er i beste fall publisert i perifere kanaler.¹⁸ Heller ikke Hopland har dratt Volkeltavhandlingen inn i sine analyser av Hallesbys epistemologi.

Oversikten indikerer at den *samlede* erkjennelsesteoretiske program, nettopp med Volkeltavhandlingen som innfallsport. I forlengelsen kunne det ligge nær å tegne ut også hans spesielle profil innenfor den erfaringsteologiske tradisjon, men dette lar seg ikke realisere i denne sammenheng.¹⁹ Det samme gjelder et annet uavklart punkt i Hallesbyforskningen: i hvilken grad og på hvilken måte han tok Leiv Aalens teologisk-epistemologiske kritikk til følge. Like fullt skulle nærværende arbeid bidra til en til en fordypet forståelse av en de aller fremste norske kristendomsstrateger og teologer i det forrige århundre. Gjennom sine kritiske analyser og et avsluttende teologisk-epistemologisk utblikk burde artikkelen også fungere som et innspill i den pågående og særlig viktige *systematisk-teologiske* diskurs omkring teologiens erkjennelseskilder og relasjoner.

Kristendoms- og filosofihistoriske forutsetninger

At nettopp erkjennelsesteoretiske problemstillinger og erfaringsaspektet i særligheten kommer til å stå sentralt hos Hallesby, lar seg forstå ut fra bestemte

historiske lengdesnitt. Kristendomshistorisk går dette tilbake til *pietismen*. Ortodoksiens kristendom var fremdeles i det vesentlige forankret i et formoderne meningsunivers der de overleverte trossannheter ikke lot seg rokke, i tråd med den skolastiske realisme. Den pietistiske kristendomsformen derimot kan betraktes som et tilsvare til den tidligmoderne erkjennelsestvilen, rettet mot kunnskapen i det hele tatt og mot religiøse sannheter i særdeleshed. Senmiddelalderens nominalisme, renessansementaliteten, reformasjonen med påfølgende religionsstridigheter og den tidligrasjonalistiske rasjonalitetskritikken sto fadder for denne uvissheten. Idéhistorisk spiller pietismen på lag med den fremvoksende filosofiske empirismen, som igjen korresponderer med den gryende naturvitenskapen. Ikke teologiske fornuftsgrunner eller deduksjoner kan identifisere og verifikasiere den kristne trossannhet, bare den troendes opplevelse. Kristendom er ikke teori, men liv; trossvissheten bygger ikke på abstrakte konstruksjoner, båret oppe av en institusjon eller et kollektiv, men på personlig erfaring og praksis.²⁰

At Hallesby vet seg å stå i det pietistiske kristendomsstrømdraget, med Erik Ponnoppidan som mest fremragende representant i norsk sammenheng²¹, er hevet over tvil²². Og for bondesønnen fra indre Østfold er det *vekkelseskristendommen*, tuftet på personlig omvendelse og gjenfødelseserfaring, som bærer denne arven videre.²³ Det er ikke tilfeldig at Hallesby etter sin egen omvendelsesopplevelse i 1902 ble penset inn på en teologisk linje som korresponderer med den pietistiske vekkelsesfromheten: Etter «gudfare» Gisle Johnsons og mentoren Fredrik Petersens forbilde²⁴ fant også Hallesby sitt ståsted i en skoleretning som ville forene den pietistiske kristendomsform

og samtidens tenkemåter, nemlig *erfaringsteologien* som hadde sin hovedbase ved universitetet i Erlangen²⁵. Når denne skoleretnings banner hadde påskriften «erfaring», knytter dette tilbake til den pietistiske fromhetstradisjonen med sin teologi. Men denne retningsmarkering er betinget av det allmenne kulturklimaet og de filosofiske strømdragene i tiden. Om svarene kan være forskjellige, er utgangsspørsmålene nært i slekt med dem som lå til grunn for den mangspektrede «liberale» teologi²⁶. Stilt overfor et ekspanderende industrialsamfunn, en tiltakende differensierings- og sektoriseringsprosess med tilsynelatende egenlovmessig utviklingsdynamikk og en borgerlig kultur der åndelige verdier syntes å få stadig trangere kå, lette man etter frirom for sant og ansvarlig menneskeliv. Nøkkelen var at bare kristendommen kunne sikre og fylle dette frirommet. Og det rådet liten tvil om hvor tilværelsens og fellesskapets arkimediske punkt måtte søkes: ikke i det ytre, men i personligheten, i menneskets indre liv.²⁷

I filosofisk kontekst hadde Immanuel Kant formulert den moderne virkelighetsforståelse og -opplevelse på paradigmatisk måte: Hele den fysiske virkelighet – inkludert menneskets naturside – synes å være styrt av ubendige årsakssammenhenger. Men komplementært til denne lukkede, kausalstyrte verden må vi tenke oss et frihetens rike, en virkelighetsdimensjon som gir rom for det frie, etiskansvarlige livet som er unikt for personvesen og en forutsetning for menneskets verden.²⁸ Teologen Friedrich Schleiermacher (og med ham ledende teologer av både «liberal» og «positiv» støpning i det følgende århundre) mente å kunne vise at også religionen – med kristendommen som ypperste variant – hadde sin rettmessige plass i personligheten og var nødvendig for menneskets eksistens- og verdens-

mestring.²⁹ Ved denne forankringen i det indre og tidløse mente man også å komme klar de problemer som den historiske bevissthet og kritikk hadde påført tradisjonell kristendom og teologi.

Kant ryddet ikke bare plass for menneskets indre-styrte liv, noe som kunne godtgjøre herredømmet over den ytre verden. Gjennom å gå opp grensene og betingelsene for den menneskelige erkjenning mente han å vise at hovedbestanden av etablert kunnskap kunne bli stående. Også her er nøkkelen å finne i menneskets subjektivitet. Erkjennelsen kan ikke forstås på empiristisk vis, som ren avbildning av den ytre virkelighet. Den menneskelige kunnskapen blir til som sanse- og tankeformet erfaring, altså i skjæringspunktet mellom fellesmenneskelige erkjennelsesforutsetninger (transcendentale vilkår) og inntrykk utenfra. Da religiøse utsagn ut fra Kants modell ikke kan føres tilbake på erfaring, kan teologien i beste fall legitimere substansielle deler av sitt kunnskapsunivers gjennom å vise at disse er tankenødvendige. Dette følger av Kants metafysikk-kritikk, som også rammer store deler av tradisjonell filosofi.

Når erfaringsteologien vokser frem, og enda mer i Hallesbys studietid og kvalifiseringsår som forsker, er det denne kantianske kunnskapsteori som råder, etter hvert i *nykantiansk* fasong³⁰. Nykantianismen er rikt fasettert. Men samlende er et sterkt erkjennelses- og vitenskapsteoretisk anliggende: å sikre den naturvitenskapelige kunnskapens legitimitet, men samtidig å vise at åndsvitenskapelig forskning representerer en like berettiget vitenskapstype. Grensesettingen mot ikke-vitenskapelige og spekulativt oppfatninger hører med til bolverket rundt vitenskapelig kunnskap. Når nykantianere også gjerne var opptatt av etikk, svarer det til det andre hovedanliggende hos Kant: å

hevde morallovens nødvendighet i rammen av et frihetens rike. For øvrig antyder alle rede den engelske oversettelsen av Wilhelm Diltheys begrep «åndsvitenskaper» (Geisteswissenschaften), nemlig «moral sciences» (med John Stuart Mill som opphavsmann),³¹ at de to hovedinteressene i den kantianske tradisjon har en indre forbindelse.

Uten dette kristendomshistoriske/teologiske og allmennkulturelle/filosofiske bakgrunnsbildet er det ikke mulig å forstå Ole Hallesbys teologiske og erkjennelses-teoretiske prosjekt. Men at han i tillegg til den kantianske filosofien og erlangerteologien også er preget av sin haugianske vekkelsesbakgrunn, tilsier at Hallesbys erfaringsforståelse ikke kan tegnes innenfor et fastlagt idéhistorisk raster, men må analyseres frem gjennom grundig lesning av hans egne skrifter.

Hallesbys filosofiske doktorarbeid: *Johannes Volkelt's erkjennelsesteori* (1909)

Da Hallesby etter mye nøling hadde sagt et foreløpig ja til den systematisk-teologiske lærestolen ved det nystiftede Menighetsfakultet, reiste han, etter avtale med Sigurd Odland, i 1908 til Tyskland for å kvalifisere seg for denne stillingen.³² Det kan synes underlig at dette resulterer i en filosofisk, ikke i en teologisk doktoravhandling: *Johannes Volkelt's Erkenntnistheorie*³³. Men dagbøker, notater, eksporter³⁴ og ikke minst brev fra oppholdet³⁵ kaster et visst lys over dette. I et dagboksnotat 16.03.08 skriver han at det er blitt mer og mer klart for ham «hvad jeg har at indrette mit arbeide paa»: «erkjendelseslære», nærmere bestemt gjennom lesning av Kant og filosofer i den kantianske tradisjonen: Hermann Lotze, Rudolf Eucken og Volkelt.³⁶ Dette forsett gjenspeiles i en bokinnkjøps-

liste der også den marburgske nykantianer Ernst Cassirers rykende ferske monumentalverk *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*³⁷ er med.³⁸ En uke senere (23.03.08) uttrykker han at hans «nærmeste maal» er «Filosofien», mens «det næste» ennå ikke står klart for ham. Det er ikke akkurat noen overraskelse at han etter noen måneder (19.09.08) i et brev til en venn røper at han anser studiet av filosofi og spesielt erkjennelsesteori som et nødvendig forarbeide for hans egentlige prosjekt: «For mit fag, systematisk teologi trænges der jo en solid underbygning og kjendskab til filosofien, særskilt dens historie og kanske endnu mere erkjendelseslæren. Den er mig også i høi grad interessant.»³⁹ Bemerkningen bekrefter at Hallesby forstår det teologiske arbeid på nytidens og fremfor alt kantianismens premisser: Enhver innsikt må kunne legitimeres filosofisk, spesielt gjennom en avklaring av erkjennelsesvilkår. Interessant nok korresponderer dette forsettet med et annet umiskjennelig anliggende som trer frem i den nevnte anskaffelsesplanen: titler som går på det teologiske sannhets- og vissheitsproblem, vesentlig med fremtredende teologer innenfor erlangerteologien som forfattere.⁴⁰ Disse trekkene plasserer Hallesbys prosjekt innenfor nyprotestantismen.

Uten at det egentlig var Hallesbys (eller Odlands) plan, resulterte arbeidet med erkjennelsesteorien i en doktoravhandling om Volkelt, som den unge nordmannen hørte (og sannsynligvis også oppsøkte) under sitt opphold i Leipzig. Johannes Volkelt (1848-1930) regnes ikke uten videre som *nykantianer*. Han var ikke knyttet til de to filosofimiljøene som normalt blir omfattet av denne retningsbetegnelsen (Marburg og Baden), og hans filosofi tar opp elementer både fra britisk empirisme

og tysk idealisme. Men når Hallesby tematiserer Volkelt som erkjenningsteoretiker, treffer han midt i Leipzigfilosofens program⁴¹, og dette kan med rette plasseres innenfor nykantianismens devise: Man vil vende tilbake til Kant, for så å gå ut over Kant.⁴²

Hovedsynspunkter i Volkeltavhandlingen

Hallesbys fremstilling er ikke uten kritiske bemerkninger til hans protagonist, og på noen punkter går han uttrykkelig lengre enn denne. Men i det store og hele legger han seg tett opp til sin filosofiske læremester, og han er sikker på at Volkelts erkjennelsesteoretiske ryddearbeit vil bli stående⁴³. Det grunnleggende anliggende hos den tyske erkjennelsesteoretiker og hans norske disippel er å vise at det virkelig finnes «*objektiv erkjennelse*». For å avskjære enhver tvil i så måte starter de på Descartes' absolute nullpunkt, for så skritt for skritt å bygge opp en epistemologisk teori ut fra sikre elementer. Som den franske rasjonalist finner de at kunnskapen om selve bevissthetsprosessene våre er det eneste som er hevet over enhver tvil. (11) Men i fortsettelsen bygger de verken (som Descartes og rasjonalismen) på innlysende tankesannheter eller (som Kant og kantianismen) på fellesmenneskelige sanse- og tankeformer som trer frem gjennom en transcendental-logisk analyse. I stedet anlegger de en *psykologisk-introspektiv* metode der den opplevde visshet om bestemte erkjennelsesforholds gyldighet eller nødvendighet garanterer deres realitet. Gjennom selvobservasjon arbeider Volkelt, med Hallesbys tilslutning, seg frem fra fastholdelsen av den utvilsomme «subjektive» eller «intrasubjektive» forestillingsverden til vissheten om en korresponderende «ytre» eller «transsubjektiv» verden. (12-13)

På samme måte som det umiddelbart erfarte (det intrasubjektive bevissthetsinnhold) må også «objektiv kunnskap» representerere en form for «erfaringskjensgjerning»: Den må bygge på en «følelse» eller «opplevelse» av noe tvingende, «overpersonlig» nødvendig. Både den logiske, sammenbindende tenknings gyldighet og postulatet om en ytre, «transsubjektiv» virkelighet som er felles for et flertall av erkjennende subjekter, har således sin basis i den tvingende opplevelsen av disse elementene som nødvendige. (21-22) Anerledes enn hos de genuine nykantianere hevder følgelig Volkelt (og Hallesby) at erfaringen ikke bare leverer nødvendig materiale for tenkningen (40; 43); selve tenkningens gyldighet er begrunnet i erfaring – i betydningen opplevd «visshet om [...] tankenødvendigheten» (22). Dette innebærer både et utvidet erfaringsbegrep – med åpning for ubestridelige opplevelses- og følelsesinntrykk – og en ny rolle for erfaringen: Den umiddelbare erfaring leverer elementære sansedata, mens opplevelsen av det tankenødvendige godtgjør de reale sammenhengene som ikke lar seg erfare i elementær forstand. Hallesby kan derfor omtale disse som – i snevrere mening – «uerfarte» eller «uerfarbare». Han fremhever at Volkelts erkjennelses-teoretiske realisme, med sin kombinasjon av «vitenskapelig» og et trosbegrunnet «krav» på aksept (13; 23; 25), «postulering» (25) eller rett og slett «tro» (31), representerer et nødvendig og avgjørende supplement til Kants kritikk av den rene fornuft (25).

Hallesbys terminologi kunne forlede oss til å mene at han frekt og freidig tar Volkelt til inntekt for at erkjennelse alltid forutsetter tro i religiøs mening. Men det som doktoranden har i tankene, er at «objektiv erkjennelse» ikke er noe annet enn en pretensjon som må rettferdiggjøres ut fra en overbevisning om «mennes-

keåndens ufravikelige behov» (25). Fortsettelsen røper likevel at Hallesby ser Volkelt utfylling av den kantianske erkjennelsesteori som et velegnet springbrett for å gi *etisk og religiøs innsikt* et fortjent epistemologisk løft. Nå tar Volkelt selv «ut ett enkelt behov hos menneskeånden, nemlig tenkningens krav» (31), noe som viser at han ikke har maktet å heve seg over kantianismens ensidige vektlegging av teoretisk kunnskap. Likevel ser Hallesby hans prinsipielle forankring av erkjennelsen i menneskets åndelige behovsstruktur – i «tro», knyttet til følelsen av noe tvingende nødvendig – som et fremtidsvarsle: Den naturvitenskapelige vitenskapsmodell må med tiden vike for en «åndsvitenskapelig forskning» som «ikke gjør bare menneskeåndens karrige intellektuelle trang til målestokk for det virkelige og mulige, men også lar de øvrige behovene komme til sin rett – også erkjenningssteoretisk». (25) Menneskeåndens forskjellige behov står prinsipielt på lik linje, ettersom det alltid bare fører én vei fra de «intrasubjektive fremtoningene [Erscheinungen] til den objektive erkjennelse: *troen*.» Hvorfor skulle vi ikke da ha tillit også til «den indre, [...] den etiske og religiøse fornemmelse [Wahrnehmung]»? (31)

Det er med andre ord ikke slik at tro i denne forstand erstatter eller fortenger erfaring. *Erfaring* viser til et vidt spekter av inntrykk som melder seg med en form for intuitiv evidens. Denne evidens synes å gi seg delvis av selve opplevelsens eller følelsens *styrke* og *entydighet*, delvis av *innholdets nødvendighet*. For så vidt kan man si at det første gir seg av den psykologisk-introspektive metoden, mens det andre svarer til en transcendental-logisk tilnærming slik vi kjenner denne fra den kantianske tradisjon. Vi kan her konstatere en grunnleggende ambivalens i

Hallesbys erkjennelsesteoretiske opplegg. På den annen side synes også «menneskeåndens ufravikelige behov» til syvende og sist å bli definert og bekreftet av vedkommende inntrykks tvingende art.⁴⁴ Slik betraktet kan hele opplegget sies å være psykologisk eller kvasi-transcendentalt. Men det er ikke bare Hallesbys erkjennelsesteoretiske metode og erfaringsforståelse som er befeftet med stor uklarhet. Dette gjelder også hans epistemologiske trosbegrep. *Tro* bringer ingen ny erkjennelse⁴⁵, men betegner primært menneskers tillit til erkjennelsesapparatet og tilslutning til erkjennelsesforutsetningene. Det er på grunnlag av ikke-bekreftbare overbevisninger at de intrasubjektive bevissthetsinnhold tilkjennes status som objektiv kunnskap, som avbildning av reale, transsubjektive forhold. Men samtidig synes ikke troen å ha en selvstendig funksjon, men å være identisk med den tvang eller nødvendighet som kjennetegner selve visshetssopplevelsen. Disse synspunktene røper en basal sirkularitet i Hallesbys begrunnelse.

All vitenskap må ha sin basis i «erføringskjensgjerninger», men må samtidig gå inn på det uerfarde eller uerfarbares område i form av logisk omdannelse og sammenbinding av erfaringsstoffet. Også *metafysikken* tilfredsstiller erføringskriteriet, selv om «avstanden til erføringskjensgjerningene» her er større enn i andre vitenskaper. (51) Interessant er i denne sammenheng Hallesbys Volkelt-inspirerte oppgjør med Kants og Herbert Spencers antinomiforståelse. Mot disse hevder han nemlig at noen antinomier må bli stående da de gjelder kjensgjerninger som synes uforlikelige, men som hver for seg er ufrakkommelige eller «gyldige». Vi aner at disse antinomier bare lar seg oppløse av «en mer fullkommen tenkning». Slik blir vi på tankenødvendig måte tvunget til å anta

eksistensen av et fullkommen værende og akseptere «det overfornuftige» og «det irrasjonelles» rett i metafysikken. På samme måte som når tenkningen må ta i bruk analogier for å gi en aning om noe uoppgiveelig, men uerfarbart, så kan den også her bare indikere i hvilken retning den er kalt til å søke løsninger. (51-53)

Også under det negative perspektivet erkjennelsens «*uvisshet*» forsøker Hallesby å legitimere metafysisk innsikt gjennom sammenligning med vitenskaper som har utvilsom legitimitet: «*den* omdannelse av erfaringen som nesten alltid gir de metafysiske resultater karakteren av uvissitet, er ikke en vanskelighet som er egenartet for dette erkjennelsesområdet, men finnes også i psykologien og historievitenskapen.» (57)

I fortsettelsen slutter Hallesby seg til Volkelts oppgjør med Kants og nykantianismens forståelse av forholdet mellom «fremtoning» (Erscheinung) og «vesen». Her blir enda en sten lagt til forsvarsverket rundt metafysikken, og da med tanke om «det *uerfarbare*» som stenbukk. For når Kant og etterfølgerne «bestemmer fremtoningen som det erfarbare, vesenet som det uerfarbare, er det jo naturlig at vitenskapen om tingenes vesen, metafysikken, må fremstå som noe problematisk.» Volkelts fortjeneste er at han, uten å gi opp den kategoriale forskjellen mellom fremtoning og vesen, har vist at både fremtoningen og vesenet, slik mennesket erkjenner disse, forutsetter noe uerfarbart – mer spesifikt: ordnende grep som bygger på tanken om noe lovmessig. (58)

Til støtte for Volkelts forsvar for metafysikkens legitimitet, og da spesielt for det overfornuftiges og irrasjonelles rett, anfører Hallesby også tidsstemningen – det vi kan kalte *fin de siècle*-mentaliteten. Volkelt våger nemlig «igjen å innføre i filoso-

fien den gamle *dualismen* som spesielt har blitt fremhevret av kristendommen». Han har lyttet til «sukket fra de siste generasjonene», de som på en særlig måte har erfart «livets ugjennomtrengelige, tunge gâte». Det er tydelig at «menneskeslektens nåværende *erfaring*» for Hallesby tjener til å begrunne det motsetningsfulle og irrasjonelles filosofisk-vitenskapelige legitimitet. (59-60) I idéhistorisk perspektiv svarer (Volkelts og) Hallesbys utvidelse av erfaringsforståelsen til den vi finner hos toneangivende retninger i samtiden som vektlegger spirituelt-kreative («irrasjonale») og praktiske livsaspekter: fenomenologi, livsfilosofi og amerikansk pragmatisme.⁴⁶

Om Hallesby altså i Volkelts vide erfaringsforståelse og åpne erfaringsbruk finner støtte for å gi metafysikken hjemstavnsrett i vitenskapenes rike, er det, som nevnt, spesielt *etikk* og *religion* han i denne sammenheng har for øye. Volkelt har rett i at det er den «organiske» enheten eller kooperasjonen mellom fornemmelse og tenkning som gjør at «nødvendighetsfølelsen», den opplevde vissheten om at det foreligger et stykke «objektiv kunnskap», oppstår. Med dette som utgangspunkt kritiserer Hallesby Volkelt for å være inkonsekvent når «han ved behandlingen av de ytterste grensene for vår objektive erkjennelse ikke også har dratt inn den etiske og religiøse erkjennelse». For etter det siste århundres religionsforskning er den gamle oppfatning av religionen som fornufts- eller tankevirksomhet tydelig svekket. «Og hvis man medgir at det religiøse på samme måte som det etiske blir *opplevd*, og ikke *skapt* av logisk tankearbeit, da ser jeg ingen *formell* forskjell på disse indre inntrykkene og de andre indre inntrykkene som uten videre blir akseptert som gyldig grunnlag og stoff for tankevirksomheten.» (62, jf. 70) Poenget er

klart: Religiøs og etisk kunnskap er ikke (sekundære og dermed kritikkutsatte) produkter av tankevirksomhet, men hviler i umiskjennelig og særegen primærerfaring, på linje med sanseinntrykk. Her klinger Schleiermachers utvidelse av det kantianske erfaringsbegrep med: I tillegg til rene sansedata må også grunnleggende etisk-religiøse fornemmelser regnes som erfaring.

Hallesby er nok oppmerksom på en nærliggende innvending, nemlig at så mange mennesker «i vår tid» slett ikke har hatt religiøse og etiske opplevelser; følgelig synes det illegitimt å tilkjenne slike opplevelser objektiv erkjennelsesstatus i kraft av deres fellesmenneskelige utbredelse. Mot dette anfører Hallesby, i tilslutning til Volkelt, at erkjennelsesteorien skal være bevisst generalisering. Den skal undersøke «de typiske tilfeller». Og et historisk overblikk burde, etter Hallesbys overbevisning, dokumentere at det alltid har hørt til «menneskeartens særtrekk [...] å oppleve det religiøse i en eller annen form.» (62-63) Det blir her bekref tet at hans psykologiske tilnærmingsmåte ikke betyr at enhver individuell opplevelse (eller mangel på sådan) godtgjør (eller avkrefter) en bakenforliggende realitet, men bare typiske – (kvasi-)transcendentale – erfaringer som ledsages av en følelse av nødvendighet eller tvang. Det er ikke tilfeldig at det følgende avsnitt inneholder en positiv tilordning til det kantianske begrep *apriori*, som her – i følge med Schleiermacher – blir utvidet til også å gjelde det religiøse. (63-65)

Som en videreføring av apriorispørsmålet har Volkelt også gitt et utblikk over «verdenssammenhengens *teleologi*». Han er nemlig overbevist om at når vi med våre tenkefunksjoner kan erkjenne den transsubjektive, ytre virkeligheten, så bunner dette i et grunnleggende samsvar

(Übereinstimmung) mellom de to områdene. Denne kjensgjerning tvinger, ifølge Volkelt, frem en overbevisning om at «tenkningen og den ytre verden må være bestemt for hverandre». «Men et slike teleologisk forhold kan bare stamme fra et åndelig prinsipp som er analogt til den menneskelige, intelligente evne til å ville (Wollen), altså i alle fall et intelligent, åndelig prinsipp.» Denne oppfatning, som hos Volkelt nok er ment å underbygge tilliten til den objektive erkjennelse, men som også – andre veien – kan fungere som en slags gudsbevis, slutter Hallesby seg uttrykkelig til. (65-66) Røttene til en slik argumentasjon for at den menneskelige virkelighetsforståelse er adekvat, går helt tilbake til Aristoteles. I nytidens filosofi kan synspunktet ikke minst støtte seg på den tysk-protestantiske skolefilosofia fra Leibniz til Hegel.

I sluttelen av avhandlingen går Hallesby nærmere inn på «andre erkjennelsesprinsipper»: prinsipper som Volkelt ikke selv legger til grunn, men som han likevel har en viss åpning for. (67-72) Det er i vår sammenheng spesielt det første underkapitlet, om «den moralske vissitet», som har interesse. Vi merker oss at Hallesby, etter Volkelts forbilde, behandler både den egentlig moralske vissitet (67-68) og den religiøse (68) under denne overskriften. At dette ikke er tilfeldig, blir styrket av at han også kan omtale dem samlet under fellesnevneren «den religiøsetiske vissitet» (69). Den nære sammenkoblingen mellom det religiøse og det etiske korresponderer med kantiansk filosofi, men har også sine kristendomshistoriske paralleller i pietismen og i den «liberale» teologi. Hvordan Hallesby tenker seg dette, forblir uklart. Han kan fremstille den moralske og den religiøse vissitet som beslektede visshetstyper ved at de begge er knyttet til «isolerte, usammenknyttede

åpenbaringer» som bare i forening med den ordnende tenkning kan resultere i objektiv kunnskap. Men det finnes også utsagn som kunne tyde på at den moralske vissitet er mer basal enn den religiøse: Den moralske vissitet kan danne grunnlaget for tankeformidlede «sannheter» innenfor de relevante vitenskapsdisiplinene: etikken, religionsfilosofien og metafysikken. Uansett hvordan dette forholdet er nærmere å forstå, er det tydelig at Hallesby tenker seg at den religiøse vissitet må betraktes på prinsipielt samme måte som den moralske: Da samvirket av umiddelbar vissitet og tenkning i begge tilfeller er det samme, kan ikke «den moralske vissitet» sees «i motsetning til ‘den vanlige empirisk-logiske måten’». For den har «samme form som denne, bare med et annet innhold». Istedentfor de «de vanlige indre fornemmelsene» blir her «*etiske* fornemmelser» omdannet av tenkningen. Det som på denne basis fremstår som tanke nødvendig, har da «naturligvis, vitenskapelig sett, den samme objektivitet som alle andre logisk nødvendige resultater». (67-68)

Avhandlingen som erkjennelsesteoretisk prosjekt

Når man ser doktoravhandlingen under ett, kan det sies at Hallesby i utgangspunktet slår følge med Volkelt – og hele kantianismen – i forsøket på å verge den menneskelige erkjennelse i sin alminnelighet og det vitenskapelige arbeide i særdeleshet mot skeptismens angrep. Men vi har sett hvordan han i neste omgang bruker Volkelts forsvarsverk rundt (den vitenskapelige) erkjennelsen for både (med Volkelt) å begrunne at *metafysikken* må tilkjennes vitenskapelig status og (ut over Volkelt) å godtgjøre at *religiøs-etisk* kunnskap har full erkjennelsesteoretisk ryggdekning. Nå gir ikke avhandlingen

rom for en erkjennelsesteoretisk begrunnelse av kristen trosvisshet og teologisk kunnskap. Hallesby tar, på samme måte som Karl *Barth* og den dialektiske teologien et drøyt tiår senere, utgangspunkt i en radikal erkjennelsesteoretisk tvil. Men annerledes enn Barth og hans disipler benytter ikke Hallesby en prinsipiell skepsis som (tvilsomt) springbrett for en ren åpenbaringspositivisme. I stedet søker han en allmenn kunnskapsteoretisk rettferdiggjørelse av metafysiske, religionsfilosofiske og religiøse utsagn. Men bak Hallesbys aksentueringer aner vi at han som neste skritt har fore å videreføre disse ansatsene i form av en erkjennelsesteoretisk legitimering av kristen trosvisshet og teologi.

Hallesby søker å unngå Kants metafysikk-kritikk ved å vise til en *alternativ* type erfaring og visshet: ikke sanseerfaring, men religiøs-etisk erfaring, bekreftet av intuitiv, følelsesbasert visshet. Entydig er drøftelsen på ingen måte. I deler av fremstillingen synes Hallesby å legge opp til at religionsfilosofiske og teologiske utsagn kan skytes inn under *metafysikkens* rett, som *teoretisk* kunnskap. Men hovedstrategien er at han i forbindelse med *den moralske visshet* vil skape rom for at ikke bare etisk kunnskap, men også religionsfilosofiske og metafysiske sannheter lar seg tankemessig utlede av etiske intuisjoner. På tilsvarende måte stiller han den religiøse visshet – og implisitt: det teologiske utsagnsunivers – sammen med den *praktisk-moralske*. Om mønsteret her minner om Kant, finnes det også formuleringer som synes å gi den religiøse erkjenningse en egen plass og rett. I så fall tilsvarer den erkjennelsesteoretiske legitimasjonsstrukturen Schleiermachers transcedentale begrunnelse av religionen som primært og selvstendig fenomen, basert på umiddelbar anskuelse og følelse av

apriorisk type. Store deler av den moderne teologi på 1800-tallet og først på 1900-tallet, inkludert den erlangerske erfaringsteologi, tenkte innenfor dette schleiermacherske (post-kantianske) paradigmet.

Det finnes gode grunner for å anta at Hallesby allerede før Tysklandsoppholdet hadde funnet sitt teologiske ståsted i erlangerteologien. I et brev fra hans første stasjon under utenlandsreisen, Greifswald, omtaler han Frank, den mest kjente teologen innenfor denne skoleretningen, som «en forfatter som jeg sætter særlig pris paa»⁴⁷. Og av andre brev går det tydelig frem at hans teologiske lærermester under oppholdet var Ludwig *Ihmels* i Leipzig, som den gang var den fremste av erfaringsteologene. Når selve skoleretningens navn peker på «erfaring» som nøkkelbegrep, og «visshet» inngår i mange boktitler og utgjør et teologisk hovedfokus i erlangerteologien, kunne man spørre om det virkelig var nødvendig for Hallesby å fordype seg i filosofisk erkjennelsesteori for å skaffe til veie en tilstrekkelig basis for troverdig teologi. Etter alt å dømme har Leiv Aalen rett i at det var ut fra Hallesbys ståsted i erfaringsteologien at han fattet interesse for Volkelts erkjennelsesteori.⁴⁸ For den sterke vektleggingen av erfaringen og den psykologisk forståtte visshet hos Volkelt svarer til erlangerteologiens fundamentalanliggende: å sikre den kristelige trosvisshet – og i neste omgang: teologiens vitenskapelige troverdighet – ved å forankre denne i åpenbarings- og frelseserfaringen. Det er derfor ikke umulig at Reinholt Seeberg, som stod erfaringsteologien nær, kan ha gjort Hallesby oppmerksom på Volkelt (slik Sverre Norborg hevder⁴⁹, kanskje med Hallesby selv som kilde). Når han finner det bryret verdt å vie sin avhandling til Volkelts erkjennelsesteori, må det bunne i at han ser et behov for å gi trosvissheten

og teologien et dypereleggende filosofisk-epistemologisk fundament.

Hallesby kritiserer Volkelt for ikke å komme ut over det intrasubjektive perspektivet: Når filosofen hevder at det må finnes en transsubjektiv virkelighet, er det egentlig ikke dennes *personeksterne* eksistens han argumenterer for, men at den menneskelige *bevissthet* («vår psykiske organisasjon») er slik innrettet at den må regne med en reell ytre verden. (26-27). Neumann skjerper denne kritikken. Med støtte endog i utsagn hos Volkelt selv viser han at dennes erkjenningsteoretiske utkast ikke fører oss fra «skepsis» til «vissitet», men tvert imot ender i en prinsipiell erkjenningsteoretisk *skeptisme*: Den grunnleggende psykologiske tilnærmingen kan i beste fall avklare måten vår psyke er organisert og virker på, ikke hvorvidt denne setter oss i stand til å erkjenne en «ytre» virkelighet på adekvat og sikker måte; den subjektive vissitet garanterer verken for sannhet eller «transsubjektiv» eksistens. Neumann peker i denne sammenheng på et synspunkt hos Volkelt som også Hallesby gjør et poeng av, nemlig påvisningen av at all erkjennelse baserer seg på visse trospostulat. Hallesby synes å føre inn dette synspunktet som argument for at all kunnskap må ha et trosfundament, noe som for ham bidrar til at den metafysiske og religiøs-etiske innsikt må stilles på lik linje med annen (objektiv eller vitenskapelig) kunnskap. Neumann derimot finner at dette representerer en desisjonisme som i realiteten betyr kunnskapsteoretisk *skeptisme*.⁵⁰ Vi har sett at Hallesbys epistemologiske begrep «tro» er uklart etter både sitt innhold og sin rekkevidde, noe som vel også gjelder Volkelts synspunkt. Gitt at begrepet bare henviser til fastholdelsen av *elementære*, *fellesmenneskelige* utgangspunkt for erkjennelse, vil ikke Neumanns kritikk

treffe Volkelt – og i hans følge: Hallesby – prinsipielt annerledes enn den rammer Kants og nykantianismens transcendentalfilosofiske opplegg. Men hvis trospostulatets rett skulle bety en blankofullmakt til å forlange aksept også for *variable* overbevisningsinnhold og *omstridte* erkjennelsesfelt, slik det synes å gjøre hos Hallesby, blir begrepet virkelig problematisk.

Hallesbys Principlære (1920)

Høsten 1909 tiltrådte Hallesby sin stilling ved MF. Et godt tiår senere (1920-21) utgir han sin troslære i to bind. Her blir det tydelig hvor sentralt grunnlagsspørsmålene står i hans tilretteleggelse. Og ikke uventet er det nettopp teologiens erkjennelsesproblematiske som opptar ham aller mest: Erkjennelsesteoretiske begreper og grep preger hele *Principlæren*⁵¹, og kapitlene som omhandler teologiens kunnskapsproblem, utgjør tyngdepunktet i grunnlagsdrøftingen: «Principlærens hovedopgave maa bli at paavise og begrunde det eindommelige *erkjendelsesprincip*, som den kristne menighet vet sig i besiddelse av [...].»⁵² Hallesbys prinsippeteologi som helhet – og i neste omgang også den materiale del av troslæren – kan derfor med rette fremstilles som en utfoldelse av eller i relasjon til hans erkjennelsesteoretiske opplegg. Omvendt må også Hallesbys epistemologi analyseres innenfor rammen av hans samlede teologiske konsept.

Den personlige trosvisshet som hoved-anliggende

Identifiseringen og sikringen av forutsetningene for den kristelige *trosvisshet* er kjernekonsekvensen i Hallesbys kunnskapsteoretiske tenkning. I tråd med Franks «banebrytende idé for principlæren» går han – i følge med hele erfaringsteologien – «energisk og indgaaende til undersøkelse av den kristelige erkjendelse og dens viss-

het». (33) Dette fokus på troserkjennelsens visshet er et tidstypisk trekk ved teologien omkring århundreskiftet⁵³, som egentlig hele livet forblir Hallesbys problemhistoriske ståsted⁵⁴. Vi har sett at hans lesning under Tysklandsoppholdet synes å ha vært konsentrert om dette problemfeltet. Det kunne tenkes at teologien som *vitenskap* var i stand til å gi troen den nødvendige visshet. Han må imidlertid slå fast: «Ad forskningens vei naar vi jo aldri længer end til den høieste grad av *sandsynlighet*, men aldri den personlige visshet, hvormed hele vor personlighet staar og falder.» (160) Denne uunnværlige personlige visshet har for Hallesby bare én mulig basis, nemlig den umiddelbare opplevelse eller erfaring av trosvirkeligheten. (67; 83; 97) Verken «filosofiske eller historiske bevis» er tilstrekkelige, kun «den indre personlige oplevelsesvisshet». (132)

Lokaliseringen av trosvissheten til den personlige opplevelsessfære korresponderer rent allment med nytidens og særlig den post-kantianske æras sentrering omkring individet og inderligheten, slik jeg innledningsvis skisserte denne. Kritisk kan det hevdes at religionen – sammen med umistelige åndsverdier i det hele tatt – her blir henvist til sitt siste tilfluktssted: inderlighetens rom, personlighetens helligdom. Men Hallesby ser den moderne koblingen til personligheten som noe udelt positivt; «personlighetsprincippet» kan føres tilbake til selve Luthers reformatoriske grunnoppdagelse: Den enkelte troende må fristes til et «personlig, selvstændig førstehands forhold til Gud».

Saaledes har reformationen gjengit personligheten paa det religiøse omraade det, som med indre nødvendighet hører personligheten til, nemlig dens *frihet* og dens *ansvar*. Ansvaret for gudsforholdet er lagt

der, hvor det skal ligge: paa den enkelte. Gjennem personlig valg og personlig oplevelse maa individet forvisses om sit forhold til Gud. Men dette gir ogsaa personen den fulde frihet paa det religiøs-etiske omraade: gudsbarnets frihet, der staar for Guds ansigt med sit liv og ingen andre skranker kjender for sin frihet end Guds vilje, saaledes som denne møter ham i Jesus Kristus og bevidner sig for hans egen samvittighet. (116-117)

Åpenbaring og frelse som livsoverføring

I hele Hallesbys tenkning er selve livsvirkeligheten det overordnede. Den overnaturlige åpenbaring eller frelseshistorien består i formidling av de overnaturlige krefter som er nødvendige for å restituere det gudlike livet som mennesket var skapt til, men som det som følge av synden ikke selv kan gjenvinne. Her gir Gud seg ikke bare til kjenne, men han «gir sig selv hen til sin skabning». Derfor er det «skabningens ene og egentlige maal at kjende Gud i hans selvaabenbaring» – altså ikke egentlig å erkjenne Gud, men å lære å kjenne «Guds absolute kjærlighet». (67) Å ta imot gudsåpenbaringen betyr følgelig primært å få del i det guddommelige liv som den formidler, å bli gjenfødt vil si å innlede samliv eller samfunn med Gud (11), «personsamliv, personsamfund, sjæl mot sjæl» (139). Denne objektive delaktighet i gudsvirkeligheten og gudslivet innebærer selvfolgelig også en subjektiv opplevelse, «førstehands, selvstændige indtryk fra den nye virkelighet, som er aapnet ved Jesus Kristus» (33, jf. 36). Men Hallesbys poeng er at uten den umiddelbare delaktighet er innsikten i og vissheten om den guddommelige åpenbarings- og livsvirkelighet utelukket. Det er avgjørende at mennesket gjennom den overnaturlige åpenbaring «begynder at

opleve Gud», noe som vel å merke ikke betyr å ha «*forestillinger* om» ham, men å komme «i personlig livsberøring med ham. Hele personlivet rykkes ind under indflytelse av Guds hellige, kjærlige, mektige personliv» slik at det oppstår en «skapende livsberøring med Gud». (83-84)

Tilsvarende er *troen* forstått som summen av «de virkninger, som avsætter sig i sjælelivet, naar mennesket møter og optar i sig den overnaturlige kraft, som utgaar fra denne Gudsaabning». Tro er følgelig i første rekke å forstå som liv, som «troens liv» (33-34). For med dette uttrykket sikter ikke Hallesby primært til det liv som følger av troen, men til dens grunnleggende forankring og vesen. Nå påpeker Hallesby at kristen tro innebærer å eie en ny og helt egenartet sans, «livets viktigste sans». Men allerede tilordningen til «livet» indikerer at trossansens hensikt – i tråd med sansenes generelle funksjon⁵⁵ – ikke egentlig er å gi ny kunnskap, men å åpne for en ny livsmulighet: Gjennom troens sans settes vi «i stand til at leve med i Guds verden». (34) For ved troen er vi «løftet ind i den høieste form for liv, aandens liv, Guds liv» (36, jf. 34); «Gud og sjælen er nu igjen blit *ett liv*» (92). Derimot har «den *erkjendelse*, som muliggjøres gjennem dette eiendommelige liv og dets nye sans» (34), bare instrumentell betydning: «Erkjendelsen av Gud har indenforaabningsøkonomien ingen selvstændig værdi.» For «aabningens hensigt er at skape samliv mellom os og Gud». (225) Det avgjørende er «troens liv», «den fulde og normale livskorrespondance først med Gud og derved med hele den øvrige virkelighet». (99) Hallesby kan – i tilknytning til 1 Joh 3,9 – sågar beskrive dette forhold som å få «del i Guds natur». (93)

Både ved denne betoning av delaktig-

heten i gudskreftene og gudslivet og ved den korresponderende – ut fra hans programerklæring overraskende – nedtoning og tilordning av erkjennelsesaspektet får Hallesbys grunnleggende kristendoms- og frelsesforståelse en umiskjennelig *mystisk* aksent⁵⁶. Han ser selv ut til å ane dette i og med at han legger så stor vekt på avgrensningen mot en «panteistisk religiositet». Hallesby understreker i denne sammenheng at sann kristendom går ut på «det personlige samliv med den personlige Gud», ikke «den mystiske følelse av enhet med og avhængighet av allivet». (226, jf. 246-247) Utvilsomt fordi vesentlige momenter drar i motsatt retning, er det om å gjøre for Hallesby å betone at troens liv ikke betyr at den troende går opp i det guddommelige, men innebærer gjenopprettelsen av det gudlike personlig-relasjonnelle og dermed etiske idealforhold – til Gud, medmennesker og en selv: «Guds liv er det absolute, fordi det er den fuldkomne kjærlighets liv. Kjærlighetens fuldkomne selvhengivelse er [...] det personlige livs normale maate at funktionere paa [...].» (101) Det er denne Guds forbilledlige «maate at bruke selvet paa», «*kjærligheten*», troen gir del i. I tråd med Schleiermachers antropologi og hele den bevissthetsteologi som utgår fra ham kan Hallesby karakterisere denne personlighetsforvandling, som har sin grunn i Guds egen personlighetsstruktur og blir formidlet via Kristi enestående representasjon av det ideale personliv (46-49), som «selvbevissthetens frelse» (93).

Både Hallesbys selotiske iver for frelsen som *sola gratia* og hans forståelse av sann religion og kristendom som livspraktisk prosjekt driver ham til å fremstille åpenbaringshistorien og frelsestilegnelsen som innsats av guddommelige «kræfter» som genererer «nyt liv» (21, jf. 48).⁵⁷ Troen «fremgaard som en virkning» av at

den overnaturlige virkelighet «avsetter sine indtryk i den menneskelige bevissthet». Samtidig er det om å gjøre for Hallesby å betone at den kristne ut fra sin erfaring vet at troen «ikke er nogen nødvendig eller uundgaaelig virkning»: «Den er ogsaa avhængig af menneskets subjektive stilling.» (42) Han har nok kjent på at hele hans modell drar i retning en monergisme eller determinisme der frelsen er betinget av Guds suverene vilje og kraft alene, fullstendig uten menneskets medvirkning. Derfor gjentar han i flere sammenhenger sitt oppgjør med (den augustinske) forestillingen om «*den uimotstaaelige naade*». For denne oppfatningen lar seg «hverken forene med den kristnes erfaring eller med Skriften. At den frelsende personindvirkning fra Kristus paa ethvert punkt appellerer til viljen og den frie overbevisning, hører til de grundlæggende data i den kristne vissitet.» (84, jf. 86-87; 158)⁵⁸

Erkjennelsen og Ordet som forutsettning for gudslivet

Troen som fri viljesakt, innenfor rammen av det personlige gudsforhold, forutsetter nødvendigvis et erkjennelseselement. Vel vender Gud seg i sin frelsesåpenbaring «til synderen, ikke for at erkjendes men for at aapne personlig samliv med ham. Derfor vender Gud sig like mot personlivets centrum i mennesket, nemlig *viljen*, for at paavirke denne og vinde den for en oprigtig og udelt hengivelse til Gud og samlivet med ham. Imidlertid kan han ikke naa viljen uten ved hjelp av *forestillinger*.» (225) Hvis der ikke gis «plads for trosforestillinger», vil det religiøse liv uvilkårlig synke «ned fra det høieste trin av liv, det personlige og bevisste». (226) Den pietistisk-praktiske vektleggingen av troens livsdimensjon, som for Hallesbys del er også er betinget av *vitalismen* og

livsfilosofien i hans samtid, må med andre ord balanseres mot det reformatorisk-moderne *personlighetsprinsipp*, som igjen forutsetter det *kognitive* aspekt.

Det er riktig nok slik – svarende til Hallesbys primære vektlegning av åpenbaringen som overføring av nyskapende livskraft – at også *Ordet*, forstått både som Guds eget åpenbaringsord og som den verbale formidling av frelsesåpenbaringen, for ham representerer en livsrealitet og kraft som overmanner mennesket (33f, 163). Men dette utelukker selvfølgelig ikke at Ordet om Kristus, som «direkte meddelelse fra Gud» (150-151), er bærer av et kognitivt innhold. Nå kan det se ut som om Hallesby mener at den gudstillit som ligger til grunn for samfunnet med Gud og for troens visshet, har en dobbelt kilde: først Guds «objektive åabenbaring» og så hans aktuelle «subjektive selvmeddelelse til det enkelte menneske» (153). Slike formuleringer åpner for å tolke Hallesby i spiritualiserende retning: Åndens frelsende virke består ikke bare i formidlingen av åpenbaringsordet, men en spesiell informasjonsmeddelelse som den gjenfødte i sin tur kan påberope seg.⁵⁹ Men selv om strukturelle elementer i Hallesbys teologi drar i retning en slik spiritualisme, forsøker han å unngå den ved å slutte seg til luthersk nådemiddellære: Enda om disse to former for guddommelig selvmeddelelse i utgangspunktet er temporalt atskilt, faller de sammen i en og samme hendelse: Det var de «indvirkninger» som den troende mottok gjennom ord og sakrament som førte til omvendelse. «Men kirken er under alt sit arbeide og med alle sine midler forvisset om, at den intet andet er end det organ, hvorigjennem den historiske gudsåbenbaring forplanter sine frelsesvirkninger ut over all jorden og til alle slekter. Den historiske gudsåbenbaring, som den er

fullendt i Jesus Kristus, det er altsaa den meddelelse fra Gud, som i sidste instans avnødet mig vissheten om, at Gud baade kunde og vilde ta mig ind i samfund med sig.» (155) Med andre ord representerer kirkens nådemidler en underfull og real formidling av selve den historiske åpenbaring, slik at det frelsessøkende menneske opplever denne som en *nærværende virkelighet* som umiddelbart overbeviser og frer sel.

På denne bakgrunn blir det også klart «*hvilke* forestillinger det er Gud benytter for at avvinde mennesket den personlige tillid, saa det lar sig opta i samfundet med Gud. Gjennem den historiske aabenbaring i Jesus Kristus gir han mennesket erfaringsindtryk av sig, som umiddelbart forvisser det om Gud, og som derfor paa en egen maate motiverer viljen til en frivillig og ubetinget hengivelse.» (225) Denne direkte og umiddelbart forvissende formidling av åpenbaringens forestillingsinnhold som muliggjør den grunnleggende *frelsесopplevelse*, danner grunnlag og mønster også for den kristelige *erkjennelse* i fortsettelseren: «*Ordets forestillingsindhold utgjor materialet til troens erkjendelse*. Det er «gjennem Ordets indhold den troende oplever Gud og samlivet med ham. Men derav følger, at den troende ingen anden erfaring har om Gud end den, som finder sitt adækvate uttryk i aabenbaringsordets meddelelser om den historiske aabenbaring. Det er jo nemlig den historiske aabenbaring som blir nærværende for ham og dermed gjenstand for hans erfaring.» (228) Dette synspunktet danner bakgrunnen for Hallesbys kritikk av «positive» teologer som «har bestemt troslæren som den troendes vitenskabelige selverkjendelse». For «her har man gjort troen til *gjenstand* for undersøkelsen, mens den kun er *organet*, hvorved mennesket sættes i stand til at opleve den guddommelige virkelig-

het, som er gjenstanden for troslærens undersøkelse.» (262) På den annen side må vi kritisk spørre om ikke Hallesby selv ved sin tendensielt spiritualistisk-mystiske tilretteleggelse av troserkjennelsen egentlig *opphever skillet mellom «gjenstand» og «organ»*.

Om blandingen av erfaringsmomenter og prinsippteologiske argumenter i Hallesbys resonnement gjør det diffust, kan det neppe herske tvil om hans anliggende: Den troendes umiddelbare opplevelse eller erfaring av Gud og hans historiske åpenbaring, formidlet gjennom åpenbaringsordet, er selvbekrefte og representerer den eneste mulige tilgang til innsikt i gudsvirkeligheten. Det er vel å merke den historiske åpenbarings-, Ordets forestillingsinnhold som slik blir formidlet og bekreftet. Her tenker Hallesby seg at det i selve frelsesopplevelsen ligger innbakt en dobbel vissitet – en *vissitet om frelsens realitet og om Ordets kvalitet*, det ord som har gjort frelsesvirkeligheten tydelig og nærværende. Og ettersom det konkret var Skriften som formidlet åpenbaringen på denne overbevisende måte, er den troende ifølge Hallesby forvissset om at Skriften er den eneste og absolutt pålitelige kilde og autoritet for troen. (56) Interessant nok knytter han denne argumentasjonsmåten for Skriftens normativitet til Schleiermacher:

Schleiermacher er den første, som bevisst og metodisk har søkt at gjennemføre det reformatoriske princip indenfor troslæren. Naar han gir troslæren den opgave at undersøke de kristelig fromme gemytstilstande, saa vil han just dette, at ingen anden kilde skal benyttes i troslæren end den, som har bevidnet sin autoritet for troen. Derfor skal ogsaa Skriften benyttes kun forsaaadt og kun saalangt, som den har bevidnet sig som kilde til troen. (272)

Om altså rammen er schleiermachersk, tenker Hallesby – til forskjell fra Schleiermacher – dette forholdet som *resiprokt*: Den skriftformidlede åpenbaring overbeviser om frelsens realitet og nødvendighet, og opplevelsen av frelsesvirkeligheten bekrifter Skriftens absolute autoritet. For vissheten om syndsforlatelsen bygger på «at Ordet om Kristus blir et Guds ord til ham. Saaledes faar han i samme øieblik visshet om frelsen og visshet om Skriftordets guddommelige sandhet. [...] Og nu blir da dette Skriftord, som har bevidnet sin guddommelige autoritet for hans egen samvittighet, dette ord blir nu normen for alt, hvad den evangeliske tro bekjender i ord og lever i liv.» (119, jf. 129; 149) Følgelig er det hevet over enhver tvil hvilket «skriftbillede som gjenspeiler sig i den troendes bevissthet». (276) Videre bunner den «kristelige erfaringsvisshet» om «at det apostoliske aabenbaringsord ikke sætter os i et andenhaands forhold til aabenbaringen», i «den kristelige visshet om, at her foreligger et *under*. Og vissheten om dette under er uløselig knyttet sammen med vissheten om *frelsesunderet*. Den troende fik vissheten om sit samfund med Gud just derved, at dette ord rykket Guds evige aabenbaring ind til ham, saa den blev en nærværende levende virkelighet, en Guds selvmeddeelse til ham.» (163, jf. 150-151)⁶⁰ For Hallesby er «dette troens frie og overbeviste forhold til skriftordet» det reformatoriske hovedanliggende og derfor intet mindre enn «det centrale spørsmål i troslærrens prolegomena». (30-31)⁶¹ Om teologiens prinsipplære er sentrert omkring det spesifikt «kristelige erkjendelsesprincip», er det altså *Skriftens stilling* som er det avgjørende spørsmål.

Trosopplevelsen og den kristelige erkjennelse

Vi kan ikke i denne sammenheng gå nærmere inn på det problematiske ved Hallesbys argumentasjon for skriftautoritets karakter.⁶² Derimot skal vi se nærmere på hans forståelse av selve den grunnleggende *trosopplevelse*. Denne frelsesmottakende og forvissende «opplevelse» er direkte virket av Gud og derfor felleskristen i sitt innhold («den kristelige fællesopplevelse», 12, jf. 15). Den innebærer en umiddelbar delaktighet i åpenbaringsvirkeligheten, noe som gjør at den gir et adekvat bilde av denne. Derfor er troens visshet absolutt sikker, både subjektivt og objektivt betraktet. Ut fra Hallesbys fremstilling er det tydelig at den basale frelsesopplevelse er bygget på forestillinger, knyttet til den historiske åpenbaring og formidlet gjennom åpenbaringsordet (Skriftten). Det kan se ut som om hele åpenbaringsvirkeligheten er til stede i denne primæropplevelsen, ja, at den personlige frelsestilegnelse blir en integrert del av selve åpenbarings- og frelseshistorien. Derfor kan Hallesby både tale om at den kristelige «erkjendelse» handler om å erkjenne «det nye liv i Gud» som kirken har «oplevet», og at dens gjenstand er et uforanderlig «faktum»: «Guds frelsende aabenbaring, som den er fuldendt i frelsens hellige kjendsgjerninger og bevidnet av apostelkredsen». (12)

Det er først når troen begynner å reflektere over seg selv og sitt innhold at *erkjennelse*, i egentlig mening, oppstår. Og denne troens selvutleggelse og selvrefleksjon, slik den i sin høyeste potens er realisert i teologien, ser Hallesby på som en uavsluttet prosess som er utsatt for feilkilder og direkte forfalskning. Derfor er teologisk arbeid nødt til «kritisk at ettergaa og skille ut mulige falske momenter i erkjendelsen av den kristelige fællesopplevelse». (12)

Hallesby fremhever at trosrefleksjonen er uunngåelig: Vi kan «ikke opleve samlivet

med Gud, uten at vor erkjendelse sættes i bevægelse.» Men det er også slik at guds-erkjennelsen «virkelig *tjener* troslivet»: «Det oplevede blir vort selvstændige eie og ledsages av en utvidet og fordypet viss-het, i samme grad som det avklarnes for bevisstheten i tydelige forestillinger og dermed organisk indordnes som ledd i den virkelighet, vi allerede kjender.» (226) Derfor kan ikke kirken «leve uten at gjøre sig tankemæssig rede for sit liv med Gud». Den «kan ikke la sig nøie med at opleve» det, men «maa ogsaa *erkjende* det». (12) En dogmefri kristendom er således ikke bare en teologisk og kristelig umulighet, den «er ogsaa i stid med personlivets love». (226) Den absolutte «trosvisshet» som utgjør et være eller ikke være for det personlige trosliv, er likevel ikke forankret i refleksjonens hvordan og hvorfor, men i den umiddelbare opplevelse av frel-sesvirkeligheten. (103, jf. 106-107; 131-132) Ved å plassere denne grunnleggende tros-erfaring *før* den feilbare og kritiske erkjen-nelse, har Hallesby i realiteten etablert et stormfritt rom for troens grunnsannheter.

Når Hallesby skal gjennomføre sitt konsept, blir det likevel på punkt etter punkt bekreftet at grensen mellom den absolutt sikre, angivelig felleskristelige «opplevelse» av gudsåpenbaringen og den følgende feilbare «erkjendelse» er umulig å trekke og håndtere. Allerede frelsesopp-levelsen viser seg hos Hallesby *in nuce* å omfatte hele den åpenbaringsvirkelig-heten som den sekundære troserkjennelsen (teologien) ekspliserer. Ved at den kristelige erkjennelse er forankret i de opplevels-bekreftede åpenbaringshistoriske fakta, slik disse er formidlet gjennom åpenba-ningsordet, har den i bunn og grunn en enkel oppgave: «Uten at fjerne eller be-skjære et eneste aabenbaringsfaktum skal erkjendelsen logisk bearbeide denne vrim-mel av erfaringsindtryk» som Skriften

formidler (229) og som frelsesopplevelsen omfatter. Selv om den logiske sammen-knytning av «aababaringsfaktum» kan variere noe, må også den gjenfødte teolo-gis erkjennelse grunnleggende sett bli like entydig og sikker som den fundamentale trosopplevelse. For «*den ved Jesus Kristus aabnede nye livsvirkelighet*» kan rekon-strueres etter «*den organiske sammen-hæng mellem dens enkelte dele*» (25), «efter deres indre livssammenhæng» eller «*system*» (26), «saa den nye livsvirkelig-heit ruller sig op for troens øie efter sit indre organiske liv» (277). Derfor er erfaringsteologen Hallesby trygg på sitt pro-sjekt: «Naar vi vil undersøke denne objek-tive virkelighet og finde og følge dens indre organiske liv og livssammenhæng, saa er det, fordi vi i motsætning til vurde-ringsteologien er forvisset om ikke bare at ha oplevet denne virkelighet men ogsaa ha erkjent den.» Denne forvissning bygger ikke bare på den evidente «organiske» orden i selve åpenbaringsvirkeligheten, men også på tilliten at det «er Gud selv, som ved sin Aand har git os baade ople-velsen og erkjendelsen». (284) «Den nye overnaturlige virkelighet, frelsesaabbenbaringen, skaper ikke bare nyt liv, men der-med ogsaa ny erkjendelse». Derfor kan kirken bygge ikke bare på «det gjenfødte menneskes nye aandelige sans», men også på «den nye aandsfødte erkjennelse». (21)

At Hallesbys grep ikke bare var ment å begrunne trosvissheten, men også skulle tjene til å gi troserkjennelsen og teologien et fast og sikkert utgangspunkt, blir tyde-lig når vi ser nærmere på forutsetningene for og følgene av hans dristige tale om en egen *troens sans*. Fordi troen og gjen-fødelsen er et eksklusivt vilkår for å få del i og dermed kunnskap om den åpenbarte, overnaturlige virkelighet, står det fast at tanken om «*theologia irregenitorum* er en videnskabelig selvmotsigelse» (15). Den

gjenfødte, troende teologi derimot forholder seg til «trosindholdet, de kjendsgjerninger som menigheten har oplevet i troen», som er «optat i bevisstheten umiddelbart gjennem oplevelse». (9) På basis av sin enkle utleggelse av «egen salig erfaring» (20) kan den gjenfødte teologi derfor med letthet avsløre spekulative eller kritisk-vurderende teologiformer som legger noe til, trekker noe fra eller perverte det gitte «*erfaringsmateriale*», altså åpenbaringsinnholdet. Tydelige avvik fra denne ideale, felleskristelige åpenbaringsforståelse må på disse premisser indikere manglende gjenfødelse, eller også andre veien: Det som entydig ikke-gjenfødte teologer sier om åpenbaringsvirkeligheten, er ren spekulasjon – eller i beste fall etterligning av troens tale – helt uten erfarringsbasis. Dette kommer konkret til uttrykk i Hallesbys dagboksnotater fra Tysklandsoppholdet: Han er hele tiden opptatt av om de teologiske professorene han møter, virkelig er gjenfødt eller ikke. En slik granskning av menneskets hjerter og nyrer er en like ufrom som vanskelig øvelse, men på Hallesbys premisser kan den fremstå som legitim eller rent ut nødvendig.

Et forsøk på å omgå teologiens betingethet og feilbarhet

Kritisk må det til Hallesbys tegning sies at troen, forstått som umiddelbar kontakt med og deltagelse i selve den guddommelige virkelighet, representerer *et fantom som ikke lar seg operasjonalisere i teologisk tenkning og diskurs*. Den tro og det trosinnhold som Hallesby og all teologi i realiteten må forholde seg til, er fra første begynnelse et menneskelig-historisk fenomen, betinget og begrenset av menneskets eksistens- og erkjennelsesvilkår i verden – både skapelsesgitte og syndfallsbestemte. Derfor overrasker det ikke at han likevel

må medgi at også kirkens gjenfødte, «kristelige gudsforhold» og «trosliv» er en blandet størrelse som må rengjøres «fremfor alt i lys av åabenbaringen» slik denne foreligger i Skriften (13). For «kirken vet, at hverken den selv eller dens tro er fuldkomne eller ufeilbare» (275). Konkret innser Hallesby at når troslæren i kirkesplitterns verden ut fra «*den personlige kristentro*» skal «*paavise, analysere og fremstille efter sin indre organiske sammenhæng den erfaring som vi [...] har gjort av åabenbaringsvirkeligheten i Jesus Kristus*», vil dette måtte skje med vårt partikulære «*kirkesamfund*» som ståsted. (271)

Om Hallesby må innse at troen, teologien og kirken er feilbare og ufullkomne størrelser, har han likevel en siste redningsplanke: Kirkens tro lar seg prøve på en absolutt målestokk, ettersom «Skriften er troens guddommelige autoritet og norm». Derfor «blir det troslærens opgave at undersøke om den forhaandenværende tro stemmer med åabenbaringen, saaledes som denne møter os i skriftordet.» (275) Men Hallesby påpeker i denne sammenheng at den «biblicistiske» metode gjør seg skyldig i et «selvbedrag»: Man «mener at kunne gaa til åabenbaringsordet selv uten av være paavirket av den lange historie, som kirken har gjennemlevet.» I virkeligheten «kan ingen av os gaa til Skriften uten at måtte læse den med vor kirkes og vor tids øine.» Nå prøver Hallesby å redde seg ved å hevde at «da vi tror, at der er menighetens Herre som leder denne historie, saa er vi også forvissset om, at det er gjennem denne historie baade kirken og den enkelte skal naa frem til den fulde forståelse av Skriften.» (274-275) Men gitt den troendes og kirkens feilbarhet og verdslig-historiske betingethet, som ytrer seg i et mangfold av aktuelle – både konfesjonelle og personlige – måter å lese Skriften på,

smulder den hermeneutiske basis for en absolutt, skriftbasert troskanon bort. Heller ikke en gjenfødt tro og teologi har umiddelbar og ufeilbarlig tilgang til åpenbaringsinnholdet som gjør den uavhengig av den historiske bibelforskning, slik Hallesby hevder (151).

Med sitt forsøk på å etablere en slags *overposisjonell teologi* overser Hallesby at all teologisk tenkning er betinget av både fellesmenneskelige og varierende vilkår og begrensninger. Like lite som kristen tro i sin alminnelighet kan en bestemt form av kirkelig teologi stå i et sikret 1:1-forhold til gudsvirkeligheten. Å hevde og praktisere en slik identitetsmodell betyr ikke bare en selvgodhetens illusjon, men må med nødvendighet ende i represjon overfor teologiske oppfatninger og kristne retninger som avvikrer fra den selvkanoniserte «kristelige erkjendelse».⁶³

Den overnaturlige versus den naturlige virkelighet og erkjennelse

Den «liberale» teologi, som Hallesby rubriserer under typen «vurderingsteologi», representerer for ham definitivt en ikke-gjenfødt teologi⁶⁴. Den bygger på en moderne, homogen virkelighetsforståelse der «det naturlige menneskets syn paa og bedømmelse av verdensaltet» rår grunnen.⁶⁵ Hallesbys alternativ til denne menneskelig-naturlige totalforståelsen av tilværelsen er å knytte troen og dermed teologien til en separat «livsvirkelighet» som ble åpnet for kirken ved den «overnaturlige» åpenbaring i Jesus Kristus. (9) Denne motstillingen begrunner vel å merke ikke bare et vannskille mellom gjenfødt og naturlig teologi, men også mellom (rett, kirkelig) teologi og allmenne erkjennelsesformer og profane vitenskaper. For gjennom sin virkelighetsforståelse bryter «kirkens teologi» fra første øyeblikk

med de profanvidenskabelige aksjomer. Den kjender jo av egen salig erfaring den *overnaturlige* faktor i vor slechts historie. Den kjender kræfter av en høiere orden end baade naturens og den immanente menneskeaands kræfter. [...] Og fremforalt: den kjender det virkelige *unicum* indenfor vor slegt, det *absolute* indenfor vor verdens relativiteter: Jesus Kristus. (20)⁶⁶

Kontakten med denne overnaturlige og dynamiske gudsvirkelighet gir en helt «ny erkjendelse»: Kirken og teologien tror seg «at eie en erkjendelse som *kvalitativt* skiller seg fra al anden erkjendelse.» For: «Denne *aandsfødte* erkjendelse staar [...] absolut over den *naturlige*. Og den kan derfor aldri kontrolleres endsige korrigeres av denne.» (21, jf. 36; 225)⁶⁷ Tvert imot er det slik «at vi aldri er i stand til at forstaa den immanente virkelighet uten at se den i lys av den *transcendente*.» (38) Og det er bare den kirkelige teologi, utstyrt med «det gjenfødte menneskes nye aandelige sans», som har tilgang til denne overnaturlige virkelighet (21, jf. den brede fremstillingen av «Troens sans» s.95-99⁶⁸). Vi merker oss for øvrig at den «*aandsfødte* erkjendelse» viser til både en spesiell erkjennelsesevne og et spesifikt erkjennelsesinnhold. Denne enestående erkjennelseskompetanse betyr at «kirkens teologiske metode», basert på den overnaturlige åpenbaring og troens gjenfødte sans, er «fuldt videnskabelig, ja den eneste metoden, som med videnskabelig rett kan anvendes paa dette omraade av virkeligheten». (21, jf. 13 og mer utførlig 224-235)

Her innfører Hallesby tanken om ulike virkelighetsområder eller -nivåer med tilhørende sanseapparat eller «organer». Mens «den profane videnskab» bare kjenner «to plan av virkelighet»: «*naturliv*» og «*personliv*» eller «*aandsverden*», kjenner

kirken også et tredje: «den *overnaturlige* verden». Det er for Hallesby gitt at på samme måte som de naturlige livsområder innbyr til vitenskapelig undersøkelse med basis i vedkommende sanseorgan, kan også den overnaturlige virkelighet utforskes vitenskapelig på grunnlag av den kristne trosopplevelse, formidlet gjennom troens nye sans. (22) Det faktum «at Gud har foretatt sin fuldkomne aabning og selvmeddelelse til os mennesker i et historisk, endelig menneskes liv og ord», kombinert med at mennesket er «skapt i Guds billede», utgjør mulighetsbetingelsen for at «vor erkjendelse av Gud» er «sand og ret, saalangt den naar». (246) I tråd med denne fastholdelse av gudserkjennelsen som pålitelig og adekvat må Hallesby ta et oppgjør med Kierkegaards forståelse av kristendommen som fornuftsstridig: Dette synet bygger på den gresk-dualistiske og ubibelske tanke om forholdet mellom «det naturlige og det overnaturlige, det menneskelige og det guddommelige som et motsætningsforhold». (244) Nå er nok evangeliet, som Guds visdom, i sin dybde «overfornuftig, d.v.s. ugyptnemtrængelig for tanken, ogsaa for den troendes tanke [...]. Men fornuftsstridig er det ikke.» Og det samme gjelder for «al den virkelighet, som er skapt av Gud»: Den er «motsigelsesfri. Det som mennesket erfarer, er derfor aldri strikende mot tankens love, selv om tanken ikke altid magter at finde den indre sammenhæng i det.» (245) Da det altså er den samme guddommelige *rasjonalitet* som råder både i åpenbaringsvirkeligheten og i den skapte verden, og denne prinsipielt er *transparent* for det gudskapte og gudbilledlige menneske, kan teologisk forskningsarbeid med rette underlegges allmennvitenskapelige krav: erfaringsbasert og kritisk siktet gjenstandskunnskap og sammenknytning av slik kunnskap «etter

tankens egne love». (10, jf. 224-235)⁶⁹

Denne grunnleggende tillit til den allmenne (vitenskapelige) og den teologiske erkjennelse svarer til Volkeltavhandlingens fastholdelse av kunnskapens objektivitet og realitetsforankring, bare at begrunnelsen der er filosofisk. Der fant vi også Hallesbys forsvar for det overfornuftiges eller irrasjonales rett i metafysikken, knyttet til tanken om at visse antinomier må bli stående: Slike ideer representerer hver for uoppgiveelige synspunkter, men grunnet vår erkjennelses utilstrekkelighet fortørner de seg som uforlikelige. Samtidig aner vi at disse antinomiene lar seg opp løse av en høyere fornuft. Blant annet gjennom sitt begrep om det irrasjonale knytter Hallesby til den utbredte irrasjonalismen i samtiden. Men som vi ser, kommer for Hallesby en *metafysisk* irrasjonalisme ikke på tale. Verken den skapte virkelighet eller gudsvirkeligheten er ufornuftig da de begge er strukturert av Guds egen fornuft. Da mennesket som skapt i Guds eget bilde har del i og tilgang til den slik forståtte virkelighet, betyr irrasjonalitet i *erkjemelsteoretisk* sammenheng bare en ontisk begrensning: Det rasjonalt erkjennende menneske makter ikke alltid å gjennomskue den erfarte virkelighet.

Disse blivende erkjennelsteoretiske synspunktene blir altså utfoldet og fundamentert teologisk i *Principlæren*. Om den kristelige troserkjennelse «*i funktionel hen-seende*» foregår som all annen erkjennelse (224), ønsker teologien med rette «at staa helt frit til *de* videnskabelige metoder, som dikterer forskningen paa de lavere plan av virkelighet». Således står «*de* kirkelige og *de* videnskabelige hensyn» rett forstått ikke i strid med hverandre, men former sammen teologien som egenartet vitenskap. (22)⁷⁰ «Det eiendommelige» for teologien, som «kirkens videnskap», er at den i alle sine disipliner og undersø-

kelser legger den «aandelige erkjendelse» til grunn. (23)⁷¹

Hallesby legger med andre ord opp til en *dualisme* i virkelighetsoppfatningen (*ontologisk*) og i kunnskapssynet (*epistemologisk*). Etter Schleiermachers forbilde er «den kristelige erkjendelse paavist sin egenart og anvist sit eget omraade». (132) Måten Hallesby gjør dette på – gjennom bestemmelsen av troen som selvstendig sans eller organ med et eget, overnaturlig virkelighetsområde – har han felles med erfaringsteologien for øvrig. Hans Ordings karakteristikk er derfor berettiget: «Det som da først og fremst kjennetegner hans teologi, er en utpreget supranaturalisme.»⁷² Hvorfor er det så om å gjøre for Hallesby å vise at den helt egenartede overnaturlige troserkjennelse er tilknyttet en separat overnaturlig virkelighet? Det kan neppe herske tvil om at han betrakter denne epistemologiske og ontologiske demarkasjonslinje som avgjørende for troens og teologiens rett til å være herre i eget hus. For hvis troserkjennelsen på den ene side og den naturlige erkjennelse og de sekulære vitenskaper på den annen helt eller delvis handler om den samme virkelighet, vil troen og teologien måtte forhandle med disse om virkelighetsinventaret.

Hallesbys oppfatning av troserkjennelsens forhold til den naturlige erkjennelse innebærer en tilsvarende relasjonsbestemelse til andre religioner. Etter sin inten-sjon handler enhver religion om den guddommelige virkelighet. Men det naturlige, syndige menneske evner ikke å oppleve og erkjenne denne. Altså har all ikke-kristen religiøsitet karakter av å være lengsler, tanker, ideer og forestillinger om Gud – kort sagt: intrasubjektive, rent menneskelige bevissthetsinnhold. (82-83; 87; 93; 96; 153) Bare kristne har gjennom sin tro erfart selve den guddommelige virkelig-

het. (37; 153) Derfor er det kun den troende som besitter «transsubjektive bevissthetsindtryk, av Gud og den overnaturlige verden». (96, jf. 153; 155) Følgelig er kristendom og naturlig religiøsitet for Hallesby i utgangspunktet inkommensurable størrelser. Det er nemlig her ikke bare tale om forskjellige religionstyper, men om naturlig religiøsitet, forstått som et rent menneskelig-immanent fenomen, versus delaktighet i og erkjennelse av den overnaturlige verden. Hallesby konkluderer med at troslivet eller gudsforholdet i kristendommen er «av en *kvalitativt* anden beskaffenhet end i alle andre religioner» (35) – «kristendommens absoluthet» er et faktum (102-103). Derfor må han, i følge med Frank og Johnson, «bryte med det schleiermacherske skema med den religionsvitenskapelige undersøkelse av religionens væsen og ytringsformer» og isteden gå til «energisk og indgaaende undersøkelse av den kristelige erkjendelse og dens visshet». (33) En virkelig religionsdialog – enn si: gjensidig læring – er på disse premisser ikke mulig. Men på tross av denne kategoriale forskjell kommer ikke Hallesby forbi en viss form for positiv tilknytning, og det gjelder både erkjennelse og frelsestilegnelse. Den overnaturlige åpenbaring og erkjennelse forutsetter den naturlige. (37-56) Ikke minst synes bibelmaterialet, særlig kapittel 17 i Apostlenes gjerninger, å tvinge ham til å innrømme at også den naturlige religiøsitet kan representere virkelig gudserkjennelse og et ekte gudsforhold (41-42), om enn ikke med frelsende betydning (43). Heller ikke hindrer konstateringen av «kristendommens absoluthet» (103) Hallesby i å kvantifisere kristendommens religiøse verdi i forhold til andre religioner (104). Altså er han heller ikke i denne sammenheng virkelig i stand til å gjennomføre sitt absolute demarkasjonsprosjekt.⁷³

Hallesbys lokalisering av åpenbarings- og frelseshistorien til den «overnaturlige virkelighet» henger sammen med hans tanke om *underet* som modus for Guds frelsende og nyskapende virksomhet. Ikke minst i oppgjør med Schleiermacher og den «bevissthetsteologi» og «vurderingsteologi» som har sitt opphav i denne «det 19. århundres kirkefader», fastholder Hallesby det reale under som uoppiggelig. Det han har på hjertet, er ikke at underet nødvendigvis må bryte med naturlovene (selv om også dette i mange tilfeller må fastholdes, jf. 105-106). Derimot er hans poeng for det første at underet ikke kan reduseres til en bevissthets- eller vurderingskategori, men utgjør en ontologisk realitet – dette anliggende ligger bak Hallesbys frekvente begrep «det metafysiske under» (f.eks. 18; 133). For det annet hører underet hjemme i den «oversanselige» verden – det lar seg ikke erfare ved hjelp av våre naturlige sanser. (97) Og for det tredje representerer underet handlinger, hendelser eller tilstander som det naturlige, syndige menneske ikke kan utvirke selv (jf. 44-45). Det siste går på både vilje og kapasitet. For Hallesby kan nemlig «det naturlige» stå både for de muligheter som Gud har lagt inn i den skapte verden, og for de skjebnesvangre begrensninger som gjelder for det syndige menneske og syndefallets verden. Tilsvarende er «det overnaturlige» identisk med Guds *virkelighet*, men viser også til hans nyskapende og frelsende *virken*: de unike krefter og handlinger som er nødvendige for å forløse og gjenreise mennesket og den skapte verden. Derfor kobler Hallesby dette *ontologiske* skillet til den teologisk-*epistemologiske* distinksjon mellom den «naturlige» og den «overnaturlige» (ikke: den spesielle!) åpenbaring og erkjennelse.

Modcerende ansatser

Allerede ut fra den felleskirkeelige confesio, der vi i første artikkel bekjenner vår tro på «én Gud, den allmektige Fader, som har *skapt* himmel og jord, alt synlig og *usynlig*» (Nikenum), er supranaturalismens plassering av gudsvirkeligheten i «den oversanselige, overnaturlige verden i motsætning til den naturlige og sansbare» (97), høyst problematisk. Men det viser seg også raskt hos Hallesby at et slikt skarpt ontologisk skille som basis for troens og teologiens epistemologiske selvstendighet ikke lar seg gjennomføre. Stadig blir han tvunget til å tale om det overnaturlige ikke som et eget «omraade av virkeligheten» (21), men som en «faktor i vår historie» (20) eller tilsvarende. «Frelseshistorien» og «Skriftene» har både sin «menneskelige side» og sin «evighets-side eller aabenbaringsside». (23-24) Den overnaturlige virkelighet er derfor «ingen-lunde [...] uten sammenhæng med den øvrige, men [...] den føier sig til den naturlige paa en egenartet maate.» (37, jf. 97) Modellen er *integrativ*: Det overnaturlige liv «optar i sig det naturlige», det «anskuer og benytter den naturlige verden». Tilsvarende vet «den gjenfødte» at «hans erkjennelse av verden staar absolut over al anden verdensanskuelse», men dette er ikke til hinder for «at han anerkjender den naturlige erkjendelse indenfor de lavere liggende plan av virkeligheten, ja optar og nyttiggjør sig denne erkjendelses resultater». (97) På denne måte kan den troende utvikle en samlet kristelig «verdensanskuelse» som er av en helt annen kvalitet og rekkevidde enn enhver naturlig helhetskonsepsjon. (36; 234) Det som Hallesby først og fremst betoner, er likevel igjen de livspraktiske følger av dette: Den gjenfødte vil «gjennem troens sans komme i en ny livskorrespondance

ogsaa med den naturlige verden» (97). Når troens liv står «saa himmelhøit over alt andet liv», er det «fordi dette liv har korrespondance med den største og alsidigste omgivelse: den absolute Gud.» (95) Det gjenfødte liv innebærer «den fulde og normale livskorrespondance først med Gud og derved med hele den øvrige virkelighet». (99)

Det er verdt å merke seg at det integrative perspektivet innebærer både at Gud i sin overnaturlig-frelsende åpenbaring benytter seg av den naturlige verden, dens ressurser, krefter og lover, og at den gjenfødte ut fra innsikten i den overnatuelle virkelighet får en ny og rikere forståelse av den skapte verden. I konstruksjonen av denne gjenfødte totalanskuelse kan også vitenskapelig kunnskap bidra. Men omvendt er det naturlige menneske og de sekulære vitenskaper uten kompetanse til å erkjenne den overnatuelle verden eller frelseshistorien. Nå kan nok Hallesby innrømme at kristen teologi og filosofisk metafysikk har en «fælles gjenstand». Men de står i et grunnforskjellig forhold til denne: Metafysikken baserer seg på abstrakte «slutninger», den har «ingen erfaringer» å bygge på, altså er den henvist til rene «postulater» (15-16), mens teologien – som representant for den kristelige troserkjennelse – bygger «sine undersøkelser paa de erfaringer, som den kristne kirke ved sin tro paa Jesus Kristus har gjort i den evige, usansbare verden» (16), altså på opplevelserekferte «kjendsgjerninger» (9). Samlet må det sies at den omtalte *dualisme* hos Hallesby har en begrenset rekkevidde: Den gjelder bare med hensyn til det naturlige menneskets erkjennelses- og frelsespotensiale.

Vi har allerede sett på mulige repressive følger av Hallesbys modell av «den gjenfødte teologi» i forhold til avvikende teologiske utkast. Noe tilsvarende vil også

gjelde for teologiens forhold til *det vitenskapelige kunnskapsunivers* for øvrig: Dette blir underordnet den gjenfødte erkjennelse og teologi, noe som innebærer at vitenskapsbasert innsikt blir kritisk vurdert og anvendt ut fra den gjenfødtes suverene ståsted. Den gjenfødte teologi må derfor avvise eller i alle fall korrigere synspunkter som bryter med dens eksklusive, åpenbaringsbaserte erkjennelse, mens den kan nyttiggjøre seg innsikt som lar seg innlemme i den samlede kristelige verdensanskuelse. Hallesby er spesielt åpen for at innsikter fra psykologi og biologi kan tjene til å belyse det kristne gudsforholdet. Videre er han opptatt av åpenbaringshistoriske hendelser og forhold der også historisk og naturvitenskapelig forskning vil ha et ord med i laget. (233) Han innrømmer nok at det her kan oppstå problemer, men hans generelle modell innebærer at troserkjennelsen i konfliktilfeller alltid trumper den profane forskning. Slik *immuniserer* teologien seg mot velbegrunnede vitenskapelige synspunkter, eller den legitimerer i det minste en *arbitrær* omgang med disse: Innspill som kan være nyttige, plukkes opp, mens systemtruende elementer enkelt kan avfeies som trosfremmede.

Troserkjennelsen som praktisk erkjennelse

I sitt forsøk på å avklare teologiens vitenskapsteoretiske plassering eller dens spesielle rasjonalitet⁷⁴ vender Hallesby stadig tilbake til *Schleiermacher*, og da med særlig referanse til det klassiske skillet mellom *teoretiske* og *praktiske* vitenskaper. Både fordi denne vitenskapsteoretiske typologien i seg selv er komplisert og har gjennomgått avgjørende forandringer siden den ble innført av Aristoteles⁷⁵, og fordi Hallesbys anvendelse virker egenrådig og lite konsistent, er en idiografisk

tilnærming å anbefale: en uttegning av den særegne hallesbyske begrepsbruk.

I tråd med sin sterke betoning av kristendom som *liv*, ernært av den guddommelige livsvirkelighet og dens overnaturlige kraftreservoar, polemiserer Hallesby mot «den græske intellektualisme» som rådet i kirken helt frem til Schleiermacher. Her ble åpenbaringen betraktet «først som en *sandhedsmeddeelse*, deretter som en *lære-meddeelse*.» (52) Følgen av denne oppfatning var «at den overnaturlige aabenbaring maatte legitimere sig for den naturlige gudserkjendelse», altså den allmenne «fornuften». Det klassiske alternativ var «det gamle scholastiske syn paa troen som en autoritetsmæssig antagelse av en lære, hvis sandhet man ikke kunde forvisse sig om ved egen indsigt.» Mot den intellektualistiske, «baade uhistoriske og upsykologiske opfatning af aabenbaringen» har Schleiermacher med rette slått fast at «religionen har et andet opkomme end fornuftserkjendelsen, idet den springer frem av sjælens umiddelbare fornemmelse av Gud. Og denne fornemmelse beror igjen paa, at Gud aabenbarer sig, aapner sig for samliv med sjelen.» Altså er religion og åpenbaring uatskillelige. (53f, jf. 131)

I kapitlet om «Troserkjeldelsens sandhet» knytter Hallesby de samme synspunkter til bestemmelsen av troserkjendelsen som «en praktisk erkjendelse». Denne tilordning betyr at det ikke kan «føres teoretisk tvingende beviser for dens sandhet. Kun ved praktisk oplevelse, d.e. ved troens erfaring faar vi vissuet om troserkjeldelsens objektive gyldighed.» (235) Følgelig er karakteristikken «praktisk erkjendelse» her begrunnet i troens vesen som «et praktisk personlig forhold til Gud», noe som innebærer at det bare er «personlig oplevelse» som gir tilgang til og vissuet om «denne del av virkelighe-

ten» (237). Så langt er Hallesbys avisning av en teoretisk-rasjonal begrunnelse i teologien og den tilsvarende bestemmelse som «praktisk erkjendelse» knyttet til Schleiermachers utvidelse av det kantianske erfaringsbegrep til også å omfatte *den religiøse opplevelseserfaring*. Vi har sett at Hallesby allerede i doktoravhandlingen, nemlig i sitt oppgjør med kantianismens og Volkelts manglende syn for ikke-teoretiske erkjennelsesbehovs legitimitet (gjentatt i *Principlæren* bl.a. s. 230), implisitt slutter seg til nyprotestantismens «lærefader» på dette avgjørende punkt. Han synes her å ville rettferdigjøre den religiøse eller teologiske erkjennelse i tilknytning dels til metafysikken, altså den *teoretiske* erkjennelse, dels til etikken, altså den *praktisk-moralske* erkjennelse.

En tilsvarende tvetydighet er karakteristisk for Hallesbys tilnærming til troserkjennelsens art i *Principlæren*. Gang etter gang tar han et oppgjør med *vurderingsteologien*. Han kritiserer denne for ikke å ha rom for «det *personlige* forhold til Gud», «i betydningen av personsamliv, personsamfund, sjæl mot sjæl», der «Guds person berører min person og frem bringer en umiddelbar erfaringsvissuet i min sjæl». I stedet fremstiller vurderingsteologene (Hallesby nevner spesielt Ritschl og Wilhelm Herrmann) troen bare «som et *praktisk* forhold fra menneskets side overfor Gud, bestaaende i viljens frivillige hengivelse til den Gud, som det gjennem sin religiøs-etiske følelse er blit forvisset om». (139) Det interessante er at Hallesby her, på vegne av en tilnærmet *schleiermachersk* religions- og erkjennelsesforståelse, kritiserer en markert *kantiansk* teologytype for dens *praktisk*-etiserende kristendomsoppfatning.

Når han lenger ute i sin fremstilling gjentar at troserkjennelsen er av *praktisk*, ikke av teoretisk art (229), er likevel

hovedreferansen helt tydelig *Kants* begrep om *den praktiske fornuft*, med sin basis i skillet mellom «naturliv» og «personliv», og tilsvarende mellom «kausalloven» og det «høiere kompleks av love, aandslivets love, den sedelige lov, kjærighetens lov» (230-231). Også i sin kontekst er denne bestemmelsen overraskende. For Hallesby har akkurat i det foregående beskrevet hvordan teologien, i tråd med all erfaringssvitenskap, skal bestå i en logisk bearbeidelse av «de konstaterede fakta» (229). Tilsvarende er han i hele sin prinsiplære opptatt av å begrunne hvordan troserkjennelsen – implisitt etter mønster av de empirisk-teoretiske vitenskaper – skal arbeide ut «en kristelig verdensanskuelse» basert på troserfaring kombinert med allmenn vitenskapelig innsikt. At den «*troens sans*» som er en betingelse for erfaringen av det overnaturlige virkelighetsområde, er «*betinget av en bestemt personlig stilling til erfatingsobjektet*» (224), rokker ikke ved det prinsipielle forhold.⁷⁶

Det er tydelig at den personlige relasjon til erkjennelsesobjektet for Hallesby er det avgjørende moment i denne sammenheng. Den teoretiske erkjennelses force er at den er rent objektiv og upersonlig, noe som gjør at dens resultater kan ha allmenn gyldighet. (229-230) Men når han kritisk fastslår at man her «negter forskjellen mellom naturliv og personliv, og hævder at kausalloven hersker uindskrænket gjennem det hele univers» (230), treffer dette bare en strengt deterministisk naturalisme. Enhver humanistisk virkelighets- og vitenskapsforståelse som erkjenner og anerkjenner forskerens personlige relasjon til sitt stoff og har rom for menneskets intensionalitet og frihet, blir ut fra denne karakteristikk å plassere som «praktisk». Derfor er det ikke til å undres over at den følgende beskrivelse, som helt tydelig er ment å begrunne troserkjennel-

sens rett, egentlig beskriver og legitimerer et *humanistisk* livs- og forskningsperspektiv i sin alminnelighet. Hallesby har jo selv i sin vitenskapstypologi fastslått at «den profane videnskab» ikke bare kjenner «*naturliv*», men også «*personliv*» eller «*aandsverden*» (22). Det må derfor sies å være en tilsnikelse når Hallesby i sin konklusjon stiller frem «den kristelige erkjendelse», som «ser det hele under religiøst synspunkt i evighetens perspektiv», som eksklusiv representant for den praktiske erkjennelsestype, i kontrast til den teoretiske: «den kristelige erkjendelse [er] ifølge sit væsen nødt til at anse sig selv som den *overordnede* av de to. Saa meget høiere som det personlige liv ligger over det kausalbestemte, saa meget høiere ligger den praktiske erkjendelse over den teoretiske.» (231-232)

Den *apologetiske* gevinst ved dette tvilsomme retoriske grep er utvilsom. Innpllasseringen av den kristne troserkjennelse som praktisk, slik Hallesby utleger denne kategorien, er ment å begrunne dens partikularitet og besynderligheter innenfor vitenskapenes verden. At den kristelig-praktiske erkjennelse er personlig betinget (og derfor ikke allment innlysende), er ifølge Hallesby nødvendig, da jeg simpelthen ikke kan oppleve «det personlige livs væsen og kjerne», som utgjør «den uten sammenligning viktigste» side av virkeligheten, «uten at ta personlig stilling til det, uten at gi mig personlig hen til det». Samtidig kan det fastholdes at det er «*almenyldigheten* i disse domme vi tilstræber, nemlig dette at enhver der har gjort samme oplevelse som mig maa uttale den i lignende domme». (231) Igjen må det sies at denne karakteristikk prinsipielt treffer all humanistisk vitenskap, og at den uunnværlige personlige relasjon ikke fritar fra det vitenskapsteoretiske krav om gjennomsiktighet og begrunnelse.

Hallesbys intensionserklæring rører for øvrig et vesentlig anliggende i *Princip-lærrens* omfattende drøftelse av troens og teologiens erkjennelsesstatus: Denne er nok primært til *intern* bruk, altså for å styrke trosvissheten og teologiens gode samvittighet som vitenskap. Men også *vitenskapssamfunnet* faller innenfor fremstillingens adresse: Om ikke den profane vitenskap kan akseptere den supranaturalistiske forutsetning; en særerfaring basert på overnaturlig åpenbaring, må den i hvert fall kunne anerkjenne rasjonaliteten i den gjenfødte teologis «system».⁷⁷

Det må sies at Hallesbys innplassering den kristelig-teologiske erkjennelse som *praktisk* er både utsydelig og utilstrekkelig. Primært tar han utgangspunkt i *Schleiermachers* epistemologi og teologi. Men også koblingen til *Kants* filosofi er umiskjennelig. Hele Hallesbys opplegg sikter mot å legitimere kristen tro og erkjennelse etter mønster av *königsbergfilosofens* *teoretiske* filosofi, med erkjennelses-teoretiske argumenter som han har overtatt via Volkelt. Men når han eksplisitt skal bestemme troserkjennelsens art, kan han også relatere seg til *Kants praktiske* filosofi, riktignok bare i form av vage antydninger.⁷⁸ Dette korresponderer med hans gjentatte betoning av kristendommens «religiøs-etiske» karakter og hans gjennomgående begrunnelse av Kristusåpenbaringens og det kristelige troslivs unike etiske kvalitet i forhold til den naturlige religiøsitet (87-88; 93-94; 103-104). Når han likevel bryskt avviser den kantianiserende «vurderingsteologis» forsøk på å skyte kristentroens legitimitet inn under en etisk-«praktisk» betraktnsing, skyldes nok det at denne beskjærer kristentroens «metafysiske» dimensjon til fordel for den subjektiv-immanente verdiorientering⁷⁹. I dette perspektiv passer ikke Hallesbys bestemmelse av kristendommen som

«religiøs-etisk» til den *nyprotestantiske* oppfatning av teologien som praktisk vitenskap, men snarere til *ortodoksiens*:

I ortodoksiens omfattar praksis ikkje berre menneskeleg handling, men inngår i ein større ontologisk og teo-logisk samanheng. Ontologisk er det skapte mennesket innretta mot Gud som sitt mål. Dermed blir det her tale om Gud som teologiens objektive, finale årsak. Innanfor denne teoretiske ramma blir det så også plass for den frelseshistoriske tematikken, og for vår etisk-religiøse praksis.⁸⁰

Den erklært teosentriske fokusering på Guds rike som menneskets og historiens mål (283-284)⁸¹ skiller Hallesbys teologi fra en borgerlig moral- og dannelseskristendom. Like fullt er det ikke den klassisk-lutherske teologiforståelse han har for øye når han kategoriserer troserkjennelsen som «praktisk». Tvert imot prøver han, slik vi har sett, å knytte denne bestemmelse an til den *moderne* erkjennelses- og vitenskapsproblematikk, med vektlegging av den *personlige* forankring av kunnskapen – med referanse dels til Schleiermacher, dels til Kant. Hallesby kan endog berømme Schleiermachers teologioppfatning for «dens praktiske tendens, idet den søker at rense al spekulasjon ut av teologien, saa denne kun skal indeholde det, som kan nyttiggjøres i den kristelige forkynELSE og i de helliges samfund» (135). Her er viser med andre ord «praktisk» til den schleiermacherske teologis strengt kirkelig-funksjonelle inn-sikting. Også denne pragmatiske restriksjon i forhold til teologiens tradisjonelle metafysisk-spekulativ ambisjoner passer til den post-kantianske æra.

Hallesby rives i det hele tatt mellom det før-moderne og det moderne. Bak det modernes henvisning til erfaring eller personlig opplevelse som overbevisnings-

grunn ligger en vilje til å kritisk etterprøve tradisjonelle, gjerne autoritetsbaserte oppfatninger (jf. 137). Hallesby sier ja til det moderne «personlighetsprincip» som innebærer at troen ikke kan være autoritetsbasert. Den er etter sitt vesen begrunnet i fri og selvstendig tilslutning til evangeliet. Men intensjonen om kritisk prøving er ikke bare fraværende – den blir gang på gang uttrykkelig avvist hos Hallesby. Denne avvisningen blir spesielt rettet mot «vurderingsteologiens» eller verdierkjennelsens metode (131-147, spesielt 146): I møte med Guds åpenbaring, som har fått nedslag i åpenbaringsordet slik det foreligger i Skriften, er en vurderende holdning utillateelig. Den gjenfødte erfariings rolle er og må være *rent mottakende* og *bekreftende*.⁸² Om utgangspunktet er troens rene spiritualitet, ender Hallesby i streng bokreligion. Guds evige tanke (rasjonalitet) kommer til uttrykk i skaperverkets transparente teleologi. Men de avgjørende nøklene for å erkjenne (guds-)virkeligheten blir formidlet eksklusivt i den overnaturlige åpenbaring, nedfelt i Skriften. Den troendes umiddelbare delaktighet i frelsesåpenbaringen begrunner troserkjennelsens universelle gyldighet og rekkevidde. Følgelig utgjør den gjenfødte teologi et lukket system, kjenetegnet av absolutt konservativisme.

Den siste grunn for tros- og frelsesviss-heten

I sammenheng med spørsmålet om troserkjennelsens vesen og grunnlag må et siste, viktig aspekt tydeliggjøres. Hva ligger egentlig til grunn for den kristelige tros- og frelsesvissitet? Vi har sett at Hallesby betoner det *objektive* grunnlaget for denne: Kirkens *nådemidler*, som formidler selve den historiske frelsesåpenbaring. Konteksten for denne påpekning er hans oppgjør med Frank og tilsvarende tilslutning til Ihmels:

Det svake punkt i Franks system er hans syn paa gjenfødelsen. Naar han betegner den kristnes vissitet om gjenfødelsen som det faste punkt i hans liv, da har han den kristelige erfaring imot sig. Den troende vil ofte komme i tvil om sin gjenfødelse, fordi det nye liv, som fødtes, lever i stadig kamp mot det gamle og lider saa hyppige nederlag. Nei, den troendes faste punkt er rettferdigjørelsen av naade. Den er da ogsaa troslivets virkelige begyndelse og utgangspunkt. Men vissheten om rætterdigjørelsen staar hos den troende aldri for sig, den er fra først av og uavladelig paany knyttet til evangeliet om Jesus Kristus. (148, jf. 150)

Denne påpekning av rettferdigjørelsen og evangeliet som «den troendes faste punkt» er utvilsomt ment å knytte til tradisjonell luthersk teologi. Men det må spørres om denne objektivisme virkelig svarer til Hallesbys faktiske tilretteleggelser av troserkjennelsen. Én ting er at rettferdigjørelsen, som Guds verk i Kristus, utgjør troens og troslivets *objektive* grunn. Men som vi har sett, er for Hallesby trosvissheten og den korresponderende kristelige erkjennelse bygget på den *subjektive* frelsesopplevelse som *gjenfødelsen* gir del i. Aldri, bortsett fra nettopp i dette forsøket på å markere samsvar med den lutherske lære om frelsen og nådemidlene, indikerer han at det er *erfaringen* av den objektive rettferdigjørelse som ligger til grunn – hva skulle for øvrig en slik erfaring bestå i? Tilsvarende må det spørres om ikke Hallesbys tilflukt til Ånden som medium for og siste forklaring på menneskets frelsestilegnelse og troserkjennelse i realiteten representerer en *spiritualisme* som tildekker modellens grunnleggende subjektivisme ved å henvise til den guddommelig-objektive allvirken.

Forsøket på allmenn erkjennelsesteoretisk legitimering av troserkjennelsen

Det bildet som er tegnet av Hallesbys erkjennelsesteoretiske konsept i *Principlæren*, inneholder mange interessante funn. Noen ansatser er betinget av hans spesielt teologiske argumentasjonskontekst, som forholdet mellom Ordet og Ånden, resp. mellom rettferdigjørelsen og gjenfødelsen, som troens overbevisningsgrunn, eller hans supranaturalistiske ontologi og epistemologi. Andre har sin bakgrunn i samtidige tankeformer og retninger, spesielt vitalisme, livsfilosofi og irrasjonalisme.

Samlet er det dekning for å hevde at Hallesbys prinsippteologiske opplegg sikter mot å sikre og forsvare den *kristelige* trosvisshet ved å påvise den kristelige troserkjennelses *allmenne* erkjennelsesteoretiske plausibilitet. Både formuleringsmåter og perspektivvalg rører at det konkret er *Volkelts* erkjennelsesteoretiske utkast han knytter til, og i kapitlene «Troserkjendelsen og den teoretiske erkjendelse» og «Troserkjendelsens sandhet» er den litterære hovedreferanse *Volkelts Die Quellen der menschlichen Gewissheit*. Mønsteret er kjent fra Volkeltavhandlingene: Den kristelige vissitet blir karakterisert som både *erfarings-* og *trosvisshet*. Til grunn for vissheten ligger «det umisforstaaelige transsubjektive indtryk fra Gud», altså en utvilsom erfaring av et stykke objektiv virkelighet. Men samtidig er denne erfaringen bare muliggjort av troens ja. (155) Om altså terminologi og teoretisk struktur kan synes velkjent, blir det her tydelig at Hallesbys trosapologetiske prosjekt i *Principlæren* gjør at han innfører et materialt, *teologisk* forstått trosbegrep i sin *epistemologiske* argumentasjon. Det betyr at troserkjennelsen ikke hviler bare på erfaring, bekreftet av en ledsagende overbevisning om erfaringers transsub-

jektive gyldighet, men på en *spesifikk* tro på *denne* erfaringsgjenstand.

Hallesby synes ikke å innse at han med dette grep i realiteten har sluppet taket i sin *erkjennelsesteoretiske* redningsplanke. For han prøver i fortsettelsen å knytte nettopp til det erkjennelsesteoretiske begrep «tro» som han har etablert i Volkeltavhandlingen: «Som bekjendt er jo al visshet i sidste instans en trosvisshet, enhver intrasubjektiv forvissethet om en transsubjektiv virkelighet er tilslidt gyldig kun for den som tror sit bevissthetsapparat.» Dette poenget blir utmyntet i forskjellige retninger. Først belærer Hallesby om «den vanlige bruk av ordet» *erfaring*: Med dette «tænker man ikke bare paa de nøkne virkninger, som virkeligheten avsætter i bevisstheten, men paa indtrykkene saaledes som de fortoner sig for vor bevissthet, efterat de er optat og bearbeidet av denne ved de rent umiddelbare bevissthetsakter, som straks utløses av de mottagne indtryk.» Tilsvarende er vår bevissthet også rustet til å bearbeide indtryk av «et menneskes personliv» og «levere os dem i form av 'erfaringer'. Og disse erfaringer gir os samme vissitet om, at vi er under tvang av en ytre virkelighet. Og samtidig faar denne vissitet en speciel personlig karakter, fordi de indtryk, jeg har mottatt, berører selve personligheten i mig selv.» (156-157) Gjennom dette sterkt utvidede erfaringsbegrep, som står i sammenheng med Hallesbys forståelse av den praktiske erkjennelse, blir også et *kjærlighetsforhold* å forstå som resultat av faktisk erfaring, uløselig kombinert med aktiv tro. Denne *kjærlighetsforholds* grunnstruktur tjener for Hallesby tydelig som ikke bare en analogi til, men en real begrunnelse for det kristelige gudsforhold som et kompositum av erfaring og tro. (156; 158-159) Til dette forsøket på å belyse og begrunne det kriste-

lige gudsforhold som et kjærighetsforhold må det sies at allerede den radikale asymmetri i denne relasjon gjør at sammenligningen bare kan ha begrenset teologisk gyldighet. Fremfor alt er det ikke bare lite innlysende, men teologisk problematisk å gi kjærighetsforholdet mellom Gud og den troende den relevans for troserkjennelsen som Hallesby her impliserer.

Johannes Ordings kritikk av erfaringsteologien – at «vor vissitet i sidste instans begrundes ved en *slutning* fra de erfarede virkninger i os til den objektive aarsak utenfor os» – blir i tråd med det foregående avvist som «en psykologisk misforståelse av erfaringens struktur». Det er interessant å observere at Hallesby (i samsvar med Volkelts og Volkeltavhandlingens psykologisk-kvasitranseendrale opplegg) med referanse til psykologen Wilhelm Wundt avviser «at erfaringen kun indeholder vissheten om visse subjektive virkninger». For en analyse av selve «erfatingsakten» falsifiserer en slik oppfatning: «Vissheten om det objektive som aarsak til det subjektive bevisstethetsbilledet kommer ikke *etter* erfaringen. Den hører selve erfaringen til, saaledes at jeg ikke kan ha vissheten om en subjektiv virking uten samtidig at ha vissheten om et objekt, som har fremkaldt det subjektive bevisstethetsbilledet.» Hallesby anvender dette umiddelbart på «vissheten om Gud» i «den kristelige erfaring». (238-239) Igjen ser vi altså hvordan han prøver å legitimere troens visshet og troserkjennelsens gyldighet gjennom allmenn kvasi-transeendental – nærmere bestemt: psykologisk-fenomenologisk – analyse.

Hallesby må nok innrømme at dette innebærer at «længer end til den *subjektive* vissitet er vi allikevel ikke komne». «Imidlertid vil en smule erkjendelsesteoretisk indsigt snart overbevise en om, at i

denne henseende staar den kristelige vissitet ikke annerledes end hele den øvrige erfaringsvissitet. [---] Jeg eier intet andet middel til at naa fra mine subjektive bevissthetstilstande over til det objektive, til omverdenen end dette ene: at tro min egen vissitet om at erfare det objektive.» (240) Og denne erfaringsvissitet om «en real omverden» bunner til sist i at den både i form av allmenn erkjennelsesvissitet og som spesifikk kristelig trosvissitet – er «vævet sammen med vort liv» på en «uoplöslig» måte. Hele vårt «personliv» står og faller med en slik vissitet, og dette gjelder på en spesiell måte den kristelige vissitet «om Guds objektive eksistens»: «opplevelsen av Gud er uoplöslig vævet sammen med min nye selvbevissthet [...]. Min vissitet om Gud og min vissitet om mig selv kan ikke adskilles. At betvile eller benegte min vissitet om Guds objektive realitet er derfor ikke mulig uten samtidig at kjøre mit subjektive sjæleliv ind i kaos.» (241-242) I dette avsnitt ser vi hvordan Hallesby – i ly av den tvetydighet omkring vissethetsbekreftelsen som vi allerede har observert i doktoravhandlingen – glir over fra den *opplevde* vissitet i og for seg som bekreftelse på de subjektive bevisstethetsinnholds realitetsdekning til det spesifikke bevisstethetsinnholds *uunnværlighet*. Her kommer med andre ord igjen den *antroposentriske* tendens i Hallesbys prinsipplære til uttrykk: Trosvissitetens grunn er den umistelige, nye *selvbevissthet* som den kristelige gudsåpenbaring har muliggjort. I tråd med Schleiermachers forståelse av det religiøse *a priori* tenker nemlig Hallesby seg at mennesket er skapt med en gudsbevissthet og samvittighet som er en forutsetning for menneskets naturlige liv som individ og fellesskap (også i syndefallets verden), men dernest også for gjenførelsens nyskapelse. (39-43; 82; 92-93) Ut fra

slike perspektiver er det dekning for å si at hans teologi bunner i en *idealstisk* tenkemåte som riktignok ikke innebærer en form for identitetssetting mellom Guds ånd og menneskeånden, men iallfall en positiv tilordning av menneskets naturlige sjæleliv (selvbevissthet) til den guddommelige virkelighet og frelsesåpenbaring.⁸³

Både Hallesbys allmenne erkjennelses-teoretiske konsept og hans anvendelse av dette på troserkjennelsen innbyr til kritiske kommentarer. Ikke minst er forsøket på å skyte kristen-teologiske begreper og argumenter inn under epistemologiske formalkategorier og figurer problematisk. Mens Hallesby i sitt doktorarbeid begrenser den evidensbaserte metode til utledningen *allmenne* erkjennelsesprinsipper, gir han seg i sin teologiske prinsiplære frie tøyler når det gjelder å belegge hvilket som helst *kristelig-bibelsk trosinnhold* i den tvingende visshetssopplevelse. Vi har sett hvordan han synes å mene at den kristelige trosvisshet og troserkjennelsens gyldighet lar seg begrunne innenfor rammen av filosofisk erkjennelsesteori, nærmere bestemt i kantiansk-volkeltsk utgave. I sin argumentasjon blir han likevel stadig tvunget til å innføre både spesifikke kristelige trospremisser og en form for funksjonale bevis som ikke har noen berettigelse innenfor filosofisk epistemologi. Videre leverer Hallesby ingen forklaring på hvorfor evidensbaserte trosoverbevisninger kan være variable, ja, motstridende.

Peder Gravem spør om Hallesby forutsetter et *transcendentalt subjekt*, spesielt med henblikk på trosvissheten og troserkjennelsen.⁸⁴ Hans konklusjon er positiv. Denne undersøkelsen har bekreftet at Hallesby ser både den elementære erfaring og den videre logiske bearbeidelse som muliggjort og bestemt av *felles* strukturer som er nedlagt i det *allmenne* erkjennelsesapparat. Men det er tydelig at Hal-

lesby tenker seg at disse transcendentale vilkår ikke så å si blir pådyttet virkeligheten av subjektet, men i kraft av Guds skapervilje og menneskets gudbilledlighet svarer til sitt transsubjektive objekt. Mer dristig er hans påstand om at en analyse av selve erfaringsakten viser at det i erfaringen er innebygget en berettiget visshet om dens realitetsdekning. Hallesby begrunner, slik vi har sett, dette synspunkt ved å vise til fenomenologisk orientert psykologi (Wundt). Men egentlig representerer det en videreføring av den enkle – og problematiske – volkeltske modell: Erfart visshet borger for gyldighet og realitet. Stadig på nytt uttrykker Hallesby denne overbevisning: De utvilsomme inntrykk som vår erfaring mottar og bearbeider, har status som kjensgjerninger. For all virkelig erfaring er båret av en visshet om å stå under en ytre, transsubjektiv virkelighets tvang. (157; 228) Over alt gjelder det at «erfaringsmaterialet er det paa forhånd givne, det urokkelige, som ingen erkjendelse kan forandre. De konstaterede fakta kan erkjendelsen aldrig fjerne eller beskjære etter eget tykke.» (229) Det må derfor sies at den «subjektivisme» som ligger i Hallesbys psykologisk-transcendentale tilnærming til erkjennelsesproblemet, blir oppveiet av en nærmest ekstrem erkjennelsesteoretisk objektivisme eller realism: Den erfaringsbaserte erkjennelse står i et tilnærmet 1:1-forhold til sin reale gjenstand.

Ut fra sammenhengen fungerer disse synspunktene på den allmenne erfaring og erkjennelse som nødvendig basis for Hallesbys hovedprosjekt: å begrunne *tros-erkjennelsens* pålitelighet. Han sier gjen-tatte ganger at denne funksjonelt betraktet helt ut svarer til den allmenne erkjennelse. Nå er nok ikke erkjennelsens logiske sammenknytning av erfaringskjens-gjerningene uten videre opplagt, men

Hallesby heller også her mot et objektivistisk synspunkt. Typisk er hans nærmest naturvitenskapelige forståelse av troserkjennelsen: «Noeigattig som i botanikken» skal troslæren rekonstruere «den indre organiske sammenheng» i den åpenbare «virkelighet selv» (282). For «indenfor enhver organisme finder vi dette træk igjen»: Alle planters vesen sikter mot et mål, og når dette er nådd, «da er denne plantes utvikling til ende» og kan beskrives nøyaktig. (107) Dette «organiske» perspektivet, som Hallesby har overtatt fra den eldre romantikk og fra samtidens vitalisme, tenderer med sin vektlegging av flytende overganger og sin harmonisering av motsetninger til å nedskrive den logiske fornuftskompetansen. Hans sentrering om den personlige trosopplevelse og den tilsvarende distansering fra «intellektualismen» drar i samme retning. Like fullt må Hallesbys erkjennelsesforståelse i hovedsak plasseres som *rasjonalistisk realisme*. Om tilværelsens og åpenbaringens siste dybdeaspekter forblir gåtefulle, er hans fremstilling båret av en ubrutt tillit til fornuftens – og fremfor alt hans egen, gjenfødte fornufts – evne til adekvat og sammenhengende erkjennelse av den guddommelige og gudskapte virkelighet.

For øvrig må det generelt sies at Hallesbys anvendelse av filosofisk teori i *Principlæren* ikke vitner om intensiv beskjefligelse med disse problemstillingene.⁸⁵ Eller kanskje mer treffende: erkjennelses-teoretiske begreper og elementer blir til de grader *instrumentalisert* for hans teologiske anliggende og tilpasset et filosofisk uskoltet publikum at de ofte fremstår som lettvinde, forplattede eller hjemmelagde.⁸⁶

Som vi har sett, vil Hallesby sikre troens visshet og troserkjennelsens troverdighet ved å bygge en supranatural etasje oppå det naturlig-epistemologiske fundament. Måten han gjør dette på, er både

filosofisk og teologisk tvilsom.⁸⁷ Hallesbys intensjon er å utvikle en teologisk-epistemologisk modell som både garanterer Skriftens eksklusive stilling som erkjennelseskilde og troserkjennelsens visshet og realitetsforankring. Ikke bare hans prinsippteologiske utkast, men også hans materiale dogmatikk er preget av viljen til skriftroskap og forpliktelsen til å tegne ut den gitte åpenbaringsvirkelighet. Like fullt må det sies at når identifiseringen og verifikasjonen av frelsesåpenbaringen blir knyttet den subjektive trosopplevelse, blir det troende transcendentale subjekt en *trojansk hest*. Den antroposentriske forankring av troserkjennelsen, kombinert med troens selvforsråelse som åndsskap og som rent speilbilde, ja, del av selve åpenbaringsvirkeligheten, åpner nemlig dørene på vidt gap for at den gjenfødte (teolog) med god samvittighet utlegger evangeliet på egenrådig måte. For modellen avskjærer ikke bare all mulig kritikk og selvkritikk, men innlemmer på finurlig vis troens eksterne norm, åpenbaringsordet, i troserkjennelsens eget inventar.⁸⁸

Tilbakeblikk og utblick

Hva kan vi lære av Hallesbys teologisk-erkjennelsesteoretiske prosjekt? Hans spesielle konsept, forankret dels i Erlanger-tradisjonen, dels i Volkelts nykantianisme, er både historisk utdatert og saklig uholdbart. Subjektiv visshet kan aldri garantere gyldighet eller realitetsgehalt. Også Leiv Aalens skarpsindige kritikk av en teologi på idealismens premisser, som implisitt er rettet mot Hallesby, er berettiget. Men Aalens kritiske filter er altfor grovt.

Ikke minst må det sies at Hallesbys forsøk på å skille ut den kristelige troserkjennelse som noe helt for seg selv, basert på en eksklusiv trosopplevelse eller -sans, er forfeilet. Den slags strategier kan nok være fristende å ty til hvis man ønsker å

beskytte sin tro og teologiske posisjon mot egen tvil og plagsomme angrep. Men prisen er høy: Man avskjærer troen og teologien fra dens gitte forbindelse med den øvrige erkjennelse, ja, med den faktiske verden. Hallesby ser nok integrasjonen med det allmenne kunnskapsunivers som viktig. Men ved ensidig å forankre denne i troen og den kristelige erkjennelse, blir resultatet teologisk selvkonservering og kulturell isolasjon. Ikke bare blir troen og teologien avskåret fra en fornyelse ut fra kritikk og impulser utenfra, men selve troens sannhet fremstår som utilgjengelig for dem som ikke allerede er sosialisert inn i denne. En rasjonell samtale eller et begripelig vitnesbyrd om troen og dens kilder, relatert til den gudskapte, felles erfarings- og livsverden, blir umulig. Kun pukkingen på eller appellen til den personlige trosopplevelse, kombinert med at man påberoper seg Åndens underfulle makt til å overbevise, blir stående igjen. Uenighet om tolkningen av evangeliet kan på disse premisser egentlig ikke avgjøres gjennom teologisk diskurs eller samtale mellom søsken, men bare bekjempes. Og avvisning av evangeliet og den kristelige universalforståelse av virkeligheten kan tilsvarende bare resignert konstateres eller kraftfullt motarbeides. Da modellen er selvbekrefte og totalitær, ligger teokratiets fare nært, gitt at maktmidler er for hånden. Tankevekkende er Karstein Hoplands påpekning av at Hallesby virker i en tid dominert av verdensfrelsende ideologier som nok primært vil vinne verden gjennom propagandering av sine ideer, men som likevel hver på sin måte ikke viker tilbake for å bruke makt mot dem som gjør motstand mot frelsesprosjektet.⁸⁹

Slike strategier for kristen selvkonservering lar seg riktignok neppe konsekvent gjennomføre. Grunnleggende ideer og

idealer fra samtiden vil uvilkårlig, bare mer eller mindre inkognito, vandre inn også i lukkede teologiske og kirkelige rom. Den relative kulturelle isolasjon kan likevel med tiden føre til ikke bare pustesbesvær, men smertefull død.

Hallesbys forsvarsverker rundt den eksklusive kristelige erfaring og erkjennelse holder ikke mål. Ikke minst må selve erfaringsforståelsen tematiseres helt annerledes omfattende og presist enn tilfellet er hos ham, i tråd med Hans Ordings berettigede påpekning av «at erfarings-teologien ikke for alvor har tatt opp spørsmålet om selve den kristne erfarings art, idet den har regnet med den som en given avgrenset størrelse»⁹⁰. Like fullt blir Hallesbys kongstanke stående: Kristentroen – og teologien som dens konstruktive og kritiske tjener – er kalt til å reflektere over *sine grunner og sitt forhold til annen erfaring og erkjennelse*. Selv om vi forstår dette anliggende hos Hallesby primært som begrunnet i troens og teologiens defensive behov (sikkerhet og beskyttelse), aner vi i bakgrunnen en offensiv tanke om å være lydhør mot tankene i tiden og å fremstå med en allmenn plausibilitet. Som vi har sett, har nok denne tanken i beste fall betinget fotfeste i Hallesbys grunnleggende forståelse av åpenbaringen og troserkjennelsen. Like fullt har han her rørt ved en utfordring som den toneangivende teologi senere på 1900-tallet, både av dialektisk og luthersk-konfesjonell type, forsømte, ja, foreneket.⁹¹ Ikke bare ut fra en apologetisk interesse, men for selv å kunne hvile i en tilkjempet visshet, må troen – og i dens følge: en trosforankret teologi – være forberedt på å redegjøre for sitt innhold og sine utgangspunkt, alltid bevisst sin begrensning og betingethet. Dette gir seg av nytidens allmenne livs- og tankehorisont, men også av særlige forhold i vår

samtid: det økende religions- og livssynsmangfold, som korresponderer med en tiltakende pluralitet i kirke og teologi.

Ikke bare den kristne tro i sin alminnelighet, men også dens kilde og norm – Skriftens vitnesbyrd om frelsesåpenbaringen – er uløselig sammenvevd med menneskers erfaringshorisont og historisk-språklige livsverden. Hallesbys forsøk på å etablere og anvende *kategoriale* skiller som alt i utgangspunktet skulle avskjerme åpenbaringsvirkeligheten og sikre troserkjennelsen, var dømt til å mislykkes. Det lar seg ikke gjøre å utarbeide en åpenbaringsforståelse og begrunne et skriftprinsipp som sikrer en endegyldig og utvetydig tilgang til Guds ord og vilje. Hallesbys forsøk i denne retning måtte teoretisk ende i en blanding av fideistiske postulater og logiske kontradiksjoner. Som ærlig bibelleser og skolert ekseget måtte han innse at på samme måte som Kristus selv hadde en guddommelig og en menneskelig side, har også Skriften «en forargelsens side». Dette sier oss at Gud «vil ikke, at vi skal dyrke avguder, heller ikke bibelboken». (224) På tross av denne innsikt forsøker han, slik vi har sett, gjennom sitt spesielle «erkjendelsesprincip» og skriftprinsipp å etablere en absolutt sikker og entydig basis for den teologiske diskurs og for det kristne trosliv.

En teologi som vil føre videre berettigede ansatser hos Hallesby, må ha som mål å uttrykke den kristne tros innhold på en ikke bare begrunnet, men også *forpliktende* måte. Dette innebærer en beredskap til å verge troen og kirken mot villfarelse. Om Hallesbys teologiske grep og strategier har vist seg utilstrekkelige eller utilattelege, må en rett teologi med ham vite seg bundet av Skriftens grunnleggende åpenbaringsvitnesbyrd. For bevisstheten om at Skriften bevitner Guds åpenbaring på en måte som både reflekter-

rer og er siktet inn mot *menneskelig erfaring*, opphever ikke at den som *Guds ord* står i en særstilling i forhold til andre erfaringsuttrykk. En ansvarlig teologi, som både troen, kirken og «verden» trenger, kan ikke bestå i fundamentalistisk pukking på bibelord. Den må ut fra skaper-troen se frelsen som ikke et absolutt brudd med, men en fortsettelse og bekrefstelse av det skapte liv. Dette åpner for at troen kan tyde og berike den alminnelige erfaringsverden. Og den må selv la seg tyde og berike av møtet med det menneskelige erfaringsunivers. Samlet tilsier disse forutsetninger at teologien må være diskursiv og åpen for aktuell erfaring og kritikk, både utenfra og innenfra. Men om det er ubegrunnet og utilatteleg å tömre sammen et isolert rom for den spesifikt kristelige troserfaring, slik Hallesby prøver å gjøre, er det nødvendig med ham å fastholde at denne erfaring er *særegen* nettopp ved at den er knyttet til en unik virkelighet: «Guds frelsende nærvær i Jesus Kristus ved Den Hellige Ånd».92 Troserfaringen er verken atskilt fra erfaringsverdenen for øvrig eller entydig, sikker og ubestridelig – den er selv anfektet og lar seg anfekte. Derfor må den hele tiden fortolkes, bekreftes og korrigeres ut fra Guds ord. Men ved sin spesifikke gjenstand – det kommende gudsrikets frelsende nærvær allerede nå – er troserfaringen likevel noe annet og mer enn bare en allmenn erfaring av den skapte verden. I forlengelsen av dette synspunkt må det fastholdes at kirken er kalt til å bygge på de grunnleggende kristelige erfaringsuttrykk som har nedfelt seg i dens historie: *kanondannelsen* og *bekjennelsesdannelsen*. Uten den basale bibeltillit og bekjennelsen til kirkens dogme vil troens fundamentale artikler være utelevert til menneskelig vilkårlighet.

Litteratur

- Alm, Kristian. «Visjoner om skyldfrihet: Henrik Ibsen – Friedrich Nietzsche – Knud E. Løgstrup – Ole Hallesby». Teologisk doktoravhandling, Universitetet i Oslo, 1999.
- Asheim, Ivar. «Erfaring: Bemerkninger til et forsømt teologisk tema», i *Med kall fra Gud og kirken*, red. Ingemar Ellingsen, 9-37. Oslo: Luther, 1976.
- Aulén, Gustaf. «En sektandans dogmatik» (anmeldelse av Ole Hallesby, *Den kristelige troslære. Norsk teologisk tidsskrift* 22 (1921): 119-130)
- Brecht, Martin. «Einleitung», i *Geschichte des Pietismus: Bd. 1*, red. Martin Brecht, 1-10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brecht, Martin. «Pietismus», i *Theologische Realenzyklopädie: Bd. 6*, 606-631. Berlin/New York: de Gruyter, 1996.
- Bringeland, Hans. «Den overnaturlige kraftindsats, som tilførtes vor verden i og gjennem Kristus: Eit lite påakta grunndrag i Ole Hallesbys teologi og soteriologi», i *Trinitarisk tenker og teolog: Festschrift til Svein Rise*, red. Gunnar Innerdal og Knut-Willy Sæther, 154-169. Kristiansand: Portal, 2015.
- Bringeland, Hans. «Skriftsyn og skriftbruk hjå Ole Hallesby». *Theofilos* 7 (2015): 88-109.
- Eikrem, Asle. «Forsoning i kristen tro». *Dagen*, 2016.
www.dagen.no/dagensdebatt/synspunkt/SYNSPUNKT/Forsoning-i-kristen-tro-423280
- Eikrem, Asle. *God as sacrificial love: A systematic exploration of a controversial notion*. London: Bloomsbury, 2018.
- Gleditsch, Jens. «O. Hallesby: Den kristelige troslære» (anmeldelse). *Norsk Kirkeblad* 19 (1922) 40-42.
- Graf, Friedrich Wilhelm. «Protestantische Theologie und die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft», i *Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Bd.1: Aufklärung - Idealismus – Vormärz*, red. Friedrich Wilhelm Graf, 11-54. Gütersloh: Mohn, 1990.
- Graf, Friedrich Wilhelm. «Rettung der Persönlichkeit: Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums», i *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900: Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, red. Rüdiger vom Bruch m.fl., 103-131. Stuttgart: Steiner, 1989.
- Gravem, Peder. «Teologiens rasjonalitet: Ei vurdering av Ole Hallesbys ‘Principlære’». *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 60 (1989): 81-93.
- Hallesby, Ole. «Hvile». *For fattig og rik*, nr. 2, 1957.
- Hallesby, Ole. «Johannes Volkerts Erkenntnistheorie: Eine Darstellung und Kritik». Filosofisk doktoravhandling, Universität Erlangen, 1909.
- Hallesby, Ole. «Åndelig fusk», *For Fattig og Rig*, nr. 25, 1913.
- Hallesby, Ole. *Den kristelige troslære: I. Principlæren*. Kristiania: Lutherstiftelsen, 1920.
- Hallesby, Ole. *Den kristelige troslære: II. Den specielle del*. Kristiania: Lutherstiftelsen, 1921.
- Hegstad, Harald. «Den kristne erfaring i MF-tradisjonen – fra Ole Hallesby til Leiv Aalen». *Ung Teologi* 24, nr. 1 (1991): 67-73.
- Hegstad, Harald. «Dogmatikken ved Menighetsfakultetet». *Ung Teologi* 26, nr. 3-4 (1993): 63-72.
- Hegstad, Harald. «Erfaringsspørsmålet i Leiv Aalens teologi». *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 77 (2006): 281-290.
- Henriksen, Jan-Olav. «Leter ikke etter bibelvers», intervju, *Dagen*, 15. april 2014.
- Henriksen, Jan-Olav. *Teologi i dag: Samvittighet og selvkritikk*. Bergen: Fagbokforlaget, 2007.

- Hopland, Karstein. «'Word of God' as World Construction: The Religious and Philosophical Fundamentalism of Ole Hallesby, Norway 1910-1950», i *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*, red. Einar Thomassen, 177-188. København: Tusculanum, 2010.
- Hopland, Karstein. «Profet og professor med institusjonell og symbolsk makt: Ole Hallesby som religiøs leder i Norge 1910-1950», *Chaos* 45 (2005): 63-79.
- Hopland, Karstein. *Omvendelse og kristianisering: Ole Hallesby som eksponent for en pietistisk kristendomstype og virkelighetsfortolkning*. [Bergen:] Universitetet i Bergen, Religionsvitenskapelig institutt, Stensilserie nr. 39 [1982].
- Hägglund, Bengt. *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt*. Lund: Gleerups, 4. oppl. 1969.
- Ihlen, Christian. «En norsk principlære i Erlangerskolens aand» (anmeldelse av Ole Hallesby, Principlæren). *Luthersk kirketidende* 57 (1920): 604-608; 616-623; 636-642.
- Lønning, Per. «Teolog og filosof – en umulig kombinasjon?» *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 76 (2005): 130-139.
- Moe, Steinar. *Det avgjørende frelsesvalg: Vilje- og omvendelsesforståelsen hos Ole Hallesby*. Høgskolen i Vestfold, Rapport 5/96, 1996 (oppriinnelig: teologisk doktoravhandling, Universitetet i Oslo, 1988).
- Neumann, Thomas. *Gewissheit und Skepsis: Untersuchungen zur Philosophie Johannes Volkerts*. Amsterdam: Rodopi, 1978.
- Norborg, Sverre. *Vekkeren fra Aremark: Ole Hallesbys livssaga*. Oslo: Lutherstiftelsen, 1979.
- Odland, Sigurd. «Hvorledes Menighetsfakultetet blev til». *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 7 (1936): 17-25.
- Ording, Hans. *Dogmatisk metode*. Oslo: Gyldendal, 1939.
- Ording, Johannes. *Den kristelige tro. Bd. 1: Den principielle del*. Kristiania: Grøndahl, 1915.
- Ording, Johannes. *Den religiøse erkjendelse: Dens art og vished: Til grundlæggelsen af den systematiske teologi*. Kristiania: Grøndahl, 1903 (teologisk doktoravhandling).
- Pannenberg, Wolfhart. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
- Ritzel, Wolfgang. «Kant/Neukantianismus», i *Theologische Realenzyklopädie*: Bd. 17, 571-592. Berlin: de Gruyter, 1988.
- Rohls, Jan. *Protestantische Theologie der Neuzeit. Bd. 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert. Bd. 2: Das 20. Jahrhundert*. Tübingen: Siebeck Mohr 1997.
- Sandnes, Kjell Olav. «Hallesby som prinsippeteolog». *Ung Teologi* 1, nr. 1 (1968): 16-30.
- Schlenczka, Notger. *Der Glaube und sein Grund: F.H.R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Skirbekk, Gunnar og Nils Gilje. *Filosofihistorie*. Oslo: Universitetsforlaget, 2007.
- Tiililä, Osmo. «Professor dr. Ole Hallesby som teolog», i *Korsets ord og troens tale: Festskrift til professor dr. Ole Hallesby på 70-årsdagen*, 11-28. Oslo: Lutherstiftelsen, 1949.
- Wallmann, Johannes. «Pietismus», i *Religion in Geschichte und Gegenwart*: Bd. 6, 1341-1348. Tübingen: Siebeck Mohr, 2003.
- Wigen, Tore. «Erfaringsimmanens og gudstro: Religionsapologetikken hos en del nykantiansk influerte teologer, med særlig hensyn til Anders Nygren». Teologisk doktoravhandling, Universitetet i Oslo [1979].
- Aalen, Leiv. «O. Hallesby som teolog og kirkemann». *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 33 (1962) 65-73.
- Aalen, Leiv. *Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp»*. Oslo: Lutherstiftelsen, 1938.

Noter

1. Ole Hallesby, *Den kristelige troslære: I. Principlæren* (Kristiania: Lutherstiftelsen, 1920), 5.
2. Gustaf Aulén, «En sektsandans dogmatikk» (anmeldelse av Ole Hallesby, *Den kristelige troslære*), *Norsk teologisk tidsskrift* 22 (1921): 119-130.
3. Jens Gleditsch, «O. Hallesby: Den kristelige troeslære» (anmeldelse av Ole Hallesby, *Den kristelige troslære*), *Norsk Kirkeblad* 19 (1922): 40-41.
4. Christian Ihlen, «En norsk principlære i Erlangerskolsens aard» (anmeldelse av Ole Hallesby, *Den kristelige troslære: I. Principlæren*), *Luthersk kirketidende* 57 (1920): 606. Hans Ordning fremfører fram en tilsvarende kritikk: Hans Ordning, *Dogmatisk metode* (Oslo: Gyldendal, 1939): 74-75.
5. Aalen, Leiv, *Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp»* (Oslo: Lutherstiftelsen, 1938).
6. Leiv Aalen, «O. Hallesby som teolog og kirkemann», *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 33 (1962): 66-67.
7. Osmo Tiilikä, «Professor dr. Ole Hallesby som teolog», i *Korsets ord og troens tale: Festskrift til professor dr. Ole Hallesby på 70-årsdagen* (Oslo: Lutherstiftelsen, 1949), 11-28.
8. Kjell Olav Sandnes, «Hallesby som prinsippeteolog», *Ung Teologi* 1, nr. 1 (1968): 25-26. Sandnes synes å kjenne Volkeltavhandlingen bare gjennom Aalens referat og oppgjør i «O. Hallesby som teolog og kirkemann», jf. s.19.
9. Ivar Asheim, «Erfaring: Bemerkninger til et forsømt teologisk tema», i *Med kall fra Gud og kirken*, red. Inge-mar Ellingsen, 9-37. Oslo: Luther, 1976.
10. Peder Gravem, «Teologiens rasjonalitet: Ei vurdering av Ole Hallesbys 'Principlære」, *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 60 (1989): 81-93.
11. Mest programmatisk: Jan-Olav Henriksen, *Teologi i dag: Samvittighet og selvkritikk* (Bergen: Fagbokforlaget, 2007).
12. Jan-Olav Henriksen, «Leter ikke etter bibelvers», intervju, *Dagen* 15. april 2014.
13. Harald Hegstad, «Den kristne erfaring i MF-tradisjonen – fra Ole Hallesby til Leiv Aalen», *Ung Teologi* 24, nr. 1 (1991): 67-73; «Erfaringsspørsmålet i Leiv Aalens teologi», *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 77 (2006): 281-290.
14. Harald Hegstad, «Dogmatikken ved Menighetsfakultetet», *Ung Teologi* 26, nr. 3-4 (1993): 63-72.
15. Hallesby er riktig nok den sentrale figurant også i Kristian Alm, «Visjoner om skyldfrihet: Henrik Ibsen – Friedrich Nietzsche – Knud E. Løstrup – Ole Hallesby» (teologisk doktoravhandling, Universitet i Oslo, 1999).
16. Steinar Moe, *Det avgjørende frelsesvalg: Vilje- og omvendelsesfortaelsen hos Ole Hallesby*. Høgskolen i Vestfold, 1996 (opprikkelig: teologisk doktoravhandling, Universitetet i Oslo, 1988).
17. Moe, *Det avgjørende frelsesvalg*, 43 (fotnote). Når han s.38 (fotnote) hevder at Hallesby i sin avhandling «knyttet troserkjennelsen ikke til den subjektive, men til den transsubjektive bevissthet», bekrefter det at Moe verken behersker avhandlingens begrepsapparat eller har skjønt dens tematikk.
18. Karstein Hopland, *Omvendelse og kristianisering: Ole Hallesby som eksponent for en pietistisk kristendoms-type og virkelighetsfortolkning* ([Bergen:] Universitet i Bergen, Religionsvitenskapelig institutt, Stensilserie nr. 39 [1982]); «Profer og professor med institusjonell og symbolsk makt: Ole Hallesby som religiøs leder i Norge 1910-1950», *Chaos* 45 (2005): 63-79; «'Word of God' as World Construction: The Religious and Philosophical Fundamentalism of Ole Hallesby, Norway 1910-1950», i *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*, red. Einar Thomassen (København: Tusculanum, 2010), 177-188.
19. Jeg vil i min større undersøkelse *Ole Hallesbys etiske teologi og teologiske etikk. Pietistisk morallære mellom kantiansk formalisme og biblistisk kasuistik* redegjøre for noen hovedstrukturer i hans teologi med særlig hen-blikk på det etiske. Boken er planlagt utgitt i 2019.
20. En lett tilgjengelig fremstilling av senmiddelalderens universaliestrid og henholdsvis ortodoksi og pietisme finnes i Bengt Hägglund, *Teologins historia: En dogmhistorisk oversikt* (Lund: Gleerups, 4. oppl. 1969), 142-142; 274-302; 302-312. Oppdaterte leksikonartikler til pietismen er Martin Brecht, «Pietismus», i *Theologische Realencyklopädie*: Bd. 6 (Berlin/New York: de Gruyter, 1996), 606-631, og Johannes Wallmann, «Pietismus», i *Religion in Geschichte und Gegenwart*: Bd. 6 (Tübingen: Siebeck Mohr, 2003), 1341-1348. Martin Brecht har også redigert det 4-binds standardverket til pietismen: *Geschichte des Pietismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993-2004).
21. Hallesby karakteriserte Pontoppidan som Nordens største lærer i kristendom (Ole Hallesby, «Hvile», *For fattig og rik* nr. 2, 1957, med henvising til Pontoppidans katekismeforklaring).
22. Han er stolt av å være blant dem «som idag æres med navnet pietist, fordi vi vil gjøre alvor av dette 'ikke at skikke os like med denne verden'» (Ole Hallesby, «Åndelig fusk», *For Fattig og Rig* nr. 25, 1913).
23. Til vekkelseskristendommens rotter i den eldre pietisme se f.eks. Martin Brecht, «Einleitung», i *Geschichte des Pietismus*: Bd. 1, red. Martin Brecht (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 6.
24. Til Petersens og Johnsons teologi og Hallesbys forhold til disse se Moe, *Det avgjørende frelsesvalg*, 149-177.
25. Til forståelse av den erlangerske erfaringsteologien finner jeg Notger Schlenczka fremstilling nyttig: *Der Glaube und sein Grund: E.H.R. von Frank, seine Auseinandersetzung mit A. Ritschl und die Fortführung seines Programms durch L. Ihmels* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).

26. Det er ikke akkurat originalt når Hans Ordning fastslår at den liberale «vurderingsteologien» ikke er «så forskjellig fra erfaringsteologien som det kunne synes» (Hans Ordning, *Dogmatiske metode*, 60). Til den «liberale» – eller mer presist: ritshlske – teologi se f.eks. Jan Rohls, *Protestantische Theologie der Neuzeit. Bd.1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, 772-799. Bd. 2: *Das 20. Jahrhundert*, 80-92; 128-139 (Tübingen: Siebeck Mohr, 1997).
27. Fremfor alt Friedrich Wilhelm Graf og hans elever har klargjort hvordan protestantisk kristendom og teologi omkring det forrige århundreskiftet står i vekselvirkning med moderniseringen av samfunnet generelt, se f.eks. Friedrich Wilhelm Graf, «Rettung der Persönlichkeit: Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums», i *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900: Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, red. Rüdiger vom Bruch m.fl. (Stuttgart: Steiner, 1989), 103-131; «Protestantische Theologie und die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft», i *Profile des neuzeitlichen Protestantismus. Bd.1: Aufklärung - Idealismus - Vormärz*, red. Friedrich Wilhelm Graf (Gütersloh: Mohn, 1990), 11-54. Joar Haga berører samme tematikk i sin artikkel ‘... at vinde et høiere personligt liv med herremømme over sin givne natur’: Ånd og kropp hos Johannes Ordning og tysk nyprotestantisme», i *Kirke Kultur Politikk: Festschrift til professor dr.theol. Bernt T. Øfstestad på 70-årsdagen*, red. Birger Løvlie m.fl. (Trondheim: Tapir, 2012), 45-59.
28. En grei kortinnføring i Kants tenkning er Gunnar Skirbekk og Nils Gilje, *Filosofihistorie* (Oslo: Universitetsforlaget, 2007), 298-318.
29. Til Schleiermachers teologiske program se Henriksen, *Teologi i dag*, 28-40.
30. Til nykantianismen se f.eks. Wolfgang Ritzel, «Kant/Neukantianismus», i *Theologische Realenzyklopädie: Bd. 17* (Berlin: de Gruyter, 1988), 571-592.
31. John Stuart Mill, *Logic of the moral sciences* (1843, 6. bok i hans *A System of Logic*).
32. Sigurd Odland, «Hvorledes Menighetsfakultetet blev til», *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 7 (1936), 25. Jeg har redegjort for detaljer omkring dette oppholdet i min bok *Ole Hallesbys etiske teologi og teologiske etikk*.
33. Ole Hallesby, «Johannes Volkelts Erkenntnistheorie: Eine Darstellung und Kritik» (filosofisk doktoravhandling, Universitet Erlangen, 1909).
34. Disse finnes i Nasjonalbiblioteket, under signaturen NB Ms.4^o 4048.
35. Nasjonalbibliotekets brevsamling, NB Brevs. 721 (Ole Hallesby).
36. Dagboken «Stemminger og tanker».
37. Første bind kom i 1906, andre bind i 1907.
38. I en notisbok med den villedende påskrift «Almanak», under overskriften «Anskaffes».
39. Brev til pastor/lektor Johannes Bernhard Larsen.
40. Franz Hermann Reinhold von Frank: *System der christlichen Gewissheit* (2 bd.); Lessing: *Den kristelige Vissbed* (ikke mulig å verifisere; mener Hallesby her den danske teologen Otto Möllers bok *Den kristelige Vished eller Troens fulde overbevisning fra 1892?*); Ludwig Ihmels: *Die christliche Wahrheitsgewissheit*; J. Chr. von Hofmann: *Weissagung und Erfüllung og Schriftbeweis*; Gustav Theodor Fechner: *Die drei Motive und Gründe des Glaubens*; Reinhold Seeberg: «Warum glauben wir an Christus?»; Carl Stange: «Warum glauben wir an den heiligen Geist?»
41. Den eneste avhandlingen til Volkelts erkjennelsesteori etter Hallesbys, Thomas Neumanns *Gewissheit und Skepsis: Untersuchungen zur Philosophie Johannes Volkelts* (Amsterdam: Rodopi, 1978), bekrefter ikke bare at dette emnet var grunntemaet i Volkelts filosofi (I), men at hans utkast kan betraktes som «paradigmatisch for det genuint erkjennelseteoretiske anliggende i samtiden». Ja, Volkelt var med på å utvikle selve begrepet «erkjennelsesteori» (II-III).
42. Jf. Neumanns innordning av Volkelt i «tiden for den 2. Kantbevegelse» (Neumann, *Gewissheit und Skepsis*, II); Volkelt sto «den genuine nykantianisme» nær, men skiller lag med denne i sin grunnleggelse av erkjennelseteorien (IV).
43. Hallesby, *Johannes Volkelts Erkenntnistheorie*, 25. I det følgende setter jeg sidehenvisninger til doktoravhandlingen i parentes (oversattelse: HB).
44. Denne tolkningen svarer til Neumann, *Gewissheit und Skepsis*, 120. Her viser han at Hallesby stiller det logiske (tankeknødvendighet) og det psykologiske (følelsen av nødvendighet) opp ved siden av hverandre, men da slik at det første blir underordnet det siste.
45. Tilsvarende «Wesensschau» (vesensanskuelse) i Edmund Husserls fenomenologi eller den produktive intuisjon i andre deler av samtidens filosofien.
46. Jf. Hopland «'Word of God' as World Construction», 182. Denne innpllasseringen svarer for øvrig til konklusjonen hos Tore Wigen, «Erfaringsimmanens og gudstro: Religionsapologetikken hos en del nykantiansk influerte teologer, med særlig hensyn til Anders Nygren» (teologisk doktoravhandling, Universitetet i Oslo [1979]), 300: Den «kantisk-teologiske kritisisme» kan sies å reflektere «den alminnelige kamp om erfaringsoppfatning», som gikk hardest i slutten av forrige århundre og et stykke inn i vårt eget, mellom den positivistiske empirisme på den ene side og kritisismen (og idealismen) på den annen side. I denne kamp var poenget i de teologiske kritisistenes tale om erfaring nettopp å avvise en reduksjon av erkjennelsen til empiri og sansning. Poenget var å sikre erfaringsstatus for den historisk integrerte, fortolkede og bearbeide, spesifikt menneskelige verdensopplevelse, inkludert den religiøse tro.»

47. Gjengitt hos Sverre Norborg, *Vekkeren fra Aremark: Ole Hallesbys livssaga* (Oslo: Lutherstiftelsen, 1979), 62.
48. Aalen, «O. Hallesby som teolog og kirkemann», 67. Jf. også Per Lønning, «Teolog og filosof – en umulig kombinasjon?», *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 76 (2005): 132: Hallesbys Volkeltavhandling «må helst leses som et støttende apropos til den erlangerske erfaringsteologi».
49. Norborg, *Vekkeren fra Aremark*, 65.
50. Neumann, *Gewissheit und Skepsis*, 150.
51. I 2. utg. av *Principlæren* (1925) har Hallesby omarbeidet disse kapitlene. Ordets avgjørende betydning for den kristelige trosopplevelse blir sterkere betont. Tilsvarende blir troen tydeligere forankret i Åndens vitnesbyrd, ikke i menneskets naturlige forutsetninger eller subjektive erfaring. På tross av disse forskyningene forblir hans modell den samme. Derfor velger jeg her å legge til grunn originalutgaven.
52. Hallesby, *Principlæren* (1. utg.), 33. I det følgende blir sidehenvisninger til denne satt i parentes.
53. Symptomatisk er det at Hallesbys «vurderingsteologiske» antipode, Johannes Ording, skrev sin doktoravhandling om *Den religiøse erkjendelse: Denz art og vished: Til grundleggelsen af den systematiske teologi* (Kristiania: Grøndahl, 1903). Også i *Den principielle del av Den kristelige tro* (Kristiania: Grøndahl, 1915) står spørsmålet om «Den kristelige religions sandhet» sentralt (bd.1, 208-322).
54. Slik med rette Aalen, «O. Hallesby som teolog og kirkemann», 71.
55. Alle «sanseindretninger» har denne primære funksjon: «Saasnart en ting eller person befinner sig indenfor vedkommende sansers aktionsradius, er livsforbindelse uvilkaarlig etableret. Og just paa denne maate fremmer sansene livet. Ti alt liv bestaar i en uavladelig korrespondanse med omgivelserne.» (96)
56. Både typemessig og idéhistorisk synes det rimelig å søke bakgrunnen i den tyske mystiske tradisjon fra Mester Eckhardt (jf. Hopland, «'Word of God'», 184).
57. Jeg har i en tidligere artikkel presentert og drøftet Hallesbys tanke om åpenbaringshistorien og frelsestil-egnelsen som overføring av kraft og liv (Hans Bringeland, «Den overnaturlige kraftindsats, som tilførtes vor verden i og gjennem Kristus': Eit lite påakta grunndrag i Ole Hallesbys teologi og soteriologi», i *Trinitarisk tenker og teolog: Festskrift til Steinv Røse*, red. Gunnar Innerdal og Knut-Willy Sæther (Kristiansand: Portal, 2015), 154-169.)
58. Det spenningsfulle forhold hos Hallesby mellom frelsestilegnelsen som fullt og helt Guds verk og samtidig som betinget av menneskets frie og overbeviste valg er grunntemaet i Moe, *Det avgjørende frelesesvalg*.
59. Det var denne tendensen i Hallesbys teologi som gjorde det nødvendig for Leiv Aalen å ta et fundamentalt oppgjør med erfaringsteologien og all «idealistisk» orientert teologi. At Aalen er tilbakeholdende i sin kritikk av Hallesby, bunner i hans overbevisning om at Hallesby i sak forsøker å utfolde en «Ordets teologi» i genuint luthersk forstand (Aalen, *Testimonium Spiritus Sancti*, 34; «O. Hallesby som teolog og kirkemann», 67-68). Karstein Hopland har i sine noe premature arbeider om Hallesby analysert slike tvetydigheter ved hans teologi under perspektivet struktursettende (ontologiske) tankemonstre versus sekundære (ontiske eller kompensererende) aspekter.
60. Hallesby slutter seg på dette punkt uttrykkelig til erfaringsteologiens vektlegging av «erfaringsvissheten», og da i første omgang Franks «størstiledie forsok paa at lægge den kristelige troserkjendelse tilrette ut fra den troendes indre erfaring». Dette hadde som sitt legitime mål «at vise, hvorledes den troende faar *personlig* visshet om den *historiske* aabenbaring». (147) For Frank har skrevet en «fortrinlig principlære» (32) der han har «grepet det riktige princip, naar han hevder, at naar den troende vil gjøre sig selv regnskap for sin kristelige visshet, har han i sidste instans at undersøke den erfaring, som fra først av og altid paany avnøder ham den umiddelbare visshet.» (149) Interessant er i denne forbindelse Hans Ordings sammenligning av Albrecht Ritschls og Franks filosofiske orientering: Ritschl slutter seg til Kant, d.v.s. han «tar avstand fra metafysikken (i Kants mening) og derfor ikke kan slutte fra erfaringen til det transcendentale i og for sig, men holder sig til det som er gitt i åpenbaringen 'for oss'. Frank har derimot fått påvirkning fra Fichtes subjektivisme, hvor grensen mellem det immanente og det transcendentale prinsipielt er gjennembrutt, idet også det transcendentale er tenkt optat i den subjektive immanente bevissthet. Og dette forklarer at Frank uten videre kan slutte fra den immanente erfaring (som riktignok tenkes supranatural) til de transcendentale objekter ved en eiendommelig anvendelse av den *kausale betraktnng*.» (Ording, *Dogmatisk metode*, 63-64.) Det er nærliggende (ikke bare ut fra den giengitte tilslutning) å anta at Hallesbys avgjørende tanke om det erfarende subjekts delaktighet i det transcendentale objekt går tilbake på Frank og i siste instans Fichte. Også Hopland, «Profet og professor», 77, mener å kunne påvise Hallesbys avhengighet av den klassiske idealisme, og særlig Fichte, på dette punkt.
61. Jf. Hallesbys formulering s.137: «troens forhold til den historiske aabenbaring» er «det avgjørende punkt for enhver kristelig erkjendelsesteori».
62. Jeg har drøftet dette inngående i annen sammenheng (Hans Bringeland, «Skriftsyn og skriftbruk hjå Ole Hallesby», *Theofilos* 7 (2015): 88-109.)
63. Dette er Jan-Olav Henriksens berettigede anliggende i *Teologi i dag*, se bl.a. s.20.
64. Deres «vurderingsprincip» åpenbarer «sig som det teoretiske uttryk for en religiøs tro, der ikke er kristelig.» (147)
65. Ole Hallesby, *Kirken og teologien: Foredrag ved Presteforeningens generalsamling* (Kristiania: Lutherstiftelsen, 1919), 4, jf. 12 (jf. også Principlæren, 17-18; 21).
66. Disse formuleringene finnes allerede i Hallesby, *Kirken og teologien*, 10-11.

67. Jf. Hallesby, *Kirken og teologien*, 11.
68. Jf. Hallesby, *Kirken og teologien*, 13.
69. Jf. Hallesby, *Kirken og teologien*, 3.
70. Jf. Hallesby, *Kirken og teologien*, 13.
71. Jf. Hallesby, *Kirken og teologien*, 15.
72. Ordning, *Dogmatisk metode*, 75.
73. Jf. til dette min spesialundersøkelse «Christian cognition and the religious. Ole Hallesby», som blir publisert annetsteds.
74. Jeg knytter her an til begrepsbruken i Gravem, «Teologiens rasjonalitet».
75. En utførlig fremstilling og drøfting av denne typologien og dens historie finnes hos Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987), 226ff). Gravems korte oversikt (Gravem, «Teologiens rasjonalitet», 81-83) bygger vesentlig på Pannenberg.
76. Jeg finner det på denne bakgrunn velbegrunnet å utvide Hans Ordings karakteristikk av Frank til også å gjelde Hallesby: «tenker vi så på selve det videnskapelige resonnementet ut fra erfaringsprinsippet, så viser det sig at dette iallfall for Franks vedkommende kommer til å støtte sig til erfaringens og tenkningens tvang som visshetens kriterier på en slik måte, at faktisk *den teoretiske tenknings prinsipper* blir gjort gjeldende i den religiøse erkjennelse.» Med rette mener Ordning «at erfaringsprinsippet som teologisk metode overhodet er blitt anvendt i den hensikt å gi troen en teoretisk videnskapelig basis.» (Ordning, *Dogmatisk metode*, 82.)
77. Her synes Hallesby å stemme overens med erfaringsteologiens hovedrepresentant: «Ut fra supranaturlismens forutsetning er f. eks. Frank klar over at hans ‘bevis’ ikke gjelder utenfor de gjenfødtes krets. [...] Men vel mener han at de utenforstående må innrømme, at dersom det gis en slik kristelig erfaring, så må man fra den ha lov til å dra de slutninger han gjør.» (Ordning, *Dogmatisk metode*, 61.)
78. Når Hallesby karakteriserer teologien som praktisk vitenskap, knytter han terminologisk til Kants vitenskapsteoretiske typologi (som ikke er uten forbindelse med hans inndeling i teoretisk og praktisk filosofi), og ikke til Schleiermachers begrepsbruk. Hos denne blir nemlig teologien tilordnet de *positive* vitenskapene, men med en formålsbestemmelse som et stykke på vei svarer til Kants kategori praktisk erkjennelse. (En kortfattet redegjørelse for Schleiermachers forståelse av teologien som «praktisk» eller «positiv» vitenskap finnes i Henriksen, *Teologi i dag*, 28-32. Utørligere: Pannenberg, *Wissenschaftstheorie*, 247ff)
79. Jf. Hallesbys karakteristikk av Ritschl: «Teologien skal renses for al metaphysik og bestaa av værdidomme.» (133)
80. Gravem, «Teologiens rasjonalitet», 82, jf. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie*, 237-238.
81. Denne teosentriske finalitet er struktursettende for Hallesbys troslære (Den specielle del).
82. Jf. til dette Hopland, *Omvendelse og kristianisering*, 23-25.
83. Jf. Leiv Aalens berettigede kritikk av denne theologytypen i *Testimonium Spiritus Sancti*.
84. Gravem, «Teologiens rasjonalitet», 87-88.
85. Jf. Lønning, «Teolog og filosof», 132: Hallesby hadde neppe noen genuin interesse for filosofiske problemer.
86. Slik med rette Hopland, «'Word of God'», 182.
87. Jf. Gravem, «Teologiens rasjonalitet», 86-89.
88. Når Aalen, *Testimonium Spiritus Sancti*, 34, sier at Hallesbys prinsiplære ikke fører vesentlig ut over den erfaringsteologiske, slik denne er representert ved Ihmels, men likevel kan karakterisere «grunnsynet i H.s teologi som helhet betraktet» som «en ‘Theologie des Wortes’ av langt større teologisk klarhet og sikkerhet enn det meste av det som gjør krav på denne betegnelsen», betrakter han nok Hallesby som et særtilfelle av det som han beskriver i sitt forord: «Når den nyprotestantiske utvikling ikke har ført til en fullstendig åndelig oplosning av den evangeliske kirke, beror det på at den grunnleggende reformatoriske innsikt i troserkjennelsens vesen ved Guds nåde har fått være mer eller mindre virksom i den kirkelige praksis på tvers og på tross av alle gale teorier.» (9)
89. Hopland, «Profet og professor», 69.
90. Ordning, *Dogmatisk metode*, 74-75. Denne kritikk svarer til Ihlens etterlysnings i sin anmeldelse «En norsk prinsiplære», 606.
91. Jeg stiller meg i denne sammenheng bak Peder Gravems antikritikk av Leiv Aalens ensidige kritikk av den theologytype som Hallesby representerer, jf. Gravem, «Teologisk rasjonalitet», 88-90.
92. Slik Hegstad: «Erfaringsspørsmålet i Leiv Aalens teologi», 289, jf. også «Dogmatikken ved Menighetsfakultetet», 63-72. Hegstad stiller i begge artikler spørsmålet om ikke de i og for seg betimelige impulsene særlig fra Wolfhart Pannenberg i den nyere MF-teologi har ført til en neglising av troserfaringens egenart og betydning.
93. Denne fundamentale erkjennelse ser ut til å ligge til grunn når Henriksen, *Teologi i dag*, 87, slutter seg til luthersk teologis fastholdelse av Bibelen som «eneste norm [...] når det gjelder budskapet om hva som skal til for at mennesket kan bli rettferdiggjort ved tro på Jesus Kristus». Men det må sies at en hevdelse av Bibelens eksklusive autoritet akkurat i frelsesspørsmålet står i spenning til hans prinsippeteologiske argumentasjon.

Henriksens yngre kollega Asle Eikrem synes å løpe linen helt ut i sin anvendelse av erfaring som kritisk og konstruktivt fundamentalprinsipp: Også den bibelske soningstanke må falle som følge av at den strider mot vår grunnleggende virkelighets- og verdioppfatning. I populær form har Eikrem redegjort for sitt standpunkt i innlegget Asle Eikrem, «Forsoning i kristen tro», *Dagen*, 2016), <http://www.dagen.no/dagensdebatt/synspunkt/SYNSPUNKT/Forsoning-i-kristen-tro-423280>. I den nylig utkomne boken *God as sacrificial love: A systematic exploration of a controversial notion* (London: Bloomsbury, 2018) har han utfoldet sitt syn med basis i en omfattende teologihistorisk analyse.