

THEO FILOS

VOL. 14 NR. 1-2 2022

Theofilos is a Nordic peer reviewed *open access* journal devoted to the study of Theology, Philosophy and Culture and their neighbouring disciplines. The overarching purpose of the journal is to present, analyse, and discuss the truth and relevance of the Christian faith.

Theofilos is published by NLA University College (Kristiansand, Norway) in partnership with Johannelund School of Theology (Uppsala, Sweden). There are usually two issues per year, and occasionally also theme issues (*Theofilos Supplement*).

Each issue of *Theofilos* contains five independent sections: editorials (*intro*), peer reviewed articles (*academia*), critical discussions and analysis (*forum*), book reviews (*biblos*), and relevant information (*nota bene*). Writers are welcome to contribute manuscripts to *academia* or *forum* and book reviews for *biblos*. For guidelines, see www.theofilos.no or inside back cover.

Theofilos är en nordisk fackgranskad *open access* tidskrift för studiet av teologi, filosofi och kultur och närliggande områden. Tidskriften utkommer regelbundet två gånger per år och tillfälligtvis med temanummer (*Theofilos Supplement*).

Dess övergripande syfte är att presentera, analysera och diskutera den kristna trons sanning och relevans. Tidskriften publiceras av NLA Høgskolen (Kristiansand, Norge) i samarbete med Johannelunds teologiska högskola (Uppsala, Sverige).

Varje nummer innehåller fem oberoende avdelningar: ledartiklar (*intro*), fackgranskade artiklar (*academia*), kritiska diskussioner och analyser (*forum*), bokrecensioner (*biblos*) och relevant information (*nota bene*).

Skribenter är välkomna att bidra med manus till *academia* och *forum* samt bokrecensioner till *biblos*. För riktlinjer, se www.theofilos.no eller insidan av omslagets baksida.

Theofilos er et nordisk fagfelleurdert *open access* tidskrift for studier av teologi, filosofi og kultur og beslektede fagfelt. Tidsskriftet utgis fast to ganger årlig, og iblant med ekstra temanummer (*Theofilos Supplement*). Tidsskriftets overordnede hensikt er å presentere, analysere og drøfte den kristne troens sannhet og relevans. Det publiseres av NLA Høgskolen (Kristiansand, Norge) i samarbeid med Johannelunds teologiska högskola (Uppsala, Sverige).

Hvert nummer inneholder fem uavhengige avdelinger: lederartikler (*intro*), fagfelleurderte artikler (*academia*), kritiske diskusjoner og analyser (*forum*), bokanmeldelser (*biblos*) og relevant informasjon (*nota bene*).

Skribenter er velkomne til å bidra med manus til *academia* og *forum*, samt med bokanmeldelser til *biblos*. For retningslinjer, se www.theofilos.no eller innsiden av omslagets bakside.

Editorial board/Redaksjon/Redaktion

Lars Dahle (Chief Editor / ansvarlig redaktør), NLA Høgskolen, Norge
Stefan Lindholm (Editor / redaktör), Johannelunds teologiska högskola, Sverige
Bjørn Hinderaker (Book Editor / bokredaktør), NLA Høgskolen, Norge
Kjell O. Lejon, Linköpings Universitet / Johannelunds teologiska högskola, Sverige
Margunn Serigstad Dahle, NLA Høgskolen, Norge
Stefan Gustavsson, NLA Høgskolen, Norge / Johannelunds teologiska högskola, Sverige
Terje Skjerdal, NLA Høgskolen, Norge

Editorial Advisory Panel/Redaksjonsråd/Redaktionsråd

Knut Alfsvåg, VID vitenskapelige høgskole, Stavanger, Norge

Tomas Bokedal, NLA Høgskolen, Norge / Divinity and Religious Studies, University of Aberdeen, United Kingdom
Leif Erikson, Åbo Akademi, Finland
Jens Bruun Kofoed, Fjellhaug internasjonale høgskole, Norge/ Danmark
Paul Hemeren, Skövde Högskola, Sverige
Torbjörn Johansson, Församlingsfakulteten, Sverige
Per Landgren, Oxford University, United Kingdom
Torbjörn Larspers, Johannelunds Teologiska Högskola, Sverige
Vesa Ollilainen, Åbo Akademi, Finland
Atle Ottesen Søvik, MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn, Norge
Solveig Reindal, NLA Høgskolen Bergen, Norge
Morten Sager, Göteborgs universitet, Sverige
James Starr, Johannelunds Teologiska Högskola, Sverige
Ralph Vaags, Universitetet i Agder, Norge
Chris Wales, NLA Høgskolen, Norge

Theofilos / www.theofilos.no

ISSN 2703-7037 (online)

ISSN 1893-7969 (print / trykt utg.)

International license: CC BY-NC 4.0

Registration (DOI): *NLA University College*

Production: *Förlaget Boken*

Publication: *Damaris Norge AS*

Print: *Synkron Media AS*

<https://www.nla.no/forskning/2publikasjoner2/tidsskriftet-theofilos/>

<http://www.johannelund.nu/theofilos/>

Theofilos, NLA Høgskolen, Bergtoras vei 120, NO-4633 Kristiansand, Norway.

Theofilos, Johannelunds teologiska högskola, Heidenstamsgatan 75, SE-754 27 Uppsala, Sweden.

For questions, please contact red@theofilos.no.

För frågor, var vänlig kontakta red@theofilos.no.

For spørsmål, vennligst kontakt red@theofilos.no.

Theofilos utges med bidrag från Samfundet Pro Fide et Christianismo, förvaltare av kyrkoherde Nils Henrikssons Stiftelse.



Inspel från det sekulära Skandinaviens guldfiskskål

Just före publiceringen av denna utgåva av *Theofilos* har även årets version av världskulturkartan från World Values Survey presenterats. Förändringarna är små jämfört med 2020 års version, men låt mig poängtera några centrala poänger. Detta diagram beskriver världens länder utifrån två variabler: graden av individualistiska och sekulära värderingar. Världens länder grupperar sig i kulturella kluster, där de protestantiska länderna i Nordeuropa hamnar ute i den sekulära individualismens hörn. De tre skandinaviska länderna ligger i sin tur längst ut i periferin i detta hörn, med Sverige som det allra mest utpräglade exemplet på samma filosofi.

Det ligger en paradox i att just de protestantiska länderna, med sitt lutherska arv av Skriften och Kristus allena, har genomgått en så stark sekularisering. De skandinaviska folkkyrkorna har visserligen fortfarande en stor del av befolkningen som medlemmar. Det område där dessa länder särskilt sticker ut i global jämförelse är i värderingar. Förklaringen till varför just Skandinavien och särskilt Sverige har gått så långt i sekulär individualism är komplex, och denna korta ledartext är inte platsen att slå fast orsakssamband. Det finns dock några slutsatser som kan lyftas fram utifrån budskapet i World Values Survey-diagrammet.

För det första: Varje kultur är ett slags guldfiskskål i vilken alla dess invånare dagligen simmar runt. Den som under lång tid vistas i samma kulturella miljö får svårt att göra en objektiv bedömning av den kontext man själv lever i. Därför

är det angeläget att då och då lämna sin egen skål och försöka betrakta sitt eget land och dess kultur från utsidan: Var befinner sig våra länder kulturellt och filosofiskt? Har samhället och våra värderingar legat stadigt eller förändrats jämfört med för 50, 100 eller 200 år sedan? Och hur relaterar just vår guldfiskskål till det stora globala beståndet av djurliv, växt- och vattenmiljöer? Den som endast simmar i det egna vattnet utan att någon sin reflektera över vilken färg det har går miste om såväl det historiska som det internationella perspektivet. Båda dessa behövs dock för att en vederhäftig kulturanalys och utvärdering av den egna kontexten ska kunna göras.

De svenska Socialdemokraternas förste statsminister Hjalmar Branting målade under sin sista partikongress upp en långsiktig målbild av en ny värld – ”en framtid som vi gamla icke få se, men som ni unga en dag skola stå mitt uppe uti, förvånande Eder över att världen någonsin kunnat vara annorlunda.” Ett sådant slutmål måste rimligen betraktas som den högsta formen av framgång för en radikal vision om samhällsomvandling – att nå det stadium där ett samhälles grundläggande filosofi blivit så grundmurad att få medborgare förmår tänka sig att tillvaron skulle kunna vara annorlunda.

Det är just en sådan djupgående förändring som Charles Taylor beskriver att Västerlandet har gått igenom. Där det för några sekler sedan betraktades som närmast otänkbart att föreställa sig tillvaron utan Gud står vi idag istället i ett samhälle där en sekulär livssyn framstår som helt självskrivnen i offentlig debatt. Taylor och

andra forskare, inklusive jeg själv, menar att detta knappast är en självklar konsekvens av samhällets modernisering. Snarare är det en följd av vissa kulturella, politiska och andra vägval som steg för steg har fört västvärlden – framför allt de skandinaviska länderna – över i den starkt sekulära kultur där den oberoende individen har övertagit Guds plats som tillvarons centrum.

En granskning av dessa idéförändringar är angelägen att göra för alla instanser i samhället – inte minst för kyrkan. Jesus beskriver i Bergspredikan att hans efterföljare ska vara jordens salt och världens ljus. Orden innebär att den kristna rörelsen förväntas utmärkas av ett *ammorlundaskap* – något som skiljer ut dem från

den omgivande kulturen. Jesus ställer den retoriska frågan: ”Men om saltet förlorar sin sälta, hur ska man då göra det salt igen?” I världens mest sekulära och individcentrerade kultur finns det all anledning för kristenheten att göra en välgrundad teologisk, filosofisk och historisk analys av den kultur vi står i. Först då kan vi göra en vederhäftig analys av kyrkans livsmiljö och av hur dess gemensamma uppdrag bäst ska utföras i just den kontext där vi alla lever och rör oss och är till.

Per Ewert

*Direktor vid Claphaminstitutet
mail@perewert.se*

I detta nummer ...

Velkommen til et nytt dobbeltnummer av *Theofilos*. Som vanlig kan vi by på et rikholdig og variert innhold.

I den innledende lederartikkelen får vi et innspill fra den skandinaviske sekularismens gullfiskskål. Her reflekterer Per Ewert over hvordan den sekulære individualismen på en særlig måte setter sitt preg på Sverige, Norge og Danmark og hva dette betyr for kristnes liv og vitnesbyrd.

De fem bidragene i *academia* representerer en betydelig bredde i tematikk og perspektiv. Først ut er Ståle Johannes Kristiansen med en teologisk analyse av kirkefedrenes språk i relasjon til gresk filosofi. Fernando Vasquez drøfter så hvorvidt det naturalistiske paradigmet fremgang er en utfordring for teisme. Videre undersøker Asle Jøssang forholdet mellom gudsåpenbaring og kultur i sin artikkel om meningsfull tro i sosiokulturell kontekst. I neste artikkel utforsker Live Danbolt Drange en by og en familie som på 1800-

tallet ble preget av Hans Nielsen Hauges virksomhet. Til slutt foretar Arne Helge Teigen en undersøkelse og vurdering av karismatisk-teologiske begrunnelser for at kristne kan gjøre undergjerninger som Jesus.

I 2023 er det 60 år siden C. S. Lewis døde. Dette markeres på Veritaskonferansen i oktober med temaet «Fornuft & fantasi. Arven etter C. S. Lewis». I tilknytning til konferansen blir det også et forskningssymposium. Hovedtaler på begge arrangementene er den kjente teologen og apologeten Alister E. McGrath fra Oxford. Vi har derfor invitert McGrath til å bidra i dette nummeret med en introduksjonsartikkel i *forum* om hva vi kan lære av C. S. Lewis som apologet.

De neste tre artiklene i *forum* har også temaer fra apologetikkens verden. I et lengre essay presenterer og drøfter Sebastian Ibstedt och David Kärsmyr kalām-argumentet for Guds eksistens. Deretter følger to refleksjonsartikler, der

undertegnede skriver om apologetikk som teologi, kommunikasjon og misjonalt perspektiv mens Bjørn Hinderaker reflekterer rundt det apologetiske «Veritasprosjektet» som innovasjon og verdiskapning i norsk kontekst.

De påfølgende tre artiklene representerer et bredt tverrfaglig spektrum. Med «Jeg er Den Andre» som overskrift, reflekterer Asle Jøssang om fagfeltet interkulturell kommunikasjons hvorfor og hvordan. Kåre Melhus forteller historien om prosjektet «Lausanne Europe 20/21 Conversation and Gathering». Andre og siste artikkel fra Peter S. Williams om dateringen av Johannesevangeliet avrundet denne delen av *forum*.

Tre doktordisputaser i løpet av 2022 danner utgangspunkt for de tre siste artiklene i *forum*. Først ut er Per Ewert med en artikkelversjon av sin prøveforelesning om verdienes rolle i de skandinaviske sosialdemokratiene. Så følger Michael Agerbo Mørchs artikkel om hvordan bygge bro over kløften mellom analytisk og kontinental teologi, også den en revidert versjon av hans prøveforelesning. Til slutt presenterer Emil Børty Nielsen sin avhandling om apologetikkens hva, hvor-

for og hvordan, ut fra en sammenligning mellom Richard Swinburne, Alister McGrath, and Stanley Hauerwas som apologeter.

biblos inneholder to lesverdige bokanmeldelser, mens *nota bene* presenterer to ulike «Call for Papers» i regi av *Theofilos*. I forlengelsen av et forskningssymposium i Bergen november 2022, planlegges et temanummer om Thomas Aquinas med utgivelse på senhøsten 2023 i samarbeid med forskergruppen i katolske studier ved NLA Høgskolen. Det ovenfor nevnte forskningssymposiet om C. S. Lewis danner så utgangspunkt for et planlagt temanummer i 2024. Tittelen på dette prosjektet er "Reason, Imagination, and the Christian Story. Exploring the Significance of C S Lewis as an Apologist for the Twenty First Century".

Parallelt med de to temanumrene i 2023 og 2024 planlegges også ett årlig åpent nummer av *Theofilos*. Redaksjonen ser frem til å motta mange gode bidrag fremover!

God lesing!

Lars Dahle

ansv. red / lars.dahle@nla.no

Call for papers

- *Theofilos* 2023:2 blir ett specialnummer som kommer att inrikta sig på Thomas av Aquino, medeltidens mest kände teolog. Skribenter välkomnas att skicka in bidrag ur olika perspektiv och disciplinära inriktningar som relaterar till Thomas tänkande. Bidrag på svenska, norska och danska uppmuntras även om engelska också är ett godtagbart språk att skriva på.

Deadline för bidrag till numret:

academia 15 maj (fackgranskade bidrag), *forum* och *biblos* 1 september 2023

- *Theofilos* 2024:2 will be a thematic issue focusing on C.S. Lewis, more specifically on Reason, Imagination, and the Christian Story. Exploring the Significance of C. S. Lewis as an Apologist for the Twenty First Century. We invite contributions from different disciplines, traditions, and perspectives, that are in line with the overall ethos of *Theofilos*.

Se mer information i *nota bene* i slutet av detta nummer!



Guds aktualitet: Kirkefedrenes språk og den greske logos

Ståle Johannes Kristiansen

Professor i teologi, kunst og filosofi ved NLA Høgskolen

stale.kristiansen@nla.no

Abstract: This article discusses the relation between early Christian theology and ancient Greek philosophy. It is structured in two parts: First I look closer at the background of the term *Logos* used in the prologue of The Gospel of John and discuss the way this term was given a new meaning in the Christian context. Secondly, I give a more principal evaluation of the relation between Christian theology and Greek philosophy, with the 6th Century author Dionysius the Areopagite as case study. In this part of the article, I argue that the writings of Dionysius should not be understood as platonic philosophy under a thin veil of Christian terminology. On the contrary it should be interpreted as an original yet genuine Christian contribution to ancient thought.

Keywords: Early Christianity, Logos, Dionysius the Areopagite, Platonism, Theology of Language

Den tidligkristne teologien ble utformet i dialog med samtidens tenkning og språk. Slik har det vært til alle tider: kristne teologer og lærere uttrykker seg gjennom den språkdrakt man har til rådighet og det språk tilhørerne har forutsetninger for å forstå. Bare slik gir undervisningen mening for tilhørerne, og de kan oppdage evangeliets eksistensielle relevans for deres liv. Det kristne språket blir til i en spenning mellom tradering og nyformulering. Siden innholdet i troen (Gud som fenomen, åpenbaringen av hans kjærlighet til mennesket gjennom Kristus og så videre) sprenger rammene for det menneskelige språket, må teologen lete etter et vokabular som er mest mulig dekkende og samtidig presse språket til det ytterste gjennom ord og formuleringer som peker uto-

ver seg selv – i form av paradokser, dialektikk, negasjoner og metaforer. Det kristne språket må samtidig søke å relatere til «nerven» i den religiøse og filosofiske søken som preger samtiden. I tekstene fra første generasjoner av kristne intellektuelle finner vi en tydelig bevissthet om disse språkstrategiene. De fleste av dem var utdannet ved sentrale læresentra og tok i bruk det Christian Schäfer har omtalt som antikkens «nomenklatur», altså det rådende terminologiske ordforrådet fra senantikkens filosofi og vitenskap.¹ Samtidig innebar det kristne gudsbildet og det kristne menneskesynet at det gikk en grense for hvor kulturåpen denne språk-teologien kunne være. Jeg vil her se nærmere på to historiske eksempler på hvordan tidligkristen teologi søkte å balansere teologi og språk i formidlingen

av det radikalt nye i Kristus-hendelsen og evangeliet.

Historikerne er enige om at forholdet mellom kristendommen og den antikke kulturen, i hvert fall fra 300-tallet av, blir så nært at det langt på vei er dekkende å snakke om en *syntese*. Men hvilken syntese snakker vi om her? På den ene side finner vi historikere som ser syntesen som en *sammensmeltning* av kristen og annen antikk tenkning. Man snakker da gjerne om en hellenisering av kristen teologi. Dogmehistorikeren Adolf von Harnacks tolkninger av de første kristne århundrene er det mest kjente eksemplet på en slik tilnærming.² På den annen side finner vi historikere som avviser tanken om hellenisering, og som snakker om en *bevisst* eklektisisme (utvelgelse) i kirkefedrenes møte med den klassiske tradisjon.³ For disse historikerne er selve helleniseringsmodellen problematisk fordi den opererer med premisser om at gresk filosofi og kristen teologi prinsipielt sett er inkompatible størrelser. De søker heller å påvise den positive forbindelsen mellom kristendommen og antikk filosofi, samtidig som de vil tydeliggjøre de punkter hvor kirkefedrene trakk en absolutt grense i sin aktualisering av filosofiske termer og tankemodeller. I min lesning nedenfor av 500-tallsforfatteren Dionysius Areopagiten, står jeg nær de historikere som forsvarer den siste posisjonen, først og fremst Jaroslav Pelikan, Stephen Gersch og Andrew Louth.⁴

500-tallsskriftene som vi i dag knytter til pseudonymet *Dionysius Areopagiten*, er interessante som casestudium for den ovenfor nevnte problematikken. Hos denne kristne forfatteren finner vi et forsøk på en metamorfose av gresk filosofisk terminologi i forsøk på å gjøre kristen tenkning forståelig og relevant i senantikens kultur. Skriftene hans er også interessante i denne sammenheng fordi de

fikk så bred innflytelse på senere kristen teologi, blant annet gjennom to av de tenkerne innenfor henholdsvis østlig og vestlig kristendom: Maximus Confessor (600-tallet) og Thomas Aquinas (1200-tallet). Men det senantikke tekstkorpuset vi her sakter om – oftest omtalt i faglitteraturen som *Corpus Areopagiticum* – har også fått ny aktualitet i vår egen tid, først og fremst gjennom de ettermoderne filosofene, Jean-Luc Marion og Jacques Derrida, som begge har latt seg fascinere av forfatterens språkteologiske «prosjekt». Både Marion og Derrida anser den dionysiske filosofien som en tidlig forløper for ideen om *dekonstruksjon*.⁵

Corpus Areopagiticum kan ses som et av den kristne tradisjonens mest storslagne forsøk på en *samlesning av kristen og gresk tenkning*. Forfatteren gir oss et hint om en slik intesjon allerede gjennom sitt valg av pseudonym. Han (eller hun) gir seg ut for å være Paulus elev fra Areopagos (Apg 17,34), og antyder derved at Paulus er forbildet for forfatterens underliggende tanke om gudgitte sannheter utenfor Kirken og den bibelske åpenbaringen. Med pseudonymet «Dionysius Areopagiten», alluderer han altså til Paulus' tale på Areopagos i Aten, hvor Paulus henvender seg til de «atsenske menn» og forkynner at den Gud de selv omtaler som «en ukjent gud» kan identifiseres som bibelens Gud: «Det som dere tilber uten å kjenne, det forkynner jeg dere». Flere nyere Dionysius-fortolkere har tatt til orde for at pseudonymet ikke må misforstås som en slags forfalskning, de ser snarere forfatterpseudonymet som et hagianym eller allonym (jf den senmoderne filosofen Søren Kierkegaards forsøk på å alludere til historiske personer gjennom sine ulike forfatternavn), og mener dette gir hermeneutiske nøkler til en adekvat lesning av disse skriftene.⁶

Før vi ser nærmere på Dionysius bruk av det vi kan kalle et platonisk «nomenklatur», vil jeg forsøke å kaste lys over det historiske faktum at Det nye testamente selv er influert av antikkens viktigste tanketradisjoner, retorikk og terminologi. Også de nytestamentlige forfatterne søker en balanse mellom språklig tradering og nyformulering. Det finnes flere eksempler på det, både i evangeliene og de paulinske skrifterne.⁷ Jeg vil fokusere det johanneiske nøkkelbegrepet, *lógos*, slik vi finner det anvendt i åpningen av Johannesprologen, hvor vi leser: «I begynnelsen var Ordet. Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud. Han var i begynnelsen hos Gud. Alt er blitt til ved ham; uten ham er ikke noe blitt til av alt som er til» (Joh 1,1–3).

Noen vers nedenfor følger den kjente nøkkelformuleringen: «Og Ordet ble menneske og tok bolig iblant oss, og vi så hans herlighet, den herlighet som den enbårne Sønn har fra sin Far, full av nåde og sannhet (Joh 1,14)». Hva er den filosofihistoriske bakgrunnen for termen *lógos*, og i hvilken grad gis den et nytt meningsinnhold hos Johannes (eller den som skrev ned vitnesbyrdet «etter Johannes») og hos de første århundrenes kristne teologer? For å antyde et svar på dette spørsmålet er det avgjørende å skille mellom selve ordet eller termen *lógos* og de mange ulike *logosbegrepene*, det vil si måten ulike tenkere gjennom historien fyller dette ordet med nytt innhold og nye konnotasjoner.

Logos – fra Heraklit til Filon

Det greske ordet *lógos* har et rikt meningsinnhold. I Liddell og Scotts greske leksikon oppgis 10 grunnbetydninger av termen (ord, tanke, prinsipp, tale og så videre), med flere underbetydninger.⁸ Stoikerne spiller en nøkkelrolle i utfor-

mingen av det greske, filosofisk-religiøse logosbegrepet, men selve termen har sin opprinnelse allerede hos Heraklit (ca 500 før Kristus). Den norske idéhistorikeren Anathon Aalls bok *Der Logos – Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Litteratur* står fremdeles som den mest omfattende fremstillingene av logostenkingens utvikling.⁹ Logosidéens historie begynner hos Heraklit, fastslår Aall, men bare som spiren til en lære, som en torso.¹⁰ Ifølge den gamle «logoslæreren fra Efesus» vitner hele verden om en objektiv fornuft, logos. Alle ting bærer dens preg og alle mennesker har fått den i gave. Fredrick Copleston har påpekt at *Logos* bare anvendes i etisk betydning hos Heraklit, men dette er en etikk som hviler i det metafysiske: det er Gud som er den universelle fornuft.¹¹ Senere knytter Justin Martyr an til Heraklits bruk av begrepet, ved at han fremhever Heraklit som en av de «kristne før Kristus», en av dem som «levde på fornuftig vis» eller «i samsvar med logos».¹²

Men før den tid gjenoppstår begrepet først hos stoikerne, for man kan si at Platon og Aristoteles ikke bidrar på noen avgjørende måte til logoslærens utvikling. Med stoikerne løftes *logos* utover etikken, til en idé som knytter sammen hele deres tenkning.¹³ Logos fremstår hos dem som et skaperprinsipp, samtidig som termen beskriver det guddommeliges nærvær i det skapte. Dette forholdet blir svært sentralt i den kristne tradisjon. Hos stoikerne omtales Gud som *Logos* i den grad han er opphavet til eller prinsippet som styrer verden, og som *logos spermaticos* (den utsådde logos) i den forstand han er den spire som alt annet utvikler seg fra.¹⁴

Den greske oversettelsen av Det gamle testamente, *Septuaginta*, spiller også en

viktig rolle i den kristne resepsjonen av ordet *logos*. De lærde jødene i Alexandria brukte *logos* som oversettelse av det hebraiske ordet *dabar* (og dets arameiske ekvivalent *memra*), som opprinnelig betyr *det talte ord*.¹⁵ Gjennom dette talte ordet henvender Gud seg til menneskene i Det gamle testamente, og Guds kreative skaperakt omtales som *Guds ord* eller *Herrens ord* (Gen 1,3; Sal 32,9). Ordet kan noen ganger synes å ha sitt eget virkeområde, men ikke løsrevet fra Gud eller Herren (Jes 55,11; Sak 5,1–4; Sal 106,20 og 147,15). Innenfor palestinsk rabbinisme, i de såkalte Targumene (oversettelser og kommentarer til Det gamle testamente), ser man en interessant utvikling, ved at Herrens ord er synonymt med Guds navn – altså en personifisering av *ordet*.¹⁶ «The Memra becomes God's instrument in creation and in history, and in the ruling of both», skriver C. J. Peters.¹⁷

På dette grunnlaget utformer Filon av Alexandria (f. 25 f.Kr.) sin logosfilosofi eller logosteologi – den jødiske filosofen som preget flere av kirkefedrenes lesning av Det gamle testamente.¹⁸ Herman Waetjen skriver at Filon var den første som skapte en forbindelse mellom den bibelske verden og den greske logos.¹⁹ Filon søker å påvise relasjonen mellom Gud og verden, samtidig som han understreker Guds egen transcendens i relasjon til den verden han har skapt. I den sammenheng blir ideen om logos (fra Septuaginta) sentral for ham. Logos blir hos Filon det primære bindeleddet mellom Skaper og skapning – gjennom logos skapte og opprettholder Gud verden, og gjennom den kan mennesket kjenne Gud og be til ham.²⁰ Hos Filon ses likevel ikke Logos som en person. Dette til tross for sterke føringer i denne retning fra den jødiske tradisjon han bygger på. Logos forblir et filosofisk eller rettere filosofisk-religiøst prinsipp hos Filon.

Et personlig logosbegrep

Når de kristne tenkerne senere sammenholdt *Logos* og *Visdommen* (gr. *sofia*) var dette en identifisering som var forberedt allerede i den mellomtestamentlige litteratur. Dette har blant andre Oskar Skarsaune påpekt, og viser først og fremst til Visdommens bok 18,14ff, hvor Guds Logos opptrer «i samme rolle som den Visdommen ellers har i skriftet».²¹ Skarsaune fremhever også et annet kjennetegn ved den jødiske oppfatning av Visdommen, som peker frem mot kristen teologi: «Det karakteristiske ved Visdommen i den jødiske litteratur er jo at den flere steder taler som var den Gud selv, samtidig som den er en selvstendig hypostase ved siden av Gud.»²² Her finnes altså en forestilling om «flerhet» i Gud selv, nærmest som en foregripelse av personbegrepet i kristen treenighetsteologi.

Johannesevangeliets prolog blir et vendepunkt i logosbegrepets historie, et vendepunkt som selvsagt er avgjørende for all senere kristen logosteologi og kristologi. Det kan se ut til at Johannes anvendte termen for å komme sine tilhørere/lesere i møte, for å «konseptualisere evangeliets budskap for sitt hellenistiske publikum», som Andreas Köstenberger uttrykker det.²³ Samtidig kan forfatteren ha brukt termen logos som oversettelse av ulike arameiske ord for Guds aktivitet og eksistens, slik vi finner det i Targumene.²⁴ Hos Johannes er ikke Logos lenger en upersonlig idé, men fremstilles som en konkret og levende person: Logos var hos Gud i begynnelsen; Logos *er* selv Gud, Guds Sønn og Messias; Logos *ble menneske* i Jesus fra Nasaret (Joh 1,1-3 og 14). C. H. Dodd mente at begrepets opprinnelse, slik vi finner det hos Heraklit og stoikerne, er av mindre betydning for forståelsen av Johannesevangeliets teologi om Logos, fordi logosidéen nå var blitt allment tankegods i den hellenistiske verden.

Og nettopp gjennom denne mer allmenne oppfatning av logos, var grunnen for en personifisering av begrepet lagt: «The relevant evidence seems to show that in circles with which the evangelist and his readers may be supposed to have been in touch the conception of a mediating divine hypostasis or hypostases was extremely widespread, and that in such circles the term logos was used to denote such an hypostasis.»²⁵ Dette understrekes ytterligere gjennom Skarsaunes henvisning til hellenistisk-jødisk tradisjon ovenfor.

Forfatteren av Johannesevangeliet gjør ingen forsøk på å forklare det sentrale ordet som slår an tonen for hele hans evangelium; han synes nærmest å forutsette kjennskap til det hos sine lesere. Han knytter også tydelig an til den gammeltestamentlige visdomslitteraturen, som fulgte et fast trepunkts skjema: Visdommen var hos Gud fra evighet, Visdommen var hos Gud ved skapelsen, Visdommen har kommet ned med gaver til menneskene.²⁶ Prologen hos Johannes følger samme skjema, men med omvendt parallellisme, ifølge C. J. Peter. Johannesevangeliets forfatter har flyttet aksenten fra Visdommen til *Ordet*, Logos. Teologisk sett er det viktig at denne Logos både er en annen enn Faderen («Logos var *hos* Gud») og samtidig ett med ham («Logos *var* Gud»). Et avgjørende brudd med tidligere logosforestilling viser seg dermed ved at Johannes ikke fremstiller logos som *bindeledd* mellom Skaper og skapning (slik Filon gjorde), men som *mediator*. Det vil si: Da «Logos ble menneske» knyttet han ikke bare en forbindelse mellom det guddommelig og det menneskelige, men *forenet* begge disse naturene i seg. Til spørsmålet om hvor Johannes henter sin teologi om logos fra, mener både Dodd og C. J. Peter at han nok har vært kjent med Filons logostenkning, men at likhetene

mellom dem først og fremst har sin bakgrunn i den bibelske og rabbiniske teologi om Guds Ord og Guds *memra*. Dette var de mest sentrale historiske kildene for Johannes.²⁷

Johannesprologen utgjør altså et veiskille i logostenkningens historie, og utgjør et fundament for den gradvise transformasjon vi finner av begrepet i kristen teologi. Likevel kan man allerede før Johannesevangeliets nedskrivning, ane en fortrolighet med grunntrekkene i logos-teologien, selv om apostelen Paulus foretrekker å anvende begrepene Guds *bilde*, *kraft* og *visdom* om Kristus. Vi ser allerede i åpningspassasjene for flere av hans brev, at Paulus – i likhet med Johannes – søker å forbinde frelsesforståelsen med skapelsesteologien.²⁸ Til dette formålet var trolig *Logos* en bedre kandidat enn *Sofia* (Visdom), slik Marianne Meye Thompson antyder.²⁹ En lignende fortrolighet med logosteologien finnes i Hebreerbrevet, hvor logosteologien bare synes å mangle selve begrepet.³⁰

Etter den apostoliske periode, i det som blir de første *teologiske* skrifter fra kristent hold, kan man muligens ane en tilbakeholdenhet overfor logosbegrepet.³¹ Men dette endrer seg i og med Justin Martyrs (d. 165 e.Kr.) skrifter.³² Der er *logos* brukt både skapelsesteologisk og frelsesteologisk, som hos Johannes. Størst betydning har likevel hans begrepspar *Logos spermaticos*, «den utsådde logos». Dette opprinnelig stoiske begrepet inngår hos Justin i hans teologi om Kristi preksistens hos Faderen.³³ Gjennom skapelsen har Sønnen, Guds Logos, spredt sine frø (*sperma tou logou*)³⁴ i menneskenes hjerter, og i personen Jesus ved inkarnasjonen.³⁵ Tanken om den utsådde Logos er fundamentet for Justins positive syn på førkristen filosofi.

Den neste store formidler av en tolk-

ning av *logos* inn i kristen teologihistorie, er Origenes av Alexandria (185–254 e.Kr.). Prinsippene for hans logosteologi er ikke originale.³⁶ Det som derimot er originalt hos Origenes er den krystalliserende rolle Logos får i hans teologisk-filosofiske helhetstenkning. Også for Origenes ligger logosbegrepets genialitet i at det knytter sammen treenighetens evige immanente liv og Guds frelsesøkonomi i historien. At Logos var hos Gud fra begynnelsen av, forstås dit hen at Logos, Sønnen i treenigheten, er evig av natur – født av Faderen: «den eneste fødte guddommelige Logos», som Origenes sier.³⁷ Ved dette Ord skapte Gud kosmos: «[...] Gud gave befaling om de store ting i verden og de ble skapt, og den som mottok denne befaling var den guddommelige Logos.»³⁸

Hos Origenes har det abstrakte logosbegrepet blitt en høyst konkret størrelse. Logos er hos ham fortsatt det evige skaperprinsipp – evig Gud slik Faderen selv er det, og Ordet som Faderen skapte alt ved – men logos er også konkret til stede i verden i ulike fremtredelsesformer, ulike *epinoiai*. Den forestillingen må ses i sammenheng med Origenes tanke om *guddommelig pedagogikk*, hvor målet med både skapelses- og frelsesplanen er at mennesket skal vokse til stadig større likhet med Logos, han som er det bildet og modellen som Faderen skapte mennesket etter. Den kristne logosteologien kommer til full utfoldelse både hos Origenes og hans forgjenger Clemens av Alexandria. Etter Origenes blir denne teologien også en del av en kirkelig hovedstrømning og den preger all kristologisk og trinitarisk tenkning i århundrene som kommer.³⁹

Dionysius Areopagiten som casestudium

Det er ingen tilfeldighet at forfatteren vi her skal se nærmere på, velger seg forfatternavnet *Dionysius*, etter Paulus' disip-

pel fra Aten. For med det navnet gir han leseren et avgjørende hint om at hans visjon sammenfaller med Paulus' forkynnelsen i den berømte talen på Areopagos. Forfatteren av *Corpus Areopagiticum* søker å gi en aktualiserende utvidelse av den paulinske innsikten i forholdet mellom den greske visdommen og den guddommelige åpenbaringen i Kristus. For ham åpner den greske visdommen nye veier inn til åpenbaringsmysterium, og avdekker slik noe mer av storheten i det bibelske dramaet. Det enorme rommet Dionysius åpner opp for i sin teologiske helhetstenkning, har fascinert hans lesere helt opp til vår egen tid, og er videreformidlet til oss gjennom middelalderens fremste tenkere.

Den moderne Dionysius-forskningen sprang ut av en interesse for spørsmålet om pseudonymet «Dionysius» («Dionysios»). Hvem er så den historiske forfatteren bak *Corpus Areopagiticum*? Fra den tidligste kjente referanse til Corpus i år 532⁴⁰ og frem til 1100-tallet, har de fleste lesere antatt at disse skriftene stammer fra det første århundret, og at de var skrevet av den Dionysius som ble omvendt etter Paulus' tale på Areopagos i *Apostlenes gjerninger* 17,32-34. Den antakelsen gav tekstene en unik autoritet gjennom nesten tusen år. Men Abelard (1100-tallet) sådde mistanken om at en slik datering må være for tidlig. Det avgjørende steget i retning av en teori om pseudonymitet ble tatt av renessansehumanisten Lorenzo Valla (1400-tallet), som med kildekritiske argumenter fremsatte tesen om en langt senere datering av *Corpus*.⁴¹ Moderne Dionysius-forskning innledes av Hugo Kochs og Josef Stiglmayrs studier på 1890-tallet, som påviser at parallellene mellom Dionysius og den nyplatoniske 400-tallsfilosofen Proklus ikke skyldes at Proklus hadde lest *Corpus Areopagiticum*, men at

innflytelsen gikk motsatt vei.⁴² De fleste nyere forskere holder fast ved Kochs og Stiglmayrs tidlige teser om at tekstene stammer fra 500-tallets Syria, og mye peker i retning av området rundt syriske Antiokia. Noen argumenterer for en hypotese om Egypt som opprinnelsessted, ut fra likheter med teologien vi kjenner fra kateketskolen i Alexandria.⁴³ Det er nå vanligst i faglitteraturen å anta at forfatteren var en syrisk munk eller biskop som skriver på 520-tallet, og det kan se ut til at forfatteren henvender seg både til en kristen og nyplatonsk leserkrets.⁴⁴

Teologiske grunnriss

Den store linjen i Dionysius teologi er bevegelsen fra skapelse til gjenopprettelse. Alle ting utgår fra Gud og har som sitt mål å vende tilbake til ham. Her bruker Dionysius de innarbeidede greske termene *próhodos* og *epístrofé* – utgåen og tilbakeføring. Dionysius følger den klassisk kristne tanken om at mennesket og alt som er til, er skapt av den treenige Gud for å leve i fellesskap med ham; at mennesket er kommet bort fra Gud, og at fellesskapet eller enheten med Gud gjenopprettes i Kristus (Rom 11,36).⁴⁵ Denne frelsesmodellen er tradisjonell, men får hos Dionysius en original utforming i og med hans forsøk på å utvikle *et mer visuelt teologisk språk*, hans gjennomførte bruk av estetiske kategorier, og dessuten hans veksling mellom bibelsk og platonsk terminologi, som er særpreget selv i forhold til hans forløpere blant greske kirkefedre.

Prohodos-epístrofe-bevegelsen kobles hos Dionysius til tanken om virkelighetens ulike nivåer, både den jødiske dikotomien mellom *det himmelske* og *det jordiske*, og den greske mellom *det usynlige* og *det synlige*.⁴⁶ Sentral er også den platonske og jødiske dikotomien mellom

enhet og *mangfold*.⁴⁷ Den fullkomment enhetlige Gud skapte verden som pluralitet, ifølge Dionysius, det vil si som utstrekning i tid og rom. Og alle ting lengter tilbake til den enhet (i mangfold) som finnes i Treenigheten. Målet er tilsvarende at alle disse ulike nivåene (dikotomiene) av virkelighet skal forenes. De ulike symbolene (Skriften og liturgien) utvirker en oppstigning (*anagogein*) fra den synlige verdens mangfoldighet til den usynlige verdens enhet eller «simplisitet». Målet med oppstigningen omtaler Dionysius og de greske kirkefedre som teosis, menneskets guddommeliggjøring.⁴⁸ Teosis er en gave som muliggjøres ved at Gud selv beveger seg fra sin skjulte enhet ut i skaperverkets pluralitet: «Gud gir seg selv utover for at de som guddommeliggjøres skal kunne føres tilbake til ham», skriver Dionysius.⁴⁹ All guddommelig åpenbaring – både i Skriften, i skaperverket, og i inkarnasjonen – beskrives ved hjelp av denne bevegelsesmodellen. Guds egen bevegelse utover fra seg selv, hans frelsende selvåpenbaring, muliggjør foreningen med Gud, og *symbola* er en samlebetegnelse for alle sanselige medier eller formidlinger av denne gaven.⁵⁰

La oss se hvordan Dionysius anvender og utvikler sentrale platonske termer som *prohodos* (utgåen) og *metheksis* (deltakelse) og lar seg inspirere av nyplatonsk språkfilosofi gjennom sin betoning av et negativt språk i omtalen av det guddommelige.

Forvandlingen av platonsk terminologi hos Dionysius

Den nyplatonske termen *prohodos* er altså sentral for Dionysius. Den erstatter langt på vei skapelsesbegrepet i *Corpus Areopagiticum* – til tross for at forfatteren bryter radikalt med nyplatonismens lære om verdens tilblivelse gjennom emanasjon.

Han anvender ikke formuleringen «skapelse av intet», som var etablert i ortodokse miljøer fra 300-tallet av, men fremholder like fullt at verden ble til på eksklusivt vis «av Gud» (*ek theou*), av den Treenige som var før alt det skapte.⁵¹ Han skriver:

Og på denne måten er han som er den preeksistente kilde til og målet for alle ting. Han er deres kilde fordi han er deres årsak. Han er deres endemål for han er den det henvises til når det står «for hans skyld». Alt var i ham og han skapte alt i én eneste skaperakt.⁵²

At alt var i ham, må her forstås som et uttrykk for den kristne lære om Guds skaperideer. Som Andrew Louth har påpekt, er ikke Dionysius spesielt interessert i spørsmålet om *hvordan* Gud skapte. Det er forholdet eller relasjonen mellom Gud og verden her og nå som opptar ham, og dette forholdet kan best beskrives ved hjelp av begrepet *teofani*. Verden er en *manifestering* av Gud, og stedet hvor Gud fremtrer for å åpenbare sin herlighet og skjønnhet.⁵³ Forholdet mellom Gud og verden som teofani utbroderes særlig i Dionysius' kommentarer til gudsnavnene «det Skjønne» og «det Gode» (*to kalon, to agaton*) – to begrep som også stod sentralt i platonisk tradisjon helt fra Platon av. I *Om de guddommelige navn* 4 skriver Dionysius:

I seg selv og ved seg selv er den [Gud som skjønnheten] den unikt og evig skjønne. Den er i seg selv den overstrømmende kilde til skjønnhet i enhver skjønn ting. [...] Skjønnheten forener alle ting og er kilde til alle ting. Den er den store skapende årsak som gjør verden god og gir alle ting eksistens gjennom deres indre lengsel etter å ha skjønnhet.⁵⁴

Det som bærer denne teologien om Guds unike skjønnhet og hans nære forhold til verdens skjønnhet, er tanken om *deltakelse* (*meteksis*). Gud skaper og holder alle ting oppe ved å la dem *delta* i sin egen væren, godhet og skjønnhet. Meteksis er også en sentral platonisk term, brukt blant andre av Platon i skriftet *Faidros*. Den kristne varianten av deltakelseslæren – som Dionysius trolig først og fremst finner hos de tre kappadokierne på 300-tallet – får grunnleggende betydning for hans syn på det sanselige. Den innebærer at verden og mennesket (i en viss forstand) allerede er *i* Gud i og med sin blotte eksistens. «Det Skjønne er derfor det samme som det Gode, for alt ser hen til det Skjønne og det Gode som kilde til eksistens, og det finnes ingenting i verden som er uten del i [*meteksei*] det Skjønne og det Gode.»⁵⁵ Siden verden er til gjennom deltakelse – både i Guds væren, godhet og skjønnhet – har alt som har eksistens også samtidig *godhet* og *skjønnhet* i en eller annen grad. Alt som er til, har del i Guds skjønnhet, derfor skal ingenting av det skapte foraktes eller overses. Tilsvarende blir et hvert tegn og et hvert symbol viktig, fordi alle ting til sammen åpenbarer Gud i symfonisk samspill. Det gjentakende temaet i denne symfonien er understrekningen av Guds transcendens.⁵⁶

En annen måte å si dette på, er at verden eksisterer i kraft av sin *logos-struktur*. I samsvar med Johannes-prologen, fremholder Dionysius at alt er til gjennom Logos (Kristus). Denne tanken utvikler han – i samsvar med sine teologiske forbilder Filon, Origenes og Gregor av Nyssa – til en tanke om at Gud er nærværende i det skapte gjennom de *logoi* (flertall av Logos) som Gud nedla i alle ting da han skapte. Disse logoi deltar i den ene Logos.⁵⁷ Dionysius selv sier at alle tings

logoi er preeksistent i Gud.⁵⁸ «De [de skapte ting] preeksisterer i ham, og på grunn av ham er de til og har fått være».⁵⁹ Det er på dette grunnlaget Dionysius forstår verden som symbolsk og gudsåpenbarende i sitt vesen. Verden var ikke til før skapelsen, men var i Guds skaperideer.

Hans Urs von Balthasar omtalte Dionysius som *den mest estetiske* av senantikens kristne teologer, og samtidig som *den mest apofatiske* av dem.⁶⁰ Dionysius sammenholder nemlig den nevnte teologien om deltakelse, logosstruktur og Guds nærvær i det skapte, med en like radikal teologi om Guds transcendent. Dette paradokset hviler på hans skjelning mellom *Guds vesen* og *Guds energier*. Guds vesen – Gud slik han er i seg selv – er helt transcendent og annerledes. Men gjennom energiene – sine bevegelser utover mot det skaptes pluralitet – er han samtidig helt nær det skapte. Gud er kilden til all være – men han er samtidig hinsides være (*hyperousias*). Ifølge Eric Perl, er det siste poenget selve utgangspunktet for det vi kan kalle Dionysius *filosofi*.⁶¹ Og ut fra et platonsk prinsipp om at bare det som har være er erkjennbart, følger det av læren om Guds *hyperousias* at han (i seg selv) er fullt og helt uerkjennelig, og at han ikke kan gjøres til objekt for menneskets tanke.⁶² Han kan bare gjøre kjent for mennesket gjennom sin bevegelse hen mot oss, fremfor alt gjennom inkarnasjonen.

Ut fra dette teologisk-filosofiske prinsippet fremholder Dionysius at språklige negasjoner er den meste adekvate måte å tale om Gud på: Gud er «uten være», «uendelig», «ikke-erkjennbar» osv. Denne negative eller apofatiske språketeologien henter Dionysius dels fra Skriften og dels fra platonsk tradisjon.⁶³ Like fullt vet Dionysius at selv et negativt språk som sier at Gud ikke har være, også behand-

ler det guddommelige som et konseptuelt objekt. Derfor radikaliserer Dionysius den negative teologien i sitt skrift *Mystisk teologi*, når han sier at Gud også transcenderer enhver negasjon.⁶⁴ Gud er hinsides utsigelighet og ikke-kunnskap (*hyperarretos, hyperagnoston*).⁶⁵ Det er denne «negasjon av negasjonen» og radikale ikke-objektivering av Gud som fikk den ateistiske filosofen Jacques Derrida og den kristne filosofen Jean-Luc Marion til å anse Dionysius som en forløper for ideen om dekonstruksjon.

Nyplatonsk eller kristen?

Dionysius er fremfor alt skriftteolog; han er opptatt av å utlegge og kommentere den bibelske overleveringen, og baserer sine tolkninger på kristne forløpere som Paulus, Origenes og Gregor av Nyssa.⁶⁶ Like fullt finner vi en tydelig innflytelse fra platonsk overlevering i hans tenkning. I *Corpus Areopagiticum* finner vi direkte og mer implisitte alluderinger til både Platon, Plotinus og Iamblikus; og ikke minst til Proklus, som forfatteren nærmest plagierer i flere passasjer.⁶⁷

Denne innflytelsen har fått historikerne til å spørre om innholdet i *Corpus Areopagiticum* skal oppfattes som nyplatonsk filosofi dekket av et tynt slør av kristen teologi, eller om vi her står overfor et fullt og helt kristent verk som bevisst benytter seg av språk og tankemodeller fra nyplatonismen.⁶⁸ Spørsmålet må ses i sammenheng med det mer generelle spørsmålet om kirkefedrenes forhold til gresk filosofi, og forståelsen av møtet mellom kristendommen og klassisk kultur i senantikken.⁶⁹

Måten Dionysius arbeider på i sin applisering av nyplatonismen, kan muligens best beskrives med Pelikans begrep «counterpunal reading». I boken *What has Athens to do with Jerusalem?* viser

Pelikan hvordan Augustin og de tre kappadokierne (Basiulius, Gregor av Nyssa og Gregor av Nazians) leste skapelsesfortellingene i Bibelens *Genesis* og Platons *Timaeus* i lys av hverandre.⁷⁰ Når han omtaler metoden som «kontrapunktisk lesning» knytter han an til teknikken i musikalske komposisjoner hvor to *selvstendige* stemmer samspiller ute å miste sin særegne selvstendighet («Timaeus and Genesis in Counterpoint»)⁷¹ Det avgjørende her er tanken om *selvstendighet*, for det er snakk om en interaksjon mellom de gresk og kristen tradisjon – ikke syntese i betydning *sammensmelting*.

I mer direkte tilknytning til temaet Dionysius og platonismen, har Andrew Louth problematisert de implisitte *premissene* for spørsmålet om den kristne bruk av gresk filosofi. Han mener modeller som opererer med kulturell dualisering mellom «platonisk» og «kristent» i senantikken overser et historisk faktum: «[...] by the end of the fifth century educated Greek Christians and pagan philosophers had much in common, because they *shared a culture*».⁷² Dette er viktig for å forstå måten kirkefedrene utvikler en kristen terminologi, hvor man bruker *de samme termene som får et nytt meningsinnhold i den teologiske helhet de nå inngår i*. Det er det samme Christian Schäfer sikter til når han sier at Dionysius, i likhet med andre kirkefedre som ønsket å uttrykke seg i form av samtidens vitenskapelige språk, grep til «the standard nomenclature for philosophy and science».⁷³

Vi har allerede sett at den nyplatoniske termen *probodos* er sentral for Dionysius. Men han gir altså *probodos* (og de andre platoniske termene han anvender) et helt nytt meningsinnhold, ettersom termen tilpasses den tradisjonelt kristne teologien om skapelsen og verdens opprettholdelse: troen på én Gud som har skapt alle ting.

Termen fylles altså med kristen betydning og blir *et kristent begrep* hos Dionysius. Dionysius er tydelig fascinert av den nyplatoniske fremstillingen av virkeligheten, hvor alt har sin kilde i den Éne, og alle ting er relatert til den Éne og forbundet med hverandre gjennom en harmonisk og hierarkisk orden hvor hvert nivå av virkeligheten deltar i nivået over. Plotinus skjelnet mellom tre hypostaser: *den Éne*, *Intelligens* og *Sjel*, hvor den første er hevet over all væren, mens de to siste innehar en viss pluralitet, slik at de individuelle sjeler kan delta i hypostasen *Sjel*, som igjen deltar i *Intelligens* og så videre.⁷⁴ Det store spørsmålet var imidlertid hvordan man skulle forstå den Énes relasjon til det som kommer fra den Éne – hvordan den Éne som hevet over all væren relaterer seg til alt annet som har eksistens gjennom den Éne, uten at dennes enhet kompromitteres. Proklus løser dette ved å innføre det han kaller «henader» på samme nivå som den Éne.⁷⁵ Henadene er kopier av den Énes enhet og er forenet med den Éne uten at denne mister sin transcendent enhet; for verden får sin eksistens fra den Éne gjennom henadene. For en kristen tenker som Dionysius, er denne løsningen problematisk på flere måter. For det første står den i fare for å utviske det fundamentale skillet mellom Guds transcendens og den skapte verden. For det andre leder den til religiøs polyteisme.⁷⁶ Derfor anvender Dionysius termene *probodos* og *meteksis* på en måte som blokkerer disse avsporingene. Han søker å sammenholde gudsnavnene «Væren selv» (Guds nærhet til det skapte) med «Kilde til væren» (Guds transcendens i forhold til det andre som har eksistens).

Resultatet blir en paradoks-sentrert teologi basert på den grunnleggende skjelingen mellom Guds vesen og energier.

Gud er radikalt transendent og annerledes alt det skapte, og samtidig er alt det skapte til gjennom deltakelse i de guddommelige *energiene* (*energeia*).⁷⁷ Hos Dionysius forstås inkarnasjonen i lys av denne «modellen» – som en guddommelig overskridelse (egentlig nedstigning, *kenosis*) av skillet mellom skapt og uskapt, hvor den uskapte forblir uskapt samtidig som han tar opp i seg det skaptes pluralitet i Sønnens menneskebliven.

Som sagt er *Corpus Areopagiticum* et storstilt forsøk på samlesning av kristen og gresk tenkning. Charles M. Stang har argumentert for at «the pseudonym and the influence of Paul constitute the best interpretative lens for understanding the *Corpus Dionysiacum*».⁷⁸ *Corpus* må forstås i lys av hele det nytestamentlige materialet, og forfatterens kristne forløpere, men de oversikter som er gjort over sitater fra og parafraiseringer over nytestamentlige skrifter i *Corpus*, viser at forfatteren refererer oftere til Paulus (de tekster han anså som paulinske⁷⁹) enn til de fire Evangelierne til sammen, og oftere enn til hele det samlede johanneiske tekstmaterialet i Det nye testamentet.⁸⁰ Stang mener at forfatteren av *Corpus* vender seg til Paulus – og særlig Paulus på Areopagos – som apostolisk forbilde for den anvendelsen av den pagane visdomstradisjonen som også er hans eget teologiske ideal.⁸¹

Det fremgår av tekstene i *Corpus* at forfatterens bruk av platonisk terminologi er basert på kritisk gjennomtenkning. Og mye tyder på at særlig de tre kappadokiske fedre er hans forbilde i så måte. I likhet med kappadokierne *transformerer* han de platonske termene og gir dem nytt meningsinnhold gjennom sin integrering av dem i en kristen virkelighetsoppfatning som *samsvarer med* de kristne sentraldogmene om Guds aktive skapelse av intet,

det trinitariske gudsbildet og inkarnasjonen som teologisk orienteringspunkt. Derfor er det i grunnen ikke lenger trefende å beskrive disse termene som «platonske». De har fått ny kontekst og nytt innhold. Det er heller ikke spesielt presist å anvende den innarbeidede betegnelsen «kristen platonisme»; den yter rettferdighet hverken til platonisk eller kristen tradisjon, idet den antyder at platonisme kan finnes i kristen variant og at kristendom kan være platonisk. Betegnelsen overser dermed begge tradisjonenes originalitet. Louis Bouyer understreker den *kristne originaliteten* i den dionysiske syntesen: «We can discern the marks of a whole series of influences, sometimes word for word, yet all, as with Evagrius, are recast into an astonishingly personal synthesis».

Dionysius anvender platonske termer og tankemodeller på en måte som har til hensikt å avdekke dypere meningslag i Skriften selv. En slik samlesning mente han aktiverte perspektiver i Skriftens åpenbaring av det guddommelige som ellers ville forblitt skjulte.

Betydning for vår egen tid

Jeg skrev ovenfor at det kristne språket blir til i spenningen mellom *tradering* og *nyformulering*, og vi har sett eksempler på dette både fra urkirken og oldkirken. Også i vår egen tid har vi ansvar for å videreføre tidligere kristne generasjoners språklige trosuttrykk samtidig som vi fornyer og utvider det kristne vokabularet. Først og fremst for å gjøre det kristne språket mer treffsikkert i møte med dem som skal motta evangeliet i vår egen tid.

Forholdet mellom *tradering* og *nyformulering* er utfordrende for alle nye generasjoner, men det er avgjørende å ta inn over seg det symbiotiske i dette forholdet. Det eksisterer ingen ren *tradering* av Evan-

geliet eller Kristushendelsen, for kristen tradering er bare genuin som «levende tradisjon», alltid knyttet til det menneskelige vitnesbyrdet, fellesskapet og det personlige møtet. Kristushendelsen gis ikke videre gjennom rent språklig overføring. Derfor er den liturgiske praksis så avgjørende for traderingen av Evangeliet: «Gjør dette til minne om meg» (1 Kor 11,23-25; Luk 22,19-20).

Det som er gitt oss gjennom åpenbaring er primært i den nevnte symbiosen av tradering og nyformulering – åpenbaringen er gitt oss gjennom den tidlige Kirke, og overlevert til hver eneste generasjon siden den gang og frem til år 2023. Språket er stadig i utvikling, også vårt eget språk, simpelthen fordi vi er del av vår egen kultur, og forandringen i språket skjer uten at vi er klar over det. Samtidig har vi sett i eksemplene ovenfor at kristen teologi helt fra starten av har hatt et bevisst forhold til at vi må påvirke denne utviklingen – både med blikk for grenser og muligheter. Dionysius sier i sin utlegning om de bibelske navnene for Gud at vi ikke må bruke andre ord enn de Skriften har åpenbart for oss – ut fra det

kristne prinsippet om at bare Gud kan åpenbare Gud.⁸² Her sikter han altså først og fremst til de navn for Gud vi finner der: Gud som *Far, Lys, Kjærlighet* og så videre.⁸³ Samtidig ser Dionysius ut til å forstå at det ikke er nok å *repetere* Skriftens egne ord og formuleringer.⁸⁴ Ordene vi anvender om Gud må være gitt ovenfra (fra Skriften), sier han, og erkjenner at ordene alltid innehar denne dobbeltheten: de åpenbarer noe sant om Gud uten å romme hele fylden. «Ordene kan ikke favne ham, og intet navn kan få grep på ham».⁸⁵ Derfor må vi bruke et rikt vokabular når vi snakker om Gud, så han ikke fanges i forenklete gudsbilder. Selv det språket Gud taler klart og ufeilbarlig til oss gjennom Skriften, peker utover seg selv; slik Dionysius sier det om Guds løfter: «Disse løftene overgår all fatteevne og ordene som bærer dem kommer til kort i forhold til sannheten de inneholder.»⁸⁶ Derfor må det kristne språket være oppfinnsomt, kreativt og overskridende, både gjennom sin anvendelse av *hele* Skriften (de mange ulike gudsnavn) og åpenhet overfor metaforer, paradoks og språklige bilder som kommer «utenfra».

Noter

¹ Christian Schäfer, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names* (Leiden/Boston: Brill 2006) 6.

² Denne grunnholdningen videreføres av Harnacks etterfølgere helt opp til vår egen tid. Et fremtredende eksempel er den svenske teologen Anders Nygren. Se Alexander Golitzin, «'A Contemplative and A Liturgist': Father Georges Florovsky on the Corpus Dionysiacum», *St Vladimir's Theological Quarterly* 43 (1999): 131-161.

³ For eksempel hos Jean Daniélou og Henry Chadwick. Jean Daniélou, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 1984) 1-30; Jean Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture* (London: Darton, Longman & Todd, 1973) 39-74. Henry Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition* (Oxford: Clarendon, 1984/1966).

⁴ Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Encounter with Hellenism* (Chicago: Yale University Press) og *What has Athens to do with Jerusalem* (Michigan: The University of Michigan Press, 1997). Stephen Gersch, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition* (Leiden: Brill, 1978); og Andrew Louth, *Denys the Areopagite* (London: Geoffrey Chapman, 1989).

⁵ Marion omtaler Dionysius, sammen med forfattere som Gregor av Nyssa, Ireneus og Augustin, som en «kvasi-dekonstruksjonist», i ordets positive betydning. Derrida har sagt seg enig i dette. Jean-Luc Marion, «In the Name: How to Avoid Speaking of It» (1999), i John Caputo og Michael J. Scanlon (red), *God, the Gift, and Postmodernism* (Bloomington: Indiana University Press, 1999) s. 20-53. Se 21 og 35-36.

- ⁶ Schäfer, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*, 19. Charles M. Stang, «Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym», i *Modern Theology* (Oxford, 24: 4 oktober 2008) 541-555, se 541ff.
- ⁷ En av dem som har skrevet inngående om dette er Troels Engberg-Pedersen. Se Troels Engberg-Pedersen (2018) *John and Philosophy: A new Reading of the Fourth Gospel* (Oxford: Oxford University Press); se for eksempel 113ff. Filosofiske motivbruk og språk i paulinske skrifter: Troels Engberg-Pedersen (2010) *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press). Om platonsk språkbruk, se 48–50.
- ⁸ Liddell og Scott, *A Greek-English Lexicon* (Simon Wallenburg Press 2007).
- ⁹ Anathon Aall, *Der Logos. Geschichte seiner Entwickelung in der griechischen Philosophie und der christlichen Litteratur* (Leipzig: Reislund 1896).
- ¹⁰ Aall, *Der Logos*, 80 og 23ff.
- ¹¹ Fredrick Copleston, *A History of Philosophy. Vol. I: Greece and Rome* (New York: Image 1993/1962) 43
- ¹² 1. Apol. 46. Justin Martyr: *Første Apologi*. Overs. Jostein Garcia de Presno (Oslo: Solum 2004) 86.
- ¹³ Aall, *Der Logos*, 125ff.
- ¹⁴ Andreas J. Köstenberger (2004) *John* (Grand Rapids: Baker Academic), 26. Aall, *Der Logos*, 129ff.
- ¹⁵ C. H. Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press 1968) 263.
- ¹⁶ C. J. Peter, «Logos», i *New Catholic Encyclopedia* (San Francisco, Toronto, London & Sydney: Thomson Gale 1967) 967-72.
- ¹⁷ C. J. Peter, «Logos», 967.
- ¹⁸ David T. Runia (1993) *Philo in Early Christian Literature* (Minneapolis: Fortress Press), hvor Runia også drøfter innflytelsen på Johannesevangeliet, s. 78–82. C. J. Peter, "Logos", 967.
- ¹⁹ Herman C Waetjen (2001) «Logos and the objectification of truth in the prologue of the fourth gospel», i *The Catholic Biblical quarterly*, 2001-04-01, Vol.63 (2), 265–286, særlig 266.
- ²⁰ *De Cherub. 125 og Quis rerum divin. Haeres sit* 205-206. Se Filon av Alexandria, *The Works of Philo. Complete and Unabridged*. Overs. C. D. Young (Peabody: Tyndale House Publishers 1993) 93 og 293.
- ²¹ Oskar Skarsaune, *Og Ordet ble kjød* (Oslo: Luther forlag 2001) 28.
- ²² Skarsaune, *Og Ordet ble kjød*, 32 og 69. Skarsaune viser til både det gammeltestamentlige skriftet *Ordspråkene* 8 og de deuterokanoniske skrifterne *Sirak* 24 og *Visdommens bok* 7.
- ²³ Köstenberger, *John*, 26.
- ²⁴ Marianne Meye Thompson (2015) *John – A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press), 37.
- ²⁵ C. H. Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 265.
- ²⁶ C. J. Peter, "Logos", 968. Han viser til *Ordspråkene* 8,22–35; *Sirak* 1,1–35; 24,5–31; *Visdommens bok* 9,9–12.
- ²⁷ C. J. Peter, "Logos", 968; C. H. Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 280.
- ²⁸ 1. Kor. 1: 24; Koll. 1: 15 og 2. Kor. 4: 4
- ²⁹ Thompson, *John – A Commentary*, 38.
- ³⁰ Hebr. 1,1-3
- ³¹ Aall (1923) 295
- ³² For utformingen av en kristen logosteologi har også Theofilus, Athenagoras, Tertullian og Hippolyt betydning. Se John Anthony McGuckin, *The Westminster Handbook to Patristic Theology* (Louisville & London: Westminster John Knox Press 2004) 207.
- ³³ Demetrius Christ Trakatellis: *The Pre-existence of Christ in the Writings of Justin Martyr* (Athen: UNKNO 1976).
- ³⁴ 2. Apol. 8.1
- ³⁵ Se Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture* (London: Westminster Press 1973) 40ff; Skarsaune, *Og Ordet ble kjød*, 137ff og McGuckin, *The Westminster Handbook to Patristic Theology*, 200.
- ³⁶ Jean Daniélou, *Origen* (New York: Sheed and Ward 1955) 207.
- ³⁷ *Contra Celsum* III.37
- ³⁸ *Contra Celsum* II.31
- ³⁹ McGuckin, *The Westminster Handbook to Patristic Theology*, 207.
- ⁴⁰ Det refereres til tekstgruppen i referatet fra en kollokvie i 532, mellom de ortodokse tilhengerne av Kalkedon-konsilet og en gruppe tilhengere av Severus av Antiochia: *Innocentii Maronitae epistula de collatione cum Severianis habita*. Se Jaroslav Pelikan, «The Odyssey of Dionysian Spirituality», i *Pseudo-Dionysius. The Complete Works* (New York: Paulist Press, 1987), 13. Jf. Andrew Louth, *Denys the Areopagite*, 14.
- ⁴¹ Karlfrid Froelich, «Pseudo-Dionysius and the Reformation of the Sixteenth Century», i: *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, 38ff.

- 42 Hugo Koch, «Der pseudo-epigraphische Character der dionysischen Schriften», *Theologische Quartalschrift* 77 (1895): 353-421; Josef Stiglmayr, «Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagiten in der Lehre vom Übel», *Historisches Jahrbuch* 16 (1895), s. 253-273. Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen* (Mainz: Franz Kirchenheim, 1900).
- 43 Eric D. Perl, «Pseudo-Dionysius», i *A Companion to Philosophy in the Middle Ages* (Oxford: Blackwell, 2003), 540, red: J.E. Gracia og T.B. Noone.
- 44 Perl, «Pseudo-Dionysius», 540; og John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood: St. Vladimir Press, 1987) 100.
- 45 Se for eksempel Ep. 8 (1085D) Teologihistorisk går frelsesmodellen tilbake til Romerbrevet 5 (typologien Adam-Kristus) og 11,36. Det er Ireneus av Lyon (100-tallet) som formulerer den i sin lære om *gjenopprettelse*, (*anakefalaíosis*). Ireneus *Adv. Haer.* 5, praef.
- 46 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol. I.* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971) 27 og 98ff.
- 47 Til den gammeltestamentlige tanken om Guds enhet og relasjonen til verden, se Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain: Peeters Press, 1995) 197ff. og særlig 202.
- 48 Dionysius bruker også Proklus' term *ekteosis*. Se Norman Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004). Russel drøfter Dionysius spesielt på s. 248-262. En nyere studie over «teosis» i Dionysius Areopagitens teologi, finnes i Vladimir Kharlov, *The Beauty of the Unity and the Harmony of the Whole: The Beauty of Theosis in the Theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite* (Eugene: Wipf & Stock, 2009).
- 49 DN 9.5 (913A)
- 50 EH 1.4 (376B)
- 51 Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition – from Plato to Denys* (Oxford: Clarendon Press, 1981) 75f.
- 52 DN 5.10 (825B) Parentesene viser til den nyeste kritiske utgaven av den greske tekstvarianten av *Corpus Areopagiticum*, som kom i 1990 og 1991 fra Göttinger Patristische Kommission. Beate Regina Suchla, (*Pseudo-*) *Dionysios Areopagites, De divinis nominibus* [*Corpus Dionysiacum* I], Berlin / New York 1990 (Patristische Texte und Studien 33); Günter Heil og Adolf Martin Ritter, (*Pseudo-*) *Dionysios Areopagites, De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae* [*Corpus Dionysiacum* II], Berlin / New York 1991 (Patristische Texte und Studien 36). I dette sitatet henspiller Dionysius trolig på både Ap 21,6 og Rom 11,36.
- 53 Louth, *Denys the Areopagite*, 85f. Se også Mother Caroline Canfield Putnam, *Beauty in the Pseudo-Denis* (Washington: The Catholic University of America Press, 1960).
- 54 DN 4.7 (704A)
- 55 DN 4.7 (704B)
- 56 Jf. Dionysius avgrenser mot enhver form for panteisme. «Even to speak of it as 'present in everything' is inaccurate since this does not convey the fact that it infinitely transcends everything and yet gathers everything within it». DN 3.1 (680B) Verden er ikke guddommelig, kosmos er ikke Gud, men hviler tvert imot i Gud.
- 57 Om Filon og idélæren hos kirkefedrene, se Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers: Vol. 1: Faith, Trinity, Incarnation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956) 257ff. En mer inngående studie av Dionysius Areopagitens idélære finnes i Vivian Boland, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis*, 94ff.
- 58 Se DN 5.8 (824C)
- 59 DN 4.13 (712B)
- 60 Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics, Vol. II* (San Francisco: Ignatius Press, 1984) 166 og 154.
- 61 Eric Perl, «Pseudo-Dionysius», i *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*; red: Jorge J.E. Gracia og Timothy B. Noone (Oxford: Blackwell, 2006) 540-549.
- 62 Perl skriver at Dionysius selv ikke argumenterer for dette filosofiske utgangspunktet, men at han forutsetter det platonske prinsippet «å være er å være intelligibel» – et prinsipp som går tilbake til Parmenides og Platon. Se Perl, «Pseudo-Dionysius», 540-541. Forståelighet er altså knyttet til væren, og bare finitte vesen kan gripes av menneskets tanke. Dionysius deler nyplatonikernes lære om at virkelighetens første prinsipp ikke kan være et finitt vesen. Som kilde til all væren er den Éne/Gode hevet over væren, og dermed også erkjennbarhet. Følgelig er det høyeste vesen ikke tenkbart eller mulig å objektivere.
- 63 Deirdre Carabine fremholder at *apofasis* i strikt forstand vokser frem innenfor nyplatonismens spekulative filosofi, og at den i gresk tradisjon når sitt høydepunkt på 400-tallet, hos Proklus Deirdre Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Louvain: Peeters Press, 1995) 160ff.
- 64 MT 1.2 (1000B)

65 D1.4 (592D)

66 Se særlig Alexander Golitzin, *Et introibo ad Altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. (Thessaloniki: Analekta Vlatadon, 1994) 233ff, 270ff og 285ff.

67 Han alluderer hyppig til Platon, fremfor alt *Timaeus*; og i sin utlegning om kjærligheten til det skjønne i *Om de guddommelige navn*, bygger han ordrett på Diotimas tale til Sokrates i *Symposium*. DN 2.7. Platon, *Symposium* (211A-B) Dionysius viser dessuten inngående kjennskap til de nyeste teoriene innenfor samtidens nyplatoniske skole i Aten. Gersch, *From Iamblichus to Eriugena*, s. 1. Det er her snakk om dels rene sitater og dels parafraseringer uten at det henvises til kildeteksten. Det meste kjente finner vi i DN 4.19-35 (716B-736B), hvor Dionysius drøfter det onde, ved hjelpe av parafraseringer fra Proklus' skrift *Om det ondes eksistens*. Se Andrew Louth, «Dionysius the Areopagite and the Terminology of the Apophatic», i *Language and Negativity. Apophaticism in Theology and Literature*; red: Henny Fiskaa Hägg (Oslo: Novus, 2000) 32. Louth viser også til Ysabel de Andias påvisning av paralleller mellom Proklus og Dionysius' trinitariske teologi, i Ysabel de Andia, «La Théologie trinitaire de Denys l'Areopagite», *Studia Patristica* 32, 278-301.

68 Den førstnevnte oppfatningen finner vi blant annet hos R.T. Wallis og John Meyendorff. R.T. Wallis, *Neoplatonism* (London: Duckworth, 1995) 160. John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Crestwood: St. Vladimir Seminary Press, 1975) 99-100. En tidlig representant for denne kritikken er Roland Hathaway, som mener forfatteren av *Corpus* transformerer kristen monoteisme om til nyplatonisk metafysikk. Se Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius* (Hague: Nijhof, 1969); og særlig hans artikkel «Quelques réflexiones à propos du Ps.-Denys l'Aréopagite et la mystique chrétienne en général», i *RHPR* 27 (1947) 37-63.

69 Dette er temaer som har generert en stor mengde litteratur innenfor patristisk forskning. Blant standardverkene kan nevnes Endre von Ivanka, *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1981). Ivanka leser Dionysius som en kristen tenker, se særlig 262ff.

70 «De tre kappadokiske fedre» sikter til Basilius av Caesarea (330–379), Gregor av Nazians (ca. 329–389/90) og Gregor av Nyssa (ca. 335–ca. 395). Se drøfting av Pelikans bok og tanken om kontrapunktisk lesning i Ståle Johannes Kristiansen, «Aten og Jerusalem i kontrapunkt: om kirkefedrenes møte med den klassiske tenkning», i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 2008; vol. 109 (2) 140-158.

71 Pelikan, *What has Athens to do with Jerusalem*, 25.

72 Louth, *Denys the Areopagite*, 23. Se også Christoph Marksches, som underbygger Andrew Louths tanke om en mer integrert forståelse av forholdet mellom kristendommen og antikk kultur. Christoph Marksches, «Antiquity and Christianity or: the unavoidability of false Problems», i *Beyond Reception: Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*, red: David Brakke, Anders-Christian Jacobsen and Jörg Ulrich (Frankfurt: Peter Lang, 2006).

73 Schäfer, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*, 6.

74 *Enneader* III,4 og V,1.3. Se John Bussanich, «Plotinus' metaphysics of the One», og Dominic J. O'Meara, «The hierarchical ordering of reality in Plotinus», begge i *The Cambridge Companion to Plotinus*, red: Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 38-65 og 66-81.

75 Denne løsningen mener han å finne dekning for i Platons *Parmenides*; se Proklus, *Platonsk teologi* 4.3. Jf. Louth, *Denys the Areopagite*, 83f.

76 Se Louth, *Denys the Areopagite*, 84ff.

77 Energiene er også Gud, men ikke slik han er i seg selv (Guds vesen) – de er hans bevegelser utover i den skapte verden. Målet med den store skapelses- og frelsesbevegelsen er enhet med Gud, men mennesket kan aldri bli ett med Guds vesen. Som Vladimir Lossky påpeker, ville dette innebære av Gud ikke lenger var treenig men «myriupostatos», en myriade av hypostas: «He would have as many hypostases as there would be persons participating in his essence». Vi blir fullt og helt forenet med ham gjennom energiene, som er ett med Gud slik han er i seg selv. Mennesket blir guddommelig av nåde, det vil si *kat emergeian*. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Cambridge: James Clarke, 1991) 70.

78 «By way of the pseudonym and the shadow of Paul, therefore, the author actually tells us how to interpret his own debt to Neoplatonism.» Stang, «Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym», 14.

79 I likhet med sine samtidige, trodde forfatteren av *Corpus* at Paulus var forfatter av alle de kanoniske brevene som bærer hans navn, muligens inkludert Hebreerbrevet. Se Stang, «Dionysius, Paul and the Significance of the Pseudonym», i *Modern Theology* (Oxford, 24: 4 oktober 2008), 541–555, se 544.

80 Se Rorem og Luihbeids «Index to Biblical Allusions and Quotations», i *Dionysius the Areopagite, Pseudo-Dionysius – The Complete Works* (New York: Paulist Press 1987) 294-304. For Stang dreier forbindelsen mellom Paulus og forfatteren av *Corpus* seg først og fremst om deres positive oppfatning av menneskets naturlige gudserkjennelse. I talen på Areopagos viser dette seg i form av en varsom men direkte anknytning til gresk tradisjon. Talen ble viktig nettopp fordi den holdes i Athen, sentrum for den greske filosofiske lærdomstradisjon, og sete for Platons akademi og for Platons arvtakere (*diadokhoi*), fremfor alt Proklus.

81 Bakgrunnen kan delvis være den anklage som forfatteren – i sitt 7. brev – sier han har blitt utsatt for som følge av sin anvendelse av gresk filosofi. Han henvender seg i det brevet til Paulus for å få hjelp til å tilbakevise disse anklagene, som han sier kommer fra sofisten Apollonhanes. Ep 7.2 (1080B).

⁸² Gerhart B. Ladner, «The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy», i *Images and Ideas in the Middle Ages: Selected Studies in History and Art* (Roma: Storia e Letteratura, 1983) 82.

⁸³ Louis Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers* (Kent: Burns and Oates, 1982) 395.

⁸⁴ DN 1.1 (588A)

⁸⁵ DN 7.3 (872A)

⁸⁶ EH 7.III.5 (560B)



Det naturalistiska paradigmets framgångar

– en utmaning för teismen?

Fernando Vasques

fernando.vasquez777@hotmail.com

Abstract: The atheist philosopher Gregory Dawes states that theistic explanatory models should not be *a priori* dismissed as unscientific. Nevertheless, he maintains that the naturalistic paradigm is legitimate and should be defended. Dawes and John Mackies critique of theism, however, goes beyond *a priori* metaphysical commitments to naturalism and the traditional debate about whether theistic explanations can count as natural science, to what they consider to be more important philosophically: the question of whether theistic explanations can be good explanations at all. According to Dawes and Mackie, theistic explanatory model should be dismissed, not because it is a religious doctrine, but because it does not meet the natural sciences procedural requirement, i.e. that statements shall refer to publicly available evidence.

However, I propose that it is problematic to apply the procedural requirement of the natural sciences when assessing the plausibility of theistic explanations. This comprises in particular the principle of background knowledge, which claims that explanations should minimize the supposition of new ontological entities or mechanism that deviate from the physical ones we know by experience exist.

I will also argue that the principle of Occam's razor is not applicable to theism when considering the success of methodological naturalism. Ruling out theism as unnecessary requires that theism and methodological naturalism are incompatible and competing theories. I will argue that theism does not necessarily compete with naturalistic explanations and, on the contrary, theism makes naturalistic explanations plausible.

Keywords: naturalism, teism, metodologisk naturalism, naturvetenskap, metafysik

Inledning

Den moderna naturvetenskapen kännetecknas av vad som ibland kallas för ”metodologisk naturalism” som *Stanford Encyclopedia of Philosophy* menar avgränsar sin undersökning av naturen till att söka efter naturalistiska förklaringar och som inte tar hänsyn till talet om gudomligt ingripande.¹ Metodologisk naturalism utgör den rådande arbetshypotesen som naturforskare jobbar med, och vissa teologer och filosofer hävdar att det naturalistiska paradigmet återspeglar en dogmatisk naturalism; en icke förhandlingsbar *a priori* propagerande av en naturalistisk ontologi. Många ateistiska tänkare som till exempel Brad Gregory och Michael Ruse har försvarat det naturalistiska paradigmet genom att hävda att naturvetenskapen inte kan vara vetenskap om den inte konstituerar ett *a priori* förespråkande av metodologisk naturalism. Naturvetenskapen har därför medvetet begränsats till att endast undersöka naturalistiska orsaksmekanismer, Gregory skriver: ”for science to be science, by definition it can pursue, identify, and entertain only natural causes as plausible understandings of natural phenomena”.²

Försvarare av det här synsättet menar alltså att åtagandet av naturalistiska förklaringar följer av själva idén om naturvetenskap. Detta har haft stort inflytande i rättsfall om kreationism och intelligent design (ID) i USA. I december 2005, till exempel, beslutade en amerikansk domstol mot Dover Area School Board i Pennsylvania, som hade försökt att införa ID i skolans läroplan, och en av de grunder på vilket domaren Jones motiverade sitt beslut var att ”ID violates the centuries-old ground rules of science by invoking and permitting supernatural causation”.³ En del företrädare av det här synsättet går

så långt att de till och med påstår att om teistiska förklaringsmodeller skulle karaktäriseras av egenskaper som kännetecknar en bra naturvetenskaplig teori bör de ändå avfärdas, Ruse skriver: ”Even if Scientific Creationism were totally successful in making its case as science, it would not yield a scientific account of origins”⁴ och domare John E. Jones säger på tal om teismens förklaringskraft gällande livets ursprung:

Yes, this does seem to be the best available explanation of the facts in question. But the centuries-old ground rules of science prohibit us from accepting it. We’ll just have to struggle along with our less adequate natural explanations.⁵

Detta synsätt har sedan den så kallade nyateismens uppkomst tidigt på 2000-talet blivit än mer framträdande bland vissa ateistiska tänkare. Det finns dock ateister som kritiserar den här hållningen. Gregory Dawes menar till exempel att den begår misstaget att blanda ihop epistemologiska och metafysiska frågor och spelar sina kritiker i händerna.⁶ Att definiera naturvetenskapen på ett sådant sätt att den aldrig kan appellera till ett gudomligt ingripande är inget annat än ett bekännelsebaserat propagerande av ontologisk naturalism. Dawes menar att om en teistisk förklaringsmodell uppfyller de kriterier som karaktäriserar en naturvetenskaplig teori, och utgör den bästa förklaringsmodellen till ett fenomen, borde den accepteras. Det naturalistiska paradigmet skulle då omkullkastats och Gud skulle bli en del av den arbetshypotes som naturforskare arbetar med.

Likväl menar Dawes att det naturalistiska paradigmet är berättigat och bör försvaras. Dawes och John Leslie Mackie hävdar också att teistiska förklaringar bör avfärdas av principiella skäl. Dawes och

Mackies kritik av teism går dock bortom *a priori* metafysiska förespråkande av naturalism och den traditionella debatten om teistiska förklaringsmodeller kan räknas som naturvetenskap, till det som de anser vara viktigare filosofiskt; frågan om teistiska förklaringar överhuvudtaget kan vara berättigade. Dawes försvarar det naturalistiska paradigmet genom att, till skillnad från ovan nämnda dogmatiska ateister, göra en skarp åtskillnad mellan processuella krav och metafysiska åtaganden. Naturvetenskapens processuella krav – att förklaringar ska hänvisa till offentligt tillgängliga bevismaterial – utgör en norm för hur naturvetenskaplig forskning ska bedrivas, men har inga metafysiska implikationer. Mackie menar att en teistisk förklaringsmodell bör avfärdas, inte för att den är en religiös doktrin, utan för att den inte uppfyller det processuella kravet. Dawes hävdar att naturvetenskapens paradigmatiska arbetshypotes – metodologisk naturalism – konstituerar ett metafysiskt förespråkande som är naturalistiskt, men är både *a posteriori* och provisoriskt. Den är *a posteriori* eftersom den uppkommit som en konsekvens av en 400-årig framgång av naturalistiska förklaringsmodeller. Den beror även på att det under mer än 400 år inte har funnits några teistiska förklaringsmodeller som visat sig kunna uppfylla det processuella kravet. Den är provisorisk eftersom det inte finns något som hindrar religiösa tänkare från att försöka omkullkasta det naturalistiska paradigmet.

I ljuset av detta drar Dawes slutsatsen att vi har goda skäl att avfärda teistiska förklaringar i form av gudsargument, till och med om det för tillfället inte finns någon etablerad naturalistisk förklaring till fenomenet i fråga. Dawes skriver till exempel ”Even if there could in principle exist a respectable religious

explanation, natural explanations would still be preferable”.⁷ Med andra ord bör gudsargument av principiella skäl avfärdas, oavsett hur väl den förklarar ett fenomen. Liknande kritik av gudsargument har framförts av David Hume, som menar att vi bara kan dra slutsatser om mänsklig, inte gudomlig, design och invändningen om ”vem som designade designern”⁸.

Om det finns goda skäl att rent principiellt avfärda teistiska förklaringar med hänvisning till processuella krav och naturalistiska framgångar, skulle det innebära att gudsargument inte har någon grund att stå på. Det är det här problemet jag avser att behandla i den här texten. Syftet med artikeln är att problematisera Dawes konklusioner och jag kommer att redovisa detta i min utvärdering. Jag kommer att försöka synliggöra de problem som uppstår när teistiska förklaringar eller gudsargument avfärdas mot bakgrund av naturvetenskapens processuella krav och metodologiska naturalismens framgångar. Mina argument kommer att utgå ifrån att man bör göra skillnad mellan en teistisk förklaring som konkurrerar med en naturalistisk, och de som å andra sidan utgör en djupare filosofisk förklaring av tillvaron.

Jag kommer i textens huvuddel att redogöra för Dawes och Mackies kritik av teistiska förklaringsmodeller och sedan gå vidare med att utvärdera deras konklusioner. Jag kommer att avsluta med en sammanfattning. Jag vill dock börja med att klargöra teism- och naturalism begreppet med hjälp av *Routledge Encyclopedia of Philosophy* och *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, och även ge en kort introduktion av Dawes och Mackie. Teism postulerar existensen av en personlig Gud som skapat universum.⁹ Gud är personlig i betydelsen att hen har

egenskaper och förmågor som kännetecknar det vi oftast menar med ”person”, det vill säga (själv)medvetande, intention, vilja och kausalkraft. Eftersom Gud är universums skapare och ursprung innebär det att hen också är okroppslig eller icke-fysisk. Den yttersta verkligheten är alltså ett personligt medvetande, och den yttersta förklaringen av tillvarons existens bottnar således i en avsiktlig skapelseakt. Naturalism postulerar att materien är det yttersta som existerar.¹⁰ Det existerar inte något bortom materien, och allt som existerar är en del av den fysiska verkligheten. Denna fysiska verklighet har en inneboende struktur och egenskaper som gör att materien är självkonstituerande och självorganiserande. Alla entiteter som existerar är materiella. Dessa entiteter har icke-mentala, icke teleologiska och kvantifierbara egenskaper, och alla orsaker är ytterst fysikaliska. Den yttersta förklaringen av tillvarons existens har således sin grund i ett fysikaliskt händelseförlopp.

Dawes är professor i filosofi vid University of Otago i Nya Zeeland. Hans forskning är inriktad på samspelet mellan vetenskapliga och religiösa teorier, där fokus lagts särskilt på kompatibiliteten mellan vetenskapliga och religiösa anspråk. Mackie (1917-1981) var en australiensisk filosof som gjorde ett betydande bidrag inom religionsfilosofi, metafysik och språkfilosofi. Hans forskning gick också ut på att försvara moralisk skepticism och ateism.

Dawes och Mackies kritik

Metodologisk naturalism är en arbetshypotes som utgör en uppsättning naturalistiska antaganden om hur världen är funtad.¹¹ Som ovan nämnts menar vissa teologer och filosofer att det naturalistiska paradigmet är dogmatisk eftersom

den *a priori* förutsätter en naturalistisk ontologi. Dawes och Mackie menar dock att naturforskare gör rätt i att ta fasta på naturalistiska hypoteser om hur världen är funtad och motiverar detta med hänvisning till att teism inte svarar mot processuella kravets kriterier, samt att det naturalistiska paradigmet är *a posteriori* berättigad och provisorisk.

2.1 Processuella kravet

Processuella kravet är en uppsättning normer för vad som utgör en undersökningsmetod, som Dawes menar innefattar bland annat att förklaringar ska vara intersubjektivt prövbara, det vill säga att förklaringar ska hänvisa till offentligt tillgängliga bevismaterial som kan verifieras av alla:

What we should say is that for science to be science, by definition it can ”pursue, identify, and entertain” only those causes whose existence can be argued for on the basis of publicly-accessible evidence. This procedural requirement is the only non-negotiable commitment of history and the sciences.¹²

Förklaringar som svarar mot det processuella kravet karaktäriseras av kvalitéer som korrespondens med bland annat bakgrundskunskap. Med ”bakgrundskunskap” menar Mackie orsaksmekanismer som man vet existerar utifrån vår empiriska erfarenhet av universum.¹³ Förklaringsmodeller bör alltså postulera orsaksmekanismer som korresponderar med de orsaksmekanismerna som utgör en del av vår kollektiva föreställningsvärld. Detta innebär, med andra ord, att orsaksmekanismerna bör vara ontologisk sparsamma, det vill säga att inte kvalitativt skilja sig från de egenskaper som konstituerar orsaksmekanismerna som vi redan känner till, Dawes skriver:

Background knowledge is best thought of as those facts of which we are aware independently of the explanation in question. More precisely, it consists of all the propositions we have reason to regard as true other than the proposed explanans. When the mechanisms posited by potential explanation are consistent with what we already know about the world, this can (and should) contribute to our willingness to accept it. And when they are not consistent with what we already know about the world, this gives us a reason to treat it with suspicion. Other things being equal, the explanations afforded by a theory are better explanations if the theory is familiar, that is, introduces mechanisms, entities, or concepts that are used in established explanations. Background knowledge, so defined, includes successful theories. The point I am making here is that we should (other things being equal) prefer those proposed explanations that are consistent with what we already know about the world. And this means they are consistent not only with observable facts, but also with our best existing theories.¹⁴

Man kan illustrera denna princip på följande sätt: om A ska förklara hur en specifik gas X betar sig vid låg temperatur, måste A ta hänsyn till fakta som vi redan känner till om hur övrig gas Y betar sig vid samma temperatur. Om A postulerar förklaring av X som inte överensstämmer med hur övrig gas Y betar sig, har A inte uppfyllt bakgrundskunskapskriteriet. Man kan också exemplifiera principen genom att titta på hur den tillämpats genom evolutionsbiologins historia. När Charles Darwin postulerade evolutionsteorin fick den kritik eftersom det naturliga urvalet inte gick att observeras. Darwin prövade då sin tes genom att leta

efter en mekanism som var analog till det naturliga urvalet och som skulle bekräfta hans tes. Darwin hittade en sådan mekanism i artificiellt urval, den process genom vilken växt- och djuruppfödare selekterar gynnsamma egenskaper.¹⁵ Darwin bekräftade därmed sin tes genom att visa att mekanismen som ligger till grund för evolutionsteorin är analog med andra mekanismer som tillhör vår bakgrundskunskap.

Bakgrundskunskapens grundregel innebär alltså att inte postulera nya orsaksmekanismer. Denna princip gör sig ännu mer gällande om det redan finns en förklaringsmodell som postulerar en mekanism som är välkänd och etablerad på grund av dess förklaringsmässiga framgång, och som vi kommer att se längre fram (se kapitel 2.2) konstituerar metodologisk naturalism en sådan mekanism.

Mackie menar att teistiska förklaringar inte uppfyller bakgrundskunskapskriteriet eftersom Gud inte är ett sådant väsen som korresponderar med vår bakgrundskunskap.¹⁶ Teism postulerar både en mekanism och entitet – ett kausalt agerande från ett transcendent okroppsligt medvetande i den fysiska världen – som är kvalitativt annorlunda de mekanismer och entiteter som vi är bekanta med. Denna mekanism saknar inte bara analogi, den är också helt och hållet mystisk. Det finns ingenting i vår bakgrundskunskap som ens kan begripliggöra existensen av en okroppslig agent som kan aktualisera sina handlingar utan någon kausal förmedling. All vår kunskap gällande avsiktliga handlingar är att de är kausalt förmedlade genom kroppsliga rörelser som är kausalt relaterade till det avsedda resultatet, och där förmågan att uppfylla intentioner i sig självt har en kausal historia, antingen av evolutionär utveckling eller av inlärning eller både och.

Dawes menar att teister kan invända mot detta om de framhårdar någon slags substansdualism, det vill säga föreställningen om att människans mentala liv är en sorts immateriell substans. Då skulle man kunna hävda att det finns en mekanism som är analog med Guds handlande i universum.¹⁷ Enligt detta synsätt är Guds förhållande till världen inte mer eller mindre mystisk än min relation till min kropp. Men denna påstådda analogi är svag menar Dawes. Vi vet nämligen åtminstone att vissa egenskaper av våra kroppar verkar vara nära relaterade till vårt mentala liv och till och med substansdualister tillskriver hjärnan en särskild roll eftersom den fungerar som det medel genom vilket kropp och själ kan kommunicera. Alltså, även om vi skulle presumtivist anta det dualistiska synsättet, är förhållandet mellan Gud och världen kvalitativt annorlunda förhållandet mellan kropp och själ.

En annan aspekt av det processuella kravet handlar om att förklaringar ska vara informationskvalitativa. Mackie menar att en förklaring är informationskvalitativ om den specificerar orsaksmekanismen vars beskrivning gör det möjligt för oss att härleda de exakta detaljerna i effekten.¹⁸ Det finns två aspekter av det här kriteriet: den första har att göra med beskrivningen och begripliggörandet av orsaksmekanismen, medan den andra har att göra med förmågan att härleda vad som skulle hända om den föreslagna förklaringen var sann. Det här kriteriet är nära sammanbunden med falsifierbarhetskriteriet eftersom det är genom att förutse utfallet av en orsaksmekanism som också gör det möjligt att falsifiera den. För att teistiska förklaringsmodeller ska vara adekvata måste de alltså kunna begripliggöra orsaksmekanismen – Guds intentioner och handlande i världen – och

förutse effekterna av Guds handlande. Naturvetenskapen har gjort spektakulära framsteg delvis på grund av att den sedan Galileos tid har utgått från att ”naturens bok” är ”skriven på matematikens språk”.¹⁹ Detta är en av de faktorer som gör att naturvetenskapen kan ha ett exakt empiriskt innehåll; det gör det möjligt att exakt ange vad som följer och inte följer om en naturvetenskaplig teori är sann.

Mackie menar att eftersom Gud är en fri agent med intention, vilja och kausalkraft kan teistiska förklaringsmodeller inte härleda kvantifierbara förutsägelser²⁰ – hur ska man kunna förutsäga Guds handlande? Detta skulle kräva att vi vet något om Guds intentioner vilket förefaller vara omöjligt. En teist skulle kunna svara att vardagliga avsiktliga handlingar kan inte heller göra kvantitativa förutsägelser. Ännu värre är att vi använder vaga termer som ”tro”, ”önskan”, ”hopp” och ”rädsla” för att förklara och förutsäga människors beteende, även när vi inte har någon klar uppfattning om vilka mentala tillstånd de betecknar eller mekanismen genom vilket de uttrycks. Enligt Mackies kriterium borde våra vardagliga avsiktsförklaringar också vara dåliga förklaringar. Ändå skulle tillvaron bli helt och hållet obegriplig om vi började behandla avsiktsförklaringar som opålitliga.

Dawes menar att detta är vid första anblick ett bra svar. Men det tar inte hänsyn till ett nyckelfaktum gällande teistiska förklaringar, nämligen det mystiska med föreställningen om en okroppslig transcendent agents interagerande med världen.²¹ Det är svårt att veta vad som exakt menas med de predikant som vi tillämpar på Gud. Teister utgår ifrån att man på samma sätt som med människor kan tillskriva Gud avsiktliga förklaringar. Att man på ett begripligt sätt kan tala om att Gud har en vilja, önskningar, intentioner

etc. Vad är det man egentligen menar när man säger att Gud skapar något eller att han talar till oss? På vilket sätt kan man säga att Gud är god, befäller, förlåter, tröstar eller vägleder? Vad betyder det när man säger att Gud är en ”person” som ”vet” saker och ting och kan ”åstadkomma” sakförhållanden? Mackie hävdar att dessa påståenden om Gud är inte begripliga om man tar dem bokstavligen.²²

Dawes anknyter till den aristotelisk-thomistiska traditionen²³, och menar att teister kan besvara Mackies invändning genom att hävda att predikat kan appliceras analogt om Gud. Ett ord används i analog bemärkelse när det varken används i en helt annan mening eller i exakt samma mening som i ett visst annat sammanhang. Gud kan således ha ”önskningsar”, inte i den vanliga betydelse av begreppet, men han kan ha attityder som på något sätt liknar mänskliga önskningsar. Dawes hävdar dock att teister ändå skulle ta fasta på att gudomlig önskan är något som är kvalitativt annorlunda från den mänskliga. Innebörden av predikatet överskrider således ändå den mänskliga förståelsen.²⁴ Dawes konkluderar att teistiska språkbruket kommer därför att sakna precision, man kommer inte kunna specificera vad det innebär för Gud att ha vilja, intentioner eller att skapa, vilket i sin tur gör det svårt att förutsäga effekterna av Guds handlande.

2.2 Metodologisk naturalism *a posteriori* berättigad

Dawes menar att en förklaringsmodell kan ses som en del av en större forskningstradition, som förenar en rad förelagda förklaringar med vissa gemensamma antaganden.²⁵ En forskningstraditions historiska misslyckanden kan då också tala emot enskilda förklaringsmodellens *a priori* trovärdighet. Dawes menar att en

teistisk forskningstradition utgör ett sådant exempel på misslyckande som gör att teistiska förklaringar med rätta kan behandlas med misstänksamhet.

Dawes menar att i den mån som metodologisk naturalism och teistiska förklaringsmodeller postulerar förklaringar till samma fenomen som är ömsesidigt exkluderande, är dessa forskningstraditioner i konkurrens med varandra.²⁶ Han menar vidare att de bästa förklaringsmodeller inom naturvetenskapen är naturalistiska och att teistiska förklaringar upprepade gånger ersatts av dessa:

Not only are they in competition, but a comparison of their track records will count against theism. For the naturalistic research programme of the modern sciences has been stunningly successful since its inception in the seventeenth century. Again and again, it has shown that postulating the existence of a deity is not required in order to explain the phenomena.²⁷

Fram till 1859 var en utbredd uppfattning att levande organismers mångfald och komplexitet var produkten av en designer, tills Darwin försedde oss med ett naturalistiskt alternativ – evolutionsteorin – vilket ledde till ett paradigmskifte inom biologin. Isaac Newton hävdade att solsystemets finjustering inte kunde förklaras utan Guds ingripande i naturen, tills astronomen Pierre-Simon de Laplace visade att Gud-hypotesen inte längre var nödvändig för detta.²⁸ Metodologisk naturalism har alltså gjort teistiska förklaringsmodeller överflödiga. Det naturalistiska paradigmet kräver inget annat försvar än det som teistiska och naturalistiska forskningstraditioners historicitet avslöjar.²⁹ Att naturvetare inte tar hänsyn till teistiska förklaringar beror helt enkelt på att de inte har visat sig vara hållbara

förklaringar till de typ av fenomen som vetenskapsmän är intresserade av.

Dawes menar att det självfallet inte går att förutsäga om det någon gång kommer att utformas en adekvat teistisk förklaringsmodell, men vidhåller ändå att teistiska förklaringar inte är rimliga att omfatta:

One might argue that this history is just that, history. Who knows? We may yet require the theistic hypothesis. That is true. But it is also true that any proposed theistic explanation comes out of a stable whose horses have previously performed badly. A prudent punter will be reluctant to put money on its future success. From a Bayesian point of view, you might argue that the past failure of the tradition of theistic explanation lowers the prior probability of any proposed theistic hypothesis.³⁰

Dawes påstår att tidigare misslyckanden räknas mot nuvarande acceptans av teistiska förklaringsmodeller. Det skapar vad man kan beskriva som en nedbrytbar misstänksamhet gentemot teistiska förklaringar till förmån för naturalistiska. I det här synsättet kan även gudsargument avfärdas med hänvisning till den teistiska forskningstraditionens misslyckanden.

Metodologisk naturalism har visserligen en relativt kort men framgångsrik historia bakom sig. Varje gång forskare går till botten med saker och ting är det alltid en naturalistisk förklaring som för eller senare visar sig vara sann. Det finns inget i princip som hindrar teister från att argumentera till stöd för teistiska förklaringar. Dawes menar att de skulle helt enkelt behöva påvisa att deras förklaringsmodeller, i samma uträkning som naturalistiska, uppfyller det processuella kravet.³¹ Deras förklaringsmodeller skulle även behöva vara framgångsrika i en

omfattande uträkning för att överväga den metodologiska naturalismens historiska framgångar.

Dawes reflekterar vidare i mer tentativa ordalag att detta har som konsekvens att ontologisk naturalism är rimligare att omfatta än teism. Om metodologisk naturalism är det enda sättet att dra sanna slutsatser om universums beskaffenhet, och om strävan att ge en naturalistisk bild av universum ständigt har gått från framgång till framgång, är den troliga förklaringen till detta att ontologisk naturalism är sann och teismen är falsk:

If the naturalistic research programme of the sciences has been overwhelmingly successful, then one could argue that the best explanation of its success is the truth of ontological naturalism.³²

Dawes konkluderar att i samband med att teistiska förklaringsmodeller inte svarar mot det processuella kravet, metodologiska naturalismens framgångar och den teistiska forskningstraditionens misslyckanden, finns det goda skäl att hållas fast vid det naturalistiska paradigmet, såvida teister inte lyckas bevisa motsatsen.³³ Detta betyder att om det för tillfället inte finns någon adekvat naturalistisk förklaring av ett fenomen är det rimligare att fortsätta att söka efter en och inte nöja sig med en teistisk förklaring. Följaktligen bör gudsargument som appellerar till design i naturen avfärdas i väntan på en förklaringsmodell som uppfyller det processuella kravet och vars arbetshypotes är välkänd och tillhör en framgångsrik forskningstradition.

Utvärdering

Problemet jag ser med Dawes och Mackies redogörelser har i sig inte att göra med att de försvarar det naturalistiska paradigmet. Problemet har i stället att

göra med att de avfärdar gudsargument genom att argumentera att teism inte håller som en naturvetenskaplig arbetshypotes. De bortser ifrån att teistiska förklaringar också kan ses som svar på mer grundläggande frågor som rör vår tillvaro.

Dawes och Mackie utelämnar en viktig ontologisk aspekt när det kommer till att evaluera teistiska förklaringar som de gör, nämligen att det finns olika sätt att förstå Guds orsaksförhållande till världen. David Gordon skiljer mellan att Gud är en orsak i termer av primärorsak och sekundärorsak.³⁴ Primärorsak betyder att Gud är en orsak *bortom* naturen, Gud skapar de initiala villkoren för att naturen ska existera och producera liv. Gud är i det här synsättet förklaringen till varför naturen är lagbunden och förklaringen till varför något överhuvudtaget existerar. Brian Davies kanske skulle hävda att primärorsak-synsättet återspeglar en teistisk personalistisk hållning som tenderar att betrakta Gud som alltings ursprung men också som en åskådare av den självkonstruerande naturliga processen som Gud satt i rullning.³⁵ Enligt detta synsätt kan Gud ändå, precis som Davies hävdar, fortfarande ingripa i skapelseordningen när Gud vill. Det ska dock påpekas att Gordons primärorsak-synsätt, i kontrast till Davies förståelse av teistisk personalism, vidhåller att Gud är absolut skapare av världen och som inte är ett ting bland alla andra. Sekundärorsak betyder att Gud är en orsak i naturen och således en orsaksmekanism bland många andra. Enligt detta synsätt står Gud i en kausal relation till fenomen i naturen som kategorisk tillhör de fenomen som är produkten av kausala interaktioner mellan en redan existerande naturalistisk process. Denna distinktion har konsekvenser för de slutsatser som Dawes och Mackie drar

och jag kommer att försöka belysa detta i följande stycken.

Som vi såg ovan menar Dawes att teistiska och naturalistiska forskningstraditioner är varandras motpoler och ömsesidigt exkluderande. Det är mot bakgrund av detta som Dawes hävdar att metodologisk naturalism har omkullkastat den teistiska forskningstraditionen. Man kan säga att Dawes tillämpar här principen om Ockhams rakkniv där teistiska förklaringar ses som redundanta givet det naturalistiska paradigets framfart. Men som David H. Glass hävdar, för att tillämpningen av denna princip ska vara berättigad måste kriterierna för Ockhams rakkniv vara uppfyllda.³⁶ Kort sagt kan man säga att Ockhams rakkniv kan tillämpas om två förklaringar är konkurrerande i bemärkelsen att den ena förklaringens sanning innebär att den andra förklaringen undermineras. Om dessa förklaringar å andra sidan är kompatibla i avseendet att de gör varandra mer sannolika kan principen inte omsättas i praktiken.

Glass belyser detta med hjälp av två exempel: ponera att en bil inte startar. En möjlig förklaring är att det inte finns tillräckligt med batterier, en annan är att det är något fel på motorn.³⁷ Vid närmare undersökning visar det sig att batterierna är slut och det finns därmed inte längre någon anledning att anta att det är något fel på motorn. Om vi å andra sidan tar ett annat exempel; anta att en kompis ska ta tåget för att möta upp dig efter jobbet. Du kommer till tågstationen men han är inte på plats. En förklaring X är att han missade tåget, en annan förklaring Y är att han fick jobba över. Observera att Y också kan vara förklaringen till X, din kompis kan ha missat tåget på grund av att han jobbade över – Y gör alltså X mer sannolik.

Glass menar att eftersom Gud enligt sekundärsak-synsättet konkurrerar med ett fysikaliskt händelseförlopp, kan Ockhams rakkniv tillämpas. Men om Gud enligt primärsak-synsättet i stället agerar bortom naturen och är orsaken till att universum är begriplig och överhuvudtaget existerar kan tillämpningen inte aktualiseras. Gud utgör då betingelsen för existensen av ett materiellt händelseförlopp, men konkurrerar inte med den.³⁸ Precis som Gordon menar implicerar primärsak-synsättet då att materiella händelseförlopp ytterst kan vara grundade i en gudomlig skapelseakt.³⁹ Glass konkluderar och hävdar att eftersom Gud utgör den yttersta betingelsen till att materien är lagbuden med förmågan att producera intelligent liv, är existensen av en självkonstruerande materiell händelseförlopp inte förvånande utan snarare sannolik givet en teistisk världsbild.⁴⁰ Det är därmed problematiskt att hävda som Dawes gör att naturalistiska förklarings framgångar har som konsekvens att ontologisk naturalism är rimligare att omfatta än teism, eftersom det är möjligt att betrakta naturalistiska och teistiska förklaringar som kompletterande, som en del av en och samma skapelseakt som Gordon påpekar.

Det finns åtminstone två problem med Mackies kritik av teistiska förklaringar utifrån grundskunskapskriteriet om vi tar primärsak-synsättet i åtanke. För det första, och som Swinburne argumenterar, kan grundskunskapskriteriet inte appliceras på Gud eftersom Gud agerar så att säga "bortom naturen", och här finns ju inte någon grundskunskaps som man överhuvudtaget kan ta hänsyn till – där existerar ju ingen annan än Gud.⁴¹ Det finns för det andra ett mer grundläggande problem med Mackies kritik som har att göra med att bak-

grundskunskapskriteriet inte kan tillämpas på metafysiska teorier, och därmed inte heller primärsak-synsättet. Mary Willard argumenterar i en vetenskapsteoretisk analys att det inom naturvetenskapliga sammanhang finns ett allmänt vedertaget grundantagande att naturvetenskapliga teorier ska arbeta utifrån kriteriet att vara empirisk verifierbara. Detta innefattar bland annat grundskunskapsprincipen att mekanismer som postuleras bör korrespondera med etablerade empirisk verifierbara mekanismer.⁴² Metafysiska teorier, å andra sidan, finns inga sådana vedertagna antaganden, eftersom metafysikens studieobjekt berör det som ligger bortom det som är empiriskt verifierbart. Andrew Brenner säger därför att det är felaktigt att kräva att metafysiska påståenden ska svara mot grundskunskapskriteriet eftersom man då gör misstaget att grundlös förutsätta att alla entiteter och mekanismer som existerar är mer eller mindre symmetriskt i förhållande till den empiriska verkligheten.⁴³ Primärsak-synsättet kan därför, som jag redan nämnt, inte omfattas av grundskunskapsprincipen.

Mot bakgrund av detta är det inte så konstigt att teistiska förklaringar inte uppnår samma informationskvalité som naturalistiska förklaringar, så som Dawes och Mackie hävdar. Så som Carl Reinhold Bråkenhielm påstår syftar naturvetenskapen till att göra exakta förutsägelser om den fysiska verkligheten medan metafysiken behandlar frågor av större betydelse och allmän karaktär.⁴⁴ Naturvetenskapliga teorier är således informationsrika i termer av att vara kvantifierbara och falsifierbara, tillskillnad från metafysiska teorier som i stället intresserar sig för frågor som "vilka är de grundläggande ontologiska kategorierna?" och "varför existerar något i stället för ingen-

ting?». Teistiska förklaringar kan således av sin natur inte vara lika informationskvalitativa som en naturalistisk förklaring. Detta säger dock inget om teistiska förklarings hållbarhet så som Dawes och Mackie vidhåller, utan snarare mer om vad som utgör deras studieobjekt.

Som jag antydde i inledningen av utvärderingen ser jag inte några problem med att naturalistiska förklaringar framhålls som normen för hur man bedriver naturvetenskapliga undersökningar. Jag föreslår dock att man bör behandla förespråkandet av det naturalistiska paradigmet som ett pragmatisk tes för hur man på bästa sätt förklara den fysiska verkligheten i enlighet med mätbarhetskriterier. Som Swinburne menar ska detta också balanseras med en ödmjukhet inför det faktum att naturvetenskapliga framgångar har präglats av att väcka frågor som förefaller vara svåra att ens föreställa sig ett naturalistiskt svar på, så som hur universum kan uppstå ur ingenting, varför universum är lagbuden och begriplig eller varför något existerar snarare än ingenting.⁴⁵ Således, så som metodologisk naturalism kan utgöra ett redskap för att

undersöka den fysiska världens beskaffenhet, kan teistiska förklaringar fungera som ett metafysisk ramverk att försöka begripliggöra det oförklarliga som rör vår existens. Mitt förespråkande av primärorsak-synsättet ska inte ses som ett avfärdande av gudomligt ingripande som till exempel mirakler eller uppenbarelser. Det är fullt möjligt att bejaka idén att Gud är en yttersta orsak när det kommer till naturens beskaffenhet och samtidigt tro att Gud kan ingripa i människans historia.

Sammanfattning

För att kort summera det jag kommit fram till: Dawes och Mackies kritik av teistiska förklaringar med hänvisning till processuella krav och naturalistiska framgångar är irrelevanta i relation till teistiska förklaringar som avser att besvara fundamentala frågor gällande vår tillvaro. Dessa eviga frågor går inte att reda ut en gång för alla och sedan lägga dem åt sidan. Vi kommer ständigt att få brottas med dem. Teistiska förklaringar kan bidra med att skapa ordning i tankarna kring dessa frågor.

Noter

- 1 Papineau 2021
- 2 Gregory 2008, s 506
- 3 Jones 2005, s 64
- 4 Ruse 1982, s 322
- 5 Jones 2005, s 64-65
- 6 Dawes 2011, s 12-13
- 7 Dawes 2009, s 6-7
- 8 Kojonen 2021, s 82-87
- 9 Leftow 1998
- 10 Papineau 2021
- 11 Dawes 2011, s 3, Dawes 2009, s 10-11
- 12 Dawes 2011, s 14
- 13 Mackie 1983, s 95-98
- 14 Dawes 2009, s 126-127
- 15 Dawes 2009, s 127
- 16 Mackie 1983, s 100
- 17 Dawes 2009, s 127
- 18 Mackie 1983, s 106-108

- 19 Dawes 2009, s 138
 20 Mackie 1983, s 109-111
 21 Dawes 2009, s 139
 22 Mackie 1983, s 115-116
 23 Hochschild 2010, 17-22
 24 Dawes 2009, s 139
 25 Dawes 2009, se 129-130
 26 Dawes 2009, s 130-131
 27 Dawes 2009, s 131
 28 Dawes 2009, s 131
 29 Dawes 2011, s 15
 30 Dawes 2009, s 132
 31 Dawes 2011, s 21-23
 32 Dawes 2009, s 5
 33 Dawes 2009, 23-25
 34 Gordon 2018, s 206-207
 35 Se tex Davies 2003, s 11
 36 Glass 2016, s 1147, 1151-1152
 37 Glass 2016, s 1148
 38 Glass 2016, s 1155-1157
 39 Gordon 2018, s 206-208
 40 Glass 2016, s 1155-1157
 41 Swinburne 1997, s 5, 30-33
 42 Willard 2013, s 173-175
 43 Brenner 2017, s 8
 44 Bråkenhielm 2009, s 22-25
 45 Swinburne 1996, s 126-133

Bibliografi

Brenner, Andrew (2017) "Simplicity as a criterion of theory choice in metaphysics", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 174: 1-27.

Bråkenhielm, Carl Reinhold (2009) *Verklighetsbilder*, Nora: Nya Doxa

Davies, Brian (2003) *An Introduction to the Philosophy of Religion*, tredje utgåvan.

Dawes, Gregory (2009) *Theism and explanation*, New York, Routledge

Dawes, Gregory (2011) "In Defense of Naturalism", *International Journal for Philosophy of Religion*, 70: 3-25.

Glass, H. David (2016) "Science, God and Ockham's Razor", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 174: 1145-1161.

Gregory, Brad (2008) "No Room for God?", *History, science, metaphysics, and the study of religions. History and Theory*, 47, 495-519.

Gordon, H. David (2018) "Evolution, Naturalism, and Theism: An Inconsistent Triad?", *Dissertations (2009 -)*, 761, https://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/761/ (hämtat 2023-01)

Hochschild, P. Joshua (2010) *The Semantics of Analogy*, University of Notre Dame Press

Jones, J. E (2005) "Memorandum opinion", *Kitzmiller et al. vs Dover Area School District*, U.S. Supreme Court for the Middle District of Pennsylvania, 20 December. <http://www2.ncseweb.org.wp/>

Kojonen, E. V. R (2021) *The Compatibility of Evolution and Design*, Springer Nature Switzerland AG

- Leftow, Brian "Classical theism"
Routledge Encyclopedia of Philosophy,
Taylor and Francis,
<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/god-concepts-of/v-1/sections/classical-theism>,
- Mackie, Leslie (1983) *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*, Oxford University Press
- Papineau, David "Naturalism"
(Summer 2021 Edition) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/naturalism/>.
- Ruse, Michael (1982) *Darwinism defended: A guide to the evolution controversies*. Reading, MA: Allison-Wesley.
- Swinburne, Richard (1996) *Is there a God?*, New York, Oxford University Press.
- Willard, M. B. (2013) "Against Simplicity" *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 167: 165-81.



Meningsfull tro i sosiokulturell kontekst

– en undersøkelse av forholdet mellom gudsåpenbaring og kultur

Asle Jøssang

Førsteamanuensis i interkulturelle studier

NLA Høgskolen / Fjellhaug Internasjonale Høgskole

asle.jossang@nla.no

Abstract: This article contributes towards developing a “theology of culture”. It explores and strengthens our understanding of the role of culture in God’s administration and communication with humankind. Contextualization is not simply a “good strategy” but is god-intended and therefore inherent to any and all aspects of Christian mission. Cultural preconceptions inevitably activate syncretic adaptations in processes of conversion. Instead of trying to avoid syncretism, a culturally conscious Christian ministry needs to engage syncretic evolvments with empathy and sensitivity. Hiebert’s model of critical contextualization, coupled with a Lutheran understanding of the function of culture, enhances our commitment to take peoples’ lives seriously.

Keywords: Mission and anthropology, missiology, contextualization, signs and meanings, cultural sensitivity, theology of culture, syncretism.

Det klør ikke der det svir», lyder en klassisk kommentar fra en urbefolkningsgruppe i Sør-Amerika om den manglende relevansen de opplevde i forkynnelsen til vestlige misjonærer. Det finnes mange slike fortellinger som reiser et kjernespørsmål når det gjelder kontekstualisering: I hvilken grad skal man ta hensyn til lokal kultur, samfunnsnivå og «følte behov» i misjonsarbeidet? Et godt svar på det spørsmålet avhenger av å avklare et annet: hvorfor ta hensyn til kontekst?

Hvordan forstå og håndtere forholdet mellom tro og kultur er blitt myntet ut ulike kontekstualiseringsmodeller. Missio-

siologer som Stephen Bevans og Robert Schreiter har listet opp modeller som spenner fra ukritisk kulturtilpasning til premisset om at Bibelen kjenner best menneskenes egentlige behov og er derfor «kontekstfri». Liberale og konservative tiltak og aktører er blitt fordelt på disse ytterkantene. I det nylig publiserte missiologiverket i Norge grupperer Arne Redse modellene i tre hovedtyper; den «kontekstbaserte», «oversettelsesmodellen» og den «motkulturelle» modellen. Ettersom den første plasserer kulturkonteksten på lik linje med eller overordnet bibelteksten, ender den lett i kulturrelativisme og synkretisme. Den siste er kun opptatt av å

«kristne» kulturen, mens oversettelsesmodellen forsøker å ta på alvor både tekst og kontekst. Det gir ifølge Redse rom for både tilknytnings- og konfrontasjonspunkter.¹

Oversettelsesmodellen er representativ for det brede lag av evangelikale kirker og misjonsmiljøer som slutter seg til Lausanne-bevegelsen. Som vi skal se noen glimt av nedenfor, har veien fram til en større aksept av kontekst vært lang. Noen positive føringer kom i Lausanne-erklæringen i 1974, mens det er Bermuda-konferansen i 1978 som regnes som en vesentlig *game changer*. Der ble inkarnasjonsprinsippet lagt til grunn for å muliggjøre at «kultur ble innlemmet i en teologi om kommunikasjon av evangeliet og praktisering av kristen tro i lokal kontekst».²

Selv om man akter å anføre en forståelse som er «faithful to local culture and to the apostolic faith»³, kan det i praksis være krevende å finne en balansegang. Scott Moreau understreker at det avgjørende kjennetegnet på evangelikal teologi er nettopp å verne om Bibelens autoritet. Det bibelske budskapet kan ikke kompromisses og avkortes i møte med lokal kultur og religion. Dette utgangspunktet skaper imidlertid lett en frykt for synkretisme som gjør at en «holder igjen» og blir nølende når det kommer til faktisk kontekstualisering, hevder han.⁴

Ved å koble et sosialantropologisk perspektiv til en teologisering av samfunn og kultur forsøker denne artikkelen å vise hvilken avgjørende funksjon samfunnsliv har i menneskers liv og dermed også i Guds kommunikasjon med menneskeheten. Artikkelen forsøker å svare på utfordringer som kom frem i et seminar med teologistudenter i Peru som avspeilet en spørrende holdning til kontekstualiseringens nødvendighet: Dersom Bibelens autoritet inkluderer forutsetningen om at

Guds Ord er «levende og virksom» (Hebr 4, 12-13) fordi Den Hellige Ånd virker i og gjennom det for å lede mottakeren til «hele sannheten» (Joh 16:13), hvorfor skulle da kontekstualisering være nødvendig? – Trenger Den Hellige Ånd vår «hjelp»? Undergraver ikke våre bestrebelser om kontekstualisering egentlig troen på Guds Ords egenkraft? Studentene var enige om at dersom kontekstualisering skal tas på alvor må det begrunnes og legitimeres teologisk. De etterlyste noe mer enn bare å høre oppfordringer om at predikanten bør gjøre Ordet «relevant». I denne artikkelen vil kontekstualiseringens nødvendighet handle både om kulturelle og religiøse forståelsesformer og om samfunnsbygging.

Den overlegne kulturforståelsen

Anliggendet om å gjøre forkynnelse av Guds Ord og misjonsvirksomhet forståelig og relevant i lokale sosiale og kulturelle settinger, har en kronglete historie. Kristen misjon ble uvilkårlig trukket inn i et overlegenhetens scenarium når den etter hvert ble koblet til statlig makt, og særlig da europeiske stater posisjonerte seg som erobrere og koloniherrer. Noen unntak meldte seg slik som Bartolomé de las Casas (ca. 1550) sine protester mot de spanske kolonistorenes fremferd i Sør-Amerika, Matteo Riccis (ca. 1600) eksperimentering med alternativ fedredyrking i den gryende kinesiske kirken og Bartholomeus Ziegenbalds forsøk i Trankebar (ca. 1700) på å organisere en kirke i «indisk drakt». Tendensen som imidlertid etablerte seg med stadig større og bredere styrke var hvordan den moderne misjonsbevegelsen handlet om å *erstatte* «heden-skap» med medbrakt «kristen» kultur. Misjon og kolonisystem hadde gjensidig nytte av hverandre. Kolonistene brukte misjonen som siviliseringsagent, mens

misjonsselskaper var takknemlige for hvordan kolonimyndighetene åpnet opp tilgang til nye områder og endatil bidro til å finansiere tiltak som skole og helsearbeid.⁵

Sosialdarwinismen, som rangerte samfunn og kulturer i utviklingstrinn, kom som en beleilig rasjonalisering av den kulturelle overlegenheten og den vant etter hvert alminnelig tilslutning i den vestlige verden. Torstein Jørgensen hevder at selv om kristne flest tok teologisk avstand fra materialistisk evolusjonslære, og av humane grunner også opponerte mot slavehandel og andre koloniale eksesser, ble deres generelle kultursyn i praksis preget av den evolusjonsinspirerte eurosentrismen.⁶ Paul G. Hiebert peker på betydningen av at vestlig teknologi og naturvitenskap ble anskueliggjort som kvintessen av framskritt og oppskrift på samfunnsutvikling og innlemmet i det formynderiske siviliseringsprosjektet. Dette nøret opp under den positivistiske og optimistiske epistemologien som preget modernismens tidsalder. Den tok for gitt at en ens virkelighetsforståelse og formidling var sann og reell, upåvirket av kontekstuelle forhold.⁷ Det er ikke til å undres at både misjonærene «ute» og misjonsfolket «hjemme» så det som «noe selvfølgelig at utbredelsen av det kristne budskapet gikk hånd i hånd med utbredelsen av den europeiske kultur», konkluderte Norges første misjonsprofessor, Olav Guttorm Myklebust.⁸

Her er noen eksempler på hvordan den kulturelle overlegenheten kommer til uttrykk på misjonsfeltet i Tanganyika (dagens Tanzania): I boken som den populære indremisjonslederen Fredrik Wisløff skriver etter sin studietur til landet i 1947, er vurderingene av lokalt levesett gjennomgående nedlatende. Han nevner ting som at «negrene har ikke vilje

og utholdenhet til jordbruk og ikke smidighet til handel... dog har heller ikke disse, tross de ytre muligheter, maktet å skape noe av virkelig kulturell verdi».⁹

I 1952 skriver sekretæren for Christian Council of Tanganyika et velkomstbrev til Misjonssambandet (NLM), som nå har etablert seg i Mbulu-området, og nevner at man der har en viktig oppgave å gå inn i «where you have a backward tribe».¹⁰ I 1952 var det Tanganyikas tur å bli presentert i serien Misjonskurs pr. brev utgitt av Fjellhaug Skoler. Forfatteren, Asbjørn Aavik, skriver om en «stamme som ikke dyrker jorden, men lever av ormer, og andre kryp, sammen med røtter, blader og unge spirer. Rekner vi denne for den mest primitive, kan vi så skalaen bare gå oppover...»¹¹ Eller som det heter i et afrikabrev publisert i avisen Hallingdølen i 1957, sendt av en misjonær fra dalen: «de innfødte lever som dyr i jordhytter».¹²

«Hedenskap» får stor plass i misjonsspråket på denne tiden. Begrepet går langt ut over sin denotative betydning og blir generelt assosiert med lokale forhold og fenomener som misjonen er kommet for å erstatte. I misjonsrapportene blir det «å bryte med hedenskap» en diskursiv formulering som formidler at misjonsarbeidet lykkes, og som varmer misjonshjertene der hjemme. I et slikt dikotomisk ladet forestillingslandskap har samfunnspraksiser som oppfattes som «hedenske» små sjanser til å bli positivt vurdert. Riktignok anbefaler NLMs generalsekretær Tormod Vågen at «når stammeskiikkene ikke er hedenske, bør våre kristne følge dem. Men her har vi nok med blandet vare å gjøre.»¹³ I slike holistiske samfunn hvor det religiøse er innlemmet i det meste som skjer, finner man at «hedenskapet er over alt», slik at den eneste farbare veien blir å introdusere nye «kristne» skikker.

I 1973 ga misjonsnestoren Magnar Magerøy ut en bok som gir et representativt innblikk i tenkningen i norsk misjon i perioden som gjerne omtales som misjonens gullalder når det gjelder ekspansjon og volum.¹⁴ Her inntar han et kritisk blikk på Vestens (inkludert misjonens) sammenstilling av innfødt kultur og primitivitet. Det er «forblindet overmot». Men misjonæren må ikke reise ut «kulturløs». Man har tross alt med seg kulturelle verdier og erfaringer med en lang kristen historie. Men man må passe seg for å dominere, og medbrakt kultur må ikke «blandes inn i evangeliet og på den måten gjøre det fremmed for folket». I en tid hvor tidligere kolonier vinner sin selvstendighet og lokale kirker etableres, bør misjonen stille seg forståelig til «de lokale formene og fargene som blir krevet», men ikke dersom hedenskap «stråler ut gjennom dem». Kapittelet om misjonens forhold til kultur bærer tittelen «kulturforvandling». Hovedfokuset er på hvordan evangeliet har en omskapende og gjennomgripende kraft når det får slippe til.

Tre år senere kommer Myklebust med sin grunnbok *Misjonskunnskap*. Han referer til hvordan lederen for International Missionary Council, J. Merle Davis, allerede i 1930/40-årene «mer enn noen andre åpnet våre øyne» for at kirken opererer i et «lokalt miljø». I lokal kultur er det «meget som hindrer et menneske – eller et samfunn – i å motta Kristus som Herre, men på den andre siden eier det nøkkelen som kan åpne døren, slik at han kan stige inn».¹⁵

Hverken Magerøy eller Myklebust gir imidlertid noen spesifikk teologisk begrunnelse for kulturens integrerte plass og funksjon i samfunn og kirke. Tekstene har en ukritisk forståelse av forholdet mellom forkynnelse og kultur, men

Myklebust benytter ofte begrepet stedegengjørelse om behovet for lokal «klesdrakt». Bøkene åpner likevel døren for å forstå at kultur øver innflytelse på kristent misjonsarbeid, noe som etter hvert vil kreve bedre forklaringer. En kulturell vending er på gang.

Epistemologiske utfordringer melder seg

I amerikansk missiologi vokser interessen for å anvende kommunikasjonsteori på å undersøke hvordan kultur påvirker oppfatninger på mottakersiden.¹⁶ Noen som brøytet vei var bibeloversettere, som introduserte *the dynamic equivalent translation*-metoden, påvirket av nye teorier om kulturbetinget språkbruk.¹⁷ Det gjaldt å finne farbare veier gjennom lokale språklige og kulturelle begreper for å sikre en riktigst mulig forståelse av budskapet. Leting etter analoge tilknytningspunkter hos mottakerne for å lette forståelse blir populært, inspirert av beretninger som Don Richardsons *Peace Child* (1975) fra Papua Ny Guinea. En fortløpende viktig målsetting var imidlertid å unngå *synkretisme*, eller *Christo-paganism* som det gjerne også ble omtalt som. Det kunne oppstå hvis budskapet var «uklart», forstyrret av «kulturelt støy».¹⁸

Det var fortsatt noe uforløst ved denne nye kultursensiviteten. Den bygde stadig på en ureflektert og positivistisk antakelse om at avsenderen (misjonæren) kun forkynte Guds Ord og var upåvirket av egen kultur. Men denne forståelsen ble anfetet ettersom innsikter fra post-modernistisk epistemologi begynte å melde seg også i misjonskretser. Allerede i 1970 stilte misjonæren og antropologen Elmer Miller eksempelvis spørsmål om hvorvidt misjonærer ubevisst var «sekulariseringsagenter» ettersom deres virksomhet, inkludert den fysiske struktureringen av

misjonsstasjonen, var basert på et vestlig, dualistisk verdensbilde. Kirke og kirkelig aktivitet tok seg av «det åndelige», mens klinikk og helsearbeid var basert på sekulær, naturvitenskapelig praksis.¹⁹

Kanskje er det Hieberts artikkel i 1982, «The Flaw of the Excluded Middle» som for alvor fikk misjonærer til å innse hvordan egen kultur smyger seg inn og påvirker både bibellesning, formidling og praksis. Hiebert er blitt mye sitert når han hevder at dualistisk forståelse og formgiving har en forblindende effekt i møte med ikke-sekulære, holistiske virkelighetsforståelser. Sortering av «kulturelt støy» bør dermed starte med en selv. Artikkelen kom i etterkant av den ovenfor omtalte Bermuda-konferansen, som for alvor legitimerte arbeidet med kulturspørsmål i evangelikal missiologi. Her slo en inkarnasjonsteologi fast at kulturell kontekst er noe man hverken kan eller skal unngå fordi «the gospel ... must always be expressed in cultural forms. Humans cannot receive it apart from their languages, symbols, and rituals».²⁰

I 1999 utgir Hiebert en kortfattet, men vesentlig bok titulert *Missiological Implications of Epistemological Shifts*²¹, som for alvor tar opp nytenkningen som post-modernistisk epistemologi og kulturforståelse har kastet innover evangelikal kristentro. Han svarer på utfordringen om at ulike trosoppfatninger og teologier synes å undergrave premisset om det gudsåpenbarte og normative Ordet. Dette krever en troverdig forklaring. Hiebert finner en løsning i kritisk realistisk erkjennelsesfilosofi. Til grunn ligger premisset om en ontologisk virkelighet som er reell og uavhengighet av våre virkelighetsforståelser. Guds eksistens og eviggyldige sannhet er forankret i den ontologiske virkeligheten. Det er «Theology with capital T, truth as God knows it».²² Gud kommuniserer til

menneskene den kunnskapen Han har bestemt at de skal få del i igjennom Hans åpenbaring. Han sørger for at mennesker får muligheten til å tilegne seg det som grunnleggende sett kvalifiserer til tro på den oppstandne Kristus og til frelse (Rom 10:9, 2. Tim 3:16). Charles H. Kraft skriver om mye av det samme, og konkluderer: «We never know absolutely, but we can believe adequately.... (that which is adequate for our salvation)».²³

Mottak og forståelse foregår imidlertid i den sosiokulturelle dimensjonen hvor menneskene befinner seg, og er således underlagt epistemologisk filtrering. Det er med andre ord uungåelig påvirket av samfunnsmessige og kulturelle forhold. Følgelig er våre teologiske tolkninger – med «liten t» – «human understandings of divine revelation in particular historical and cultural contexts – they may be true but are also partial and biased».²⁴

Denne *doble* forankringen, i både den ontologiske og den epistemologiske dimensjonen, får to konsekvenser: Den stedfester det normative premisset om at teologi ikke er et vilkårlig produkt av relativisme og menneskelig fornuft. Den har utspring i gudsåpenbaring. Men gudsåpenbaringen blåser ikke menneskelig kultur til side. Kontekstuelle forhold har, og er ment å ha, en innvirkning på tolkning og forståelse og på hva som oppfattes som meningsfullt og troverdig. Kontekst er ikke «forstyrrelse». Det har sin årsak i Guds skaperorden av menneskesamfunnet og i inkarnasjonen, hvor det guddommelige er nærværende og kommer til uttrykk gjennom sosiokulturelle kategorier. Disse kategoriene har sin dype beveggrunn i samfunnet som et ordningsprinsipp.

I skapelsesberetningen i 1. Mosebok ser vi at samfunnsordning og kulturoppdrag kommer til før syndefallet. Men

behov for orden, kategorier og grenseoppganger blir enda mer påtrengende etter fallet, for å «holde det onde i tømmene».²⁵ Kulturelle kategorier har en avgrensende funksjon og inn i dette rammeverket eksisterer også kristne trosamfunn med sine teologier og menighetsfelleskap. Alle troende er ett i Kristus, men samtidig herværende i empiriske kirkesammenslutninger hvor ordningsregimet fortsatt gjelder. Det teologiske mangfoldet skyldes at teologi blir utviklet innenfor mangfoldige historiske og kulturelle kontekster. Samtidig er den forankret i en objektiv sannhet der Den Hellige Ånd er virksom med å forklare Ordet. Det er dermed ingen unnskyldning for ikke å strekke seg og kontinuerlig prøve innsikter og slutninger i håp om å gripe normative sannheter. Det foregår best, sier Hiebert, innenfor en «community of interpreters» hvor en ansvarliggjør seg selv og hverandre på oppriktig og seriøst teologisk arbeid.²⁶ Teologi vil uansett eksistere i et spenningsforhold fordi det er en sammensetning av guddommelig åpenbarte sannheter og kontekstuelle forståelser og anvendelser.

Gud, samfunn og kultur

Allerede i Bibelens første sider leser vi om hvordan Gud innstifter samfunnsmessige ordninger som har til hensikt å ivareta menneskenes liv. Ekteskap og familie skaper samliv og samhold. Den videre implikasjonen av dette er å regulere identitet, tilhørighet og mellommenneskelig samvirke ettersom samfunn utvikler seg. Det er et essensialistisk eller et primordialistisk perspektiv.²⁷ Ut ifra det som gjerne omtales som kulturoppdraget (1. Mos 1:26-28, 2:15), får menneskene i oppgave å være «medskapere» som tar i bruk det skapte for å ordne seg med trygge og gode liv. Et instrumentalistisk perspektiv kom-

mer til syne når det gjelder menneskenes konkrete samfunns- og kulturkonstruksjon. De navngir dyrene, tar naturen i besittelse og utvikler levemåter som er tilpasset ressursgrunnlaget de har tilgang til. Noen blir bofaste jordbrukere, andre nomadiske pastoralister. Gudsdyrkelse og kult omtales i 1. Mos 4:3f, urbanisering i 4:17, kunst og håndverk i 4:21f og så videre. Det som gjør det mulig å identifisere ulike levemåter er at de er omsluttet av grenser. Materielle, sosiale og kulturelle grenseoppganger regulerer samfunnsliv og gjør det mulig å skape orden og tilhørighet.

Fenomenet *inkarnasjonen* handler om måten Gud kommuniserer med menneskeheten. Det som først og fremst forbindes med dette er Jesu komme til jord i form av en jødisk persons skikkelse. Videre ser vi hvordan samfunn og kultur gjennomgående er kontaktpunkt og kanal for Guds kommunikasjon med menneskene. Gud tar i bruk materielle, sosiale og kulturelle kategorier for å gjøre seg kjent på meningsfulle måter. Språk, tempelbygning, Urim og Tummin-steinene, ordninger som offerhandlinger, pakt-systemet og preste- og kongeinstitusjonene er eksempler på konkrete elementer som benyttes. I sin berømte bok *Purity and Danger* (1966) har sosialantropologen Mary Douglas analysert hvordan det gamle Israel ble konstituert og regulert gjennom en mengde regler og ordninger om rent og urent. Hvorvidt noen av disse forholdene var lånegods fra andre land og folk i samtiden eller var originale ordninger for israelsfolket, er underordnet det faktum at det dreier seg om sosiale og kulturelle fenomener. Jesus, og senere apostlene, tar i bruk kjente fenomener i samfunnslivet som illustrasjoner og tilknytningspunkter i forkynnelse og undervisning. Vi ser videre hvordan jøde-

kristne fortsetter å opprettholde jødiske skikker de er fortrolige med. Rom 14 gir et interessant innblikk i hvordan Gud tillater ulike former for trosuttrykk, alt etter hva de troende er fortrolige med.

Slik fortsetter det med spredningen av kristendommen til alle verdenshjørner. Diversiteten i teologier og uttrykksformer påvirkes av kontekstuelle forhold – samtidig som Den Hellige Ånds oppgave er å lede til frelse og forståelse (Joh 16:4-14).²⁸ Oppsummert kan vi si at et gjennomgående trekk gjennom Bibelen og i kirken historie er hvordan gudsåpenbaringen «samarbeider» med kontekstuelle forhold, hvordan den føyer seg inn i det menneskene er fortrolige med og avhengige av, av det som gir mening og som har etablert seg som funksjonelle sannheter. Dette er forhold som menneskene selv har utviklet i kraft av å være «medskapere». Menneskene har med andre ord innflytelse på hva som er å regne som en trygg sosial orden, hva som er en troverdig og tillitsfull forståelse av virkeligheten, hva som er godt og meningsfullt. «Humans live in specific contexts which shape what they see, feel, value, and believe to be true», skriver Hiebert.²⁹ Alle disse kontekstuelle forholdene gir seg til kjenne innenfor barrierer og grenseoppganger, innenfor konstruerte forutsetninger.

I luthersk teologi kommer de essensialiserte og instrumentelle perspektivene på samfunn og kultur til uttrykk i læren om de to regimentene; om hvordan Gud relaterer til menneskeheten både gjennom «åndelige» midler og gjennom samfunnets «verdslige» ordninger. Transformasjon av samfunnsliv som resultat av kristentroens spredning er et anliggende i den åndelige dimensjonen, men det betyr likevel ikke at eksisterende ordninger skal komme i andre rekke i kraft av å være «før-kristne». Ordningsspørsmål gjelder

selv om samfunnet er «hedensk» (Confessio Augustana art. 16). Det mister ikke sin gudvilledede funksjonalitet selv om det er fallent og ufullkomment.

Læren om «det verdslige regimentet» har tradisjonelt vært knyttet til spørsmål om styringsstrukturer, metaforisk knyttet til begrepet «sverd» (Rom 13, 4). Carl Fredrik Wisløffs bemerkning om at «sverdet» «er ikke 100 prosent lik det vi kaller staten»,³⁰ viser til den tradisjonelle bruken av denne læren. Fredelig samfunnsliv er avhengig av at systemer som lovverk og ordensmyndigheter fungerer, og derfor er det en borgerplikt å adlyde «Cesar» (Markus 12, 17). I misjonslitteraturen har jeg ikke funnet noen spesifikke vurderinger av lokale styringsstrukturer i lys av «det verdslige regimentet». Men misjonærer har forholdt seg saklig og kurant til lokale høvdinger og politiske ledere og det tyder på at denne doktrinen er blitt anvendt.

Fra et antropologisk synspunkt er det imidlertid grunn til å utvide forståelsen av styringsprinsippet. I mange samfunn er ikke myndighetsfunksjoner skilt ut som egne institusjoner, men er integrert i uformelle sosiale kontroll mekanismer. Noe som både nyanserer og kompliserer analyse av styringsforhold ytterligere, er når religiøs legitimering og rituell praksis er innlemmet i maktsystemet. Som Vågen påpekte, er ofte «hedenskapet over alt» i ikke-sekulære samfunn. Religion gjør seg gjeldende i hva som gjør et samfunn styringsdyktig og funksjonelt, som gjør tilværelsen troverdig og levelig. Dermed kan vi ikke overse at det også noe med gudsintendert samfunnsordning å gjøre.

Men så er det heller ikke til å komme bort i fra at evangeliets natur å sprengre grenser og overskride barrierer. Guds Ord tilfører noe som «ikke har kommet opp i noe menneskes tanke» (1. Kor 2, 9), som

skaper ny tro og ny forståelse. Det bringer med seg nye etiske innsikter som utfordrer sosiale og kulturelle praksiser og forståelser. Misjon har sin begrunnelse og motivasjon i å bringe noe nytt inn i folks liv som kan transformere livene deres der det er nødvendig. Det bibelske budskapet «skal utfolde seg dess flere kontekster vi relaterer budskapet til, dess flere av budskapets nyanser vil bli utfolde», skriver Redse.³¹

Utgangspunktet er imidlertid den virkelighetstilstanden som er. I Vest-Afrika satset et misjonsselskap en gang stort på innførselen av vestlig skolesystem for å sikre at de omvendte ville forstå Bibelen «riktig». ³² I dag kan vi smile litt beskjemet over tanken om at en bestemt kulturell forståelseshorisont skulle være en apriori forutsetning for å skape riktig tro. Av inkarnasjonsprinsippet kan vi ikke slå fast annet enn at lokal kultur ikke står «i veien», men har en medvirkende hensikt i Guds forvaltning av menneskeheten. Dersom Gud ønsker å gi seg til kjenne på en tillits- og meningsfull måte i de situasjonene menneskene befinner seg i er ikke kontekst irrelevant. Kontekstuelle forutsetninger vil vise at det er mange forhold slik som sekularisert eller holistisk virkelighetsforståelse, utdanningsnivå, sosial klasse og lignende som påvirker bibelforståelse og trosliv.

Fokus på kontekstuelle forutsetninger

Sosialantropologisk innblikk i fenomenene «samfunn» og «kultur» kan bidra til å utforske ytterligere hva kontekst gjør i menneskers liv:

«Samfunn» sikter til fellesskap av mennesker som deler sosiale praksiser og kulturelle forståelser. Her finner vi for det første den sosiale dimensjonen, som særskilt fokuserer på hvordan menneskene organiserer sine samfunn og hva de

faktisk foretar seg. «Kultur» dreier seg mer spesifikt om den abstrakte dimensjonen av samfunnsliv, til det menneskene vet om hva de gjør. Det er kunnskaper, forestillinger, normer og regler, som brukes til å forklare, legitimere og ordne det sosiale livet. Begreper som «virkelighetsoppfatning» og «verdensbilde», som anvendes mye i missiologisk litteratur, hører til den kulturelle dimensjonen. Det gjør også den forståelsesmessige siden av religion og livssyn.³³

En tredje dimensjon er den materielle siden av samfunnslivet. Det gjelder alle ressursmessige og instrumentelle forhold som utgjør både muligheter og begrensninger for hva et samfunn kan få til. Nå har vi en trekantet interaksjonsmodell hvor de tre dimensjonene (det materielle, sosiale og det kulturelle) er i kontinuerlig og dynamisk samspill og danner til sammen forutsetningene for samfunnslivet. Ideelt sett søker alle samfunn å være bærekraftige på den måten at det er samstemthet mellom sosiale innretninger, materielt ressursgrunnlag og kulturell forståelse.

I sin alminnelighet blir mennesker gjenstand for en primærsosialisering hvor de tilegner seg de kulturelle forestillingene som gjelder i samfunnskonteksten de fostres opp i. Ulike former for maktbruk og sosial kontroll bidrar til at denne tilegnelsen blir en dyptgripende og effektiv prosess. Samfunnsviteren Pierre Bourdieu bruker begrepet *doxa* om hvordan det innlærte blir såpass normalisert og selvfølgeliggjort at det fremstår som selvsynslysende og udiskutabelt. Med et annet begrep, *habitus*, peker han på at det som gjør læringen til en så inngripende prosess er at den også er kroppslig. Gjentakende og vanedannende handlinger har en formgivende virkning på både kropp og sinn.³⁴ Selv om mye, ja, kanskje det meste

av det man blir sosialisert inn i, dreier seg om ureflektert og ubevisst kunnskap, skaper det en fortrolighet og trygghet i tilværelsen som man blir avhengig av. Avhengigheten gjelder både den kulturelle virkelighetsoppfatningen og tilhørigheten til den sosiale konteksten hvor denne hører hjemme. Teologisk betraktet er det ikke urimelig å slutte at sosial og kulturell avhengighet er behov og egenskaper nedlagt i mennesket i samband med Guds skapelse av samfunn og kultur.

Et tredje begrep som karakteriserer formgivingen, er *bricolage*. Her refererer Bourdieu til altmuligmannen (le bricoleur) som fikser og lager ting ved å benytte seg av redskapene og materialene han har for hånden. Det som lages og ordnes er med andre ord begrenset av forutsetninger. Slik er det også med den sosiale og kulturelle formgivingen. Den blir formet av bestemte muligheter og begrensninger som etablerer vilkår for det som er tenkbart og gjennomførbart. Disse mønstrene, eller sosiale institusjoner som de gjerne kalles, er med andre ord omringet av materielle, sosiale og kulturelle barrierer. Alle mennesker prøver å få livene sine til så godt det lar seg gjøre innenfor grensene som melder seg. Grenseoppgangene får en positiv funksjon i den forstand at de skaper stabilitet og forutsigbarhet og beskytter det som har gått seg til som viktige forestillinger, verdier og praksiser.³⁵ Her vil, som vi skal se nedenfor, synkretisme komme inn i bildet fordi alt nytt som melder seg blir håndtert ut ifra det som allerede er.

Selv om kategorier og grenseoppganger er viktige ordningsprinsipper er de likevel ikke statiske. Barrierer lar seg skyve på eller overskride i større eller mindre grad selv om det kan by på utfordringer. Noe nytt kan være gjennomførbart i én dimensjon; det kan være både kulturelt

tenkbart og snakkbart, men sosiale og materielle forutsetninger er ikke til stede for å få det realisert. Eller det er omvendt. Viktige forhold kan være beskyttet av skarpe barrierer og ethvert forsøk på å krysse de kan provosere fram kraftige reaksjoner, skandalisering og sanksjoner. Skjer det endringer i én dimensjon ved at en ny idé, en gjenstand, eller en teknologisk nyvinning osv. melder seg og tas i bruk, vil det skape behov for tilpasninger og endringer i det øvrige samfunnslivet. Det vil ikke alltid dreie seg om harmoniske og konfliktfrie adaptasjoner. Noen ganger kommer endringer både brått og voldsomt på. Samfunnsinstitusjoner er ikke fleksible nok til å håndtere og tilpasse seg det nye, blir dysfunksjonelle eller bryter sammen. Hvordan intetanende misjonærer ødela Yir Yoront-samfunnet i Australia da de trakk over kulturelle og religiøse grenser er et berømt eksempel.³⁶ Å ta tak i endringsprosesser på en ansvarlig og konstruktiv måte er, som vi skal se, et viktig missiologisk anliggende.

Endringsforløp og synkretistiske utfordringer

Læren om de to regimentene er en viktig påminnelse om at misjonsvirksomhet har et *tosidig* ansvar. Det åndelige regimentet om formidling av evangeliet har unektelig en prioritet fordi det er eneste som kan gi mennesker frelse, men det bør likevel ikke skje på bekostning av hensynet til det verdslige regimentets intensjon og funksjon. I den konkrete misjonspraksisen kan forholdet mellom de to regimentene bli komplisert ettersom åndelige forhold blander seg inn i sivile samfunnsforhold.

Hvordan bør så endringsaktører som misjon og bistand møte fremmede samfunn? Et avgjørende startpunkt er å betrakte samfunnet som en aktiv artikulering av menneskelige handlinger og ikke

som et passivt objekt for tiltak. Det utfordrer oss til å ta på alvor de sosiale aktørene og møte de med respekt og empati. Når menneskene forsøker å få livene sine til utfører de en guddommelig begrunnet handling. Som misjonsprofessor Tor-mod Engelsviken skriver:

«Mest mulig i kulturen må søkes bevart fordi det er uttrykk for menneskenes medskapte kulturelle kreativitet. I alle kulturer finnes det viktige verdier som det er etisk riktig å beskytte, bevare og videreutvikle. Kunnskaper, ferdigheter, folklore, litteratur, musikk, kunst, sosiale nettverk osv. kan høre til slike kulturelle verdier. Det er galt å ødelegge eller forkaste dem.»³⁷

Samtidig går det noen grenser for hva som kan aksepteres i lys av kristen tro og kristne normer. En må avstå fra det som «fører til synd» fordi en skal «lyde Gud mer enn mennesker» (Apgj. 17: 29, CA art. 16). Derfor legger Engelsviken til at «andre forestillinger og skikker vil imidlertid klart måtte forkastes fordi de ikke kan forenes med kristen tro».³⁸ Dette spenningsforholdet mellom gammelt og nytt, kontinuitet og diskontinuitet utfordrer misjonstenkning og praksis.

Skal man bryte tvert over og introdusere både en ny ytre praksis og et nytt innhold, eller skal en forsøke å gi nytt innhold til en iboende praksis? Å legge til rette for såkalte «funksjonelle erstatninger» har lenge vært et viktig anliggende i missiologien. Det gjelder å unngå at en ikke ved å fjerne noe skaper et forståelse- og erfaringsmessig vakuum, som fører til at mennesker faller fra den kristne tro eller forsøker å finne egne løsninger ut ifra ikke-kristne kriterier. Her kommer faren for synkretisme inn i bildet, som når en kobler iboende behov og forståelser til «kristne» symboler, men på måter som undergraver eller utvanner de bærende

sannhetene i kristen tro.³⁹ Det skjer for eksempel når gudstjenestebesøk og bibellesning blir gjort til kriterier for å oppnå frelse og Guds velsignelse.

Dette reiser spørsmålet om forholdet mellom forståelsesmessig innhold og ytre, empirisk form. Det er en gjentakende problemstilling i missiologien.⁴⁰ Charles Kraft er kjent for sin konstruktivistiske tilnærming, som legger vekt på menings-tilskrivelse. «Meanings lie within people, not in either the external world or in the symbols we use to describe that world... We do not need to change the forms (or religious structures) themselves, only the meaning people ascribe to those forms», hevder han.⁴¹ Han benytter «skall og kjerne» (husk and kernel) metaforen for å foreslå at kristne i Japan, for eksempel, ikke trenger å ta fullstendig avstand fra fedredyrking men kan overføre det gode i dette til «Christian shrines».

På sin side hevder Hiebert at form og innhold ikke lar seg skille så lett⁴². Noen ganger kan både form og innhold være ontologisk forankret og sammenvevd, som i sakramentlæren. Med referanse til Pierce sin semiotikk og kategoriseringer av ulike tegnkarakteristika, minner Hiebert om hvordan konstruksjonsprosesser kan gå seg såpass til at form og innhold oppfattes og oppleves å være uadskillelig. Det er blitt en «doxa-sak», for å si det med Bourdieu, som når en bestemt rituell sekvens er avgjørende for å generere et bestemt innhold og handlingsresultat. Selv om form og innhold for så vidt kunne la seg separere rent prinsipielt, kan praksisen være så inngrodd at en endring virker utenkelig. I slike situasjoner må endringsagenter gå tålmodig fram. Følgende feltnotater fra Peru vitner om hvor kraftfull en tilgått sammenkobling mellom form og innhold kan virke på den som er sosialisert i en slik forestillingsverden:

Før quechuabonden på høysletten ved Titicacasjøen skal til å pløye sin åker, må han foreta et offerritual til jordgudinnen Pachamama. Det er nødvendig å be om tillatelse til å skrape i huden hennes, be om at hun blir befruktet, sørger for at såkornet spirer godt og at veksten blir beskyttet mot frost og hagl. Offeringrediensene, som inkluderer et dødt lamafoster, blir sprinklet med alkohol. Deretter blir det hele brent, hvorpå asken blir blandet i jorda. I løpet av den rituelle handlingen blir det ikke sagt noe bortsett fra den innledende formuleringen «I Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn», og det på spansk. Først etter at ritualet er gjennomført kan bonden begynne å pløye.

I en bygd var noen bønder i ferd med å omvende seg til evangelisk tro. Anliggendet om å introdusere et funksjonelt alternativ til ofringen til Pachamama kom opp. Det kunne for eksempel være å arrangere en andaktsstund der på åkeren i forkant av pløyingen. Man kunne benytte tekster om Gud som skaper og opprettholder alt liv, for så å takke Gud og be om Hans velsignelse over arbeid, takke for såkornets spiredyktighet og be for fremtidig grøde. Bøndene var både interessert og nølende. Noen lurte på om det skulle legges noe ned i jorda samtidig som man ba. «Bare ord» var ikke fullgodt.

De første gangene jeg observerte Pachamama-ofringer ved åkerkanten, la jeg uvilkårlig et dualistisk perspektiv til grunn og tenkte at jeg betraktet to handlinger; først den religiøse og så selve jordbruksarbeidet. Det var en epistemologisk feiltolkning. For bøndene var det religiøse en uadskillelig og nødvendig del av en helhetlig jordbrukspraksis.

Slike offerhandlinger er noe bøndene

har tilegnet seg og jevnlig repetert så lenge de kan huske. Ifølge *habitus*-perspektivet har det generert en dyp forståelsesmessig tilvenning som har «festet seg i kroppen». Det inkluderer en ureflektert og ubevisst sammensmelting av tegn, praksis og innhold. Ritualet ved åkerkanten aktiveres med en språkhandling som påkaller Trenighetens navn. At formularet uttrykkes på spansk, er lånegods fra den katolske kirken. Bøndene regner seg som katolikker og tilkjenner med dette en oppfatning om at deres folkelige religiøse praksis er innlemmet i katolisismen og anerkjenner at Gud står «øverst». ⁴³ Dermed gir de også det påfølgende ritualet kristen legitimitet. Men språkhandling er ikke nok. Den øvrige handlingsdrivende og kommunikative dimensjonen i ritualet er knyttet til bruk og håndtering av konkrete objekter. Forestillingen om ritualets effekt beror på at substansen i den aktive agenten (lamafosteret) overføres til og befrukter et mottakende materiale (jord) gjennom fysisk berøring og forening.

Mennesket har en iboende trang til å ha en forståelsesmessig kontroll over tilværelsen. Den innarbeidde rasjonaliteten blir orienteringspunktet for all ny mestring og læring. Det skjer ved at man søker minste motstandsvei og forsøker å finne et gjenkjennelig forankringspunkt i det nye, noe George Lakoff og Mark Johnson omtaler som «metaphorical mapping». ⁴⁴ Via denne ekspansive transponeringen overføres en iboende forståelse til det nye tegnet. I Peru-eksempelet ser vi hvordan bøndene er usikre på den nye praksisen kirken forsøker å introdusere (andaktsstund ved åkerkanten), men drar likevel såpass kjensel på det fordi det synes å ha noe rituellet over seg og refererer til Gud. Det er en betydning man allerede er trygg på. De tenker at andakten nok vil

virke, men enda mer hvis en legger et objekt i jorda. Det vil ikke overraske om bøndene ville ha tilskrevet en slik andaktsstund før pløyingen en magisk hensikt og funksjon.

Her møter vi synkretisme, hvor gammelt forsøker å forstå seg på og appropriere det nye. I sosialantropologisk forstand er synkretisme et nøytralt begrep som forholder seg til hvordan en slik prosess foregår, uten å komme med normative vurderinger av hva som blandes.⁴⁵ I teologisk og missiologisk tradisjon, derimot, er begrepet forbundet med en problematisk og negativ utvikling, som når iboende før-kristen forståelse får et overtak på tegn forbundet med kristen tro. Det fører for eksempel til at noe som fremtrer som kristent egentlig blir utvannet, undergravd og motsagt av ikke-kristen forståelse.

Nettopp for å unngå at problematisk synkretisme kan oppstå, tenderer misjonærer til å styre unna potensielt risikofylte situasjoner og kontekster, hevder Moreau.⁴⁶ Charles Kraft hevder at «fear of syncretism may be the major reason that evangelicals refrain from or do not go far enough in contextualization».⁴⁷ Man nøyer seg med å formidle klassisk kristne temaer (de man selv behersker godt og tenker er sentrale). Men ved å unngå å ta utgangspunkt i målgruppens menings- og praksisunivers, og dermed overse eller bagatellisere deres følte behov, kan det skape en usikkerhet eller fortvilelse som de det gjelder forsøker å finne en egen forståelig og troverdig løsning på. Konsekvensen av å unngå å adressere konkrete behov av frykt for synkretisme kan, ironisk nok, oppmuntre til mer av det samme. Nyomvendte forsøker å finne løsninger som ser «kristelige» ut fordi det uttrykker seg gjennom kristne

tegn. Forventning om virkning knyttes til aktivisering av praksiser og bruk av kristne objekter. I så måte synes jeg det er uheldig at Redse kun nevner synkretisme og kulturel relativisme som farer i forbindelse med kontekstualiseringsmodeller.⁴⁸ En oversettelsesmodell som ikke adresser godt nok mottakernes iboende forestillinger løper stor risiko for å produsere mer synkretisme, ikke mindre.

Moreau er lydhør overfor Krafts kritiske bemerkning, og skriver at troen på Kristus må «provide real answers to the problems people face, not simply theological formulations that have no «feet» in daily life.»⁴⁹ Dette innebærer å komme tett på menneskers behov og forståelser. Å motivere mennesker til å bli kjent med Kristus og komme til tro på Ham handler ikke om å overkjøre deres ikke-kristne livsforståelser, men å ta utgangspunkt i de forutsetninger de lever under. En empatiske forståelse er motivert av å ta på alvor at menneskers kulturelle konstruksjoner har sin beveggrunn i den guddommelige skaperordningen, som har til hensikt at menneskene skal leve ordnede liv. Å ville «åpne døren» fordi Kristus «banker på den og vil inn og holde måltid» (Åp 3, 20) dreier seg også om hva som vekker nok tillit til å ville åpne den.

Nettopp fordi forutforståelser blir uunngåelig aktivert i møte med noe nytt, er synkretisme neppe til å unngå.⁵⁰ En andaktsstund på åkerkanten, særlig dersom man i tillegg skulle ha lagt et «kristent» objekt i jorda, er et synkretistisk risikoprojekt. Men er det en kvalifisert syndig handling, som man burde avstå fra? For aktørene som nå tar sine første nølende skritt inn i en ny tro, kan det gi en opplevelse av at Kristus bryr seg om deres liv her og nå. Han stiger inn i deres kontekstuelle tilværelse. Her må en

endringsaktør være beredt til å ledsage en sårbar og mangesidig omvendelsesprosess og forsøke å finne en balanse mellom å ivareta trygghet og stabilitet i dagliglivet og å utfordre iboende sannheter og forestillinger. Det gir Guds Ord handlingsrom. «God accepts people where they are and leads them in a process of transformation», skriver Kraft.⁵¹

Mange misjonstiltak og kirker i den evangelikale verden tilhører fortsatt den «motkulturelle modellen» hvor læren om at samfunn og kultur er instrumenter skapt av Gud kommer i skyggen av opp-tattheten av den falne tilstanden. De anfører et dikotomisk skille mellom «troende» og «verden». Det legges vekt på omvendelse og transformering av samfunn og kultur. På prinsipielt grunnlag kan vi ikke utelukke muligheten for radikal omvendelse. Men det mer vanlige er at sortering av «gamle» og «nye» forståelser kan ta tid selv om den idealiserte versjonen, som gjerne kommer til uttrykk i skjematiserte prekenes og vitnesbyrd, legger retorisk vekt på radikal endring.⁵² I slike scenarier er det lett å bli dratt inn i forventinger om endringer på måter som glatter over problemstillinger hvor bruk av kristne symboler skaper inntrykk av brå omvendelse og brudd med det gamle. Det kamuflerer synkretisme. I Latin-Amerika er eksempelvis studiet av synkretistisk folkereligiositet på protestantisk side blitt et like aktuelt forskningsfelt som den mangearige forskningen på katolsk synkretisme.⁵³

Som nevnt tidligere forsøker «oversettesmodellen» å ta på alvor både Bibels autoritet og mottakernes kontekst. I praksis kan imidlertid det innebygde premisset om at Bibels budskap har normativ forkjørsrett bety at kontekst nedprioriteres. Men premisset om at

Kristus er eneste vei til frelse, trenger selv-sagt ikke bli anfektet selv om man tar kontekst på dypeste alvor. Hiebert understreker viktigheten av å gjøre grundige undersøkelser, det han med et gjenkjennelig teologisk begrep kaller «human exegetis».⁵⁴ En fylldig forståelse av kontekst gir grunnlag både for å sanksjonere positivt det som bør kunne bestå og å adressere problemstillinger.

Fra et luthersk ståsted blir ikke dilemmaet og spenningsforholdet mellom respekt for kultur og normativ korrigering mindre, – kanskje snare tvert imot. Det er fordi samfunn og kultur fortsetter å være en integrert del av Guds håndtering av menneskeheten selv i deres falne og ufullkomne tilstand. Også hedninger vet å gjøre godt (Mat 7, 11) og alle mennesker er moralske vesener som har en medfødt (om enn ufullkommen) samvittighet (Rom 2, 14-15), som kommer til uttrykk i organiseringen av samfunns-livet. Slike nyanseringer styrker anliggen-det om å undersøke nøye hva samfunn og kultur gjør i folks liv og strekke seg langt for å ivareta deres funksjoner. Eventuelle endringsforsøk bør iverksettes og gjennomføres på måter som er mest mulig synkronisert med øvrige forhold i samfunnet, for å ivareta sosiale ordningers bærekraft. Dette er ikke en oppfordring til konservativ holdning for konservatismens skyld. Det finnes urettferdige og dysfunksjonelle forhold i mange samfunn som bør utfordre kirken til profetisk og sosialetisk engasjement (f.eks. kamp mot rasisme). Fokuset i denne artikkelen er imidlertid på hvordan å kommunisere med mennesker som lever sine hverdagsliv på sedvanlig vis, men som også har begynt å undre seg over om guden som misjonen forteller om er noe for dem.

Konklusjon

I et historisk lys ser vi hvordan ytre faktorer som kolonisystem og positivistiske forståelsesformer har påvirket den kristne misjonens forhold til kultur. I senere tid har post-modernistisk epistemologi utfordret til å oppdage hvordan samfunn og kultur er fenomener som gjør seg gjeldende i alle aspekter ved misjonsvirksomheten, både på avsender – og mottakersiden. Dette har åpnet for utviklingen av en ny missiologisk forståelse der samfunn og kultur er inkorporert som dynamiske faktorer i en villet interaksjon mellom gudsåpenbaring og sosiokulturell kontekst.

Samfunn og kultur utfører essensielle og instrumentelle hensikter i Guds forvaltning av menneskeheten. Orden, ro og sosial tilhørighet er blant viktige forutsetninger for å leve gode liv. Inkarnasjonen trer fram som en vesentlig modell for å forstå Guds kommunikasjon med verden. Det gjelder først og fremst Kristi komme til jord («Den som har sett meg har sett Faderen», Jon 14, 9) men også hvordan sosiale og kulturelle forhold gjennomgående er kanaler for guddommelig kontakt

med menneskene. Den lutherske to-regimentslæren viser hvordan samfunn og kultur ivaretar funksjonelle oppgaver til tross for deres falne tilstand. I denne artikkelen benytter jeg sosialantropologisk teori for å utforske noen sider ved denne funksjonaliteten. Dette får fram hvor sårbare livsforhold kan bli når mennesker står overfor grenseoverskridende utfordringer. Økt bevissthet om samfunnets gudgitte rolle kan inspirere kristen misjon til å utvikle sensitive tilnæringsmåter som ivaretar størst mulig grad av kulturell trygghet. Slik raushet kan bety å oppmuntre til synkretisme, noe tradisjonell kristen misjon nettopp har forsøkt å unngå. Tenker vi etter, er vi nok alle «synkretistiske» i den forstand at våre livsforhold blander seg inn i forståelsen av det guddommelige. Opplevelsen av at Gud er til stede i livet på forståelige måter er viktig for at mennesker kan komme seg helberget gjennom sårbare omvendelsesprosesser. Som det står i Apg 15, 19, er det ikke misjonens oppgave å lage det unødvendig vanskelig for folk å vende seg om til Gud.

Noter

¹ Arne Redse. «Misjon og kontekstualisering». I Jeppe Bach Nikolajsen, Kari Storstein Haug, Frank-Ole Thoresen og Ingrid Eskild (red). *Missiologi. En innføring*. (Oslo: Cappel Damm Akademiske, 2022), s. 368ff

² Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken og Knud Jørgensen (red). *Missiologi i dag* (Oslo: Universitetsforlaget, 2. utg. 2004), s 244. Rapport og fremlegg fra Bermuda-konferansen: John Stott og Robert Coote (red). *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture* (London: Hodder and Stoughton, 1980)

³ A. Scott Moreau. *Contextualization in World Missions, Mapping and Assessing Evangelical Models* (Grand Rapids: Kregal Academic, 2012), s. 27-45.

⁴ Ibid.

⁵ Se noen konkrete eksempler i Asle Jøssang Asante, *misjons, kirke og kultur i Tanzania* (Oslo: Lunde forlag, 2022)

⁶ Torstein Jørgensen. «Misjon som med- og motkultur under kulturimperialismen». I Thor Strandenæs (red). *Misjon og kultur. Festskrift til Jan-Martin Berentsen* (Stavanger: Misjonshøgskolens forlag, 2008).

⁷ Paul G. Hiebert. *Missiological Implications of Epistemological Shifts, Affirming Truth in a Modern/Postmodern World*, (Harrisburg: Trinity Press International, 1999) s. 15.

⁸ Myklebust, *Misjonskunnskap* (Oslo: Universitetsforlaget, 1976), s. 189.

⁹ Fredrik Wisløff, *Afrika på flyvisitt* (Oslo: Lutherstiftelsens forlag, 1948), s. 193-195.

¹⁰ Brev fra Christian Council of Tanganyika til A. Lien, 2. juni 1952, NLM arkiv, Oslo

¹¹ Asbjørn Aavik, *Kampen om grenser* (Oslo: Fjellhaug Skoler/Gry forlag, 1952), s 37.

¹² «Et folk i dypeste mørke», *Hallingdolen*, 14. mai 1957

- 13 Tormod Vågen, *Sol på skyggesiden* (Bergen: Lunde forlag, 1952), s 27.
- 14 Magnar Mageroy *Misjonsperspektiv i praksis, aktuell misjonskunnskap for sendemenighet og misjonærer*, (Oslo: Lunde forlag, 1974), s 162-168.
- 15 Myklebust *Misjonskunnskap.*, s.181
- 16 David Hesselgrave. *Communicating Christ Cross-culturally* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), s 96.
- 17 Eugene Nida og C. R. Taber. *The Theory and Practice of Translation* - (Amsterdam: Brill, 1969)
- 18 W. Madsen. *Christo-paganism. A Study of Mexican Religious Syncretism* (New Orleans: Tulane University Press, 1957)
- 19 Elmer Miller «The Christian Missionary: Agent of Secularization», *Anthropological Quarterly*. 1970, 43, (1)14-22
- 20 Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries* (Grand Rapids: Baker Books, 1985) s. 54.
- 21 (Harrisburg: Trinity International Press, 1999)
- 22 *Missiological Implications*, s 99.
- 23 Charles H. Kraft *Anthropology for Christian Witness* (Maryknoll: Orbis Books), 1999, s 19
- 24 Paul G. Hiebert. *The Gospel in Human Contexts: Anthropological Explorations for Contemporary Missions* (Grand Rapids: Baker Books, 2009) s. 29
- 25 Carl Fr. Wisløff, *Martin Luthers teologi*, (Oslo: Lunde forlag, 1983) s 200.
- 26 Hiebert 1999, s 101.
- 27 Brian M. Howell og Jenell Williams Paris. *Introducing Cultural Anthropology, A Christian Perspective* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011) s. 77f
- 28 Andrew F. Walls. *The Cross-Cultural Process in Christian History* (Maryknoll: Orbis Books, 2002)
- 29 Hiebert *Luthers teologi*, s. 17.
- 30 Wisløff *Luthers teologi*, s 195
- 31 Redse, *Misjon og kontekstualisering* s 374
- 32 David J. Bosch *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis Books, 2002), s 297.
- 33 En mulig begrepsforvirring kommer av at amerikansk kulturanthropologi benytter begrepet *culture* på en altomfattende måte, mens den europeiske sosialantropologiske tradisjonen skiller mer mellom det sosialt empiriske og det kulturelt abstrakte. Til det empiriske hører vanligvis også det materielle med, men jeg foretrekker å skille det ut som en egen dimensjon for å anskueliggjøre bedre det dynamiske og økologiske samspillet i alt samfunnsliv.
- 34 Pierre Bourdieu *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977)
- 35 Peter L. Berger og Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality, A Treatise in the Sociology of Knowledge*. (New York: Penguin Books, 1966).
- 36 J. Lauriston Sharp «Steel-Axes for Stone-Age Australians» i Yehudi A Cohen (red) *The Cultural Present* (Chicago: Aldine, 1974).
- 37 Berentsen op. cit., s. 260.
- 38 Ibid.
- 39 Moreau *Contextualization*, s 129
- 40 Ibid, s 87
- 41 Ibid.
- 42 I de senere er det kommet mange teologiske og missiologiske tekster som tar opp forhold mellom «skall og kjerne»-problematikken, som Newbiggin (siteret ovenfor), Jeffrey P. Greenman og Gene L. Green (red). *Global theology in evangelical perspective: exploring the contextual nature of theology and mission*. (Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2012), Michael W. Goheen *Introducing Christian Mission Today: Scripture, History, and Issues*. (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2014). Disse tekstene tilfører imidlertid ikke så mye nytt til den klassiske debatten mellom Kraft og Hiebert, som denne artikkelen avgrenser seg til.
- 43 Diego Irarrázaval. *Un Dios o muchos dioses* (Chuquito: IDEA, 1995)
- 44 George Lakoff og Mark Johnson *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenges to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999,) s 60 -73, 541-544
- 45 Charles Stewart og Rosalind Shaw *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis* (London: Routledge, 1994).
- 46 Moreau op. cit., s 129
- 47 Charles Kraft, «The Contextualization of Theology», *Evangelical Missions Quarterly*, 14.1.:31-38
- 48 Redse "Misjon og kontekstualisering", s 367.
- 49 Moreau *Contextualization*, s 129-130.

⁵⁰ Jonas P. Jørgensen. "Jesus Imanders and Christ Bhaktas: A Qualitative and Theological Study of Syncretism and Identity in Global Christianity". PhD-avhandling. København: Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, 2006.

⁵¹ Charles Kraft *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective* (Maryknoll: Orbis Books, 2005), s 270.

⁵² Asle Jøssang. *Searching for a Powerful Christ. An Anthropology of Religious Conversion in Bolivia*. Phd-avhandling. Oslo: Sosialantropologisk Institutt, Universitetet i Oslo, 2010.

⁵³ Eksempler: Amalia Prado Meza. *Dios es Evangelista, no? Un estudio comunicacional entre collas evangélicos en tierra de cambas*, (La Paz: Plural editores, 1999). Alison Spedding. *Religión en los Andes. Extirpación de Idolatrías y Modernidad de la Fe Andina* (La Paz: ISEAT, 2008)

⁵³ Hiebert, 2009, s, 61.



En by og en familie som på 1800-tallet ble preget av Hans Nielsen Huges virksomhet

Live Danbolt Drange

Professor emerita NLA Høgskolen, Bergen

livedrange@gmail.com

Abstract: The focus of the article is the development of Christian life in Kristiansand from Hans Nielsen Hauge placed some of his followers in the city at the beginning of the 19th century and they eventually met in the Noremsalen. From this hall came a diverse lay business, a business that has left traces in mission work both in Norway and in the world. "It is beyond human ability to measure the significance of the Noremsalen and the values it has created. It does not belong to us. But a word from the Holy Book comes alive in this connection Sak. 4:10: Who will despise the day of the beginning" (Jensen 1964, 35). The article follows a family that for several generations has carried the Hauge legacy through work for and in internal and external missions. The main emphasis is on the article author's grandparents on the mother's side, who were the first in the family to become strongly involved in the town's prayer house activities and mission work. The article shows how their commitment was continued by a woman in each generation, through mission organizations the Abraham-sen couple also worked for. It also shows how the view of women's participation in missionary work has changed from a lack of participation to full participation.

Keywords: Haugianere, 1800-tallet, Kristiansand, Kristenliv, misjon

I 2021 ble 250 års jubileet for Hans Nielsen Huges fødsel feiret. Som en av Norgeshistoriens fremste pionerer innen folkeopplysning, sosialt, politisk, religiøst og næringsmessig entreprenørskap, fikk hans virksomhet konsekvenser for mange familier i Norge. Etter å ha besøkt Sørlandet, satte Hauge søkelys på Kristiansand. Personene han hentet til byen for å utvikle næringsvirksomhet, ble en innflytelsesrik gruppe som satte preg på den på mange vis. Etter å ha skissert den historiske bakgrunnen i første halvdel av hundreåret, følger artikkelen en familie i Kristiansand der flere generasjoner har vært engasjert i arbeid som har vært

preget av arven etter Hauge. Den eldste generasjonen relateres til tre viktige bølger i organisasjonshistorien på 1800-tallet, den første i 1840-årene, den neste i slutten av 1860 årene og den siste i 1880 årene (Slettan 1986, 9ff.). Videre ser vi på hvordan etterkommere fører deres engasjement videre inn i et nytt århundre.

Artikkelen er basert på eldre og nyere litteratur om Kristiansand på 1800-tallet. Sverre Steens *Kristiansands historie i freddens århundre 1814-1914* gir et godt bilde av tiden artikkelen beskriver. Denne suppleres med nyere litteratur om denne tiden i Kristiansand. Det finnes lite kilder om forfedre og -mødre i forfatterens mors

familie. Artikkelen er basert på de kilder det har vært mulig å oppdrive relatert til personene som er beskrevet.

1800-1845 Statskirkelig formynder-skap: Begynnende uro i folden

For å forstå tiden den første generasjonen levde i fra midten av 1800-tallet, må vi ha en oversikt over utviklingen i den første delen av hundreåret. Den evangelisk lutherske kirken med sine prester var statens religionsvesen og enerådende i det som hadde med religionsutøvelse å gjøre. 1800-tallet var preget av økt mobilitet, av overgangen fra en tradisjonell enhetskultur til et moderne, mer pluralisert samfunn. Den industrielle revolusjon førte til at mange flyttet fra det gamle standssamfunnet på bygdene til byene, til et klasse-samfunn med arbeiderklasse, middelklasse og en overklasse som bestod av embetsmenn og rike næringslivseiere. I denne perioden ble kristenlivet i Kristiansand preget av at Hans Nielsen Hauge i begynnelsen av hundreåret hadde plassert noen av sine folk i byen for å drive næringslivs-virksomhet, kanskje fordi han så at byen både trengte å utvikle denne og at den trengte tilførsel av aktive troende. Ifølge Steen hersket det etter 1814 «stor religiøs likegyldighet blant byens folk, hos enkelte endog irreligiøsitet». «Det blev ikke bare drukket i vertshusene, under gudstjenestene, men i sine visitasberetninger klager biskopene også over at håndverkerne arbeidet i verkstedene sine endog søndag formiddag» Men «Fra 1820 årene har prestene bare godt å si om folks kirkegang og respekt for det hellige. Men de var ikke brennende i ånden» (Steen 1948, 166).

Haugianerne var unge kvinner og menn som kom fra forskjellige deler av landet, de var innflyttere som tok borgerskap som gründere, kjøpmenn og hånd-

verkere og som ofte arbeidet seg opp til velstand. Fra starten var det bare 10 – 12 husstander som hørte til vennsamfunnet de dannet, fra 1820-årene holdt de møtene i Noremsalen. Søndag gikk de i kirken på gudstjeneste. Til å begynne med levde de nok etter Hauges parole om å holde seg i stillhet og ikke opptre offentlig for å unngå å vekke anstøt. Etter å ha opplevd trakassering, møteforstyrning og spott de første årene, ble haugianerne 'stuerene' og aktive i utviklingen både av næringslivet og av kristenlivet i byen. Ifølge Steen var de «fromme kristne, gode kirkegjengere og nidkjære i sitt borgerlige yrke. De hadde avtvunget respekt og ingen tok lenger anstøt av dem» (1948, 126f.) og de «dannet den sterkeste korporasjon i byen» (s. 167). De var driftige håndverkere og kjøpmenn som sosialt hørte til «det øvre og midlere borgerskap» i byen (s. 219). Det var sosial oppdrift i den haugianske venneflokk og videre interesser enn hos andre i samme sosiale lag (Danbolt 1947, 103). Læregutter og handelslærlinger «kom i den haugianske prinsipals tjeneste og fikk der en solid utdannelse og oppdragelse både i borgerlig yrke og kristelig liv» (Steen 1948, 167). Lars Johan Danielsen (1831-1898)¹ fra Bergen i var en av dem som kom i lære i Kristiansand. Siden han hørte til de vakte, fikk han ikke inngang i laugene i Bergen og dermed heller ikke sitt mesterborgerskap slik at han kunne gå inn i sin fars bedrift. Gjennom kontakt med en haugianer, fikk han ordnet sitt borgerskap og et sted å bo hos haugianere i Kristiansand (Danielsen 1972, 14). Han deltok nok også på møter i Noremsalen. Resultatene av virksomheten i denne salen er ikke mulig å måle, «Ti der gikk fra den lille sal (Noremsalen) i det uanseelige hus, en hel menneskealder et Herrens vær over denne by og dens opland til den aller største

velsignelse både for by og bygd. Og meget, meget lenger forresten» (Wollnick 1935, 45).

Det var oppgangstider i landet med økt kjøpekraft, økt import og økt forbruk. Ved folketellingen i 1845 var antallet beboere i byene fordoblet i løpet av de siste 10 år, og innbyggertallet økte prosentvis hurtigere enn den øvrige befolkning. I Kristiansand utgjorde veksten omtrent 10 % i ti-året (Nissen 1964, 342ff.). Mange forlot det gamle rotfestede felle-skapslivet på bygdene og flyttet til byene for å få arbeid. Folk som rives opp fra sitt faste miljø, er ofte mindre bundet av tradisjonelle tankebaner og mottakelige for nye tanker. Som innflyttere ble det et behov for å finne andre fellesskap og mange forskjellige sekundærgrupper, associationer eller foreninger vokste frem og forente likesinnede. «Ein «association» var ei samanslutning av menneske – ofte bare menn, i noen tilfelle både kvinner og menn, og i noen tilfelle bare kvinner – som ville arbeide for eller samle seg om eit visst avgrensa føremål. Den typiske «association» hadde frivillig medlemskap (...) skrivne lovar eller statuttar og demokratisk val av styremedlemmer m.v.» (Try 1986-II, 15f.). For de innflyttede haugianerne ble det mer uformelle vennsamfunnet en erstatning for det tradisjonelle slektsfellesskapet. «Vi må regne med at trangen til sosialt fellesskap har spilt en betydelig rolle også for den kristelige foreningsbevegelse i dette århundre» (Aarflot 1967, 287).

I 1840-årene begynte haugianerne å akseptere formell foreningsdannelse og de gikk selv aktivt inn i foreningsarbeidet (Try 1986-II, 20). En type foreninger som vokste frem var misjonsforeningene; hundreåret er også kalt «Det store århundret i misjonshistorien». I perioden 1820 – 40 fikk tanken om misjon blant

fremmede folkeslag gjennombrudd i Norge. I Hauges skrifter som ble grundig lest i vennsamfunnene, gav han uttrykk for omsorg for at evangeliet skulle nå til dem som ikke hadde grepet det, både innenlands og utenlands. «Hele den haugianske bevegelse er preget av dette intensive misjonssyn, denne ansvarsbevissthet og åpenhet utad mot nye oppgaver» (Danbolt 1947, 116). Hauge var ikke alene om å se behovet for misjonsarbeid. Herrnhuteren Niels Johan Holm ble tent for misjon og gjennom kontakt med studentene i Oslo, skapte han et begynnende engasjement for misjon blant dem (op.cit., 172, 227). Haugianerne i Kristiansand fikk også impulser fra Danmark der Det danske Missionselskab ble dannet i 1821. Den første en kjenner til som giver til misjonsarbeid i Norge, var haugianernes ledende mann i Kristiansand O. P. Moe som allerede fra 1817 samlet inn gaver til misjonen (op.cit., 158). Etter å ha organisert innsamling av midler i en mer uforpliktende misjonskomite fra 1826, var tiden moden for mer organisatorisk foreningsarbeid. I desember 1839 dannet haugianerne i Kristiansand en av landets første misjonsforeninger med 90 medlemmer (Fossdal 1975, 16). Ingen av byens prester stod i spissen for den, «Det første kjente styre (fra februar 1841) bestod av jevne borgerlige kjøpmenn og håndverkere, visstnok alle haugianere» (Steen 1948, 168). Alliansen mellom herrnhuter/brødrekirken og haugianere var en forutsetning for misjonssakens gjennombrudd. Herrnhuterne var pådriverne, haugianerne utgjorde fotfolket. Sammen med noen geistlige stiftet de Det Norske Misjonsselskap (NMS) i 1842. Majoriteten av deltakerne på stiftelsesmøtet var lekfolk (Slettan 1992, 44). Representanter for haugianerne i Kristiansand var til stede ved stiftelsen og

foreningen i Kristiansand begynte da å sende innsamlende midler til misjonsarbeidet gjennom NMS.

Vi kan oppsummere med Danbolt, «De første årtier av 1800-tallet er innledningen til en ny tid i vårt land. På alle livs-områder skjer det store forandringer». Politisk blir landet fritt og selvstyrt, demokratiets tid begynte, og den haugianske vekkelse skapte et troende lekfolk (1947, 106). Seland (2006, 394) peker i tillegg på at

Den pietistiske ideologien ble markedsført gjennom intensiv påvirkning i en tidlig fase av moderniseringsprosessen, da økonomiske strukturendringer begynte å gi utslag i forvitring av tradisjonelle fellesskapsformer. Samtidig som misjonsbevegelsen inspirerte til ideologisk engasjement, representerte det religiøse foreningslivet ei erstatning for tapt tilhørighet.

2. 1845-1880 Folkelig misjonsvekkelse med kirkelig profil

Hans Nielsen Hauge banet vei for demokrati, forsamlingsfrihet og trosfrihet. Haugianske stortingsmenn, bl.a. fra Kristiansand, gikk i brodden for å få opphevet Konventikkelplakaten som i 100 år hadde gjort det forbudt å holde private religiøse møter utenfor prestenes kontroll. Da den ble opphevet i 1842, ble det lovlig å danne foreninger og organisasjoner innenfor og fra 1845 trossamfunn utenfor Den norske kirke. Det ble tillatt å gjøre bevisste valg om hvilke grupper en ønsket å tilhøre. Liva født. Barth og Christian Abrahamssen ble født på slutten av den første bølgen i organisasjonshistorien. De tilhørte dermed den første generasjonen som opplevde at det var mulig å samles til oppbyggelige møter uten å være avhengige av prestenes

godkjennelse. Samtidig var det en selvfølge å gå i kirken til gudstjeneste på søndag, å døpe sine barn og å bli konfirmert.

I denne perioden vokste kvinneforeningene frem. De var knyttet til en misjonsorganisasjon eller de var mer frittstående bidragsytere til to eller flere organisasjoner. Seland (2006, 384) hevder at

Sammenslutninger til støtte for misjonssaken er et tidlig uttrykk for den sosiale nyskaping det frivillige foreningslivet representerer. Foreningene var instrumenter som skulle tjene visse formål, men de dannet også sosiale miljøer med særegne kriterier for tilhørighet og potensiale for å bygge en felles kulturell identitet.

Foreningen ble et område der kvinnene kunne samles og arbeide for misjon i private hjem og den førte til et nytt syn på kvinners oppgave og plass i samfunnslivet. Den ble

en utvidelse av den rolle de tradisjonelt hadde i samfunnet: de hadde omsorg for andre, de sørget for en god økonomi, de arbeidet med tekstilhusflid. Denne utvidelsen av den trange ringen omkring heim og barn kunne virke befriende og utviklende. Horisonten strakte seg like til Zululand, Madagaskar og Kina, men de tenkte også på sine «egne» fattige (Slettan 1986, 28).

Kristiansand Indremisjon begynte i 1864 et arbeid med privat fattigpleie som et supplement der den offisielle fattigpleie hadde problemer med å løse sin oppgave. «Foreningen for den private fattigpleie i Kristiansand» ble finansiert gjennom bidrag fra medlemmene og basarer og i 1866 underholdt foreningen en mann som hadde «syke- og husbesøk, samt private oppbyggelsesmøter her og der i huse- ne hvor man måtte ønske det og tillatelse

gitt» (Jensen Oftenes 1959, 14ff.).

Live (Liva) Barth² ble født i Mandal i 1846 som nummer 3 av 8 barn. Faren var sjømann og kaptein fra Nøtterøy og moren var fra Kleven i Mandal. Da hun var to år, ble faren bruksforvalter på Vigeland Hovedgård og barna vokste opp i forpakterboligen «Møllebakken» som ble bygd til familien da faren ble ansatt i 1848. Barna gikk på Kvarstein skole og hadde nokså lang skolevei. Enda lenger vei var det til Øvrebø der de gikk for presten en gang i uken sommeren 1860. De måtte starte kl. 5 om morgenen og ble rodd over elven lenger oppe på Vennesla. Johan Fredrik Willgohs var sokneprest i Øvrebø fra 1856-1862, en nidkjær og dyktig prest som satte spor etter seg i menigheten. Etter gudstjenesten katekiserte han ofte konfirmantene over dagens evangelium. Han var også en varm misjonsvenn som holdt misjonsmøter omkring i prestegjeldet. En må derfor anta at ytre misjon inngikk som tema i konfirmasjonsforberedelsen (Kvarstein 1948, 132f). Det fantes aktive haugianere både på Vigeland og på Kvarstein i denne tiden, men kildene sier ikke noe om hvorvidt familien Barth deltok på møter i haugiansk sammenheng.

På Vigeland Brug vokste Liva Barth opp og gikk på skole med barn fra husmannsplassene. Hennes far viste sosialt ansvar ved at han var medlem i fattigkommisjonen. Litteraturen beskriver eiere som viste omsorg for sine arbeidere. Søsteren Kaja³, sier at eieren Wild var snille og greie folk som krevde mye av dem de hadde i tjeneste, men så påskjønte de dem også og hjalp mange gutter og jenter frem ved å bekoste skole på dem. Barna fikk innsikt i 'alminnelige' folks liv og grunnlaget ble nok lagt for det sosiale engasjementet Liva Barth som voksen viste ved arbeidet hun tok del i sammen

med sin mann. Hennes mormor bodde i Kleven og det er sannsynlig at hun besøkte familien og at hun traff sin mann Christian Abrahamsen der.

Christian Abrahamsen ble født i Mandal i 1841. Faren var los og barna vokste opp i Kleven. Christian Abrahamsen ble konfirmert i Mandal i 1856. Da han «gikk for presten», var Christen Nygaard kateket og «Han utøvet en sterk indflydelse paa ungdommen. Der var i hans religiøsitet en intensitet, som uvildkaarlighet virket tændene. Faa av de unge undgik at bli paavirket, især religiøst. De fleste av mine meddiscipler fik et religiøst præg for hele livet» (Bugge 1924, 187). Etter endt skolegang begynte Christian Abrahamsen å arbeide i forretningen H. C. Hansen i Kristiansand. I 1860 årene ble han ansatt som fullmektig hos meglere Kraft og overtok omkring 1870 dennes vekselervirksomhet. Han ble så edsvoren skipsmegler med omfattende virksomhet i den livlige sjøfartsbyen Kristiansand (Leewy 1958, 32ff). Han er et eksempel på den sosiale mobilitet som ble mulig da samfunnet åpnet seg og den enkelte sto fritt til selv å velge sin livsvei uavhengig av sitt sosiale opphav. Han flyttet til en større by, han var dyktig og fikk mer og mer ansvar og betydning i lokalsamfunnet.

Det var flere vekkelser i Kristiansand, både før Abrahamsens bosatte seg i byen, og i 1870-årene da de var aktive i byens kristenliv. Seland definerer vekkelse som «en sosial og psykologisk prosess der et større antall mennesker noenlunde samtidig opplever en religiøs omvendelse som fører til endring av livsstil og dannelse av tette trosfellesskap» (2006, 397). Vekkelserne førte til at lekfolket ble frimodige og ikke alltid ville høre på prestene som til og begynne med var skeptiske til lekmannsforkynnelsen de fryktet ville føre folk ut av kirken. Foreninger med for-

skjellige formål ble dannet, noen forlot etter hvert kirken, men de fleste ble værende innenfor kirkens ramme. I foreningene samlet medlemmene seg om spesielle interesser eller saker, de var demokratisk oppbygde og ble for noen en skole i politisk arbeid. Foreningene vennet mennesker til «samarbeidets kunst, og de lærte dem i heldige tilfelle å opptre i en forsamling, ja å lede en debatt og en avstemning. For mange blev foreningsarbeidet innledningen til større offentlig virksomhet» (Steen 1948, 551).

Økningen i kristelig virksomhet førte til behov for et større forsamlingshus enn Noremsalen som bare rommet 100 personer. Det ble bygget et bedehus i Dronningensgate, i stor grad finansiert av havgianerne i byen. Huset sto ferdig i 1856 og rommet mellom 500 og 1000 mennesker. Bedehuset ble opprettet som en stiftelse som tilhørte «de oppbyggelsesøkende i Kristiansand og omegn som bekjenner seg til den evangelisk-lutherske lære» (Jensen Oftenæs 1959, 9). Det ble et møtested for mange foreninger i byen. Men også dette huset ble for lite for bibellesningstimene i 1858 da de måtte legge møtene til Domkirken «som hver kveld fyltes til trengsel av en andektig menighet» (Steen 1948, 220). Kristiansand Indremisjonsforening ble stiftet som en av de første i landet og med «en ubrutt linje fra den store gjennomgripende vekkelser ved Hans Nielsen Hauge, til foreningen ble stiftet» i 1859 (Jensen Oftenæs 1959, 5). Foreningen meldte seg inn i Lutherstiftelsen i 1882 og i Landsindremisjonen i 1894.

Da Christian Abrahamsen og senere Liva Barth flyttet til Kristiansand, kom de inn i et levende kristenliv i kirke og bedehus. Som nygifte møtte de den første store vekkelsesbølgen som brøt inn over Agder. «For første gang laget religiøse bevegelser

røre i hele lokalsamfunn, vakte enorm oppmerksomhet og skapte en polarisering i folket. Nøytralitet ble umulig, standpunktet måtte bli for eller mot» (Slettan 1986, 32).

Liva Barth og Christian Abrahamsen giftet seg på Vennesla i 1869 og fikk sitt første barn i Kristiansand i 1871. Frem til 1889 fikk de 9 barn, et av dem døde bare 2 ½ år gammelt. At Abrahamsen gjorde det godt i forretningslivet, forstår vi av Leewys beskrivelse. I 1878 kjøpte de et toetasjes trehus i Tollbodgaten. Det hadde rikelig med uthus, deriblant stall og høyloft og det hørte med en koselig have innrammet av hvitt stakitt og med vakre blomsterbed. I hjørnet mot Stiftsgården lå lysthuset. Det var i den tids Kristiansand forbudt å ha ublendede vinduer ut mot nabotomt. Og derfor var haver som denne fredede steder hvor en kunne kose seg uten å bli sjenert av innsyn fra naboskapet (Leewy 1958, 32ff).

1880-1914 Kirke og organisasjonsliv – indre og -ytremisjon

De første ti-årene av 1800-tallet var vekselens tidsalder og foreningsdannelsens tidsrom. Tiden fra 1870 til inn på 1900-tallet blir kalt lekmannskristendommens gullalder i sørlandske lokalsamfunn. Det kristelige og sosialt-humanitære arbeidet gikk hånd i hånd, drevet for en stor del av de samme kvinner og menn. Som Danbolt konstaterer, «Vekkelsen driver til misjon, og misjonen vekker til øket ansvarsbevissthet overfor Gud og mennesker» (1947, 106). Prestene ble mer vennligstilte overfor foreningsvirksomheten og særlig biskop Heuch (1889-1904) som ønsket å delta i Bedehuset som vanlig medlem, var tilhører på møter og etter hvert ble valgt inn i styret. Aarflot nevner ham som et «interessant eksempel på den demokratisering som foregikk innen

geistligheten i dette tidsrom, Han som en gang hadde erklært at han ikke kunne være med å innvilge offer til Lutherstiftelsen, endte med å bli en yndet taler på Kinamisjonens basarer» (1967, 445). Handeland skriver om første gangen Heuch kom på et kveldsmøte på bedehuset som vanlig tilhører, noen uker etter at han tiltrådte som biskop. «At en bisp kunne finna på å koma på eit vanleg møte i bedehuset, var mest like utenkjeleg som at mannen i månen steig inn dørene». Lederne visste ikke helt hvordan de skulle ta det, de bad ham om å avslutte møtet med bønn, og det sa han ja til (1948, 129). og etter det kom han stadig på møter som vanlig deltaker når han var hjemme i Kristiansand. I visitasmeldingen i 1897 omtalte han lekmansvirksomheten i byen svært positivt med ordene «allehaande Missioner og Kiærlighetsgærninger trives». Biskop Heuch er et godt eksempel på at i samarbeidet mellom kirke og det frivillige lekmannsarbeidet stod prest og lekfolk på like fot ved valg til styrer etc. (Try 1986-1, 145).

Fra å være bevegelser med mer eller mindre løse sammenslutninger, «bygde de kristelige organisasjonene ut sine stillinger» (Slettan 1986, 35). Seland peker på at «Religiøs organisering fremtrer som ett av flere uttrykk for den almenne moderniseringprosessen. Det religiøse foreningslivet hadde de beste vekst-mulighetene i områder der assosiasjonsfenomenet tidlig hadde vunnet innpass». Videre hevder hun at foreningene i tillegg til å tjene visse formål, dannet «sosiale miljøer med særegne kriterier for tilhørighet og potensielle for å bygge en felles kulturell identitet» gjennom «verdibaserte og ideologimarkerende sammenslutninger som gjennom et forgrenet sett av foreninger, institusjoner og foretak danner sitt eget samfunn i samfunnet» (2006, 383f.).

I denne perioden kom nye ytre og indremisjonselskaper, som Santalmisjonen, Kinamisjonsforbundet og Det vestlandske indremisjonsforbund. I flere misjonsforeninger kombinerte de ytre og indre misjon. Kvinnene spilte en sentral rolle og de fikk etter hvert stemmerett på generalforsamlingene. Når det gjelder rekrutteringen til foreningene i Kristiansand, viser Fossdal at Misjonsforeningen hadde jevnest fordeling og størst bredde yrker var representert. Hun slår fast at «alle foreningene hentet tyngden av sine medlemmer fra de samme grupper av folket – det vi yrkesmessig vil betegne som samfunnets mellomklasse – nemlig off. Tjenestemenn, bank- og handelsfolk og håndverkere» (Fossdal 1975, 120). Ifølge Steen gjorde haugianertradisjonen seg stadig sterkt gjeldende. «De var nøkterne menn og kvinner, trofaste i sitt borgerlige yrke, kunnskapssøkende, fremadstrebbende, ja utover jordlivets trange grenser». De forskjellige velgjøringsforeninger som for waisenhus og barnehjem, ble drevet av mennesker fra de høyere samfunnslag med større økonomisk evne. Samtidig ble de bygd opp og ledet av det jevne borgerskap (Steen 1948, 556). I bedehuset var det også mange slags arrangementer en kunne delta på, basarer, fester og stevner og dugnadsinnsats på forskjellig vis. Fossdal viser hvordan bedehusets egen virksomhet i 1888 fordelte seg på ukens dager med oppbyggelsesmøter søndag ettermiddag, samtalemøter, bibellesning, og forberedelsesmøter til søndagens gudstjeneste fordelt på andre ukedager. I tillegg kom foreningene med sine faste aktiviteter (Fossdal 1975, 24).

Abrahamsens tilhørte middelklassen i byen og de må ha hatt en romslig økonomi. Meglervirksomheten omfattet ansvarlig kontroll med skipslaster, finansiering og klarering av inn- og utgående fartøyer

foruten ansvarlig omsetning av skipsparter og eiendommer. I en tid da forretningsbankvirksomhet ikke fantes i byen, var man henvist til meglerne i økonomiske saker. Abrahamsen var medlem av den første børskomiteé i Kristiansand og hadde sin daglige gang på børsen hvor han gav rapport om de omsetninger som hadde funnet sted og valutakurser ble notert på en tavle⁴. I mange år var han representant for Industribanken i Oslo og det var ikke små beløp som gikk gjennom hans kontor (Leewy 1958, 32ff).

Leewy skriver om Abrahamsens at de hadde dype religiøse interesser, «I misjon og indremisjon og i ethvert filantropisk tiltak kunne man være sikker på å finne begge eller en av dem som aktivt medlem». Ut fra kildene ser det ut til at Abrahamsens særlig tok del i bedehusmiljøet. At de gikk i kirken på gudstjeneste søndag formiddag var så selvfølgelig da de levde at det må vi forvente at de gjorde når de også var aktive i byens bedehus som ikke la møter som kolliderte med søndagens gudstjeneste. Abrahamsens opplevde at domkirken brant natt til 18. oktober 1880 da en stor del av byen brant. De fulgte nok med i byggingen av den nye kirken som ble bygget med inngangspartiet vendt mot torget, og vi må anta at de var blant de 2600 som hadde fått adgangstegn da kirken ble vigslet 18. mars 1885.

Liva Abrahamsen levde i en tid da gifte kvinner i byen skulle holde seg til huslige sysler og bli omtalt som fru megler Abrahamsen. Det er derfor interessant at hun er omtalt med eget navn både i Leewys beskrivelse av ekteparet, i Fædrelandsvennen (Fvn) og i andre kilder også med pikenavnet Barth. Lekmannsbevegelsen åpnet for nye kvinneroller i forhold til de som hadde rådet i kirkelivet. Kvinner kunne fortsatt ikke bli valgt inn i ledelsen

i foreningene, men som vi skal se, var Liva Abrahamsen sammen med sin mann aktiv innenfor de grensene som gjaldt for kvinner. I følge Leewy nedla ektefellene Abrahamsen et verdifullt arbeid på det sosiale og religiøse område i Kristiansand. Søk i Fædrelandsvennens arkiv⁵ viser at Liva Abrahamsen var aktiv i sosialt arbeid i Bedehusets regi. Med barnefødsler og mange barn har hun nok hatt flere ansatte i husholdningen når hun hadde tid til å være så aktiv i kristen virksomhet som vi forstår at hun var.

Kvinnenes deltakelse i lekmannsbevegelsen var begrenset til støttefunksjoner (Seland 2006, 417). Foreningsliv og arbeid med basarer var områder kvinner kunne delta i, «Mest tallrike var kvinneforeningene. Det dreier seg om håndarbeidsforeninger som arbeidet for å skaffe økonomiske midler til ulike misjonsformål. Kvinneforeningene kunne være organisatorisk tilknyttet en misjonsorganisasjon, eller de kunne oppfatte seg som frittstående bidragsytere til to eller flere organisasjoner» (Ibid., 331). «Den enkelte forenings arbeid kastet ikke så mye av seg, men ser vi virksomheten under ett, var det for en stor del kvinnenes håndarbeidsforeninger som ga økonomisk grunnlag for misjonsbevegelsens organisasjoner» (Ibid., 412). I 1899 ble det i Bedehuset samtalt om indremisjonens virksomhet og der ble det fremholdt at det ikke var nok at kvinnene arbeidet i kvinneforeninger, «Hun skulle også ta aktiv del i menighetsarbeidet, særlig i samtalemøter og ved å avlegge besøk hos syke og gamle» (Jensen Oftenæs 1959, 25).

Kildene viser at Liva Abrahamsen var involvert både i foreninger som arbeidet for indre- og for ytre misjon. I 1881 inviterte hun sammen med Marie Terkildsen (svigersønnen Ove Tønnessens bestemor)

til basar til inntekt for det vordende Waisenhuset (Fvn., 07.02.). Christian Abrahamsen var med på å stifte institusjonen og var formann og førte tilsyn for den i alle år. Frem til jan.1909 var de to blant dem som tok imot gevinster til den årlige basaren (Fvn). Waisenhuset Ebeneser var et barnehjem for foreldreløse og vanskeligstilte gutter. Det ble opprettet på Grim i 1882 og hadde sitt utspring i Christiansands og Omegns indre Misjonsfællesforening som ble stiftet i 1857. I denne foreningen var det en organisk forbindelse mellom indre- og ytemisjon. Abrahamsen satt i foreningens styre i mange år (Fossdal 1975, 127). Foreningen holdt vår og høstmøter omkring i de forskjellige lokalforeningene som var tilsluttet fellesforeningen. Den stod også for en fast samling på Hellig Tre Kongersdagen i Kristiansand. I desember 1888 var det et forsøk på å slå sammen Kristiansand og Torridals fellesforening, møtet ble holdt hos megler Abrahamsen i Kristiansand og førte ikke frem (Kvarstein 1948, 149ff.). Misjonsforeningene «hadde en kjønnsblandet medlemsstokk, men ble ledet av menn. Foreningene kunne inngå i et videre geografisk samarbeid innenfor såkalte fellesforeninger og var dessuten tilsluttet den aktuelle misjonsorganisasjon» (Seland 2006, 331).

Liva Abrahamsen var også involvert i basaren ved «Kom hedningene i hu» utvalget for Santalmisjonen i 1884. Denne må ha blitt opprettet etter at Skrefsrud i september 1883 var på besøk i byen og salen der møtet ble holdt «var fylt til trengsel». Etter dette fikk Kristiansand sin egen santalmisjonsforening (Domkirken 1935, 25f). Det ble også stiftet en blandet forening. Vi må derfor kunne anta at Abrahamsens var til stede på møtet med Skrefsrud og deltok i opprettelsen av Santalkvindeforeningen siden den

hadde møte hos megler Abrahamsen 28.07.1884 (Fvn). De gamle protokoller ble dessverre ødelagt i bybrannen i 1892. Etter 1892 var Megler Abrahamsen en av formennene i Kristiansand Santalforening (Domkirken 1935, 25f.) og de var begge med i Christiansands og Omegns indre Misjonsfællesforening der Christian satt i styret i flere år (Fossdal 1975, 127).

I 1892 var det en ny bybrann i Kristiansand der både huset til Abrahamsens og bedehuset brant ned. Leewy beskriver utførlig konsekvensene brannen hadde for Abrahamsens. Et døgn før brannen lå det over 100.000 kroner i pengeskabet til Christian. Ved et lykketreff sendte han samme dag av sted 90.000 kroner til Industribanken. Under brannen ble pengeskabet båret ut og plassert midt på gaten. Dagen etter så det ut som det hadde tålt påkjenningen bra. Men så gjorde man den store feil å åpne det for tidlig. Da døren gikk opp, slo flammen ut og antente penger og viktige papirer. Døren ble straks slått igjen, men av seddelbeløpet var da bare en tredjedel i den forfatning at Norges Bank ytet erstatning. Megleren trøstet seg med at hvis ulykken hadde hendt dagen før, ville det vært en katastrofe. Allerede året etter brannen gikk Abrahamsens i gang med å bygge nytt hus etter tegning av arkitekt Richard Tønnessen (bror av svigersønnen Ove). Etter den systemforandring som fulgte blant annet ved opprettelsen av Privatbanken, la Abrahamsen sin virksomhet vesentlig om til en agenturforretning og var representant for assuranceselskapet «Storebrand» (Lewy 1958, 32ff.).

Abrahamsen tok aktivt del i byggingen av det nye Bedehuset og vi antar at ekteparet var til stede da det stod gjenreist og utvidet og ble innviet av biskop Heuch julaften 1893. Også denne perioden munnet ut i en vekkelsesbølge. Utover slutten

av 90-tallet og inn i det nye hundreåret opplevde Abrahamsen igjen vekkelse i bedehuset. «Kveld etter kveld var bedehuset fylt av mennesker, og mange ble omvendt til Gud i denne tid» (Jensen Oftenæs 1959, 24). Denne vekkelsen var «den største som noen gang har gått over landet – utløst ved en ny generasjon predikanter» (Seland 2006, 402). Handeland skriver «Åra omkring hundreårs-skiftet er truleg den rikaste tid som Kristiansand har opplevd når det gjeld vekkjing og kristenliv» (1948, 344). Mange misjonærer var på besøk i Kristiansand og i 1901 var to gassiske prester på norgesturne og talte på misjonsforeningens møte i Bedehuset. Det er sannsynlig at Abrahamsens var til stede på møtene i misjonsforeningen og at de ellers deltok i foreninger og på møter og basarer i Bedehuset utover på 1900-tallet.

Liva Abrahamsen døde i 1917 og mannen Christian i 1923 og engasjementet i bedehus og kirke ble videreført av barn, barnebarn og oldebarn.

4. Nye generasjoner viderefører engasjement i menighet – organisasjon og misjon

Etter at kvinnene i Norge fikk allmenn stemmerett i 1911, fikk etter hvert også kvinnene i organisasjonslivet mulighetene til en mer offentlig rolle. I kildene er det ikke noe som tyder på at Abrahamsens engasjerte seg politisk. Men grunnlaget for sosialt ansvar de la i familien, er nok det som førte til at datteren Marie Elisabeth Tønnessen gikk inn i politikken i Kristiansand samtidig som hun var engasjert både i bedehuset, i misjon og i Den norske kirke.

4.1. Marie Elisabeth Tønnessen f. Abrahamsen⁶

Marie Elisabeth (1882-1958) var en av døtrene til Liva og Christian Abraham-

sen. Hun giftet seg i Kristiansand i 1903 med agent og disponent Ove Gustav Tønnessen (1874-1943). Begge vokste opp i Kristiansand. De fikk etter hvert 7 barn og som i deres barndomshjem, var der flere hushjelper og barnepike som tok seg av barn og husholdning. På søndagens gudstjeneste var hele familien på plass i Domkirken. Det fortelles at Marie Tønnessen var vitebegjærlig, og nettene ble brukt til å lese bøker. Hun var opptatt av at alle barna skulle ha utdanning, også jentene. Kanskje var det noe hun selv hadde savnet. Politisk var hun radikal, men ville ikke stemme på et parti som ville ha kristendommen ut av skolen. Hun var opptatt av de vanskelighetsstilte i byen, var for kvinnesak. I 1920 ble hun oppnevnt til tilsynsutvalget ved Kongens gate skole (Fvn) og hun satt i skolestyret for Høyre. I referatene i Fædrelandsvennen ser vi at hun var aktiv i møtene og tok ordet i diskusjonene.

Som sin mor, var hun aktiv i indre og ytre misjon. Hun var med i Sjømannsmisjonen og i Bedehuset i Dronningensgate. Fru Ove Tønnessen ble valgt inn i menighetsrådet for domkirkens menighet i 1930. Hun var tydeligvis også aktiv i N.M.S. I Fvn 26.09.1930 kan vi lese om Kvinnelagsstemna for Kr.sands krins av N.M.S. «Staden for neste møte vart sett til Kristiansand. Som medlemmer fraa byen i denne nemndi vart vald fru Kobro, fru Theisen og frk. Rudolfson med fru Ove Tønnessen, frk. Mary Andersen og fru Kristen Andersen som varamenn» Og i *Dagen* 02.10.1934 kan vi lese om et foreningsmøte for N.M.S hos fru disponent Tønnessen. «Mange yngre og eldre damer var samlet i de store, koselige stuer. Vertinnen åpnet selv med andakt. Der servertes te og kaker, og så hadde vi en stille stund om Guds ord, sang og bønn». Vi merker oss at i motsetning til hennes mor,

tituleres hun som fru med mannens tittel og navn og ikke med sitt eget der det refereres til henne.

4.2. Else-Marie Tønnessen misjonær på Madagaskar – for NMS

Datteren Else-Marie, (1908-1991) ble den første i familien som reiste ut til misjonsmarken. I ungdomstiden i Kristiansand var hun aktiv i student- og skolelagsarbeidet i byen, i K.F.U.K. og hun var søndagsskolelærer i Misjonshuset, tilknyttet Norsk Luthersk Misjonssamband. Da hun var ferdig utdannet lærer, opplevde hun et sterkt kall fra Gud da behovet for lærer for misjonærbarna på Madagaskar ble presentert på sommermøtet for studenter og gymnasiaster på Birkeland i 1934. Noen måneder senere var hun på plass i Paris for å studere fransk og året etter ankom hun Madagaskar. Hun ble ikke i arbeid som lærer mer enn et par år fordi hun traff misjonæren og ungkaren Erling Gauslaa Danbolt (1904-2002) da hun kom til misjonsfeltet i 1935 og de giftet seg i 1937. Han var barnebarn av førnevnte Lars Johan Danielsen. Begge familiene hadde altså røtter i arven etter Hans Nielsen Hauge og de førte arven videre ved arbeid i ytre misjon. Resten av Else-Marie Danbolts tjeneste ble misjonærkonens der mannen ble plassert og medbestemmelse i misjonens fora ble borte slik praksis var i NMS. Som journalisten i Fædrelandsvennen sier i intervju med henne, hun «fikk misjonærhustruens store og krevende yrke» (24.06.54). Først bodde hun i Marolambo i skogen og tok del i nybrottsarbeidet mannen hadde startet der. Da hans periode var slutt i 1939, reiste de til Norge der oppholdet på grunn av krigen varte til 1948. Da familien kom tilbake til Madagaskar, ble de plassert i Fianarantsoa der Erling Danbolt arbeidet ved presteskolen og Else-Marie

Danbolt tok del i arbeidet med konene til prestestudentene i tillegg til at hun underviste sine egne barn. I 1954 returnerte familien med tre barn på 16, 8 og 1 år til Norge.

Familien bosatte seg i Oslo, og i 1957 ble Erling Danbolt utnevnt til residerende kapellan i Majorstuen menighet. Konen ble prestekone, en rolle som, på samme måte som misjonærkonerollen «fra gammelt av har hatt særlige sosiale oppgaver å fylle innenfor menigheten. De kan på mange måter sies å ha giftet seg til en ulønnet yrkesrolle som ga dem betydelig ansvar og myndighet» (Seland 2006, 322). Som prestekone var Else-Marie Danbolt blant annet initiativtaker til arbeidet for ny barnehage i Majorstrøket (Aftenposten 22.11.1966). Det ble problematisk for henne da mannen ble utnevnt til professor og rektor ved NLA høgskolen i Bergen og hun ikke lenger hadde noen rolle å fylle knyttet til sin manns posisjon. For henne var det da for sent å bruke sin utdanning som lærer i skolen. Hun uttrykte mange ganger gjennom livet lyst til å ta sin utdanning i bruk i skolen, men respekterte sin mann som ønsket å ha en hjemmearbeidende kone. Men hun deltok som tidligere misjonær med andakter og taler i en del sammenhenger både i Oslo og i Bergen.

4.3. Annen-generasjons misjonær – utsendt for Santalmisjonen

Artikkelforfatteren er datter av Else-Marie og Erling Gauslaa Danbolt og hadde en del av sin oppvekst på Madagaskar. Sammen med sin mann førte hun familiens misjonsengasjement videre ved i 1974 å reise ut som misjonær for Den norske Santalmisjon til Ecuador i Sør-Amerika. Familien reiste ut med et barn og fikk to til i løpet av tjenesten ute. I Santalmisjonen fikk misjonærkonene også kallsbrev

og ble betraktet som fullverdige misjonærer på lik linje med sine menn og de ble pålagt oppgaver utfra behov på feltet. Det innebar for henne både å bruke lærerutdannelsen og å forkynne ved andakter og prekener i tillegg til oppgaver i misjonens organer. De første årene var arbeidet konsentrert om urbefolkningsgruppen Cañaris som hadde vært holdt nede i omkring førte generasjoner, siden spanjolene erobret kontinentet. Som på 1800-tallet i Norge, opplevde urbefolkningen i Ecuador på 1960-tallet en ny mulighet for mobilitet da jordreformen løste opp herre-tjener forholdet mellom urbefolkningen og mestisene⁷, og de fikk sin frihet med mulighet til å flytte på seg og ta lønnet arbeid (Cardenas 2009, 79). Det var få som hadde fullført skolegang fordi de ikke behersket spansk. Gjennom arbeidet forfatteren var en del av, opplevde mennesker å bli sett, få muligheter til skolegang og til å bedre mulighetene til arbeid og inntekt. I følge Cardenas⁸ har blant annet misjonens arbeid ført til at den sosiale status er snudd 180 grader. De som ble omvendt sluttet å drikke, ble lese- og skrivekyndige og begynte å satse på utdanning og helse, som pastor Antonio sier: «før brukte jeg penger på alkohol, sigaretter og fester» (intervju 2008). Slik ble de evangeliske eksempler for katolikkene som begynte å imitere deres livsstil (Cardenas s. 134 i Drange 2014).

Etter tre perioder ble misjonærtjenesten avsluttet i 1989, og familien bosatte seg i Kristiansand. Forfatteren reiste i misjonens tjeneste som hjemvendt misjonær og som forkynner. Med oppvekst i Oslo ble denne reisingen hennes første erfaringer med bedehuskulturen. Hun videreutdannet seg innen Migrasjonspedagogikk og tok hovedfag i Kristen-

domskunnskap. Hun vikarierte ved Santalmisjonens misjonærutdanning i Hurdal før hun ble ansatt ved NLA høgskolen i Bergen på studiet «Interkulturell kommunikasjon». I yrkeslivet var den flerkulturelle oppveksten, årene i Ecuador og fagkombinasjonen i studiene en viktig basis for undervisningen. Da Santalmisjonen og Indremisjonsselskapet fusjonerte i år 2000, ble familien igjen representert i Bedehuset i byen.

Avslutning

Artikkelen har satt søkelys på utviklingen i kristenlivet i Kristiansand fra haugianerne bosatte seg i byen på begynnelsen av 1800-tallet og etter hvert møttes i Noremsalen. Fra denne salen gikk en mangfoldig lekmannsvirksomhet ut, en virksomhet som har satt spor både i indre- og ytre misjonsarbeid. «Det ligger utenfor menneskers evne å måle den betydning Noremsalen har hatt, de verdier den har skapt. Det tilkommer ikke oss. Men et ord fra Den Hellige Bok blir levende i denne forbindelse Sak. 4,10: Hvem vil forakte den ringe begynnelses dag» (Jensen 1964, 35). Artikkelen følger en familie som i flere generasjoner har båret haugearven videre gjennom arbeid for og i indre- og ytre misjon. Hovedvekten ligger på artikkelforfatterens oldeforeldre på morssiden som var de første i familien som engasjerte seg sterkt i byens bedehusvirksomhet og i ytre misjonsarbeid. Artikkelen viser hvordan deres engasjement ble videreført av en kvinne i hver generasjon, gjennom misjonsorganisasjoner Abrahamsens også arbeidet for. Den viser også hvordan synet på kvinners deltakelse i misjonsarbeidet har endret seg fra manglende medbestemmelse til fullverdig deltakelse.

Noter

¹ Forfatterens oldefar på farsiden.

² Informasjonen om livet på Vigeland Hovedgård er basert på Krogstad 1999 og Aas 1997.

³ Kaia Barth-Tranberg i Krogstad 1999 og Ingebretsen 2000

⁴ Ole Dommerud *Christiansands børs 1870-1970*

⁵ Søkene i arkivet dreier seg om tiden fra avisens stiftelse i juli 1875. Søkene omfatter forfatterens familiedlemmer med og uten fornavn, fornavn ved initialer og med og uten titler.

⁶ En del opplysninger er basert på barnebarns hukommelse i forfatterens samtale med disse.

⁷ Mestis er en historisk betegnelse på den spansktalende befolkningen i Latin Amerika, opprinnelig brukt om blandingen mellom urbefolkning og spanjol. I dag mer en betegnelse på en sosial gruppe en velger tilhørighet til.

Cárdenas karakteriserer mestisene i Cañar som personer som betrakter seg som hvite og forneker sin opprinnelse (2009, 12).

⁸ Cardenas er mestis vokst opp i Cañar by. Oversettelser fra spansk er gjort av artikkelforfatteren

Kilder

Aftenposten «Åtte damer arbeider for ny barnehage i Majorstustrøket. Har skaffet 16 – 17000 kroner i løpet av 4 -5 år» 22.11.1966

Bugge, Chr. A. 1924. *En sørlandsby. Erindringer og skildringer fra Mandal i gammel og nyere tid*. Kristiania: J. W. Cappelens forlag.

Cárdenas F., Fanny Beatriz. 2009. *Conversión Evangélica de los indígenas Kichwas Cañaris*, Ciencias Sociales con mención en Antropología Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, Quito

Danbolt, Erling. 1947. *Misjonstankens gjennombrudd i Norge. Misjonsappellens tid 1800-1850*. Bd.1. Egede instituttet.

Danielsen, Egill og Lars Johan Danbolt. 1972. *Bergenske Borgerfamilier*. Utgitt ved o0 Danielsens College A/S, Bergen

Domkirken i Kristiansand 1885 – 18. mars – 1935. 1935. Kristiansand: menighetsrådet i Domkirkens menighet

Drange, Live Danbolt. «Norsk misjon i Andes. Et interkulturelt møte mellom nordmenn og urbefolkning» i *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 2/2014 s.83

Fossdal, Torunn. 1975.

Lekmannsbevegelsen i Kristiansand. En undersøkelse av kristelige foreninger i byen 1870-1910. Hovedfagsoppgave i historie ved Universitetet i Trondheim 1975 II

Fædrelandsvennen. Kristiansands Stiftsavis og Adressekontors Efterretninger. (Fvn) Kristiansand. Stiftet i 1875.

«Misjonen nyter stor goodwill på Madagaskar for tiden» Intervju med Else-Marie Danbolt 24.06.54.

Handeland, Oscar. 1948. *Kristenliv på Agder. 50 års-skrift for Agder krins av Det norske lutherske kina-misjonsforbund*. Oslo: Hovedstyret. Forbundets forbund.

Ingebretsen, Olaf. 2000. *Mellom Lunde og Sira*, Festskrift for Jernbane-personalets Interessekontor Kristiansand 75-års jubileum 1925-2000.

Jensen, Jørgen Arnold. 1964. *Kristiansand Misjonsforening gjennom 125 år*. Kristiansand

Jensen Oftenes, O. 1959. *Kristiansand Indremisjon 100 år*. Kristiansand Indremisjon.

Krogstad, Arne. 1999. *Vigeland i Vennesla. Bruket – Bedriften – Gården* Utgitt av A/S Vigelands Brug/Vigeland Metal Refinery A/S

- Kvarstein, Gunnvald og B. J. Kvarstein. 1948. *Fra kirke- og kristenliv i Vennesla*. Kristiansand
- Leewy, Karl. 1958. *Kristiansands bebyggelse og befolkning i eldre tider*. Kristiansand: Christiansands Sparebanks Historiefond.
- Nissen, Bernt A. 1964. *Vårt folks historie VI. Det nye Norge grunnlegges*. Oslo: H. Aschehoug & Co.
- Seland, Bjørg. 2006. *Religion på det frie marked. Folkelig pietisme og bedehuskultur*. Kristiansand: Høyskoleforlaget AS.
- Slettan, Bjørn. 1986. «Tre tidsavsnitt, noen hovedlinjer. Religiøst liv på Agder på 1800-tallet». *Religiøse vekkingar og foreningsliv*. Kristiansand: Kattogat-Skagerak prosjektet. Nn7Meddelelser nr. 11.
1992. *O, at jeg kunde min Jesum prise... Folkelig religiøsitet og vekkelsesliv på Agder på 1800-tallet*. Rådet for humanistisk forskning NAVF. Universitetsforlaget
- Steen, Sverre. 1948. *Kristiansands historie i fredens århundre 1814-1914*. Oslo: Grøndal & søn,
- Try, Hans. 1986-1. «Tidleg foreningsframvekst på den norske Skagerak-kysten, særleg Agder». *Religiøse vekkingar og foreningsliv*. Kristiansand: Kattogat-Skagerak prosjektet. Meddelelser nr. 11.
- 1986-II. «Lekmannsrørslø og «associationsaand» ca 1820 – 1880. Olaf Agedal Bedehuset. Rørsla, bygda folket. Oslo: Det norske Samlaget.
- Wollnick, Chr. 1935. *Kristiansand i fortid og nutid*. Utgitt av Alfred Aanensen og Chr. Wollnick.
- Aarflot, Andreas. 1967. *Norsk kirkehistorie*. Bind II. Lutherstiftelsen
- Aas, Jørgen. 1997. *Vigeland Hovedgård husmannsplasser og slekter* Bind I. Eget forlag



Karismatisk prototyp-kristologi, kvantefysikk og nevrovitenskap

En undersøkelse og vurdering av karismatisk-teologiske begrunnelser for at kristne kan gjøre undergjerninger som Jesus

Arne Helge Teigen

Førsteamanuensis i systematisk teologi ved Fjellhaug Internasjonale Høgskole
ATeigen@fjellhaug.no

Abstract: This article analyzes and evaluates "charismatic prototype Christology". This is meant Christological thinking that has been developed within the charismatic movement, and which assumes that Christians potentially can do the same miraculous works as Jesus Christ. In recent times, quantum physics and neuroscience have been introduced in theological argumentation to justify this form of Christology. The article concentrates particularly on this development. Finally, an assessment is made in the light of Nicene Christology, to evaluate and provide alternative premises for theology about miracles.

Keywords: Charismatic Prototype-Christology, Quantum Physics, Subatomic Reality, Neuroscience

1. Innledning

I løpet av de siste ti årene har ledere innen den globale karismatiske bevegelse, publisert bøker der de integrerer tematikk fra kvantefysikk eller nevrovitenskap i sine teologiske refleksjoner.¹ Sentralt i de synspunkter som utvikles, står en oppfatning om at Jesus Kristus er prototyp for kristne mennesker. I disse sammenhenger betyr dette at kristne potensielt har, eller kan få, en form for åndelig autoritet, som gir dem makt til å gjøre undergjerninger liksom Jesus Kristus. Denne artikkelen formidler en undersøkelse av teologi som ligger til grunn for denne oppfatningen. Vi benytter formuleringen «karismatisk prototyp-kristologi»

som betegnelse på den. I vår tid gjøres dette konseptet gjeldende innen globale karismatiske menighetsnettverk som nyere forskning klassifiserer inn under begrepene New Apostolic Reformation (NAR), eller «Independent Network Christianity».²

Utviklingen jeg nå har påpekt, aktualiserer spørsmål om hvordan anvendelse av kvantefysikk og nevrovitenskap påvirker den karismatiske prototyp-kristologien. Min tese er at det hovedsakelig fører til at en bestemt og konform hovedoppfatning videreføres, nemlig, at kristne har potensiell autoritet og makt over skapt virkelighet liksom Jesus Kristus, og derfor kan gjøre undergjerninger som ham. Undersøkelsen viser at det argumenteres noe

forskjellig for denne hovedoppfatningen, og at anvendelse av kvantefysikk og nevrovitenskap tydeliggjør disse forskjellene. Med dette avdekkes enkelte divergerende oppfatninger i teologien som ligger til grunn for konforme utgaver av karismatisk prototyp-kristologi.

Avslutningsvis vurderer nevnte hovedoppfatning i lys av «pro-nikensk teologi». Det vil i denne fremstillingen si, patristisk teologi som er i samsvar eller i kontinuitet med Nikenum (325) og den Kalkedonske tros-bekjennelse (451). Hensikten er, på den ene side å anvende denne teologien som korrigerende ressurs til de oppfatningene som undersøkelsen avdekker. På den annen side å skissere alternative premisser for teologi om undergjerninger.³ Undersøkelsen motiveres av at jeg ikke kjenner til forskning på den spesifikke problematikken som jeg nå har skissert.

1. 1. Metode, forskningssituasjon og kilder

For å etablere historisk-kontekstuel grunnlag for undersøkelsen, starter jeg med å skissere to oppfatninger som fikk betydelig innflytelse innen Latter Rain bevegelsen. Dette fordi Latter Rain bevegelsen i visse henseender foregrep den karismatiske prototyp-kristologien. Deretter viser jeg eksempler på utvikling av prototyp-kristologi i den karismatiske bevegelse frem til vår tid. I undersøkelsens hoveddel analyserer jeg så et utvalg skrifter som anvender kvantefysikk eller nevrovitenskap for å begrunne at kristne kan gjøre undergjerninger som Jesus Kristus: Phil Mason: *Quantum Glory. The Science of Heaven Invading Earth* (2010).⁴ Deretter antologien *The Physics of Heaven, Exploring God's Mysteries of Sound, Light, Energy, Vibration and Quantum Physics* (2012).⁵ Til sist undersøkes Kris Vallotton: *Spiritual Intelli-*

gence. The Art of Thinking like God (2020).⁶

Forskning på NAR-bevegelsen er omfattende, og vi anvender deler av denne som sekundærlitteratur. Her nevnes John Weaver: *The New Apostolic Reformation History of a Modern Charismatic Movement*.⁷ R. Douglas Geivett og Holly Pivec: *A New Apostolic Reformation? A Biblical Responce to a Worldwide Movement*.⁸ Brad Christerson og Richard Flory: *The Rise of Network Christianity: How Independent Leaders are Changing The Religious Landscape*.⁹

I tillegg nevnes at det også foreligger forskning på en lignende og noe eldre bevegelse, nemlig, «the Word of Faith Movement» (WOF). Et nytt bidrag her, er Mikael Stenhammars *The Worldview of the Word of Faith Movement* (2021).¹⁰ Jeg har etter overveielser konkludert med ikke å anvende Stenhammars grundige arbeid i denne fremstillingen. Grunnen er at forskningen kategoriserer NAR som en noe annerledes bevegelse enn WOF. John Weaver påpeker tematiske «overlaps» mellom WOF og NAR, men forklarer likhetene med at begge bevegelser har opphav i Latter Rain bevegelsen.¹¹

2. Latter Rain

«Latter Rain bevegelsen» brøt gjennom i Canada og USA ved overgangen til 1950 tallet. Den var preget av sterke eskatologiske restorasjonsperspektiver og overbevisning om at pinseunderet skulle skje to ganger. Først slik det omtales i Apostelgjerningene 2.1ff. Deretter som «senregn», i form av en gjennomgripende Ånds-utgytelse like før Jesu gjenkomst (Joel 2:22 - 24). Bevegelsens ledere utviklet teorier om at den andre pinsebegivenheten skulle oppreise en sterk kristen endetids-bevegelse. Kristne skulle utrustes

med autoritet og makt over guddommelige krefter, og fremstå som en undergjørende «Joels Army» bevegelse.¹²

En viktig premissleverandør for Latter Rain bevegelsens kristologiske oppfatninger ble Franklin Hall. I 1946 gav han ut bestselgeren *Atomic Power with God, True Fasting and Prayer*, der han presenterte sine oppfatninger om betydningen av faste og bønn. Ifølge Hall, ble Jesus fylt med kraft til å gjøre mirakler, fordi han fastet i førti dager etter å ha blitt døpt av Johannes. Med dette ble Jesus også modell for gjenfødte mennesker. Kristne må derfor faste som Jesus, for å få autoritet og kraft til å gjøre undergjerninger som ham.¹³

I 1951 publiserte George H. Warnock en bok som skulle få enda større innflytelse, nemlig, *The Feast Of Tabernacles: A Type Of The Glorious Church*. Warnock tok utgangspunkt i troen på at Jesus Kristus skulle komme til jorden to ganger. Først ved inkarnasjonen, deretter i endetiden. Han omtolket imidlertid den klassiske oppfatningen om at Jesus skulle komme tilbake som enkelt-person. I stedet hevdet han at Jesu gjenkomst skulle manifesteres kollektivt gjennom endetidens menighet. Denne skulle gjøre undere og tegn, og fremstå som «Manifest Sons of God» på jorden.¹⁴

Latter Rain bevegelsens oppfatninger om Jesus som prototyp er tvetydige. De følger likevel en enhetlig struktur. Jesus tenkes som prototyp, ved at det som tenkes om Jesus som undergjører, overføres på enkelt-kristne, eller kollektiv på endetidens menighet. Vi skal se at lignende oppfatninger ble utviklet i den karismatiske bevegelse.

2. 1. Dennis Bennet

Richard Riss og Vinson Synan hevder at oppfatninger fra Latter Rain bevegelsen ble videreført på 1960 tallet, da den

karismatiske bevegelse brøt gjennom.¹⁵ En viktig premissleverandør for denne bevegelsen ble den anglikanske presten Dennis Bennet. I boken *The Holy Spirit and You* (1971),¹⁶ gjør han rede for sin oppfatning om hvordan kristne kan utrustes med nådegaver ved Åndens dåp. Han forankrer sin tenkning om dette i eksplisitt uttalt kenotisk kristologi. Ved inkarnasjonen la Jesus sin guddommelige makt og krefter til side, for så å bli utrustet med Åndens kraft til å gjøre undere ved sin dåp. Med dette ble Jesus prototyp for kristnes mottakelse av Åndens dåp og utrustning med nådegaver, hevdet Bennet:

He was born of the Holy Spirit from the start, but when He began His ministry at the age of thirty, the Holy Spirit came on Him in a new way. You can read in all four of the Gospels how John the Baptist saw the Holy Spirit descend and remain on Jesus. (...) Jesus could show us by His example what was supposed to happen to us. The Baptizer in the Holy Spirit was Himself baptized in the Holy Spirit.¹⁷

Selv om Bennet betraktet Jesus som modell for kristne i kraft av åndsdaopen, forutsatte han begrenset likhet mellom utrustningen Jesus fikk ved sin dåp, og den kristne får når de Ånds-døpes. Jesus fikk «the full manifestation of the Holy Spirit», og den fulle guddommelige makten til å gjøre undergjerninger. Til forskjell fra dette blir kristne utstyrt med en eller flere av i alt ni nådegaver. Ifølge Bennet, er nådegavene begrensede overnaturlige utrustninger som setter kristne i stand til å kanalisere forskjellige aspekter ved Guds kraft inn i menigheten og verden. Med dette forutsatte Bennet asymmetri mellom den åndsdopte Jesus og de åndsdopte kristne. Den avgjørende autoriteten til å gjøre undergjerninger tilhører i Bennets optikk, Kristus.¹⁸

2. 2. John Wimber

Denne asymmetrien forskyves i John Wimbbers tenkning.¹⁹ Wimber avviste også den opprinnelige karismatikkens lære om at åndsutrustning skjer ved Åndens dåp. I stedet hevdet han at kristne må ta i bruk en autoritet over guddommelige krefter som de har i kraft av gjenfødselen. Dette er den samme autoriteten som Jesus gav sine apostler, hevder Wimber, nemlig, Gud Faders og Kristi autoritet: «Through the indwelling Holy Spirit the disciples received the authority of Christ, which is the authority of the Father. (...) The apostles not only taught what they heard; they did what Jesus did».²⁰

Wimbbers lære om Jesus som undergjørende forbilde, ble med dette annerledes enn den vi finner hos Bennet. Gjenfødte kristne tenkes ikke bare som kanaler for den oppstandne Jesus, men som personer med autoritet og disposisjonsrett over guddommelige krefter og med tilsvarende makt over skapt virkelighet, liksom Jesus Kristus.²¹ Lignende oppfatninger ble videreført i den karismatiske bevegelse etter Wimber. I det følgende skal vi se nærmere på to viktige representanter for den utviklingen som fulgte, nemlig, Bill Johnson og Randy Clark.

2. 3. Bill Johnson og Randy Clark

I likhet Bennet, forankrer Bill Johnson sine oppfatninger om Jesus som prototyp for kristne i kenotisk kristologi og lære om Åndens dåp. Han utvikler imidlertid en annerledes oppfatning om hva ånds-dåpen er, og hva ånds-døpte kristnes autoritet består i. Johnson tar utgangspunkt i det greske ordet for «salvet», altså «kristus», og hevder at Jesus ble kristus, først da han ble døpt Johannes. Da fikk Jesus salvelsen av Den Hellige Ånd, og ble kvalifisert for sitt oppdrag. «Receiving

this anointing qualified Him to be called the Christ, which means ‘anointed one.’ Without the experience there could be no title.²²

Ifølge Johnson, mottar kristne den samme salvelsen som Jesus, når de døpes av Ånden. Ved det får de også autoritet til å bruke Jesu makt, og til å representere ham «in all His glory and goodness» i verden.

... the ones He intends to clothe with the same anointing that rested upon His Son are those who have the same heart for the face of God that Jesus possessed. Only those with His heart can be trusted to use His power for its intended purpose – to represent Him in all His glory and goodness.²³

Med dette forutsetter Johnson funksjonell likhet mellom den ånds-døpte Jesus og ånds-døpte kristne. De ånds-døpte har samme kristus-salvelsen som Jesus, de har derfor autoritet over skapt virkelighet, og makt til å gjøre undergjerninger liksom ham. Som antydnet, begrunner Johnson dette i radikal kenotisk kristologi. Jesus la sin guddommelighet fra seg ved inkarnasjonen for å fullføre sitt oppdrag på jorden som et menneske, salvet og utrustet av Ånden.²⁴ Åndens salvelse tok bolig i Jesu kropp da han ble døpt, det samme skjer med kristne, når de døpes av Ånden, forklarer Johnson: «The anointing was resident in Jesus’ physical body – the same as with every believer».²⁵

Temmelig identiske oppfatninger finner vi også hos Randy Clark. Ifølge Clark, kan helbredere motta kunnskapsord fra Gud om diagnoser og årsaker til sykdom hos enkeltpersoner. De har også autoritet til å befale sykdommen bort slik Jesus angivelig gjorde, og med det autoritet og makt over skapt virkelighet. Clark tydeliggjør sin oppfatning om dette, når

han for eksempel hevder at helbredere kan «command the DNA to be rewritten», slik at underliggende betingelser for sykdom forsvinner.²⁶

Clark anvender DNA-begrepet også for å forklare likhet mellom Jesus og «born-again»-kristne. Ifølge Clark, er «Born-again believer» lik Jesus slik han er i Himmelen med makt over skaperverket, fordi de har samme «DNA» som ham.

Every born-again believer has the DNA of Christ. That is amazing! (...) And that unto something involves accurately and fully representing who Jesus is on earth as in Heaven. We have His DNA and therefore manifest His face to the world.²⁷

Clarks bruk av DNA begrepet er selvsagt spekulativt, men viser likevel hvordan han tenker om det gjenfødte menneskes autoritet. I likhet med Johnson og Wimber, forutsetter han det vi kaller funksjonell likhet mellom Jesus Kristus og åndsfulle troende. Det er denne grunnoppfatningen som søkes legitimert i det materialet vi nå skal undersøke.

3. Phil Mason

Phil Mason har bakgrunn i New Age bevegelsen, men brøt med denne da han ble kristen. Han skriver likevel at hans ambisjoner om å begrunne karismatisk under og tegn teologi ved hjelp av kvantefysikk og teori om sub-atomær virkelighet, er inspirert av personer innen New Age bevegelsen. Særlig av Gary Zukav's buddhistisk-inspirerte teori om at mennesket kan skape sin virkelighet ved tankekraft.²⁸

Mason vil utvikle det han i undertittelen til sin bok kaller «The Science of Heaven Invading Earth», altså, vitenskapelig begrunnelse for at ånds-fylte kristne kan føre overnaturlige krefter inn i verden

og opprette tilstander uten sykdom og lidelse på jorden. Hans anvendelse av det han kaller «The Word of Quantum» og «The Sub-Atomic Word», styres av denne intensjonen. Før vi ser nærmere på Masons oppfatninger, nevner jeg at jeg i mine analyser bruker betegnelsene «subatomær virkelighet» og «kvante-virkelighet» synonymt, og i samsvar med Masons betegnelser «Word of Quantum» og «Sub-Atomic Word».²⁹

Grunnleggende for Masons anvendelse av teori om subatomær virkelighet er en oppfatning om at det eksisterer to typer skapt virkeligheter, såkalt «naturlig» og «overnaturlig» virkelighet. Ifølge Mason, styres disse av to slags tvingende lovmessigheter, henholdsvis «overnaturlige» og «naturlige» lover. Den overnaturlige virkelighets lover er i samsvar med Guds vilje, mens de naturlige virkelighets-love- ne domineres av Satan og onde ånder. Etter syndefallet er menneskene fanget i den naturlige virkelighets destruktive lovmessigheter, men kan befris fra disse, ved at overnaturlige virkelighetslover kanaliseres inn i den naturlige virkelighet. Dette er mulig, hevder Mason, fordi de overnaturlige virkelighetslovene er sterkere enn de naturlige og overvinnes disse dersom de aktiveres.³⁰

Masons anvendelse av kvantefysikk fører til at han i tillegg til ideen om den overnaturlige virkelighet fører inn en tredje virkelighetsdimensjon, nemlig subatomær virkelighet. Denne definerer han som en buffer-soner mellom naturlig og overnaturlig virkelighet. Han forutsetter at sub-atomær og overnaturlig virkelighet har analoge strukturer. Subatomær virkelighet peker derfor ut over seg selv, til analoge strukturer og fenomener i overnaturlig virkelighet. Avgjørende for Masons resonneringer blir, at overnaturlig virkelighet overstyrer sub-atomær

virkelighet, liksom subatomær virkelighet styrer synlig virkelighet.³¹

3. 1. Masons kristologi

I rammen av dette virkelighetsbilde forklarer Mason hva som skjer, når Jesus eller ånds-fylte kristne, utfører undergjæringer. Da befaler de overnaturlige lover inn i subatomær virkelighet. Ved det endrer eller fjerner de sub-atomær virkelighet som forårsaker sykdom eller lidelse.³² Følgende sitat er representativt for hvordan Mason ut fra sine premisser forklarer undergjæringer:

Every time Jesus healed the sick, the quantum field was being either totally re-created or restructured to come into perfect divine order. When God heals a cancer sufferer, the multiple billions of sub-atomic particles that constituted cancerous cells are instantly dematerialized or dissolved through the power of His Word. These quantum realities are actually taken out of existence!³³

Spørsmålet blir så hvordan Mason forklaring på at salvede kristne kan gjøre mirakler på samme måte som Jesus ser ut. Det viser seg at han i det store og hele viderefører Bill Johnsons oppfatning om dette. Med utgangspunkt i kenotisk kristologi skjelner han mellom to stadier i Jesu liv. Han lærer at Jesus ble ikledd «The Glory Cloud» (den guddommelige utrustningen), da han ble døpt, og at han først da ble salvet til å utføre «supernatural ministry». Med dette fikk Jesus en salvelse og utrustning som også gis til kristne, for at de skal settes i stand til å gjøre samme slags mirakler som ham:

The purpose of the Spirit coming upon us as believers is exactly the same as the purpose of the Spirit coming upon Jesus: it is to equip us for supernatural ministry. God anointed Jesus of Nazareth with

the Holy Spirit and with power, who went about doing good and healing all who were oppressed by the devil, for God was with Him.³⁴

Når Mason utdyper det som skjedde ved Jesu dåp, anvender han kvante-fysisk terminologi, for å gi en form for virkelighetsteoretisk forklaring på hva utrustningen som Jesus fikk bestod i. Han hevder at «The Glory Cloud» som Jesus ble ikledd, bestod av såkalte «glory waves». Dette, forklarer han, er bølger som utgår fra Gud, på lignende måte som kvanter og lys-partikler i subatomær virkelighet:

The supernatural energy of the Holy Spirit that flows from the throne of God is actually expressed as a wave of divine glory that issues from the presence of God. At times this glory realm becomes tangible in and through the people of God.³⁵

Ved hjelp av sine oppfatninger om kvantefysikk og subatomær virkelighet etablerer Mason en oppfatning om hvordan «the energy of the Holy Spirit», som flommer ut fra Guds trone er å forstå. Vi skal nå se nærmere på hvordan dette virkelighetsaspektet føres inn i hans teori om inkarnasjonen, og dernest utdype hvordan det anvendes i hans oppfatninger om Jesus som prototyp for det ånds-fylte menneske.

3. 2. Mason om inkarnasjonen og kristnes overnaturlige gjæringer

Mason utvikler en teori om at Logos, ved inkarnasjonen, brøt seg inn i den naturlige virkelighet på det subatomære plan. Han beskriver dette som en dramatisk kollisjon mellom Himmelsk overnaturlige virkelighet og skapt sub-atomær virkelighet. Guds Sønn brøt seg inn i sub-atomær og skapt virkelighet, og ved det fikk den overnaturlige virkeligheten et brohode inn i den naturlige virkelighet. Ifølge

Mason, er inkarnasjonen derfor den første forutsetningen for at Himmels krefter kan invadere jorden, slik at de tilstandene som var før syndefallet kan gjenopprettes:

These two realms: the glory realm of heaven and the quantum realm of matter came into dramatic collision in the coming of Jesus Christ. Jesus was sent into the world to display the glory of God and to demonstrate the supernatural capacity of the glory realm to impact and transform the quantum world of nature.³⁶

Når gjenfødte kristne fylles med Åndens kraft, føres de inn i en eksistensform som er lik den Jesus selv ble ført inn i, først ved inkarnasjonen, deretter ved Johannes-dåpen, skriver Mason videre. Liksom Jesus eksisterer de samtidig i overnaturlig og naturlig virkelighet. Mason forklarer dette ved å vise til teori om at subatomære partikler kan være forbundet, tross astronomisk avstand. Ånds-fylte kristne eksisterer på analog måte som slike partikler. På den ene side i tid og rom i den naturlige virkelighet. På den annen side i en parallell virkelighet, der de er ubundet av tid og rom slik som Jesus Kristus: «The Kingdom of Heaven is like a quantum particle that exists in two places at one time».³⁷

Mason mener å finne eksegetisk grunnlag for denne oppfatningen i Joh 3:13. Her sier Jesus at han (menneskesønnen) er på jorden samtidig som han er i Himmelen. Han tolker imidlertid ikke dette bibelordet eksklusiv på Jesus Kristus, men anvender det også på ånds-fylte kristne. I likhet med Jesus, eksisterer de samtidig på jorden og i den overnaturlig himmelske virkelighet, med autoritet til å styre og endre naturlig og skapt virkelighet slik som Jesus.³⁸

3. 3. Forskjell mellom Jesus og ånds-fylte kristne

Selv om Mason med dette tenker funksjonell likhet mellom Jesus og ånds-fylte kristnes autoritet over skapt virkelighet, forutsetter han også visse forskjeller mellom dem. Han skriver for eksempel at Jesus eksisterte som Guds Sønn i den overnaturlige himmelske virkelighet, før alt ble skapt, og at Jesus derfor er den eneste evige Guds sønn. Jesus er også enestående fordi han, som følge av inkarnasjonen, er forutsetning for at frelse kan realiseres inn i verden. Ved Guds Sønns inkarnasjon invaderer Himmels krefter jorden på begynnende måte, og ved Jesu oppstandelse åpnes tilgang til den overnaturlige virkeligheten for troende.

Jesus said, "No one has ascended to heaven but He who came down from heaven, that is, the Son of Man who is in heaven." (John 3:13) So too, everyone who has been born of the Spirit is now also simultaneously on earth and in heaven at the same time. Whilst on earth Jesus spiritually bi-located, and now His disciples experience this same bi-location miracle!³⁹

Masons oppfatning ser med dette ut til å være at Jesu påbegynte frelsesgjerning skal fullføres gjennom ånds-fylte kristne. I kraft av sin likhet med Kristus kan de, ifølge Mason, foreta bevegelser uavhengig av tid og rom, helbrede syke ved håndspåleggelse, og endre subatomær virkelighet som forårsaker sykdom og lidelse. Med alt dette er de kanaler for den overnaturlige virkelighets krefter og ved sin virksomhet gjenoppretter de den falne skapte virkelighet. «They physically travel to geographical locations that Christ guides them to. They can even heal the sick through the laying on of their hands. They become the medium through

which the supernatural virtues of Christ flow through them to bless the world».⁴⁰

3. 4. Mason om den hypostatisk union

For å etablere et bredere grunnlag for å sammenligne Masons kristologi med pronikensk kristologi skal vi se nærmere på en bok han publiserte i 2017; *The Glory of God and Supernatural Transformation: Spiritual Dynamics of the Heart Revolution*.⁴¹ Her utdyper Mason sin forståelse av likheten mellom Jesus og gjenfødte mennesker, i dialog med læren om den hypostatisk unionen. Mason hevder at denne kristologiske læren ikke bare må gjøres gjeldende for Jesus Kristus, men også for gjenfødte mennesker og kirken. Vi skal kort se hvordan han begrunner dette:

Ifølge Mason, skjer en form for gjen- tagelse av inkarnasjonen når mennesker gjenfødes. Da føres mennesker inn i et far-barn-forhold til Gud, som er identisk med det far-sønn-forholdet som Jesus Kristus har fra evighet av. Det gjenfødte menneske og kirken eksisterer i «hypostatisk union» fordi de som Jesus har personlig autoritet og makt over guddommelig og overnaturlig virkelighet. Jesus er derfor «prototyp» for en ny-skapt menneskehet, konkluderer Mason.

... through our mystical union with Christ we have, in some way, entered a similar state of hypostatic union that Christ manifested in His new existence of hypostatic union through His incarnation. Jesus becomes the prototype of a new creation humanity (...) "As He is; so are we in this world!" ...⁴²

Masons forståelse av begrepet hypostatisk union er uklar. Han drøfter ikke den teologihistoriske bakgrunnen for dette begrepet, og avklarer heller ikke hvorfor

oldkirkelig og senere teologi kun brukte den om Jesus Kristus. Det som i klassisk kristologi defineres som Jesu to naturer, defineres i Masons tenkning ut fra virkelighetsdimensjonene naturlig og overnaturlig virkelighet. Hans anvendelse av begrepet hypostatisk union må forstås ut fra dette. Han bruker konseptet til å begrunne at åndsutrustede mennesker har autoritet over to virkelighetsdimensjoner og dermed over skapt virkelighet liksom Jesus. De disponerer overnaturlige krefter på samme måte som ham og kan derfor, som enkeltpersoner og fellesskap, gjøre samme gjerninger som Jesus. Ved det kompletterer de Jesu påbegynte frelsesgjerning og sørger for at Himmelens krefter invaderer jorden.

I det følgende skal vi se at Masons forsøk på å begrunne karismatisk kristologi og det ånds-fylte menneskes autoritet ved hjelp av kvantefysikk ikke er enestående. Dette bekreftes i den neste boken vi skal undersøke.

4. The Physics of Heaven

The Physics of Heaven (TPH) er en artikkelsamling med 16 samstemte artikler. Her bidrar karismatiske frontfigurer som Judy Franklin, Bill Johnson, Bob Jones, Ellyn Davis, Beni Johnson m.fl. Artikkene preges sterkt av eskatologiske perspektiver. Primært av forventninger om en kosmisk pinse. Denne beskrives som en gjen- tagelse av den første pinsen, og ligner Latter Rain bevegelsens oppfatninger. Ifølge boken vi nå skal analysere, skal denne endetidspinsen langt overgå den første og bringe det endelige gjennombrudd for den overnaturlige virkelighet inn i den naturlige virkelighet.⁴³ Vi velger å analysere Judy Franklin; «The Power of the Zero-Point Field» (s. 1ff), og Bob Jones: «Vibrating in Harmony With God» (s. 21ff).

4. 1. Judy Franklin

Franklins anvendelse av kvante-teori sentreres om såkalt Zero-Point teori. Hun definerer Zero-Point som absolutt vaku-um, og som den grunnleggende energi i tilværelsen.

The "zero-point" refers to the fact that even though this energy is huge, it is the lowest possible energy state. All other energy is over and above the zero-point state. Take any volume of space and take away everything else – in other words, create a vacuum – and what you are left with is the zero-point field.⁴⁴

Franklin hevder å ha fått åpenbaringer om at Zero-Point energi er identisk med den guddommelige kraften som betinger all virkelighet. I likhet med Mason, utvikler hun en teori for å forklare forholdet mellom denne virkeligheten og Gud. Med dette tydeliggjøres likhet, men også en viktige forskjeller, mellom hennes og Masons oppfatninger.

Franklin definerer ikke Zero-Point energi som en virkelighetssfære som er parallell med den sub-atomære virkelighet, men som guddommelige kraft som utgår fra Gud, og integreres inn i den synlige virkelighet. Hun knytter sine spekulasjoner om Zero-Point energien til Bibelens Logos begrep, og utvikler en teori om at Gud talte Zero-Point kraften frem ved skapelsen. Hun beskriver i sakens anledning Logos som en opprinnelig suprafrekvent lyd, som ble materialisert, for så å bli den grunnleggende kraft i tilværelsen. I forlengelse av dette hevder hun at mennesker potensielt har «the Zero-Point field» i seg, og at de med det har potensiell autoritet og makt til å bruke denne energien og utføre mirakuløse gjerninger.

We have the zero-point field within us. Individually, each of us may not have a square yard of zero-point field energy in us, but two or three of us together do, and the Bible says that whatever two or three agree on will be done. So we truly have the power within us and around us to move many, many mountains. Jesus calmed storms. We should be able to do that too. Jesus healed the sick, cast out demons, raised the dead.⁴⁵

Delaktighet i Zero-Point energi er altså, ifølge Franklin, et allmennmenneskelig fenomen. Men, presiserer hun, bare gjenfødte kristne har autoritet og herredømme over denne energien. Bare de kan påvirke og endre den i kraft av sin tro, tanker og ord. Spørsmålet blir så hvorfor Franklin mener dette.⁴⁶

Svar på dette fremgår av Franklins forståelse av skapelse, syndefall og kristologi. Ved skapelsen fikk mennesket herredømme over tilværelsens grunnkrefter. Dette gikk tapt ved syndefallet, men gjenopprettes når mennesker blir født på ny. Med gjenfødselen gis den tapte og opprinnelige autoriteten tilbake. De gjenfødte har derfor autoritet til å tale med guddommelig kraft, aktivere Zero-Point energi, og endre virkelighet på subatomært plan. Franklin begrunner dette med å hevde at «The Faith», altså troen, er identisk med ordet (Logos) som Gud talte ved skapelsen. I kraft av troen eier mennesket det som er selve opphavet til Zero-Point kraften, nemlig, Logos. Hva angår muligheten til å utøve autoriteten tar imidlertid Franklin et forbehold. De troendes sinn er ennå ikke blitt så transformert at de fullt ut forstår hva de disponerer. Derfor kan de bare effektivere Zero-Point kraften på begrenset måte:

As I questioned God about whether we really have the power to move a mountain, I slowly realized that if this power within us is a zero-point field, if this power is what God first spoke into the creation of the earth because He wanted Adam and Eve to be powerful, (...) That was the Lord's original intent, yet because of sin it all changed. We became separated from God and were driven from the Garden. The good news is that Jesus reconciled us back to God and to what we should have been in the garden of Eden, but our minds haven't been transformed enough yet to realize it.⁴⁷

På bakgrunn av det vi nå har påpekt, kan vi skissere Franklins oppfatninger om Jesus som prototyp for kristne. Hennes oppfatninger om dette ligner det vi har sett hos Mason. Jesus blir forstått som en himmelsk person som disponerer den guddommelige kraften som blir til Zero-Point energi. Med dette er Jesus prototyp for troende, fordi de i prinsippet har autoritet over den samme energien som ham. Franklins kristologi blir samtidig annerledes enn den vi så hos Mason. Den styres ikke av et virkelighetsbilde der den naturlige og overnaturlige virkelighet tenkes som atskilte parallelle dimensjoner. Den bærende kraft i tilværelsen tenkes derimot integrert i all virkelighet. Når det deduseres kristologi av dette, blir Jesus og troende forstått nærmest panteistisk, som gudmennesker på samme nivå. De har, riktignok i forskjellig grad, herredømme over Zero-point-kraften og kan styre og effektivere den ved ord og tanker.

Jesus får beskjeden plass i Franklins artikkel, og de ånds-ustrustedes autoritet begrunnes ut fra at de er gjenfødt. Jesus føres imidlertid inn i hennes refleksjoner om den kosmiske pinsen.⁴⁸ Her omtales Jesus som utløser, både av den første og

den siste pinsen. Franklin modererer ellers likheten mellom Jesus og de troende. Selv om Jesus en gang sa at de troende skulle gjøre større under enn ham, har ingen kristne i historien til nå gjort det, skriver hun. Dette mener hun blir annerledes ved den kosmiske pinsen. Da skal den guddommelige Zero-point-kraften effektiviseres fullt ut og kanaliseres gjennom de troende. Som følge av dette, skal paradisiske tilstander gjenopprettes på jorden.

4. 2. Bob Jones

I likhet med Franklin, forventer Jones en snarlig kosmisk pinse. Denne beskriver han som et gjennombrudd for det han kaller «the millennial power». Han hevder at den eskatologiske pinsen skal utløses av en høyfrekvent lyd, som endrer kosmos på kvante-nivå. Dermed fører han inn en annen betegnelse på det han mener er den grunnleggende kraft i den subatomære virkelighet, enn Franklin og Mason. Den høyfrekvente lyden (Millennial Power) er for Jones, det som svarer til Zero-Point-energien hos Franklin. Tross terminologisk forskjell, blir Jones virkelighetsbilde temmelig likt det vi har sett hos Franklin. Han hevder at den høyfrekvente lyden styrer universet, at den snart skal intensiveres, og forårsake den kosmiske pinsen. Når Jones skriver om dette, viser også han til Jesus som den himmelske personen som styrer denne lyden, og utløser virkningene av den.⁴⁹

Jones søker bibelsk legitimitet for sine spekulasjoner om den høy-frekvente kosmiske lyden, ved å vise til «lyden» som omtales i Apg. 2:2. Han hevder at dette var en kosmisk lyd, som påvirket og endret apostlenes DNA. Ved dette ble de lik Jesus, fikk samme autoritet som ham, og satt i stand til å gjøre samme overnaturlige gjerninger som ham. Ifølge Jones,

er denne siste store pinsebegivenheten nær forestående. I likhet med den første, skal den aktiveres ved en høyfrekvent lyd, som skal endre hele kosmos, skape et definitivt brudd i historien, og en ny tidsalder. DNA skal endres, skriver Jones, slik at mennesker får den samme genetikk som Gud far og Jesus Kristus:

This coming new sound isn't just something that you pick up with your ears, but it's greater than anything you can understand. It can change DNA so we are genetically growing up. Your genetics are the same as His were. Our genetics come out of the Father in our spirit. We are becoming like an instrument being tuned, where our genetics are getting aligned with the Father's genetics, in harmony with Him.⁵⁰

Jesus får beskjeden plass også i Jones artikkel. Han blir likevel forstått som prototyp for det troende menneske. Jones oppfatninger om den eskatologiske pinse ligner ellers oppfatninger innen New Age bevegelsen, om gjennombrudd for en ny kosmisk tidsalder.⁵¹ Åpenhet for New Age uttrykkes også eksplisitt i TPH, særlig av Ellyn Davis. Hun skriver at det for tiden gis åpenbaringer til kristne om skjulte sannhetene i New Age.⁵²

5. Kris Vallotton og Åndelig intelligens

Kris Vallotton har ledet Bethel School of Supernatural Ministry siden den ble opprettet i 1998. Han har følgelig stor innflytelse og autoritet i vår tids karismatiske bevegelse. I *Spiritual Intelligence* skriver han om hvordan gjenfødte mennesker kan utvikle overnaturlig intelligens som overgår både IQ og EQ. Ifølge Vallotton skjer det ved at det etableres nye nervebaner i gjenfødte menneskers hjerne.

Disse transcenderer angivelig den naturlige hjernen, og oppretter forbindelse med overnaturlig virkelighet. Vallotton sammenligner dette med en mobiltelefon som får utvidet kapasitet ved å kobles til en ekstern harddisk. Transcenderende nervebaner får tilgang til «the mind of Christ», og til Guds allvitenskap, og når dette skjer, får mennesker såkalt SQ, forklarer Vallotton:

... when our smartphone connects to cellular data or Wi-Fi, suddenly we have the ability to access the Internet, which has billions of times more information than could ever be stored on a smartphone's memory. In the same way, when we connect to the Holy Spirit, we access the mind of Christ, and we tap into the Infinite One who knows everything! In fact, spiritual intelligence transcends IQ and EQ in the same way that the Internet has a billion times more information than the memory on our smartphone.⁵³

Med dette sitatet tangeres Vallottons oppfatninger om Jesus. Han hevder at det gjenfødte menneske får tilgang på «the mind of Christ», og Guds allvitenskap, og med det tilegner seg den samme guddommelige kapasiteten som Jesus er i besittelse av. De blir lik Kristus, og ført inn i samme overnaturlige virkelighetsdimensjon som ham. Dermed foretar Vallotton en anvendelse av sin kristologi som ligner den vi har sett i det øvrige materialet vi har undersøkt, samtidig som den også er annerledes. Jeg utdyper dette i det følgende.

Vallottons virkelighetsbilde ligner det vi har sett hos Mason og i TPH. Han skjelner mellom tre parallelle «Himler» (virkelighetsdimensjoner), den jordiske første himmel, den demoniske andre himmel, og den overnaturlige tredje himmel. Gud og Jesus eksisterer i den tredje

Himmel (svarer til overnaturlige virkelighet), mens mennesker eksisterer i den første himmel (svarer til naturlige virkelighet). Kristne, med utvidet hjernekapasitet får, ifølge Vallotton, tilgang til den tredje himmel, og med det autoritet og herredømme over overnaturlige lover, sammen med Gud og Jesus. De kan derfor tenke som Jesus og handle som ham.

Vallotton forklarer Bibelens fortellinger om undergjerninger, både i lys av dette virkelighetsbildet, og i lys av sin teori om overnaturlig intelligens. For eksempel hevder han at Peter kunne gå på vannet fordi han hadde SQ, og derfor forbindelse med den tredje Himmels overnaturlige lover. Så lenge Peter i kraft av sin SQ trodde på den overnaturlig lovmessighetsmakt, kunne han overvinne naturlovene, skriver Vallotton:

Faith caused Peter to tap into the third-heaven, superior law of the Spirit. However, brief the moment, the guy accomplished a physically impossible feat by having faith in God, which allowed him to experience the Kingdom come near him. The guy actually walked on water, demonstrating that faith is the on-ramp to experiencing a superior ecosystem manifesting over an inferior ecosystem.⁵⁴

Vallotton definerer mirakler på samme måte som Mason. Mirakler er gjennombrudd for det som er normalt i den overnaturlige virkelighet (den tredje himmel), inn i den naturlige virkelighet (den første himmel): So what we call a miracle is actually a manifestation of the superior laws of third-heaven physics (called the law of the Spirit).⁵⁵

Vallotton tenker ellers forholdet mellom overnaturlig og naturlig virkelighet i rammen av et åndskamp-paradigme. I den forbindelse hevder han at demoner som dominerer folk og kultur, hindrer

overnaturlige hendelser. Som eksempel viser han til en global bønneaksjon som Bethel Church iverksatte i 2019, for å vekke en død toåring til live. Grunnen til at døde-oppvekkelsen ikke skjedde, var negativ innflytelse fra vantro kristne og journalister, skriver Vallotton. Ved sin tvil og motargumenter hindret de døde-oppvekkelsen.⁵⁶

Ifølge Vallotton, gir trosgenererte baner i hjernen også tilgang til en kollektiv transcendent tanke-bevissthet. Denne er identisk med Jesu kosmiske intelligens. De som oppretter slike hjerne-forbindelser blir ett med Kristus, og med dette får de også tilgang til andre kristnes tanker, minner og bevissthet. Kristne med SQ kan derfor, ifølge Vallotton, kommunisere med hverandre på mentalt plan, frigjort fra kropp, tid og rom. Vallotton beskriver dette som et åndelig internett.

The fact that God is in all of us at once creates a sort of spiritual Internet by which we can both access collective intelligence and "AirDrop" spiritual gifts to one another. Let me explain it like this: What if you could connect with other people's "hard drives" and stored memories? Or if not with their memories, at least with the benefit of their positive outcomes? What if the things you gained in God over your lifetime could be transferred to other people's spiritual accounts? This is possible, and it is the apex of spiritual inheritance.⁵⁷

Vallotton innpasser sin tenkning om den åndelige intelligensen i et eskatologisk paradigme, som ligner det vi har sett i de andre skriftene vi har analysert. Samtidig finner vi også visse forskjeller. Vallotton forventer en ny eskatologisk reformasjon av kosmisk karakter, forårsaket av at overnaturlige lover får gjennomslag i den

naturlige virkelighet. Dette skal virkelig-gjøres, først foregripende, deretter definitivt, ved at den gjenfødte mennesker kanalisere den tredje Himmels lover inn i den første Himmels virkelighet.⁵⁸

Det vi så langt har hentet ut fra Vallottons bok, gir grunnlag for å skissere hans kristologi. Vallotton skjeler mellom den historiske og oppstandne Jesus. Den historiske Jesus er prototyp for de gjenfødte. I kraft av overnaturlig intelligens skal kristne bli som ham, gjøre mirakler som ham, og ved det komplette hans gjerninger på jorden. Den oppstandne Jesus eksisterer i den tredje Himmel. Han er opphav til den kosmiske guddommelig intelligensen og har makt over overnaturlige krefter. Dette får også gjenfødte mennesker del i, når de utvikler baner i hjernen som kobles til den oppstandne Jesus og den kosmiske intelligensen.

6. Oppsummering

Skriftene vi har analysert er ikke entydige. Vi har likevel fått bekreftet at de forskjellige argumentene som føres styres av en felles oppfatning og intensjon, nemlig å begrunne at ånds-ustrustedede troende har autoritet og makt over skapt virkelighet og derfor kan gjøre undergjerninger lik-som Jesus Kristus. Vi konkluderer likevel med at to hovedoppfatninger dominerer. Bennet, Johnson og Mason forankrer sine forskjellige oppfatninger om Jesus som prototyp for kristne i kenotisk kristologi som kombineres med lære om at Jesus og kristne utrustes med guddommelig kraft ved Åndens dåp. Wimber, Franklin og Jones begrunner den samme oppfatningen i at kristne får potensial til å gjøre undergjerninger i kraft av gjenfødselen. Vallottons teori om at kristne får tilgang til guddommelig virkelighet i kraft av «Supernatural Intelligence», er beslektet med

sistnevnte oppfatning, men samtidig også særegen.

Vi konkluderer videre med at skriftene vi har undersøkt også målbærer oppfatninger om at kristne er underordnet Gud, Ånden eller Jesus, med hensyn til det å gjøre undergjerninger. Dette motivet gjøres likevel i liten grad operativt som teologisk styrende premiss i de skriftene vi har undersøkt. Det er oppfatningen om at det troende menneske har autoritet over skapt virkelighet liksom Jesus, som styrer og dominerer de oppfatningene som utvikles.

7. Vurderinger og alternativer

At teologi om undergjerninger kan forstås med utgangspunkt i forholdet mellom det troende menneske og den oppstandne Jesus Kristus, må etter min mening forsvares, i lys av pro-nikensk teologi. En undersøkelse av hvordan dette forholdet kan forstås på denne teologiens premisser vil likevel generere korrektiver og alternativer til de oppfatninger vi nå har avdekket. For å tydeliggjøre dette allerede her, fører jeg inn et sitat fra Athanasius skrift, *The Life of Antony* (Vita Antoni). Athanasius skriver følgende om den hellige Antonys undergjerninger.

Antony, at any rate, healed not by commanding, but by prayer and speaking the name of Christ. So that it was clear to all that it was not he himself who worked, but the Lord who showed mercy by his means and healed the sufferers.⁵⁹

Sitatet gir et foreløpig inntrykk av Athanasius oppfatning om forholdet mellom Jesus Kristus og et menneske som formidlet helbredelser. Antony er i Athanasius optikk, bevisst på at han ikke har autoritet eller makt til å gjøre undergjerninger, og anser den oppstandne Jesus Kristus, som den personen som utførte

undere gjennom ham. I det følgende vil jeg påpeke det jeg anser som grunnleggende premisser for denne oppfatningen i pro-nikensk teologi. Jeg drar særlige vekslers på forskning av Paul L. Gavrilyuk,⁶⁰ Torstein T. Tollefsen⁶¹ og Ivan V. Popov.⁶² Videre på forskning av Thomas Weinandy⁶³ og Norman Russell.⁶⁴ Jeg starter med å skissere den grunnleggende oppfatning av forholdet mellom Gud og skapt virkelighet som, ifølge nyere forskning, forutsettes i pro-nikensk teologi.

7. 1. Gud og skapt virkelighet

Ved årtusenskiftet leverte Weinandy og Gavrilyuk revolusjonerende forskning til spørsmålet om hvordan patristisk teologi forklarer Guds lidelse i Jesus Kristus. Dette førte til oppgjør med det Gavrilyuk kaller «The Theory of Theology's Fall into Hellenistic Philosophy».⁶⁵ Denne forskningen har ikke bare etablert grunnlag for revisjon av rådende teologiske oppfatninger om Guds lidelse i Jesus Kristus. Først og fremst har den levert premisser til fornyet forståelse av oldkirkens gudsbilde. Dermed er det også etablert grunnlag for fornyet teologisk refleksjon om undergjæringer. La meg utdype dette.

Gavrilyuk peker på Adolf von Harnack som opphavsmann til teorien om oldkirkens «Fall into Hellenistic Philosophy».⁶⁶ Ifølge denne teorien, var den oldkirkelige tenkningen dominert av hellenistisk pregede oppfatninger om at Gud er impassible i betydning ubevegelig og upåvirkelig. Den nye patristiske forskningen viser at oldkirken tolket begrepet impassible annerledes. Gud ble ikke oppfattet som impassible i betydning apatisk eller interesseløs i forhold til skapt virkelighet, men som involverende, i kraft av sitt alltid aktive og skapende vesen. Etter min mening, gir patristisk teologi med

dette rom og ressurser for å tenke at Gud også kan gripe inn i skapt virkelighet i form av undergjæringer. I det følgende vil jeg vise til et forskningsbidrag som gir ytterligere ressurser til å etablere teologiske premisser for dette.⁶⁷

I boken *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, viser Torstein T. Tollefsen hvordan et utvalg patristiske teologer tenkte om Gud som vedvarende betingelse for alt som er skapt.⁶⁸ Når Tollefsen utmynner dette, viser han hvordan patristiske teologer skjelnet, prinsipielt og ontologisk, mellom Guds indretrinitariske vesen og Guds oppholdende virksomhet i forhold til skapt virkelighet *ad extra*. Ved dette tydeliggjøres patristisk forståelse av forholdet mellom Guds alltid-aktive indretrinitariske vesen og Guds virksomhet som subjekt for partisipasjon og guddommeliggjørelse. Skapt virkelighets delaktighet (partisipasjon) i Gud skjer i kraft av Guds dynamiske virksomhet overfor skapt virkelighet «*ad extra*». Guddommeliggjørelse betegner effekten av denne virksomheten. Tollefsen skriver:

But how could weak, imperfect, corruptible creatures participate in the divine being? It is considered impossible for any creature to be elevated to the level of divine being itself and partake of its essence. Therefore, participation takes place because of divine energies. These are certain powers manifested by God *ad extra*, and these powers perfect that upon which they touch. The presence of divine energy makes the creature participate in divine goodness, beauty, virtue etc.⁶⁹

Det patristiske partisipasjonsbegrepet, slik Tollefsen definerer det, gir med dette premisser for å tenke Gud som det egentlige subjekt for undergjæringer, og

mennesker som redskap eller formidler av det. Jeg vil utdype dette i det følgende, samtidig som jeg også foretar avgrensninger til karismatisk prototyp-kristologi.

7. 2. Pro-nikensk kristologi

Tollefsen presiserer at Guds aktive og udelelige vesen, ifølge patristisk teologi, utelukkende formidles indretrinitarisk, fra Faderen til Sønnen i kraft av den evige fødsel, og tilsvarende til Den Hellige Ånd. Guds virksomhet ad extra tenkes betinget av denne indretrinitariske aktiviteten. Den er Guds energier som gjennomtrenger, opprettholder og perfektionerer skapt virkelighet.⁷⁰ Med dette etableres en skjelning mellom den treenige Gud ad intra og Gud ad extra, som gir anledning til å melde et korrektiv til oppfatninger om at kristne har potensiell autoritet og makt over skapt virkelighet liksom Jesus Kristus.

Den pro-nikenske skjelningen mellom Gud ad intra og ad extra impliserer at bare de tre personene i Gud kan tenkes som selvbetingede disponenter over Guds evige og udelelige vesen. Bare den treenige Gud har derfor den formen for makt over skapt virkelighet som innbefattes i begrepet partisipasjon. Bare Gud kan tenkes som subjekt for det som skjer med skapt virkelighet fordi den partisiperer i Gud. Dette gir grunnlag for å avvise den karismatiske prototyp-kristologiens oppfatninger om at mennesker har autoritet til å forandre eller bevege skapt virkelighet i kraft av tro, befalinger eller tankevirk-somhet. Mennesker har selvsagt makt og mulighet til å endre skapt virkelighet ved skapt virkelighet, men ingen autoritet eller makt over skapt virkelighet i kraft av å være i en tenkt posisjon utenfor skapt virkelighet. I rammen av det pro-nikenske begrepet om partisipasjon, må mennesker, troende eller ikke troende, derfor

tenkes som betinget av Gud i alt hva de er og gjør.

Dette er avgjørende også for forståelsen av forskjellen mellom Kristus og mennesker som undergjørere, og dermed også for teologi om undergjæringer. Pro-nikensk kristologi forankrer sin lære om Jesu guddommelighet i den evige fødsel, og dermed i Guds indretrinitariske virkelighet. Det forutsettes at Guds Sønn er i den indretrinitariske fødselsrelasjon, også som den inkarnerte. Inkarnasjonen innebærer derfor ikke at den guddommelige naturen settes ut av spill, eller deaktiveres, eller at Jesus i løpe av sitt liv som menneske har behov for å få tilgang til guddommelig autoritet og myndighet på ny. Ifølge pro-nikensk kristologi, besitter Jesus Kristus guddommeligheten også som den inkarnerte. Hans menneskelige natur tenkes gjennomtrengt av denne, og derfor også som guddommeliggjort. Vi kommer tilbake til betydningen av sistnevnte poeng nedenfor. Her nevnes først at den oppstandne Jesus også tenkes som det Gud-menneskelige subjekt for menneskets partisipasjon i Gud. I det følgende skal vi utdype hvordan dette gir grunnlag for teologi om undergjæringer som kan skje ved mennesker.

7. 3. Kristologi, partisipasjon og guddommeliggjørelse

I en oversiktsartikkel fra 2009 redegjør Gavrilyuk for patristisk forskning på guddommeliggjørelse.⁷¹ Han påpeker at bildet er sammensatt, at det rommer mange tolkninger, og at det for tiden er interesse for dette temaet som ressurs for systematisk teologisk refleksjon.⁷² Av særlig interesse her, er at han påpeker bred konsensus om at det såkalte «Exchange formula», «God became human so that humans could become god», etablerer teologisk struktur og helhet i patristisk teologi, og

dermed også må legges til grunn for forståelse av patristiske oppfatninger om hva guddommeliggjørelse innebærer. Gavriilyuk presiserer at kirkefedrenes anvendelse av Exchange formulæret ikke er entydige. Og – han påpeker at Athanasius, i rammen av den arianske striden, foretar en antropologisk, individuell anvendelse av det:

It should be noted that the meaning of the exchange formula, whatever its rhetorical merits, is far from being self-evident. In the context of the Arian controversy, the exchange formula was intended to express a belief that in the incarnation the Son of God, remaining fully God, assumed human nature; consequently, this divine act has enabled humans, remaining created beings, to become like God by grace.⁷³

Norman Russell målbærer en lignende oppfatning, i det han forklarer hovedpunktene i Athanasius lære om guddommeliggjørelse. Først blir Jesu menneskelige natur guddommeliggjort ved inkarnasjonen. Siden Jesu menneskelige natur representerer hele menneskeheten, etablerer inkarnasjonen dermed muligheten for at enkelt-mennesker kan guddommeliggjøres. Forutsetningen for at det kan skje, er at de føres inn i personlig forhold til den oppstandne Jesus Kristus ved dåpen.

The representative humanity assumed by Christ at the Incarnation was deified by the Word and exalted through the Passion. This is the cornerstone of Athanasius' narrative of salvation. The next step is how as individual believers we can share in Christ's exalted humanity. The answer is by becoming sons and daughters of God through baptism, so that with the Son of God dwelling within us we can participate in the movement begun by him towards the pole of divine transcendence. That is why for

Athanasius the adoption effected by baptism is equivalent to deification. It brings about the renewal of our human nature through participation in the divine nature.⁷⁴

Med tanke på vår tematikk er den personlige anvendelsen av begrepet guddommeliggjørelse, som Gavriilyuk og Russell påpeker hos Athanasius, interessant. Det gir rom for en anvendelse av konseptet partisipasjon og guddommeliggjørelse inn mot enkeltpersoner. Etter min mening gir det med dette også rom for at undergjerninger som kan skje ved mennesker kan gis teologisk forklaring. Med tanke på dette, vil vi i det følgende først utdype Athanasius forståelse av Jesus Kristus som undergjører og som subjekt også for undergjerninger som kan skje ved mennesker. Deretter presenteres en tentativ skisse av hvordan enkelt-mennesker kan tenkes instrumentelt som formidlere av undergjerninger.

En betydelig ressurs med tanke på ytterligere forståelse av Jesus som det guddommelige subjektet for undergjerninger, er Ivan V. Popovs artikkel «The Idea of Deification in the Early Eastern Church» (først publisert på russisk i 1909, og oversatt til engelsk ved Borisk Jakin og publisert i 2011).⁷⁵ Her beskriver Popov først den oldkirkelige oppfatning om Jesu to naturer, med henblikk på å forklare hans jordiske undergjerninger. Jesus gjorde under i kraft av sitt guddommelige vesen. Hans menneskelige natur tenkes som instrument for underne. Den oppfatning som lå til grunn for dette i Athanasius teologi var, ifølge Popov, at Jesu menneskelige natur ikke har makt eller potensial i seg selv til å gjøre undergjerninger: «The human being does not have power over demons; he cannot heal sicknesses or work miracles. God, in the person of the Redeemer, using his body as

the instrument, expelled demons, raised the dead, and walked on the waters».⁷⁶ Dernest skriver Popov, at Athanasius oppfatning også var, at Jesu menneskelige natur ble guddommeliggjort slik at han etter oppstandelsen kunne være subjekt for undergjæringer også ved sin menneskelige natur: «and now this humanity itself, and not just in the capacity of an instrument, becomes life-giving and acquires the ability to work miracles».⁷⁷

Med dette reflekteres en oppfatning av forholdet mellom guddommelig og menneskelig natur i den oppstandne Jesu person som kan legges til grunn for forståelse av forholdet mellom den oppstandne Jesus og en undergjærning som kan skje ved et troende menneske som partisiperer med Gud, i kraft av å ha blitt forenet med den oppstande Jesus ved dåpen. Liksom det forutsettes et instrumentelt forhold mellom guddommelighet og menneskelighet når det gjelder Jesu undergjæringer, forutsettes også et instrumentelt forhold mellom den oppstandne Jesus og den troende personen som et under kan skje ved. Med referanse til Kyrill skriver Popov at det troende menneske i kraft av forholdet til Kristus, gjennomtrenges av Gud ved Den Hellige Ånd, uten å opphøre å være skapt person, og en annen person, enn Jesus Kristus. Hva dette ifølge Popov i detaljer innebærer, kan ikke utdypes her. Vi begrenser oss til kort å utdype hvordan forholdet mellom den oppstande Jesus og et guddommeliggjort menneske med dette kan forstås, med henblikk på undergjæringer som skjer ved enkelt-mennesker.⁷⁸

I en artikkel fra 2022, leverer Gavrilyuk forskning som gir hjelp også med tanke på dette.⁷⁹ Han gjør oppmerksom på at Popov nettopp var opptatt av sammenhengen mellom Athanasius tenkning om guddommeliggjørelse og undergjæringer. I den forbindelse viser han til

Popovs vurdering av Athanasius biografi om den hellige Antony. Ifølge Gavrilyuk, mente Popov at Athanasius forklarer underere som skjedde ved Antony, i rammen av sin lære om guddommeliggjørelse. Fortellingen er i så måte en konkretisering av hva guddommeliggjørelse av et enkelt menneske kan innebære.

... Popov was very interested in investigating Athanasius's presentation of the implications of deification in the life of particular believer. How is the Christological deification of humanity as a whole reflected in the lives of concrete saints, such as de desert ascetics? In the Life of St Antony, Athanasius depicts a holy man as possessing the charismatic gifts of miracle-working, (...) According to Popov, the main theological function of Antony's *vita* was to provide a "vivid illustration" of Athanasius's otherwise "abstract" account of deification. By showing how various elements of Athanasius's theology converged on deification, Popov demonstrated the structural indispensability of the concept.⁸⁰

Ifølge Gavrilyuk, tenkte altså Popov, at Athanasius's *Life of Antony* eksemplifiserer hva guddommeliggjørelse kan føre til i et enkelt-menneskes liv. Sitatet vi førte inn fra dette skriftet ovenfor, bekrefter at Athanasius selv anså Jesus Kristus som det egentlige subjektet for undergjæringer som skjer ved et menneske. Gavrilyuk beskriver Popovs oppfatning om dette slik: «The Logos, who is both the Creator and the Redeemer, could not be anything other than God, for only God can create out of nothing and only God can deify».⁸¹

Begrunnelsen for at Logos er Gud er altså, ifølge sitatet ovenfor, at han kan skape av intet, og at han derfor guddommeliggjør mennesket. Derfor må også Logos tenkes som subjekt for undergjær-

ninger som kan skje ved mennesker. Avslutningsvis må et par presiseringer føyes til dette. Ifølge pro-nikensk kristologi, er guddommelig og menneskelig natur forenet i Jesu person, i den hypostatisk unionen. Jesu undergjerninger skjedde derfor i kraft av at han er subjekt både for guddommelig og menneskelig natur i egen person.⁸² I forhold til Antony, virker den oppstande Jesus underet i kraft av partisipasjon. Det vil si, som følge av at Jesus handler ved Antony, i kraft av denne personens relasjon til ham. Det forutsettes med andre ord et personrelatert og instrumentelt forhold mellom Jesu guddommelige person og Antonys person, når underet forklares. Denne relasjonen kan deriveres av den pro-nikenske grunnoppfatningen av forholdet mellom Gud og skapt virkelighet, og kan anses som grunnleggende for forståelsen av forholdet mellom den oppstandne Jesus Kristus som subjekt for undergjerninger, og det troende menneske som en undergjerning kan skje ved.

Med dette er det skissert premisser for teologi om undergjerninger som i vesentlige henseender er annerledes enn de vi har avdekket i de skriftene vi viser til i første del av denne artikkelen. Pro-nikensk teologi forutsettes ikke funksjonell likhet mellom Jesus og mennesker som undergjørere, men et instrumentelt forhold mellom Jesus og dem.

8. Konklusjon

Innledningsvis reiste vi spørsmål om hvordan anvendelse av ideer om kvantefysikk og nevrovitenskap har påvirket nyere karismatisk prototyp-kristologi. Undersøkelsen viser at det har ført til at en etablert oppfatning om Jesus som prototyp for kristne videreføres og bekreftes. I korthet går denne oppfatningen ut på at kristne kan gjøre undergjerninger som

Jesus, fordi de har eller får, autoritet og makt over skapt virkelighet som ham. Vi konstaterer at argumentasjon som utvikles for denne oppfatningen ikke er entydig. På den ene side begrunnes den i kenotisk kristologi, kombinert med lære om Åndens dåp. På den andre side i forskjellige oppfatninger om at kristne får autoriteten i og med gjenfødselen. Den innledende skissen viser at denne oppfatningen neppe var etablert hos Dennis Bennet og i den tidlige karismatiske bevegelse (2. 1). Vi påpekte konseptet først hos Wimber (2. 2). Deretter førte vi inn Bill Johnson og Randy Clark som representative eksempler på hvordan det er videreført i den karismatiske bevegelse frem til vår tid (2. 3).

Avslutningsvis vurderte jeg den karismatiske prototyp kristologien i lys av pro-nikensk patristisk teologi. Hensikten var, på den ene side å anvende denne teologien som korrektiv til den karismatiske prototyp kristologien som er avdekket i artikkelens hoveddel. På den andre side å anvende den som ressurs for å skissere alternative premisser for teologi om undergjerninger. Vi konkluderer med at oppfatningen om at kristne potensielt har autoritet og makt til å gjøre undergjerninger som Jesus Kristus, er i konflikt særlig med pro-nikensk treenighetslære og kristologi.

Pro-nikensk teologi om partisipasjon og guddommeliggjørelse forutsetter at den treenige Gud, ved oppstandne Jesus Kristus, er det egentlige subjekt for undergjerninger som kan skje ved mennesker. Vi har sett at denne oppfatningen bekreftes i Athanasius *Vita Antoni*. Antony presenteres her som en person som anser seg selv for kun å være et redskap for undergjerninger som den oppstandne Jesus Kristus gjør gjennom ham. Denne grunnoppfatningen av forholdet mellom

den oppstandne Jesus Kristus og det troende menneske påpekes avslutningsvis som alternativt utgangspunkt for teologi om undergjæringer.

Noter

¹ Phil Mason, *Quantum Glory. The Science Of Heaven Invading Earth*, (U.S.A: New Earth Tribe Publications, Kindle edition, 2010), 25 – 27.

² Brad Christerson og Richard Flory, *The Rise of Network Christianity. How Independent Leaders are Changing The Religious Landscape, Global Pentecost Charismat Christianity*, (Oxford: University Press, 2016). Douglas Geivett og Holly Pivec, *A New Apostolic Reformation? A Biblical Responce to a Worldwide Movement* (Bellingham: Lexham Press, Kindle edition, 2014), 18, 41.

³ Til en lignende anvendelse av patristisk teologi: Zaharia-Sebastian Mateiescu: «The intepretation of Miracles in The Thought of Saint Maximus The Confessor», i Ed: Irina Vainovski-Mihai, *New Europe College tefan Odoleja Program Yearbook 2011-2012*, (Bucharest Romania, 2012), 199 – 226.

⁴ Mason 2010.

⁵ Judy Franklin og Ellyn Davis (red), *The Physics of Heaven, Exploring Gods Mysteriesof Sound, Light, Energy,Vibration and Quantum Physics*, (Shippensburg: Destiny Image, Kindle Edition, 2012).

⁶ Kris Vallotton, *Spiritual Intelligence. The Art of Thinking like God*, (Bloomington Minnesota: Chosen Books, Kindle edition, 2020).

⁷ John Weaver, *The New Apostolic Reformation History of a Modern Charismatic Movement*, (Jefferson, North Carolina: McFarland & Company Publishers, Kindle edition, 2016).

⁸ R. Douglas Geivett og Holly Pivec, *A New Apostolic Reformation? A Biblical Responce to a Worldwide Movement*, (Bellingham: Lexham Press, Kindle edition, 2014).

⁹ Brad Christerson og Richard Flory, *The Rise of Network Christianity: How Independent Leaders are Changing The Religious Landscape*, (New York: Oxford University Press, Kindle edition, 2017).

¹⁰ Mikael Stenhammer: *The Worldview of the Word of Faith Movement*, (Bloomsbury: T&T Clark Systematic Pentecostal and Charismatic Theology, 2021).

¹¹ John Weaver, *The New Apostolic Reformation History of a Modern Charismatic Movement*, (Jefferson, North Carolina: McFarland & Company Publishers, Kindle edition, 2016), Loc 737.

¹² Richard Riss, *The Latter Rain Movement of 1948 and the Mid-twentieth Century Evangelical Awakening*. (Ontario: Honeycomb Visual Productions, 1987), 53 - 64.

¹³ Franklin Hall, *Atomic Power with God, Thru Fasting and Prayer*, (Augusta: Mockingbird Press, Kindle edition, 2002), 28 - 29.

¹⁴ George H. Warnock, *The Feast Of Tabernacles: A Type Of The Glorious Church*, (U. S. A: ID-DESIGN Media, Kindle Edition,1951), 134f.

¹⁵ Richard Riss, «The New Order of the Latter Rain», i: Assemblies of God Heritage, vol 7 no. 3, 1987, 17. Vinson Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*, (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997), 213, 227f.

¹⁶ Dennis og Rita Bennett, *The Holy Spirit and You*. (USA: Bridge-Logos Publishers, Kindle Edition, 2011), Loc 356.

¹⁷ Bennett 2011, Loc 356.

¹⁸ Bennett 2011, Loc 346, 1227.

¹⁹ Connie Dawson, *John Wimber: His Life and Ministry*, (Linkoln NE: The Wimber Project, 2020), 20-21.

²⁰ Kevin Springer, John Wimber, *Power Evangelism*. (California: Regal Ventura, 2009), 87.

²¹ Derek Morphew og Øivind Nerheim, *John Wimber's Teaching on the Gift and Gifts of the Holy Spirit*, (South Africa: Wineyard International Publishing, Kindle Edition 2020), 66.

²² Bill Johnson, *Face to Face With God: Get Ready for a Life-Changing Encounter with God*, (Lake Mary, Florida, Charisma House, Kindle Edition, 2015), 111.

²³ Johnson 2015, 94.

²⁴ Bill Johnson, *When Heaven Invades Earth: Expanded Edition: A Practical Guide to a Life of Miracles*, (Shippensburg: Destiny Image, 2013), 87f. Se også 79 – 81.

²⁵ Johnson 2013, 151. Johnson 2015, 94.

²⁶ Bill Johnson og Randy Clark, *The Essential Guide to Healing. Equipping All Christians to Pray for The Sick*, (Bloomington, Minnesota: Baker Publishing Group, 2011, Kindle edition), 42, 197, 222.

²⁷ Johnson og Clark 2011, 147. 221.

²⁸ Mason 2010, 42. Gary Zukav: *The Dancing Wu Li Masters. An Overview of the New Physics*, (London: Rider/Hutchinson, 1979).

²⁹ Se forord av Bill Johnson og Rolland Baker, Mason 2010, 17f, 19f. 21f.

³⁰ Mason 2010, 233 ff, 298.

³¹ Mason 2010, 278.

- 32 Mason 2010, 233.
 33 Mason 2010, 245.
 34 Mason 2010, 295.
 35 Mason 2010, 266.
 36 Mason 2010, 287.
 37 Mason 2010, 344.
 38 Mason 2010, 351f.
 39 Mason 2010, 344.
 40 Mason 2010, 108.
 41 Phil Mason, *The Glory of God and Supernatural Transformation: Spiritual Dynamics of the Heart Revolution*, (U. S. A: Quantum Ministries Publications 2017), 52-53.
 42 Mason 2017, 52-53.
 43 Franklin og Davis 2012, 24.
 44 Franklin og Davis 2012, 5- 6.
 45 Franklin og Davis 2012, 7.
 46 Franklin og Davis 2012, 6 – 7.
 47 Franklin og Davis 2012, 7.
 48 Franklin og Davis 2012, 2.
 49 Franklin og Davis 2012, 23.
 50 Franklin og Davis 2012, 25 – 26.
 51 Wouter J. Hanegraaff: *New Age Religion. Esoterism in the Mirror of Secular Thought*, (New York: State University of New York Press 1998), 331ff.
 52 Elyn Davis: «Extracting the Precious From the Worthless», i: Franklin og Davis 2012, 15ff.
 53 Vallotton 2020, 22-23.
 54 Vallotton 2020, 134.
 55 Vallotton 2020, 129.
 56 Vallotton 2020, 133f, 136.
 57 Vallotton 2020, 187.
 58 Vallotton 2020, 195 – 196.
 59 Athanasius, *Life of Antony (Vita Antoni)* i: Ed: Schaff & H. Wace. *Nicene and Post-Nicene: Fathers of The Christian Church, Second Series, Vol IV: St Athanasius: Select Works and Letters*, (Grand Rapids: T&T Clark/Eerdmans, 1890 – 1993), 624.
 60 Paul L. Gavrilyuk, *The Suffering of The Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, (New York: Oxford University Press, 2004).
 61 Torstein T. Tollefsen, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, (New York: Oxford University Press, 2012).
 62 Ivan V. Popov, "The Idea of Deification in the Early Eastern Church" i: Vladimir Kharlamov, Ed., *Theosis: Deification in Christian Theology*, (Eugene OR: Pickwick Publications 2011), 42 - 82.
 63 Thomas O.F.M. Weinandy, *Does God Suffer?* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 2000).
 64 Norman Russell, *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis*. (New York: Saint Vladimir's Seminary Press, 2009).
 65 Gavrilyuk 2004, 15, 21.
 66 Gavrilyuk 2004, 3. A. Harnack, *What is Christianity?* (Philadelphia, Fortress, 1986), 207, 211 -12.
 67 Weinandy 2000, 26, 38, 83ff. Gavrilyuk 2004, 15 -16.
 68 Tollefsen 2012, 5, 47.
 69 Tollefsen 2012, 2.
 70 Tollefsen 2012, 83, 189.
 71 Paul L. Gavrilyuk, «The retrieval of Deification: How a once despised archaism became an ecumenical desideratum», *Modern Theology* 25:4 (US, Blackwell Publishing, October 2009), 647.
 72 Gavrilyuk 2009, 656 – 657.
 73 Gavrilyuk 2009, 651.
 74 Russell 2009, 30.
 75 Gavrilyuk 2009, 100f, 110.
 76 Popov 2011, 49.
 77 Popov 2011, 50.
 78 Popov 2011, 50.

⁷⁹ Paul L. Gavrilyuk, «How Deification was rediscovered in Modern Orthodox Theology: The contribution of Ivan Popov», *Modern Theology* 38: 1, (US, John Wiley & sons Ltd, January 2022), 100 – 127.

⁸⁰ Gavrilyuk 2022, 112.

⁸¹ Gavrilyuk 2022, 111.



Apologetics: Learning from C. S. Lewis

Alister E. McGrath

Emeritus Andreas Idreos Professor of Science and Religion

Oxford University

alister.mcgrath@theology.ox.ac.uk

Clive Stapleton Lewis – ‘Jack’ to his friends – was born in the Irish city of Belfast on 29 November 1898. His father was a successful solicitor, who bought a large house (‘Little Lea’) on the outskirts of Belfast in 1905. Shortly afterwards, Lewis’ mother died, leaving his father to look after Lewis and his elder brother Warren. The two brothers spent hours alone in the vast attic of the old house, inhabiting imaginary worlds of their own making.

If Lewis ever had any Christian faith to start with, he soon lost it. After a period serving in the British Army during the First World War, Lewis went up to Oxford. He was a student at University College in the period 1919–23, taking first class honours in Greats (classics and philosophy) in 1922, and first class honours in English the following year. After a period during which his future seemed uncertain, he was elected a fellow of Magdalen College in the spring of 1925. He would remain at the college until 1954, when he was invited to take up the newly-created chair of medieval and Renaissance English at Cambridge. The chair was linked with a fellowship at Magdalene College, Cambridge. Lewis died at his Oxford home at 5.30 p.m. on 22 November 1963, a few hours before

the world learned of the assassination of President John F. Kennedy in Dallas, Texas.

As a young man, Lewis was an aggressive atheist. During the 1920s, however, Lewis had time to reconsider his attitude to Christianity. The story of his return to the faith he abandoned as a boy is described in great detail in his autobiography, *Surprised by Joy*. After wrestling with the clues concerning God he found in human reason and experience, Lewis eventually decided that intellectual honesty compelled him to believe and trust in God. He did not want to; he felt, however, that he had no choice. The passage in *Surprised by Joy* describing this great moment of decision has become famous:

You must picture me alone in that room at Magdalen, night after night, feeling, whenever my mind lifted even for a second from my work, the steady unrelenting approach of Him whom I so earnestly desired not to meet. That which I greatly feared had at last come upon me. In the Trinity Term of 1929 I gave in, and admitted that God was God, and knelt and prayed: perhaps, that night, the most dejected and reluctant convert in all England.

After his conversion, Lewis began to

establish his reputation as a leading authority on medieval and Renaissance English literature. *The Allegory of Love*, published in 1936, is still regarded as a masterpiece. Alongside his scholarly writings, however, Lewis wrote books of a very different nature. Aiming at clarity and conviction, Lewis produced a series of works aimed at communicating the reasonableness of Christianity to his own generation. The works brought him popular acclaim, but seemed to some at Oxford to compromise his scholarly reputation.

Lewis's first popular book was *The Pilgrim's Regress*, based loosely on John Bunyan's classic *The Pilgrim's Progress*, offering an allegorical account of Lewis's discovery of God. It was not a commercial success. Nevertheless, *The Problem of Pain*, which appeared in 1940, was well received. On the basis of its clarity and intelligence of argument, Lewis was invited to give a series of radio talks by the British Broadcasting Corporation, which raised his profile considerably. In 1942, Lewis published *The Screwtape Letters*, whose wit and insight firmly established Lewis's reputation as a leading defender of the Christian faith.

So what is the basis of Lewis's success as an apologist? And what can we learn from this? Lewis's intelligent and persuasive approach to Christianity is grounded in his core belief that Christianity makes sense of life. It commends itself by its reasonableness. Believing in God makes more sense, Lewis argued, than not believing in him. *Mere Christianity*, based on his wartime broadcasts at the BBC, is an outstanding example of a lucid and intelligent presentation of the rational and moral case for Christian belief.

For Lewis, Christianity offers a 'big picture' which weaves together the

strands of experience and observation into a compelling pattern. Perhaps this is approached is expressed most succinctly in a talk Lewis gave to the Socratic Club in Oxford: 'I believe in Christianity as I believe that the sun has risen, not just because I see it, but because by it, I see everything else.' Yet although Lewis affirms the fundamental rationality of the Christian faith, he regularly appeals to the shared experience of ordinary people – such as a sense of moral obligation, or a feeling of longing for something that is deeply satisfying, yet is not delivered in or through anything that is finite or created. Perhaps this helps explain the success and long-term appeal of his best-known work of apologetics, *Mere Christianity*.

The first part of *Mere Christianity* is entitled 'Right and wrong as a clue to the meaning of the universe'. It is important to note this carefully chosen term clue. What Lewis is noting is that the world is emblazoned with such 'clues', none of which individually proves anything, but which taken together, give a cumulative case for believing in God. These 'clues' are the threads that make up the great pattern of the universe.

The book opens with an invitation to reflect on two people having an argument. Any attempt to determine who is right and who is wrong depends, Lewis argues, on recognition of a norm – of some standard which both parties to a dispute recognize as binding and authoritative. In a series of argumentative moves, Lewis argues that we are all aware of something 'higher' than us – an objective norm to which people appeal, and which they expect others to observe; a 'real law which we did not invent, and which we know we ought to obey'.

Yet although everyone knows about this law, everyone still fails to live up to it.

Lewis thus suggests that ‘the foundation of all clear thinking about ourselves and the universe we live in’ consists in our knowledge of a moral law, and an awareness of our failure to observe it. This awareness ought to ‘arouse our suspicions’ that there ‘is Something which is directing the universe, and which appears in me as a law urging me to do right and making me feel responsible and uncomfortable when I do wrong.’ Lewis suggests that this points to an ordering mind governing the universe – which chimes in with Christian idea of God.

The second line of argument in *Mere Christianity* concerns our experience of longing. We all long for something that we believe will finally satisfy us, only to find our hopes dashed and frustrated when we actually achieve or attain it. So how is this common human experience to be interpreted? Is it pointing beyond itself? Lewis argues that these earthly longings are ‘only a kind of copy, or echo, or mirage’ of our true homeland. He develops an ‘argument from desire,’ suggesting that every natural desire has a corresponding object, and is satisfied only when this is attained or experienced. There is, Lewis suggested, a deep and intense feeling of longing within human beings, which no earthly object or experience can satisfy. Lewis terms this sense ‘joy’, and argues that it points to God as its source and goal (hence the title of his autobiography).

To understand Lewis at this point, the idea of ‘joy’ needs to be explained in a little more detail. From the windows of his childhood home in Belfast, the young Lewis could see the distant Castlereagh Hills. These far off hills seemed to hint at something that lay beyond his reach. A sense of intense longing arose as he contemplated them. He could not say exactly

what he longed for; merely that there was a sense of emptiness within him, which the mysterious hills seemed to heighten, without satisfying.

Lewis describes this experience (perhaps better known to students of German Romanticism as *Sehnsucht*) in some detail in his autobiography. He relates how, as a young child, he was standing by a flowering currant bush, when a potent memory was triggered off.

There suddenly rose in me without warning, as if from a depth not of years but of centuries, the memory of that earlier morning at the Old House when my brother had brought his toy garden into the nursery. It is difficult to find words strong enough for the sensation which came over me; Milton’s ‘enormous bliss’ of Eden ... comes somewhere near it. It was a sensation, of course, of desire; but desire for what? Not, certainly, for a biscuit tin filled with moss, nor even (though that came into it) for my own past. ... and before I knew what I desired, the desire itself was gone, the whole glimpse withdrawn, the world turned commonplace again, or only stirred by a longing for the longing that had just ceased. It had only taken a moment of time; and in a certain sense everything else that had ever happened to me was insignificant in comparison.

Lewis here describes a brief moment of insight, a devastating moment of feeling caught up in something which goes far beyond the realms of everyday experience. But what did it mean? What, if anything, did it point to?

Lewis addressed this question in a remarkable sermon entitled ‘The Weight of Glory’, preached at Oxford in June 1941. Lewis spoke of ‘a desire which no

natural happiness will satisfy', or 'a desire, still wandering and uncertain of its object and still largely unable to see that object in the direction where it really lies'. There is something self-defeating about human desire, in that what is desired, when achieved, seems to leave the desire unsatisfied. Lewis illustrates this from the age-old quest for beauty.

The books or the music in which we thought the beauty was located will betray us if we trust to them; it was not in them, it only came *through* them, and what came through them was longing. These things – the beauty, the memory of our own past – are good images of what we really desire; but if they are mistaken for the thing itself they turn into dumb idols, breaking the hearts of their worshippers. For they are not the thing itself; they are only the scent of a flower we have not found, the echo of a tune we have not heard, news from a country we have not visited.

Human desire, the deep and bitter-sweet longing for something that will satisfy us, points beyond finite objects and finite persons towards their real goal and fulfilment in God himself.

A similar pattern is observed with human personal relationships. In love, perhaps the deepest human relationship of all, we encounter the strange longing to lose ourselves in another – to enter into a relationship which paradoxically simultaneously heightens and obliterates our own identity. Yet even love, which seems to offer all, delivers less than it seems to promise. Somehow in personal relationships there is to be found a bitter-sweet longing – something which *comes through* the relationship, but is not actually *in* that relationship. Lewis notes that pleasure, beauty, and personal relationships seem to pro-

mise so much, and yet when we grasp them, we find that what we were seeking was not located in them, but seems to lie beyond them. There is a 'divine dissatisfaction' within human experience, which prompts us to ask whether there is anything which may satisfy the human quest to fulfil the desires of the human heart.

Lewis argues that there is. Hunger, he suggests, is an excellent example of a human need of emptiness which corresponds to a real physical need. This corresponds to the existence of food by which this need may be met. Thirst is another example of a human longing pointing to a genuine human need, which in turn points to its fulfilment in drinking. Any human longing, Lewis argues, points to a genuine human need, which in turn points to a real object corresponding to that need. And so, Lewis suggests, it is reasonable to suggest that the deep human sense of infinite longing which cannot be satisfied by any physical or finite object or person must point to a real human need which can, in some way, be met. In other words, this sense of longing or desire corresponds to a real human need, and potentially to the fulfilment of that need. But how?

Lewis argues that this sense of longing points to its origin and its goal in God himself. God shoots 'arrows of joy' to awaken our sense of longing, and in doing so, helping us to realize who we really are and what we really need if we are to be truly fulfilled. In this, he echoes a great theme of traditional Christian thinking about the origin and goal of human nature. 'You have made us for yourself, O Lord, and our hearts are restless until they find their rest in you' (Augustine of Hippo). We are made by God, and we experience a deep sense of

longing for him, which only he can satisfy. Although Lewis's reflections on the desire he calls 'joy' reflect his personal experience, it is evident that he considers that this sense of longing is a widespread feature of human nature and experience. Lewis does not fall into the trap of universalizing the particularities of his own experience; his wide reading of literature suggested that this was a recurring theme in human history and experience. An important point of contact for the proclamation of the gospel is thus established.

Lewis suggests that the pursuit of the clues offered by human desire only makes sense if there is a fourth dimension to human existence, served by the human imagination. The 'watchful dragon' of human reason is hesitant to allow us to speak of anything which goes beyond experience. In order to deal with this question, Lewis turns to Plato's famous analogy of the cave. Lewis transforms this familiar image into a persuasive and powerful tool for relating the world of ordinary human experience and the world that lies beyond it and through it – namely, the realm of God.

Plato's analogy invites us to think of a group of people who have been imprisoned in a dark underground cave all their lives. A fire is burning, and they see shadows thrown on to the wall of the cave. The cave is the only world they have ever experienced, and so they naturally assume that it is the real world. The shadows they see are all that there is to reality. Then one of the men escapes from the cave, and discovers the great world outside; he returns to tell the others, who cannot believe him. Can there really be another world, which transcends the one they know from experience?

Lewis develops this analogy in *The Silver Chair*, one of the *Chronicles of*

Narnia. In this book, A Narnian finds himself confronted by a witch in an underground kingdom. The witch attempts to persuade him that the underground kingdom is the real and only world. The Narnian is not impressed, and tries to persuade her to enlarge her mental horizons. His argument is telling.

Suppose we *have* only dreamed, or made up, all those things – trees and grass and sun and moon and stars and Aslan himself. Suppose we have. Then all I can say is that, in that case, the made-up things seem a good deal more important than the real ones. Suppose this black pit of a kingdom of yours is the only world. Well, it strikes me as a pretty poor one.

The argument here is a classic, having its origins in the Greek fathers, and finding its mature expression in Thomas Aquinas: if certain ideas in our minds cannot be accounted for on the basis of our experience of the world, they must be accounted for in terms of something beyond that world. The apparently 'real' world must be supplemented by another world, an 'imagined world' – not in the sense of an *invented* world, but a *real* world into which we must enter by our imagination.

Lewis's achievement here is to show that what we observe and experience 'fit in' with the idea of God. Lewis argues that the Christian faith interprets this profound and unsatisfied longing as a clue to the true goal of human nature. God is the ultimate end of the human soul, the sole source of human happiness and joy. Just as physical hunger points to a real human need which can be met through food, so this spiritual hunger corresponds to a real need which can be met through God. 'If I find in myself a desire which no experience in this world can satisfy, the most probable explanation is

that I was made for another world'. Most people, Lewis argues, are aware of a deep sense of longing within them, which cannot be satisfied by anything transient or created. Like right and wrong, this sense of longing is thus a 'clue' to the meaning of the universe.

In both his arguments from morality and desire, Lewis appeals to the capacity of Christianity to 'fit in' what we observe and experience. This approach is integral to Lewis's approach to apologetics, precisely because Lewis himself found it so persuasive and helpful in making sense of things. The Christian faith provides a map that is found to fit in well with what we observe around us and experience within us, illuminating our landscape of experience. For Lewis, the kind of 'sense-making' offered by the Christian vision of reality is about discerning a resonance between the theory and the way the world seems to be. Though Lewis uses surprisingly few musical analogies in his published writings, his approach could be described as enabling the believer to hear the harmonics of the cosmos, and realize that it fits together *aesthetically* – even if there are a few logical loose ends that still need to be tied up.

So do Lewis's arguments, particularly in *Mere Christianity*, still work? Some, it must be said, are showing their age, especially when Lewis makes assumptions about the moral values of his age. Yet his approaches still work remarkably well, raising questions about the deeper meaning of life that continue to speak to many today. Both Lewis's 'argument from morality' and his 'argument from desire' continue to connect with many people's aspirations and longings, even if we might need to rephrase them and adapt their imagery to our own day and age. Lewis continues to evoke a sense of intri-

gue, interest, and even wistfulness on the part of many of his readers.

Perhaps one of the lessons that we can learn from Lewis is that apologetics is at its best when it makes people wish that Christianity were true – by showing them its power to excite the imagination, to make sense of things, and to bring stability, security and meaning to life. The final stage is to show people that it is true and trustworthy. Apologetics is not simply about trying to persuade people that Christianity is right; it is about showing that it is relevant and existentially meaningful, able to engage life's deepest questions and give rich and satisfying answers.

It's important to be able to defend our faith – but it is no less important to be able to show how it transforms our lives. As Lewis points out, there are two Greek words for life: *bios* and *zōē*. *Bios* is all about biological existence, surviving from one day to the next. But *zōē* is a life worth living, sustained by joy, hope, and meaning. Perhaps we can think of apologetics as inviting people to move beyond mere biological existence, and discover the rich world of divine truth, meaning, and beauty that lies at the heart of the Christian faith.

Alister McGrath recently retired as Andreas Idreos Professor of Science and Religion at Oxford University. He is the author of two influential works on Lewis: *C. S. Lewis – A Life. Eccentric Genius, Reluctant Prophet, and The Intellectual World of C. S. Lewis*. McGrath is also the lead presenter on *The C. S. Lewis Podcast*, hosted by Premier Christian Radio of London, which provides weekly reflections on Lewis: see <https://podcastaddict.com/podcast/3292449>.



Kalamargumentet för Guds existens

Sebastian Ibstedt och David Kärrsmyr

sebastian@ibstedt.net och david.karrsmyr@gmail.com

Svenska Apologetiksällskapet

Människor har i alla tider funderat på om universum haft en begynnelse och, om det hade en begynnelse, finns det en orsak till dess existens? Det kosmologiska argumentet uppstår naturligt från den mänskliga nyfikenheten och den kanske mest grundläggande filosofiska frågan – varför finns det någonting snarare än någonting annat eller ingenting (Leibniz 1951)? Man har genom tiderna närmat sig frågan på flera olika sätt vilket har gett upphov till en hel familj av kosmologiska argument. Gemensamt för dem är att de utgår från att någonting (*kosmos*) existerar och härleder från detta en första orsak eller tillräcklig grund för denna existens. Denna identifieras vanligtvis som Gud eller något som påminner om Gud.

En form av det kosmologiska argumentet, och den form som man vanligtvis associerar det med idag, utvecklades av Johannes Philoponos (490–570). Det kom att förfinas av bland andra den muslimske teologen Al Gassali (transkriberas även som Algasel eller al-Ghazali) (1058–1111). Al Gassali argumenterade utifrån omöjligheten av en faktiskt oändlig händelsekedja att världen måste haft en begynnelse och att den därför måste ha en orsak. Denna form av det kosmologiska argumentet har kommit att kallas kalamargumentet efter den skolastiska inriktningen av den muslimska teologin som Al Gassali representerade.

Ett alternativt, eller egentligen flera alternativa, kosmologiska argument formulerades av Thomas av Aquino

(1225–1274) även om han inte var först med att tänka i dessa banor. Det thomistiska kosmologiska argumentet söker en första orsak. Ett ting med potential att röra sig kan inte aktualisera sin egen rörelse, för detta behövs en yttre orsak. Men även denna yttre orsak kräver en orsak till sin rörelse och eftersom denna process inte kan pågå för evigt behövs en första orsak, en orörd rörare. Det hela kan jämföras med kugghjulen i en motor där alla kugghjulen rör sig simultant endast under förutsättning att det första kugghjulet rör sig. Enligt Thomas var rörelse, kausalitet och kontingens (icke-nödvändighet) bevis för existensen av en första, nödvändig, orsak.

G.W.F. Leibniz (1646–1716) kosmologiska argument bygger på ”den tillräckliga grundens princip” som säger att varje sant faktum har en grund eller förklaring som gör att det är sant. Detta gäller för varje tillfälligt (icke-nödvändigt) sant faktum, inklusive konjunktionen av samtliga tillfälligt sanna fakta. Förklaringen till denna konjunktion kan inte själv vara tillfälligt sann utan måste vara en nödvändig substans, vilken Leibniz identifierar som ett fullkomligt väsen, d v s Gud (Leibniz 1951). Kalamargumentet förutsätter att universum har börjat existera, medan Thomas och Leibniz versioner är förenliga med ett evigt existerande universum. Vi ska i det följande diskutera Al Gassalis argument och dess moderna formulering.

Kalamargumentet

Al Gassalis argument hade formen av en enkel syllogism:

1. Varje ting som har en begynnelse har en orsak till sin begynnelse.
2. Skapelsen är ett ting med en begynnelse.
3. Därför har skapelsen en orsak till sin begynnelse.

Al Gassali betraktade den första premisen som självvident sann, ett resultat av förnuftsinsikt. Han gav dock sina läsare följande stöd för att inse dess sanning: Alla ting som börjar existera gör det vid en viss tidpunkt. Det måste därmed finnas en determinerande faktor som gör att tinget börjar existera just vid det tillfället och inte vid något annat tillfälle. Detta är tingets orsak. Vad gäller den andra premisen argumenterar Al Gassali för att en oändlig händelsekedja är en omöjlighet, d v s det kan inte ha funnits ett oändligt antal tidigare tidpunkter. Ett skäl är att serien av tidigare händelser har ett slut, nämligen i nutid. Men oändligheten kan aldrig ta slut. Det går inte att genomkorsa ett oändligt antal tidpunkter för det skulle ta oändligt lång tid vilket innebär att nutiden aldrig skulle inträffa. Detta vore absurt och därför kan det inte finnas ett oändligt antal tidigare händelser.

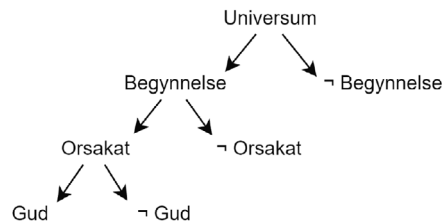
Al Gassali exemplifierar också med Jupiter och Saturnus som kretsar ett varv runt solen på 12 respektive 36 år. På en viss tid avverkar Jupiter ungefär tre gånger så många varv och ju fler varv de kretsar desto större blir skillnaden. Samtidigt gäller om de har kretsat för evigt att de har avverkat exakt lika många varv, nämligen oändligt många! Detta är absurt, vilket visar att händelsekedjor inte kan pågå för evigt. Därmed måste det ha funnits en första händelse och skapelsen måste ha haft en begynnelse enligt Al Gassali

(Craig 1979, 44). Kalamargumentet har upplevt en renässans i nutida religionsfilosofiska sammanhang, till stor del tack vare filosofen William Lane Craigs utläggningar i skrift och debatter (se t ex Craig 1979; Craig och Sinclair 2009; Copan och Craig 2017, 2019).

Kalamargumentet kan ställas upp deduktivt enligt följande:

1. Allt som börjar existera har en orsak till sin existens
2. Universum har börjat existera
3. Om universum har en orsak till sin existens så är orsaken något som liknar Gud
4. Därför har universum en orsak till sin existens (från 1, 2)
5. Därför är något som liknar Gud orsaken till universums existens (från 3, 4)

Argumentet kan också presenteras som en serie disjunktioner om universum:



Argumentet är logiskt giltigt, vilket innebär att om premisserna 1, 2 och 3 stämmer så följer 4 och 5 med nödvändighet. Frågan är alltså om premisserna stämmer, dvs om argumentet är sunt. Craig stödjer den första premisen med tre huvudsakligen filosofiska argument och den andra premisen med två filosofiska och två naturvetenskapliga argument. Den tredje premisen underbygger han med en begreppslig analys av vad som krävs för att någonting ska vara en orsak till universum. Vi ska i det följande gå igenom argumenten för premisserna, huvudsakligen följande Craigs argumentationslinje.

Avslutningsvis kommenterar vi några modifieringar av argumentet som försöker inordna det i en statisk tidsmodell.

Premiss 1: Allt som börjar existera har en orsak till sin existens

Med ”börja existera” menar Craig följande för ett föremål *E* och tidpunkten *t*: *E* börjar existera vid *t* om och endast om (1) det existerar vid *t* och (2) *t* är första tidpunkten då *E* existerar och (3) *E* kan inte existera tidlöst och (4) att *E* existerar vid *t* är en A-egenskap (Craig och Sinclair 2009). En fördel med denna definition är att det inte förutsätter att det finns en tidpunkt före *t* då *E* inte existerar. Om så hade varit fallet hade universum inte kunnat börja existera eftersom universums begynnelse är den första tidpunkten. Anledningen till att Craig inkluderar villkor (3) är för att möjliggöra att Gud kan träda in i tiden i samband med universums begynnelse utan att för den skull behöva säga att Gud har börjat existera. Villkor (4) inkluderas då Craigs version av kalamargumentet förutsätter en dynamisk tidsmodell, mer om detta senare. Slutligen, med ”orsak till sin existens” syftar Craig på en orsak till att något (en effekt) börjar existera (inte att det fortsätter existera).

Craig betraktar den första premissen som obestridligt sann, knappt i behov av att motiveras: ”The first premiss is so intuitively obvious, especially when applied to the universe, that probably no one in his right mind *really* believes it to be false.” (Craig 1979, 141) Undantag finns dock, såsom filosofen Quentin Smith: ”We came from nothing, by nothing and for nothing.” (Craig och Smith 1995, 135) Craig formulerar tre argument för varför premiss 1 bör tas på allvar:

Ett konceptuellt argument, ett *reductio ad absurdum*-argument och ett induktivt argument. Låt oss undersöka dessa i tur och ordning.

Argument 1 för premiss 1:

Ex nihilo nihil fit

Att tro att något kan bli till ur intet, argumenterar Craig, är värre än trolleri. När trollkarlen drar fram en kanin ur sin hatt så finns åtminstone trollkarlen, för att inte nämna de övriga attiraljer han använder. Att någonting blir till utan orsak innebär att det kommer ur intet, men mänsklighetens samlade erfarenhet att ur intet kommer intet tycks gälla som en metafysisk sanning utan undantag. Ingen är på allvar orolig för att det plötsligt ur intet ska materialiseras en sabeltandad tiger som kastar sig över oss, att ett svart hål ska materialiseras i jordens närhet och förgöra oss, eller att ett dödligt virus plötsligt ska bildas ur intet i våra celler och börja föröka sig. Principens generaliserbarhet tycks inte vara betingad av föremålets storlek, för i så fall borde vi oroa oss mer för det minsta (eller största) av dessa ting. Det bör också tilläggas att ett ifrågasättande av denna princip får den oönskade konsekvensen att våra tankar och sinnesintryck kan ha kommit till utan någon orsak. Det blir i ett sådant läge svårt att hävda att tankeprocessen som föranlett ifrågasättandet grundar sig på en verkligt rationell process. Det är alltså rimligt att i stället utgå från att den stämmer.

Tanken att varje begynnande existens kräver en orsak mötte kritik från David Hume (1711-1776), som skrev att det inte leder till någon motsägelse eller absurditet om vi tänker oss att vi särar på dessa idéer: ”Vi kan aldrig demonstrativt bevisa [den logiska] nödvändigheten av en orsak för varje ny existens.” (Hume

2002, 104) Mer nyligen har filosofen Graham Oppy gjort en liknande invändning: "If the proponent of the kalam cosmological argument wishes to deny that it is possible for something to begin to exist uncaused, then s/he needs to provide some argument which shows that there is a logical inconsistency in this claim." (1991, 195) Humes och Oppys invändningar är dock lätta att bemöta. Enbart det faktum att vi kan föreställa oss någonting är inte skäl nog att vänta sig att det faktiskt kan inträffa. Vi kan lätt föreställa oss att en sabeltandad tiger materialiseras i rummet, men det finns ingen anledning att förvänta sig att så faktiskt ska ske. Detta må vara logiskt möjligt, men ger oss knappast någon anledning att förvänta oss att det någonsin kommer att inträffa. Eller, med Elizabeth Anscombes (1974, 150) jämförelse, bara för att jag kan föreställa mig en kanin som blir till utan kaninföräldrar följer inga slutsatser alls om vad som gäller i verkligheten. Några år senare, 1754, medgav även Hume i ett brev till John Stewart att han aldrig hade påstått något så absurt som att någonting kan komma till utan orsak, endast att vi inte kan demonstrera motsatsen (Hume 1932). På sin höjd kan Humes och Oppys argument visa att en orsakslös begynnande existens inte är logiskt omöjlig, men gör ingenting för att visa att det är något som vi har rätt att faktiskt förvänta oss. *Principium causalitatis* utgör hos Immanuel Kant (1967) ett villkor för sinneserfarenheten i form av ett syntetiskt a priori. Därmed misstar sig Hume: Dess nödvändighet bevisas varken ur erfarenheten eller är implicit i begreppen utan är en förnuftskategori som inses av förståndet liksom att $2 + 3 = 5$. Enligt Craig är försvararen av kalamarargumentet egentligen inte nödgad att ge skäl för den kausala premissen, mer än

den som tror att det finns andra medvetanden eller den som tvivlar på solipsism. Anledningen är att slutsatsen är så uppenbar att varje argument för att stödja den kommer att vara mindre uppenbar än själva slutsatsen (1993, 7). Intet (eller ingenting) är en universell negation, ekvivalent med "inte någonting alls". Att fråga sig vilka egenskaper eller vilken potential intet har är därför meningslöst, likvärdigt med att på påståendet "Jag åt inte någon frukost" replikera "Hur smakade det?". Detta visar varför invändningen "Det finns en positiv, om än liten, sannolikhet att någonting kan uppkomma spontant ur intet och därför behövs ingen skapare" är inkoherent. För att en sannolikhet ska existera krävs en positiv beskrivning av ett systems tillstånd. Om systemet eller dess orsaker inte existerar saknas däremot förutsättningar för att beräkna någon sannolikhet (Nowacki 2007, 92).

Argument 2 för premiss 1: Varför enbart universum?

Om man menar att universum har kommit till ur intet, måste man fråga sig varför det enbart är universa som kan komma till ur intet. Varför inte datorer, cyklar eller Einstein? Hur kan man särskilja mellan universa och dessa övriga saker? Det finns ju inget hos intet som skulle kunna åtskilja mellan en cykel och ett universum eftersom intet inte har några egenskaper (för då vore det inte intet). Intet är inget annat än alltings frånvaro. Man kan inte tänka sig något som sätter upp ramar kring detta intet för det finns inget att sätta ramar kring. Om universum har tillkommit ur intet så borde vi också se allt möjligt annat komma till ur intet. Eftersom vi inte gör det kan vi sluta oss till att universum rimligen inte har kommit till på ett sådant sätt. Argumentet kan formaliseras enligt följande (se Craig 2010):

1. Om det är möjligt för någonting att börja existera utan orsak vid den första tidpunkten, är det möjligt för någonting att börja existera utan orsak vid senare tidpunkter.
2. Det är inte möjligt för någonting att börja existera utan orsak vid senare tidpunkter.
3. Därför är det inte möjligt för någonting att börja existera utan orsak vid den första tidpunkten.

Oppy (2006, 149) invänder att vi har erfarenhet av den kausala principen enbart för ting där orsaken existerar vid en tidigare tidpunkt, men eftersom ingen tid existerade ”före” universums begynnelse kan den kausala principen inte extrapoleras till att gälla ting som börjar existera vid $t = 0$ (Oppy 2006, 149). På detta kan replikerats att kausalitetsprincipen inte är någon fysisk lag såsom Boyles lag eller termodynamikens andra huvudsats utan en *metafysisk* princip. Som sådan gäller den oberoende av tingens egenskaper, är tillämpbar på hela verkligheten och begår inget kompositionsfel (Craig och Sinclair 2009, 186–187). Vidare, i frånvaro av argument för att den inte skulle gälla vid $t = 0$ bör vi åtminstone betrakta det som mer troligt att den gäller än att den inte gäller.

Bertrand Russell (Russell och Copleston 1964, 175) invände att argumentet begår ett kompositionsfel, d v s man antar att det som gäller för delarna också gäller för helheten. Ett exempel på kompositionsfel kan vara, ”Eftersom väggen består av tegelstenar och varje tegelsten är liten, måste väggen vara liten”. Det som gäller för delarna gäller här uppenbart inte för helheten. Russell menar att försvararen av kalamargumentet begår ett dylikt misstag: bara för att allt i universum som börjar existera har en orsak, följer inte att universum som helhet har en

orsak. Mot Russells invändning kan sägas att det är inte varje argument från delar till helhet som begår ett kompositionsfel. ”Varje tegelsten är röd, därför är väggen röd”, är ett giltigt argument. Enligt Andrew Loke (2017, 135) liknar kausalitetsprincipen mer detta senare fall – det finns ingen anledning att anta att universum som helhet utgör ett undantag från kausalitetsprincipen.

Argument 3 för premiss 1: Empirisk bekräftelse

Upplysningsfilosofen Thomas Reid (1710–1796) skrev: ”That neither existence, nor any mode of existence, can begin without an efficient cause, is a principle that appears very early in the mind of man; and it is so universal, and so firmly rooted in human nature, that the most determined scepticism cannot eradicate it.” (2010, 202) Vår ständiga erfarenhet och samlade empiriska bedömning bekräftar utan undantag premiss 1. Induktiv slutledning ger oss därför starka skäl att tro att det alltid måste finnas orsak-och-verkan-samband till allt som börjar existera.

Ibland sägs att vissa kvantmekaniska händelser skulle utgöra undantag från denna regel. Det finns två olika invändningar som framförs som man menar utgör empiriska undantag från den kausala principen. Den första har att göra med virtuella partiklar som uppstår ur vakuum, en s k kvantfluktuation. I enlighet med Heisenbergs osäkerhetsprincip kan ett partikel-antipartikelpar uppstå kortvarigt ur kvantvakuomet och därefter förintas. På motsvarande sätt har det föreslagits att universum kan ha uppstått som en kvantfluktuation ur intet.

Detta utgör emellertid inget verkligt undantag från kausalitetsprincipen. Till skillnad från ett vakuum inom klassisk

fysik är ett subatomiskt vakuum nämligen inte ett intet, som fysikern John Barrow klargör: ”In a quantum system the notion of a vacuum is a little different from our usual conception of such a state. It is not simply ‘nothing at all’. Rather, it is what is left when everything that can be removed from the system has been removed: it is the state of lowest energy.” (2008, 132) Ett vakuum är inte en frånvaro av all existens utan snarare ett slags hav av fluktuerande energi med rik fysikalisk struktur. Kvantfluktuationer utgör alltså inget exempel på uppkomst ur intet. Kosmologen Alexander Vilenkin (2007, 190–191) har föreslagit att universum på ett liknande sätt uppstod genom en kvantmekanisk tunneleffekt från ingenting alls till ett inflationstillstånd, men lägger samtidigt in en viktig brasklapp: ”The initial state prior to the tunneling is a universe of vanishing radius, that is, no universe at all. There is no matter and no space in this very peculiar state. Also, there is no time. ... And yet, the state of ‘nothing’ cannot be identified with absolute nothingness. The tunneling is described by the laws of quantum mechanics, and thus ‘nothing’ should be subjected to these laws. The laws of physics must have existed, even though there was no universe.” Problemet är förstas att fysikens lagar inte är intet och de måste dessutom verka på ting som existerar. Vilenkins universum är alltså inte en effekt som saknar orsak.

Den andra invändningen är att kvantmekaniska händelser kan ske utan orsak därför att fenomen på denna nivå är verkligt slumpmässiga (icke-deterministiska). Invändningen förutsätter ontologisk indeterminism, men detta är fallet endast enligt den sköpenhamnstolkningen eller övriga indeterministiska tolkningar. Det finns emellertid flera andra tolkningar

som är helt orsaksdeterministiska och där vår oförmåga att göra exakta förutsägelser beror på epistemiska kunskapsluckor snarare än att händelserna i sig skulle vara indeterministiska. Dessa tolkningar är empiriskt helt likvärdiga med köpenhamnstolkningen.

Dessutom gäller den kausala principen även enligt köpenhamnstolkningen eftersom varje händelse enligt denna har en *indeterministisk orsak* i form av systemets vågfunktion plus dess eventuella kollaps (Koons 2000, 114). Att kvantmekaniska system är probabilistiska innebär att även om man inte kan förutsäga när en enskild radioaktiv atomkärna faller sönder så går det att ställa upp en statistisk modell för systemet. Att det finns en bestämd sannolikhetsfördelning för sönderfallet tyder på att det finns underliggande indeterministiska principer som orsakar sönderfallet (Loke 2017, 128). Det är också värt att påpeka att om den kausala principen endast hade gällt för deterministiska händelser så hade libertariansk fri vilja (som är icke-deterministisk) varit omöjlig, vilket är ett högt pris att betala.

Båda dessa invändningarna från kvantmekaniken kan dessutom enkelt undvikas om premiss 1 i kalamargumentet i stället formuleras, ”Om universum har börjat existera så har det en orsak till sin existens”. Slutsatsen i argumentet blir densamma med denna formulering.

Sammantaget visar det konceptuella argumentet, *reductio ad absurdum*-argumentet och det induktiva argumentet varför förnekandet av premiss 1 i kalamargumentet är problematiskt – man måste hävda att saker och ting kan komma till utan orsak vilket går emot all mänsklig erfarenhet. Inga övertygande vetenskapliga eller filosofiska skäl verkar finnas för att ifrågasätta den kausala principen. Kvantmekaniken ger oss inte heller till-

räkliga skäl att tvivla på den och gör det inte troligt att universum kan ha kommit till utan orsak.

Premiss 2: Universum har börjat existera

För denna premiss presenterar Craig två filosofiska och två vetenskapliga argument. De filosofiska argumenten bygger på en distinktion mellan två olika slag av oändligheter – potentiella och faktiska.

Potentiella oändligheter är aldrig fullständiga men växer mot oändligheten som gräns (betecknas $x \rightarrow \infty$). Om man räknar från 1 och uppåt kan man hålla på hur länge som helst men du kommer aldrig att nå ett tal som heter ”oändligheten”. En potentiell oändlighet närmar sig oändligheten men är, vid varje tidpunkt, ändlig. *Faktiska* oändligheter å andra sidan är redan fullständiga, dvs de växer inte mot oändligheten som gräns utan är redan oändligt stora. En faktisk oändlighet är inom mängdläran en mängd med den märkliga egenskapen att den har samma antal element som en äkta delmängd av sig själv. T ex har en faktisk oändlighet av heltal (1, 2, 3, 4, ...) en äkta delmängd av jämna tal (2, 4, 6, 8, ...) men båda mängderna har exakt samma antal, nämligen \aleph_0 , det minsta transfinita kardinaltalet.

När vi frågar om orsaken till solens existens är vi intresserade av om orsaken faktiskt har existerat, inte om den potentiellt har existerat. På motsvarande sätt är vi intresserade av om en faktiskt oändligt lång händelsekedja är möjlig, inte om en potentiellt oändligt lång händelsekedja är möjlig. En faktiskt existerande händelsekedja måste ha ett visst antal medlemmar och är därför antingen faktiskt oändlig eller faktiskt ändlig. Det förflutna kan alltså inte vara potentiellt oändligt, där-

emot kan tänka sig att antalet framtida händelser är potentiellt oändligt eftersom tiden är asymmetrisk (förutsatt att man accepterar en dynamisk tidsmodell).

Argument 1 för premiss 2: Omöjligheten i existensen av en oändlig händelsekedja

Craig menar att en oändlig regress av händelser får absurda konsekvenser och därför kan en sådan omöjligen existera i verkligheten. [Argumentet lyder:]

1. En faktisk oändlighet kan inte existera.
2. En oändlig regress av händelser involverar en faktisk oändlighet.
3. Därför kan en oändlig regress av händelser inte existera.

Det råder ingen tvekan om att faktiska oändligheter existerar som matematiskt begrepp inom mängdläran, vilket Craig ibland felaktigt har anklagats för att förneka. Frågan är dock om faktiska oändligheter kan existera (instantieras) i den fysiska verkligheten. Craig argumenterar för att detta är metafysiskt omöjligt eftersom tankeexperiment där faktiska oändligheter antas existera leder till paradoxala resultat, såsom Hilberts hotell. Vi ska här presentera ett annat tankeexperiment som kallas för Tristram Shandy-paradoxen som visar samma sak.¹

Antag att det finns en mycket långlivad person som skriver dagbok så långsamt att det tar ett år för honom att skriva ner händelserna som har hänt under en enda dag. Om han nu fortsätter att oförtröttligt skriva på sin dagbok så kommer han att komma längre och längre efter och slutför den aldrig (trots Bertrand Russells (1903, 358) försäkran att den blir klar så småningom). Men antag i stället att Tristram Shandy har skrivit på sin dagbok sedan oändligt lång tid tillbaka. Då sker något märkligt. En faktisk oänd-

lighet har ju en äkta delmängd med ett identiskt antal element (antalet heltal är detsamma som antalet jämna tal), vilket innebär att i ett universum som har existerat en faktiskt oändligt lång tid kommer antalet dagar vara lika många som antalet år. Alltså kommer dagboken alltid vara fullständigt färdigskriven då det alltid finns tillräckligt antal år för att skriva ner alla de händelser som någonsin inträffat för honom under alla hans livsdagar. Men detta är uppenbart absurt, för ju längre tiden går desto mer borde han i stället halka efter i skrivandet. Paradoxen visar att universum omöjligen kan vara faktiskt oändligt många år gammal. Inte nog med att dagboken borde vara färdigskriven idag – den borde redan vara klar i går, i förrgår, i förrförrgår osv för även då hade det redan funnits oändligt mycket tid för att fullborda dagboken. Om man backar tiden ett ändligt antal dagar från ett oändligt antal dagar, har det fortfarande gått ett oändligt antal (d v s lika många) dagar (eftersom $\aleph_0 - x = \aleph_0$ för varje finit tal x). Faktum är att hur långt tillbaka i tiden vi än letar borde han redan ha fullbordat sin dagbok och vi borde aldrig någonsin se honom ligga efter. Om vi hade haft Tristram Shandys långa livstid, samma uthållighet och goda minne, skulle vi ha kunnat producera en motsvarande dagbok, vilket indikerar att scenariot är koherent och att det förflutna har en gräns. Paradoxen visar, liksom Al Gassalis tankeexperiment med Jupiter och Saturnus som har avverkat lika många varv runt solen, trots att Jupiters omloppstid är tre gånger snabbare, att existensen av faktiska oändligheter leder till absurda konsekvenser. Alltså kan vi på goda grunder förkasta tanken på ett evigt existerande universum.

Tristram Shandy-paradoxen visar, liksom Hilberts hotell, att faktiska oändlig-

heter är *metafysiskt* omöjliga men problemet är större och mer grundläggande än så. Det visar sig nämligen att existensen av faktiska oändligheter dessutom är formellt *logiskt* omöjligt eftersom det leder till logiska motsägelser. Följande tankeexperiment brukar kallas för ”grim messenger-paradoxen”²: Antag att det finns ett faktiskt oändligt antal brevbärare. Varje brevbärare har ett nummer och är verksam den 1 januari en enda gång. Brevbärare nummer 1 är verksam 1 januari år 1 fKr, brevbärare nr 2 år 2 fKr, brevbärare nr 3 år 3 fKr, osv bakåt i tiden. Både antalet brevbärare och tiden är faktiskt oändlig. Brevbärarna har nu en enda uppgift: var och en kommer att få ett kuvert med ett meddelande från sin föregångare, dvs brevbärare n kommer att få en lapp från $n+1$, osv. Om det står ett nummer på lappen så skickar brevbäraren vidare lappen till sin efterträdare. I annat fall skriver brevbäraren dit sitt eget nummer och postar sedan lappen till nästa års brevbärare.

Frågan är nu, vad kommer det att stå på lappen år 1 fKr? Vi vet att det kommer att stå ett nummer, eftersom grundregeln är att om en brevbärare ser att det inte står något nummer så ska han skriva dit sitt eget nummer. Men *vilket* nummer kommer att stå och vilken brevbärare har skrivit dit det? Frågan går inte att besvara utan att hamna i en motsägelse. Oavsett vilken brevbärare n du väljer, så måste det ha funnits en tidigare brevbärare, $n+1$, före honom. Den brevbäraren måste i så fall ha skrivit sitt nummer (om inte någon annan redan gjort det). Men samma sak gäller ju även för den brevbäraren. Eftersom antalet brevbärare är oändligt i tankeexperimentet har det alltid funnits en tidigare brevbärare som måste ha skrivit sitt nummer och därför kan ingen brevbärare någonsin skriva sitt nummer

på lappen. Samtidigt vet vi att det måste stå ett nummer på lappen när vi kommer till år 1 fKr, för du kan inte passera över en oändlig mängd brevbärare utan att någon skrivit sitt nummer (för då har du inte passerat över dem alla). Vi får alltså en självmotsägelse – någon måste ha skrivit sitt nummer, men ingen kan någonsin skriva sitt nummer!

Logiska kontradiktioner måste med nödvändighet vara falska. Lösningen på paradoxen är att det inte kan finnas en oändligt lång kedja av orsaker för om och endast om orsakskedjan är ändlig undviks en logisk kontradiktion. Om det inte kan finnas en oändligt lång orsakskedja så kan det inte heller finnas oändligt lång tid och detta innebär att tiden har börjat existera. Om nu tiden har börjat existera så har universum börjat existera, vilket alltså förefaller logiskt nödvändigt.

Argument 2 för premiss 2: Omöjligheten i bildandet av en oändlig händelsekedja genom adderande av ett ting i taget

Detta andra argument skiljer sig från och är oberoende av det första eftersom det inte förnekar att en faktisk oändlighet av ting kan existera utan i stället att en faktisk oändlighet av ting kan skapas genom att addera dem en och en. Det här argumentet, som förutsätter en dynamisk tidsmodell, börjar med att konstatera att en tidsserie av händelser bildas genom att varje händelse följer på en annan, dvs en händelse läggs till nästa händelse. Därefter noteras att man aldrig kan nå en faktisk oändlighet genom att addera händelser till varandra. Slutsatsen är att serien av händelser bakåt i tiden inte kan vara oändligt. Detta verkar intuitivt riktigt då för varje finit tal n kommer $n + 1$ också vara finit, inte oändligt. Det transfinita talet \aleph_0 har inget närmaste mindre

finit tal, då $\aleph_0 - x = \aleph_0$, och utgör alltså inte slutet på serien av naturliga tal utan står i stället utanför denna serie.

Antag att vi träffar en man som säger att han har räknat alla negativa tal från oändligheten och just nu är färdig: ”..., -3, -2, -1, 0”. Varför blev han inte klar igår eller förra året? Även då hade ju en oändlig tid passerat. Vid vilken tidpunkt vi än tittar borde han redan vara färdig och vi borde därför aldrig någonsin finna att han räknar. Men om han aldrig räknar vid någon tidpunkt säger detta emot hypotesen att han har räknat sedan evig tid. Motsägelsen visar att det är omöjligt att passera ett oändligt antal händelser.

Den dynamiska tidsmodellen postulerar att det förflutna består av händelser som följt på varandra, en och en, och att inte allt har inträffat samtidigt. Serien av tidigare ögonblick kan då jämföras med dominobrickor som faller en efter en tills den sista dominobrickan, som motsvarar det nuvarande ögonblicket, faller. Om det finns oändligt många dominobrickor, hur lång tid tar det innan den sista dominobrickan faller? Svaret är att den aldrig kommer att falla, eftersom oändligt många brickor måste falla först (vilket inte kommer ske då dominobrickorna faller en i taget). Att forma en oändlig serie genom att sluta i en punkt och aldrig börja verkar alltså omöjligt. Om universum är oändligt gammalt måste ett oändligt antal ögonblick ha passerats innan idag. Men innan nuet har inträffat måste ett tidigare ögonblick inträffat, och innan dess ett tidigare ögonblick, osv i oändlighet. Om antalet tidigare ögonblick är oändligt många, skulle det nuvarande ögonblicket aldrig inträffa. Det skulle alltså, som Al Gassali påpekade, aldrig bli nutid vilket vore absurt. Det är som att försöka hoppa upp ur en bottenlös brunn – det går inte att komma upp för man kan ald-

rig börja hoppa. Detta visar att serien av tidigare ögonblick inte kan vara oändligt utan måste ha haft en begynnelse.

Argument 3 för premiss 2: Universums expansion

Fram tills för ca 100 år sedan var den allmänna uppfattningen bland vetenskapsmän att universum är statiskt och evigt. När Albert Einstein 1917 applicerade sin allmänna relativitetsteori på universum upptäckte han att det inte var stabilt utan antingen måste expandera eller kollapsa. Einstein försökte undvika denna slutsats, men på 1920-talet förutsade Alexander Friedmann och Georges Lemaître, utgående från Einsteins fältekvationer, att universum expanderar. Rödförskjutning från avlägsna galaxer hade upptäckts på 1910-talet och på 1920-talet upptäckte Knut Lundmark och Edwin Hubble ett samband mellan galaxers rödförskjutning och deras avstånd. Observationerna bekräftade Friedmann och Lemaîtres förutsägelser och ledde så småningom till att den statiska modellen av universum övergavs till förmån för ett expanderande universum.

Den kosmologiska rödförskjutningen är ett fenomen som kan observeras hos avlägsna ljuskällor och uppstår pga en ökning av våglängden i den elektromagnetiska strålningen. Den tolkas som att rummet mellan källan och observatören expanderar, varvid strålningen som befinner sig i detta rum sträcks ut, dvs förskjuts mot den röda delen av det synliga spektrumet. Den kosmiska rödförskjutningen fungerar som ett mått på den expansion som universum genomgått under perioden från ljusets emission till dess absorption. Det är alltså inte som med dopplereffekten som uppstår när signalkällan och observatören avlägsnar sig relativt varandra (och som upplevs

när en ambulans kör förbi och våglängden på sirenen förändras), utan den kosmiska rödförskjutningen uppstår genom att själva rummet mellan källan och observatören expanderar medan dessa är stationära i rummet (som russin i en deg som jäser). Följer vi processen bakåt i tiden blir universum mindre och mindre.

Den s k Λ CDM-modellen kan beskriva universums expansion i kosmisk skala från ca 10^{-43} sekunder från en extrapolerad tidpunkt $t = 0$. Denna tidpunkt utgör i modellen en s k singularitet, dvs en punkt med oändlig densitet. Singulariteten, som inte ska förväxlas med ”big bang”, uppstår i modellen och kan vara verklig eller inte. Λ CDM-modellen behöver dock kompletteras med någonting för att förklara vissa egenskaper hos den kosmiska bakgrundsstrålningen, en rest från hettan hos det unga universumet. Enligt den s k kosmologiska standardmodellen är detta en period av inflation, en mycket snabb expansion vilken först föreslogs av fysikern Alan Guth 1979. I modellen äger inflationen rum någon gång mellan 10^{-43} och 10^{-32} sekunder efter singulariteten. Därefter följer ”big bang” där energin som driver inflationen omvandlas till partiklar och strålning som ”startar” universums vidare utveckling med en långsammare expansion, avkylning, bildande av lätta grundämnen och så småningom stjärnor och galaxer.

Hur universum var beskaffat före $t = 10^{-43}$ sekunder vet vi inte och inte heller huruvida modellsingulariteten representerar verkligheten. En svårighet är att den klassiska fysikens lagar inte är tillämpliga vid de höga energinivåer som rådde före 10^{-43} sekunder utan denna första tid måste sannolikt i stället beskrivas med en kvantgravitationsteori och ingen vet säkert hur en sådan ser ut. Därmed bevisar fysikens modeller inte bortom allt tvi-

vel att universum har haft en begynnelse. Det stora flertalet av de modeller som har formulerats för att beskriva universums allra första tid inbegriper emellertid en absolut begynnelse av universum och de teorier som försöker undvika en sådan har gång på gång visat sig vara ohållbara. Även icke-singulära modeller såsom Hartle-Hawking-teorin där singulariteten undviks postulerar t ex en begynnelse av universum.

Det finns ett singularitetsteorem, Borde-Guth-Vilenkin-teoremet (härefter förkortat BGV-teoremet), som säger att varje möjligt universum som i genomsnitt har expanderat under sin historia har en begynnelse, åtminstone av klassisk rumtid (Borde, Guth, och Vilenkin 2003). BGV-teoremet, som hänvisar till frekvent i Craigs arbeten, anses vara bevisat inom den kosmologiska standardmodellen (alltså Λ CDM-modellen kombinerat med inflation), d v s den säger att om alla delar av universums historia kan beskrivas "tillräckligt väl" av den kosmologiska standardmodellen (som vi vet beskriver de senare delarna av historien efter 10^{-43} sekunder) så följer att det har sitt ursprung i en singularitet. Det är en vanlig uppfattning att inflationen inte avstannade överallt samtidigt utan fortfarande pågår i avlägsna delar av universum (s k evig inflation). Detta ger upphov till ett exponentiellt expanderande multiversum med lokala fickor som blir separata universa. Dessa expanderar långsammare och kan ha olika naturlagar. Ett sådant multiversum kan dock enligt BGV-teoremet inte ha expanderat för evigt i det förflutna – expansionen måste ha startat vid något tillfälle, vilket i BGV-teoremet har den specifika betydelsen av en singularitet. Delia Perlov och Alexander Vilenkin skriver om teorin: "This worldview has the same spirit as the steady state theory,

and many people once again hoped that maybe on a far greater scale the universe is indeed eternal – with ancestor bubbles nucleating ad infinitum into the past. Now, however, we know that this is not possible. And once again, the beginning of the universe must be tackled head on." (Perlov och Vilenkin 2017, 330–31)

BGV-teoremet uttalar sig om universums historia ända till big bang och även före dess, genom inflationsfasen och kvantgravitationsfasen, ända till $t = 0$ där en singularitet dyker upp enligt teoremet. Teoremet anses dock strikt bevisat endast inom klassisk rumtid och det råder skilda meningar, även bland teoremetts upphovsmän, huruvida dess premisser håller under kvantgravitationsfasen och om man kan göra en säker extrapolering ända till en singularitet. Med denna brasklapp, låt oss titta närmare på fyra modeller som har föreslagits kringgå en begynnelse av universum.

1. Ett evigt krympande universum som har studsat in i en expansionsfas
2. Ett asymptotiskt statistiskt universum
3. Ett evigt cykliskt universum
4. En omkastning av tidens riktning vid begynnelsen

Det första alternativet innebär att ett universum som har krympt sedan evighet studsade mot en singularitet och därefter började expandera. Universum kommer då inte att ha expanderat i genomsnitt och singularitetsteoremet gäller således inte. Förutom de nämnda filosofiska problemen med en faktiskt oändlig händelsekedja tampus teorin med två stora vetenskapliga problem. För det första krävs en mycket speciell form av evig, icke-orsakad, finjustering i det oändligt stora universumet: hur kan materian i dessa

kausalt separerade delar vara korrelerad med avseende på rörelse och densitet så att kontraktionen slutar i en enda punkt? Notera att universum aldrig kan ha *blivit* finjusterat – det bara *är*. För det andra visar beräkningar att kollapsen kommer att bli kaotisk när den närmar sig själva singulariteten varvid finjusteringen kommer att rubbas. Kaoset innebär att villkoren för expansionen blir dramatiskt annorlunda än de villkor som råder i det universum som vi faktiskt observerar. Teorin tycks alltså skapa betydligt större vetenskapliga gåtor än den besvarar och har därför ett svagt stöd bland kosmologer (George Ellis, citerad i Craig och Sinclair 2009, 143).

Det andra alternativet innebär att ett litet universum sedan evig tid varit i ett statistiskt tillstånd. Detta innehöll förutsättningarna för dagens universum och började endast nyligen expandera i en inflationsfas. Eftersom vi har att göra med en faktisk oändlighet kommer universum att i genomsnitt vara statistiskt, även om det nu expanderar, och därför kommer singularitetsteoremet inte att gälla. Beräkningar har emellertid visat att ett sådant litet evigt universum skulle befinna sig i ett instabilt jämviktstillstånd där kvantmekaniska effekter skulle ge små störningar. Dessa skulle föra systemet bort från jämvikt så att det antingen kollapsar eller börjar expandera. Einsteins statiska universum, liksom andra liknande modeller, kan därför inte vara eviga (Vilenkin 2007, 221). Man har försökt lösa detta med sk loopkvantgravitation som till gravitationens attraherande kraft adderar en repellerande effekt. Loopkvantgravitation gör ett litet universum som befinner sig i ett statistiskt Einsteinstillstånd mer resistent mot perturbationer, men ger på sin höjd ett metastabilt universum som är långlivat men inte evigt. Modellen förut-

säger att små cykler av alternerande expansion och kontraktion med tiden blir allt större och vid något tillfälle når ett tröskelvärde där universum tvingas in i en inflationsfas (Bojowald 2005).

Det tredje alternativet innebär att universum genomgår en cykel av expansion till ett maximum och kontraherar sedan igen. Denna process upprepas i oändlighet och resulterar i ett evigt periodiskt universum (eller multiversum). Eftersom antalet expansioner är identiskt med antalet kontraktioner gäller inte BGV-teoremet. Ett problem med dessa teorier är dock att graden av entropi inte nollställs utan i stället ökar för varje cykel. I ett evigt universum skulle alltså maximal entropi redan ha uppnåtts, vilket bevisligen inte är fallet eftersom liv i så fall hade varit omöjligt. Alltså kan universum inte ha genomgått ett oändligt antal cykler.

En modell som undviker entropiproblemet är Baum och Framptons cykliska modell. Enligt denna kommer universums expansionshastighet att ständigt öka exponentiellt tills det är på väg att slitas itu i en ”big rip”. 10^{-27} sekunder innan detta sker kommer dock universum att delas upp i ett mycket stort antal icke-interagerande (kausalt åtskilda) stycken som är tomma på materia och strålning, motsvarande separata universa. Dessa kontraherar sedan till mycket liten storlek med entropi 0 (eftersom de är tomma på materia och energi), varefter följer en ny big bang och processen börjar om. För att undvika BGV-teorets singularitet krävs dock en enorm finjustering så att den genomsnittliga kontraktionen exakt motsvarar den genomsnittliga expansionen. Det är för närvarande oklart varifrån denna finjustering kommer, liksom hur man undviker att olika universa kolliderar med varandra när de åter expanderar (Craig och Sinclair 2009, 153).

Det fjärde alternativet, slutligen, innebär att tidsdimensionen byter riktning vid singulariteten. I detta scenario är universum som ett timglas där tidspilen pekar i båda riktningarna utgående från timglasets "centrum". Denna modell räddar inte heller ett evigt universum då den snarast bör tolkas som att det finns två universa med ett gemensamt initialtillstånd som expanderar åt två håll i en hyperrymd. Den "andra sidan" av singulariteten är vår spegelbild, inte vårt förflutna, och vi får därför inte ett evigt universum (Craig och Sinclair 2009, 157).

Alexander Vilenkin, en av BGV-teoremets upphovsmän, skriver: "A remarkable thing about this theorem is its sweeping generality. We made no assumptions about the material content of the universe. We did not even assume that gravity is described by Einstein's equations. So, if Einstein's gravity requires some modification, our conclusion will still hold. The only assumption that we made was that the expansion rate of the universe never gets below some nonzero value, no matter how small. This assumption should certainly be satisfied in the inflating false vacuum. The conclusion is that past-eternal inflation without a beginning is impossible." (2007, 184)

Modeller som kringår BGV-teoremets slutsats rörande en begynnelse av universum postulerar en genomsnittlig icke-positiv expansionshastighet såsom ett initialt statistiskt universum, dominerande kontraktion, cykliska modeller eller inverterad tid. Dessa modeller förefaller antingen ohållbara eller trots allt implicera en begynnelse för universum. Generellt gäller dock att alla teorier kring universums allra första tid med nödvändighet är spekulativa och därmed vet vi inte säkert ifall BGV-teoremets premisser kan generaliseras till denna första tid. Kosmologen

Aron Wall noterar dock: "It is quite true that the BGV theorem is proven only for classical metrics, although I see no particular reason to believe that its conclusion (if the universe is always expanding, then it had an edge) breaks down for quantum spacetimes." (2014)

Även bland BGV-teoremets upphovsmän råder delade meningar om dess giltighet under universums första tid. Guth tänker sig att tiden inverteras under universums begynnelse, en modell som dock enligt Vilenkin fortfarande implicerar en singularitet (2013). Vilenkin är å andra sidan tveksam till att kvantgravitations-teorier överhuvudtaget kan undslippa en begynnelse: "The answer to the question, 'Did the universe have a beginning?' is, 'It probably did.' We have no viable models of an eternal universe. The BGV theorem gives us reason to believe that such models simply cannot be constructed." (2015) Vilenkin är så övertygad om BGV-teoremets giltighet att han, som vi sett, i stället förnekar kalamargumentets första premisser och postulerar att universum kom till utan orsak ur ingenting (Perlov och Vilenkin 2017, 336–337).

Argument 4 för premisser 2: Universums ökning av entropi

Termodynamikens andra huvudsats är en ovanlig naturlag såtillvida att den särskiljer det förflutna från framtiden. Vid varje tidpunkt t finns en kvantitet som kallas för entropi som antar ett visst värde $S(t)$. Huvudsatsen säger att i varje system där energi inte fylls på utifrån kommer entropin att öka tills tryck och temperatur är jämnt fördelat i hela systemet. Den klassiska synen är att universum så småningom kommer att uppnå ett termodynamiskt jämviktsläge, s k klassisk värmedöd, då all aktivitet och förändring upphör och alla stjärnor sedan länge har dött. Inget

liv är då möjligt. Ett kontinuerligt expanderande universum kommer dock aldrig att uppnå ett sådant jämviktsläge och kommer aldrig att nå konstant temperatur. I stället kommer olika delar att bli alltmer isolerade från varandra. Varje del kommer dock att så småningom uppnå en konstant entropi utan potentiell energi och utan möjlighet till liv, s k kosmologisk värmedöd (Adams och Laughlin 2019, 225). Omvänt kommer entropin bakåt i tiden att nå värdet 0 (eftersom entropi normalt inte är definierat för negativa värden så måste $S \geq 0$). Om universum är evigt så borde det redan ha uppnått värmedöd. Uppenbarligen har det inte gjort det – det finns fortfarande potentiell energi, en ordnad struktur och liv i universum. Detta är en stark indikation på att universum inte är evigt utan måste ha haft en begynnelse bakåt i tiden.

Förutom Baum-Frampton-modellen finns vissa andra cykliska modeller som undviker ett sluttillstånd av maximal entropi. Den ekpyrotiska cykliska modellen som är ett alternativ till inflationsteorin postulerar att cyklerna sker i en högre dimension där membran kolliderar med jämna mellanrum. Vid varje kollision förstörs ett fyrdimensionellt universum och ett nytt skapas i en big bang. Detta är ett öppet system där fri energi fylls på i varje cykel och därmed undviks universums värmedöd. Men även om värmedöden undviks betyder det inte att cyklerna kan ha pågått för evigt: ”The most likely story is that cycling was preceded by some singular beginning. ... The observer is effectively insulated from what preceded the cycling phase, and there are no measurements that can be made to determine how many cycles have taken place. Even though the space is formally geo-

desically incomplete, it is as if, for all practical purposes, the universe has been cycling forever.” (Steinhardt och Turok 2004, 5) Då information inte har bevarats från tidigare cykler kommer det för en observatör att se ut som att ett oändligt antal cykler har ägt rum, men så kan inte vara fallet. Anledningen är att varje cykel har en genomsnittlig positiv expansion, och eftersom alla cykler är identiska kommer *alla* cykler att ha en genomsnittlig positiv expansion. Således måste processen haft en begynnelse enligt BGV-teoremet, då detta gäller även i högre dimensioner (Borde, Guth, och Vilenkin 2003; Guth 2007).

En annan potentiell invändning är att även i ett universum med genomsnittligt ökande entropi kan lokala fickor med en minskning i entropi uppstå. Fysikern Ludwig Boltzmann föreslog att vårt universum är ett resultat av en sådan termisk fluktuation. Men eftersom termiska fluktuationer är slumpmässiga så vore det mycket mer troligt att endast tillräckligt mycket ordnad materia uppstod för att möjliggöra en intelligent livsform (s k Boltzmannhjärna) snarare än ett helt universum med galaxer. Om vårt universum är en termisk fluktuation befinner vi oss i en liknande sits som när Descartes (2017) oroade sig för att alla hans sinnesintryck var en illusion från en illvillig demon – vetenskapens legitimitet undergrävs och teorin kan inte rättfärdigas rationellt. Problemet med Boltzmannhjärnor uppstår om (1) vårt universum är evigt (eller åtminstone äldre än $10^{10^{66}}$ år, och (2) innehåller slumpmässiga fluktuationer som kan skapa medvetna observatörer. Många evigt inflationella kosmologier uppfyller båda dessa kriterier (Carroll 2017).

Kalamargumentet och en statisk tidsmodell

Som redan nämnts innebär Craigs definition av att ett föremål E börjar existera vid tidpunkten t att (1) E existerar vid t och (2) t är första tidpunkten då E existerar och (3) E kan inte existera tidlöst och (4) att E existerar vid t är en A-egenskap (Craig och Sinclair 2009, 184). Att E :s existens vid t är en A-egenskap betyder att t kan ha egenskaper såsom nutid, dåtid, framtid, igår. A-egenskapers sanningsvärde varierar beroende på när påståendet uttalas. Detta är i kontrast till B-egenskaper som är relativa (t ex före, samtida, senare) och där påståendets sanningsvärde är tidsberoende. Det är bara om A-egenskaper existerar som metafysisk verklighet (den s k dynamiska tidsmodellen, presentism eller A-teorin) som man kan tala om att något verkligen börjar existera vid t .

Bland tidsfilosofer är dock den dynamiska modellen kontroversiell och tycks utgöra en minoritetsuppfattning (Balashov 2007; Zimmerman 2011, 2). Istället föredras en statisk modell (eternalism eller B-teorin) enligt vilken endast B-egenskaper existerar, vilket innebär att det förflutna, nuet och framtiden alltid är lika verkligt. Vi kan enligt den statiska modellen säga att första världskriget inträffade före det andra världskriget för det är alltid sant oavsett när det sägs, men vi kan inte säga att det har inträffat i det förflutna eftersom nuet enbart är en illusion. Craig skriver: "From start to finish, the *kalam* cosmological argument is predicated upon the A-Theory of time. On a B-Theory of time, the universe does not in fact come into being or become actual at the Big Bang; it just exists tenselessly as a four-dimensional space-time block that is finitely extended in the *earlier than* direc-

tion. If time is tenseless, then the universe never really comes into being, and, therefore, the quest for a cause of its coming into being is misconceived." (Craig och Sinclair 2009, 183–184) Enligt en statisk modell börjar universum inte existera för en bestämd tid sedan utan börjar existera på ungefär samma sätt som en meterpinne börjar existera vid den första centimetern.

Det tycks finnas två möjliga vägar för försvararen av kalamargumentet – antingen att visa att den dynamiska teorin har metafysiska fördelar gentemot den statiska (vilket är Craigs strategi), eller att omformulera kalamargumentet så att den kan ackommodera en B-modell. En sådan omformulering kräver att definitionen av att börja existera modifieras. Loke (2017, 143) föreslår följande formulering som är förenlig med både en statisk och dynamisk tidsmodell:

E börjar existera vid t om och endast om:

- (1) E existerar vid t , och den faktiska världen inkluderar inga tillstånd där E existerar tidlöst.
- (2) t är antingen den första tidpunkten då E existerar, eller skild från varje $t' < t$ då E existerar genom ett tidsintervall då E inte existerar.

Denna definition innebär enligt Loke att E har en begynnelse om det 1) är ändligt i "tidigare-än-riktningen" samt om det 2) inte finns någon ursprunglig kausal tidsloop som undviker en första händelse³.

För Tristram Shandy ökar ständigt avståndet mellan den dag han skriver och de dagar han ska skriva om, men detta kräver att det finns en första dag då han började skriva. Antalet tidigare dagar måste därför vara ändligt. Scenariot behöver inte begränsas till dagar och år utan kan generaliseras till en på varandra följande serie av finita tidsintervall (t_n)

som sträcker sig bakåt i tiden, så att t_2 kommer före t_1 , t_3 kommer före t_2 , osv. Denna serie kommer, av samma skäl som i Tristram Shandy-exemplet, att vara finit och vi ser därmed att ingen serie av uppräkningsbara finita tidsintervall kan vara oändlig i det förflutna. Konsekvensen av detta är att ett ting som existerar i tiden måste ha en första tidpunkt då det existerar, eftersom det annars hade funnits en oändlig serie av uppräkningsbara tidsintervall. Detta argument för tidens ändlighet tycks inte förutsätta att ett tidsintervall följer temporalt efter ett annat, endast att de existerar i en före-efter-relation, och förefaller därför inte vara beroende av den dynamiska tidsmodellen.

Premiss 3: Om universum har en orsak till sin existens så är orsaken något som liknar Gud

Att resonera sig från att universum har en orsak till att orsaken måste vara Gud, eller något som liknar Gud, brukar kallas för "the gap problem". Formuleringen av kalamargumentet som använts i denna artikel försöker fylla denna lucka. Intuitivt verkar det rimligt att universums orsak är större än och befinner sig bortom universum, men hur kan vi motivera premiss 3?

Ett sätt är att kombinera kalamargumentet med Thomas eller Leibniz kosmologiska argument. Vi ska här i stället undersöka vilka egenskaper en orsak till universum måste ha. Den yttersta orsaken till universum kan inte själv vara orsakad eftersom det är den yttersta orsaken och det kan vidare inte finnas en oändlig kedja av orsaker då detta skulle implicera en faktisk oändlighet. Orsaken kan inte heller ha orsakat sig själv eftersom orsaken då skulle behöva existera innan den existerade. Alltså måste den yttersta orsaken till universum vara en icke-orsakad första orsak. Eftersom rum-

met och tiden började existera tillsammans med universum, följer att orsaken måste vara utanför tid och rum. Dessutom måste orsaken vara immateriell, dels p g a att materien började existera först tillsammans med universum, dels p g a att tidlöshet implicerar oföränderlighet, och om orsaken är oföränderlig kan den inte vara materiell eftersom materia ständigt förändras.

Orsaken måste också vara enormt mäktig eftersom den kunde skapa all fysisk verklighet som finns, har funnits och kommer att finnas. Möjligen är orsaken även allsmäktig, då den skapade hela verkligheten utöver sig själv ur frånvaron av precis allt annat som existerar. Slutligen kan vi argumentera för att orsaken måste vara ett personligt väsen (enligt Boethius definition av person som en individuell substans av rationell natur). Det finns åtminstone tre skäl för detta:

För det första är detta det enda sättet att förklara hur en orsak utanför tiden kan framkalla en verkan i tiden med en begynnelse som vårt universum. Om en orsak är tillräcklig för att producera en viss effekt, så måste effekten finnas om orsaken finns. I annat fall, om orsaken finns men inte effekten, så kan orsaken inte vara tillräcklig för att producera effekten. Exempelvis är orsaken till att vatten fryser att temperaturen faller under noll grader. Med andra ord, om temperaturen har varit under noll grader i all evighet så måste allt vatten som finns, och har funnits, ha varit fruset under samma eviga tid. Det skulle vara omöjligt för vattnet att bara nyligen börja frysa om det har varit minusgrader i evighet. Detta leder till en intressant situation: vi har redan sett att orsaken till universum måste vara utanför tiden. Men om så är fallet, varför existerar inte universum lika evigt som sin orsak?

En lösning på detta problem är att orsaken till universum är en person med fri vilja. Beslutet att skapa universum är en fri viljehandling som inte är determinerad av tidigare villkor. Vi kan illustrera med en person som stött på en stol i all evighet och som en dag bestämmer sig för att resa sig upp. På samma sätt kan man tänka sig att orsaken till universum är ett personligt väsen med frihet att välja. Den fria viljan innebär att man kan ha en effekt i tiden från en permanent tidlös orsak. Men endast personer (inte nödvändigtvis endast mänskliga personer) kan ha fri vilja. Alltså verkar orsaken till universum vara en person med fri vilja, förutom ovanstående aspekter.

För det andra så kan man tänka på orsaker i form av antingen initialvillkor och naturlagar eller i form av aktörer och deras viljehandlingar. Båda kan vara förklaringar till någon viss verkan inom vårt universum. På John Polkinghorns berömda fråga, ”Varför kokar vattnet på plattan?”, finns det två relevanta svar: 1) Det fysikaliska som berör saker som elektroners rörelse under motstånd som överför energi, genom olika steg, till vattenmolekylerna i kastrullen, samt 2) en förklaring i termer av att någon (en aktör) ville göra en god kopp te. Dessa två typer av förklaringar – naturvetenskapliga förklaringar och aktörsförklaringar – säger i sig själva inte emot varandra utan utgör vanligtvis två kompletterande perspektiv på tillvaron. Dock kan det i vissa situationer vara så att endast den ena sortens förklaringar är tillämpliga. När det gäller orsaken till universum så kan man inte formulera det i termer av initialvillkor och naturlagar då dessa endast gäller inom vårt universum. Innan dess fanns *ingenting* fysiskt och därför går det inte att göra någonting med den naturvetenskapliga metoden. Vi måste alltså använda oss av agentförkla-

ringar i stället. Därför måste orsaken till universum (eller det icke-eviga tillstånd som föregick universum) beskrivas i termer av en person som genom sin fria vilja skapade allt vad vi ser runt omkring oss, varför vi har goda skäl att tro att orsaken till universum är en person som besitter en sådan fri vilja.

För det tredje kan vi, utifrån att orsaken måste vara tidlös och immateriell, sluta oss till att orsaken också måste vara personlig. De enda ting som har egenskaperna tidlöshet och immaterialitet är antingen icke-kroppsliga medvetanden eller abstrakta ting såsom tal. Men abstrakta ting står per definition inte i några kausala samband och kan därför inte vara en förklaring till att universum existerar. Talet fyra orsakar exempelvis ingenting. Orsaken till universum måste därför vara ett icke-kroppsligt medvetande.

Slutsats

Vi började med att ställa upp kalamargumentet:

1. Allt som börjar existera har en orsak till sin existens
2. Universum har börjat existera
3. Om universum har en orsak till sin existens så är orsaken något som liknar Gud
4. Därför har universum en orsak till sin existens (från 1, 2)
5. Därför är något som liknar Gud orsaken till universums existens (från 3, 4)

Premisserna 1 – 3 förefaller stämma, åtminstone förefaller de mer troligt sanna än deras negationer. Därmed följer slutsatserna 4 och 5. Från 5 kan vi sedan dra slutsatsen att någonting som liknar Gud måste existera. Sammantaget tycks filosofin och naturvetenskapen leda till slutsatsen att den första orsaken till universum

är en tidlös, icke-orsakad, immateriell, oföränderlig, enormt mäktig (allsmäktig?) personlig skapare. Detta påminner misstänkt mycket om Gud.

Kalamargumentet har fått något av en renässans i den religionsfilosofiska diskussionen, till stor del tack vare filosofen William Lane Craigs arbete. Detta har vidareutvecklats av flera andra filosofer bl a för att möjliggöra en statisk tidsmodell, och vi har sannolikt inte sett den sista bearbetningen av argumentet. Det

finns givetvis behov av vidare arbete och utveckling av argumentet för att ackommodera en statisk tidsmodell liksom nya kosmologiska modeller av universums första tid. Icke desto mindre menar vi att kalamargumentet, som fortsätter att väcka debatt i religionsfilosofiska tidskrifter, är ett av de mest potenta argumenten för Guds existens.

Författarna tackar Martin Sahlén för värdefulla kommentarer på manuskriptet.

Noter

¹ Ett snarlikt tankeexperiment är "Metusalems dagbok" (se Waters 2015).

² Namnet kommer av att det är en vidareutveckling av "grim reaper-paradoxen".

³ Kausala tidloopar av typen $a \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow a$ leder till paradoxer och är metafysiskt problematiska.

Loke (2017, 109–123) ger exemplet med tidsresenären som lärt sig bygga tidsmaskiner från sitt yngre jag och som sedan åker tillbaka i tiden och förklarar för sitt yngre jag hur man gör. Varifrån kommer informationen från början?

Bibliografi

- Adams, Fred C., och Gregory Laughlin. 2019. "A Dying Universe: The Long-Term Fate and Evolution of Astrophysical Objects". I *The Kalam Cosmological Argument, volume 2: Scientific Evidence for the Beginning of the Universe*, redigerad av Paul Copan och William Lane Craig, 159–231. Bloomsbury Studies in Philosophy of Religion. Bloomsbury Academic.
- Anscombe, G. E. M. 1974. "Whatever Has a Beginning of Existence Must Have a Cause: Hume's Argument Exposed". *Analysis* 34 (5): 145–51.
- Balashov, Yuri. 2007. "A Future for Presentism". *Notre Dame Philosophical Reviews*. 04 juli 2007. <https://ndpr.nd.edu/reviews/a-future-for-presentism/>.
- Barrow, John D. 2008. *New Theories of Everything: The Quest for Ultimate Explanation*. Oxford University Press.
- Bojowald, Martin. 2005. "Original Questions". Nature Publishing Group UK. 17 augusti 2005. <https://doi.org/10.1038/436920a>.
- Borde, Arvind, Alan H. Guth, och Alexander Vilenkin. 2003. "Inflationary Spacetimes Are Incomplete in Past Directions". *Physical Review Letters* 90 (15): 151301.
- Carroll, Sean M. 2017. "Why Boltzmann Brains Are Bad". *arXiv [hep-th]*. arXiv. <http://arxiv.org/abs/1702.00850>.
- Copan, Paul, och William Lane Craig, red. 2017. *The Kalam Cosmological Argument, Volume 1: Philosophical Arguments for the Finitude of the Past* (Bloomsbury Studies in Philosophy of Religion, 1). Bloomsbury Academic.
- , red. 2019. *The Kalam Cosmological Argument, Volume 2: Scientific Evidence for the Beginning of the Universe* (Bloomsbury Studies in Philosophy of Religion). Bloomsbury Academic.

- Craig, William Lane. 1979. *Kalam Cosmological Argument*. Springer.
- . 1993. "Graham Oppy on the kal m cosmological argument". *Sophia* 32 (1): 1–11.
- . 2010. "Reflections on "Uncaused Beginnings"". *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 27: 72–78.
- Craig, William Lane, och James D. Sinclair. 2009. "The Kalam Cosmological Argument". I *The Blackwell Companion to Natural Theology*, redigerad av William Lane Craig och J. P. Moreland, 101–201. Wiley-Blackwell.
- Craig, William Lane, och Quentin Smith. 1995. *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*. Oxford: Clarendon.
- Descartes, René. 2017. "Betraktelser över den första filosofin; Första betraktelsen: Vad man kan tvivla på". I *Valda skrifter*, redigerad av René Descartes och Konrad Marc-Wogau, 102–8. Daidalos.
- Guth, Alan H. 2007. "Eternal inflation and its implications". *arXiv [hep-th]*. arXiv. <http://arxiv.org/abs/hep-th/0702178>.
- Hume, David. 1932. "91. To [John Stewart]". I *The Letters of David Hume: Volume 1*, redigerad av Greig, J.Y.T., 185–88. Oxford University Press.
- . 2002. *Avhandling om den mänskliga naturen. Bok 1: Om förståndet*. Översatt av Robert Callergård. Stockholm: Thales.
- Kant, Immanuel. 1967. "Ur Kritik av det rena förnuftet". I *Filosofin genom tiderna: 1600-talet – 1700-talet*, redigerad av Konrad Marc-Wogau, 2:364–94. Stockholm: Thales.
- Koons, Robert C. 2000. *Realism regained: An exact theory of causation, teleology, and the mind*. Oxford University Press on Demand.
- Leibniz, G. W. F. 1951. "On the ultimate origin of things". I *Leibniz selections*, redigerad av Philip P. Wiener, 345–55. New York: Charles Scribner's Sons.
- Loke, Andrew Ter Ern. 2017. *God and Ultimate Origins: A Novel Cosmological Argument*. Springer.
- Nowacki, Mark R. 2007. *The Kalam Cosmological Argument for God*. Prometheus Books.
- Oppy, Graham. 1991. "Craig, Mackie, and the Kalam Cosmological Argument". *Religious studies review* 27 (2): 189–97.
- . 2006. *Arguing about Gods*. Cambridge University Press.
- Perlov, Delia, och Alex Vilenkin. 2017. *Cosmology for the Curious*. Springer International Publishing.
- Reid, Thomas. 2010. *Essays on the Active Powers of Man*. Edinburgh University Press.
- Russell, Bertrand. 1903. *The Principles of Mathematics*. Cambridge University Press.
- Russell, Bertrand, och F. C. Copleston. 1964. "A Debate on The Existence of God". I *The Existence of God*, redigerad av John Hick och Paul Edwards, 167–91. Macmillan.
- Steinhardt, Paul J., och Neil Turok. 2004. "The Cyclic Model simplified". *arXiv [astro-ph]*. arXiv. <http://arxiv.org/abs/astro-ph/0404480>.
- Vilenkin, Alexander. 2007. *Many Worlds in One: The Search for Other Universes*. Farrar, Straus and Giroux.
- . 2013. "Arrows of time and the beginning of the universe". *arXiv [hep-th]*. arXiv. <http://arxiv.org/abs/1305.3836>.
- . 2015. "The Beginning of the Universe". *Inference* 1 (4). <https://inference-review.com/article/the-beginning-of-the-universe>.

-
- Wall, Aron. 2014. "Did the Universe Begin? III: BGV Theorem". 27 maj 2014.
<http://www.wall.org/~aron/blog/did-the-universe-begin-iii-bgv-theorem/>.
- Waters, Benjamin Victor. 2015. "Toward a new kalam cosmological argument". *Cogent Arts & Humanities* 2 (1): 1062461.
- Zimmerman, Dean W. 2011. "Presentism and the Space-Time Manifold". I *The Oxford Handbook of Philosophy of Time*, redigerad av Craig Callender, 1–58. Oxford: Oxford University Press.



Kristen apologetikk som teologi, kommunikasjon og misjonalt perspektiv

Lars Dahle

Førsteamanuensis i teologi, NLA Høgskolen

lars.dahle@nla.no

Christian apologetics is both a *science* and an *art*. It is an academic discipline, rigorously grounded in Christian theology, and passionately concerned to demonstrate and defend the truth of Christianity. But it is also a craft, a creative attempt to ensure that the gospel proclamation meshes as closely as possible with the needs and concerns of human existence.

*Alister E. McGrath*¹

I denne korte refleksjonsartikkelen presenterer jeg kristen apologetikk ut fra tre forskjellige men utfyllende perspektiver. Apologetikk kan nemlig med full rett beskrives både som et teoretisk teologisk fagfelt (*science*) og som en kommunikativ teologisk praksis (*art*). For det tredje kan apologetikk imidlertid også beskrives som et *misjonalt* perspektiv. Som luthersk og evangelikal teolog er jeg nemlig overbevist om at apologetikken også har et bredt misjonalt siktemål. Dermed utvider jeg forståelsen av apologetikk i forhold til det innledende sitatet fra Alister McGrath fra to til tre grunnleggende aspekter.

Artikkelen har sitt utgangspunkt i utdanningsfaglig arbeid med pedagogiske og didaktiske spørsmål i tilknytning til studiet *kommunikasjon og livssyn* (KL). I forbindelse med dette utdanningsfaglige arbeidet formulerte jeg også – sammen med kollegaer – følgende pedagogiske credo for undervisningen i KL: «å danne og utruste kristne til å formidle kristen tro som troverdig og relevant i et livssyns-

åpent samfunn». Dette pedagogiske credo danner en vesentlig bakgrunn for denne artikkelen.

Hva er egentlig apologetikk?

Kristen apologetikk omtales ofte som trosforsvar. Men selv om dette språklig sett er sakssvarende, er den apologetiske oppgaven mye videre enn dette. Dette uttrykkes allerede i 1 Pet 3,15 med en dobbel formulering: «Vær alltid rede til forsvar (*apologia*) når noen krever dere til regnskap (*logos*) for det håp dere eier». Med andre ord kan kristen apologetikk beskrives som det å levere gode grunner for den kristne troens troverdighet og relevans i møte med spørsmål, innvendinger og livssynsalternativer.

Denne definisjonen brukte jeg med stort utbytte i min ph.d.-avhandling om Paulus som apologet i Aten.² Definisjonen er også i all hovedsak i linje med følgende begrepsforståelse hos noen internasjonale fagpersoner:

- William Lane Craig understreker at "apologetics specifically serves to show to unbelievers the truth of the Christian faith, to confirm that faith to believers, and to reveal and explore the connections between Christian doctrine and other truths".³
- Alister E. McGrath fremhever at apologetikkens tredelte rolle kan uttrykkes som «defending, commending, and translating».⁴
- Ifølge Douglas Groothuis bør kristen apologetikk forstås som "the rational defense of the Christian worldview as objectively true, rationally compelling, and existentially or subjectively engaging".⁵
- De pre-evangeliserende oppgavene er «*answering and [public] agenda-setting*»
- De evangeliserende rollene er «*commending and clarifying*».
- De post-evangeliserende rollene er «*affirming and equipping*».⁶

Dette «oversiktskartet» har jeg brukt med stort utbytte i ulike pedagogiske sammenhenger, både i KL-studiene og i eksternt formidling. Men «[n]år et landskap skal representeres på et kart, utelates mange trekk, faktorer og detaljer.»⁷ Derfor trengs både en faglig modell og en didaktisk modell sammen med «kartet».

Min faglige tilnærming til apologetikk: «Areopagosmodellen»

Min ph.d.-avhandling *Acts 17:16-34. An Apologetic Model Then and Now?* utgjør fortsatt mitt fremste forskningsbasert grunnlag for undervisning, veiledning og formidling innenfor apologetikk.

This thesis claims that Luke in Acts 17:16-34 presents an apologetic model from apostolic practice with significant implications for apologetics in comparable *agora* contexts. Thus, this dissertation implicitly demonstrates the biblical legitimacy of apologetics and explicitly shows the significance of such New Testament resources for the contemporary *science* and *art* of apologetics.⁸

Her vil jeg særlig fremheve fem sentrale momenter fra min dybdeanalyse av denne kjente bibelteksten som samlet sett preger min faglige tilnærming til apologetikk.

1. *Fra synagogen til torget.* Jeg vektlegger hvordan fokus i Lukas sin fortelling om Paulus i Aten ikke er på apostelens formidling i synagogen, men på hans forkynnelse, dialog og debatt på torget. Dette er høyst relevant for kristen apolo-

Som tradisjonelt temaområde er altså apologetikken i spesifikk forstand rettet mot spørsmålet om et kristent livssyns intellektuelle troverdighet. Definisjonene ovenfor antyder imidlertid at apologetikken i videre forstand også inkluderer et kristent livssyns samfunnsmessige og eksistensielle relevans i en gitt kontekst. Dermed blir også kulturanalyse, livssynskritikk og livstolkning sentral tematikk innenfor apologetikken.

På bakgrunn av videre forskning, faglig utviklingsarbeid og pedagogisk praksis, har jeg også formulert et «oversiktskart» over «det apologetiske landskapet». Her tar jeg utgangspunkt i spesifikke formål for apologetikken i tre prinsipielt forskjellige kontekster. «It seems both legitimate and fruitful to imagine Christian apologetics as having a distinctive contribution both in pre-evangelistic, evangelistic, and post-evangelistic contexts». Jeg beskriver de apologetiske rollene i hver av disse tre kontekstene på følgende måte:

getikk i vårt livssynsåpne samfunn, ikke minst fordi samfunnsutviklingen har beveget seg fra en selvsagt tro til et livssynsmangfold.

I min undervisning og veiledning om apologetikk legger jeg altså vekt på å danne og utruste kristne til å formidle kristen tro som troverdig og relevant i et livssynsåpent samfunn. Dette inkluderer å legge vekt på toleranse og respekt, på tvers av dype livssynsmessige forskjeller, noe som bl.a. viser seg i åpen dialog, ærlig debatt og gjensidig apologetikk. Dermed kan en også forebygge anti-demokratiske holdninger.

2. *Dobbel lytting.* Jeg vektlegger hvordan Paulus etablerer en levende dialog mellom jødisk-kristen tro og atenernes pluralistiske livsverden. Ikke minst har apostelen en dynamisk diskusjon både med stoikerne og epikureerne. Dette forutsetter en aktiv lytting til begge sider, altså både til den bibelske tradisjonen og til samtidens livssynsmangfold, noe som er like aktuelt for en kristen apologet i dagens (post/sen-) moderne kultursituasjon.

3. *En påminnelse om Guds nærvær.* Apostelen er overbevist om at alle mennesker lever i Guds skapte verden og at atenerne derfor allerede forholder seg til Gud som Skaper og Opprettholder. Dette er et sentralt tema som er løftet frem av flere profilerte kristne tenkere og apologeter, og da særlig Francis A. Schaeffer, C. S. Lewis og Peter Berger.

4. *Fra tilknytningspunkt til spenningspunkt.* Paulus begynner med å knytte an til atenernes livsverden, kultur og livssyn, med en bekreftelse av deres religiøse lengsel og deres søken etter mening. Apostelen beveger seg så fra disse reelle tilknytningspunktene til dype spenningspunkt, der han tydelig utfordrer både

deres verdier og trosoppfatninger.

I min analyse av en rekke ulike tilnærminger til og anvendelse av denne bibelteksten, oppdaget jeg at det var en tendens til at apologeter enten vektla tilknytningspunkt eller spenningspunkt. Min analyse pekte derimot i retning av en nødvendig samtidig fastholdelse av både tilknytningspunkt og spenningspunkt.

5. *Fra 'naturlig teologi' via 'absolutt autoritet' til 'Jesus og oppstandelsen'.* Det er mulig å identifisere tre sentrale argumenter hos apologeten Paulus på livssynstorget i Aten:

(a) Stoikernes panteisme og epikureernes deisme inneholder delsannheter, men en jødisk-kristen 'naturlig teologi' forklarer best Gud, universet og mennesket ...

(b) Påstanden at (den jødisk-kristne) Gud har absolutt autoritet er logisk, siden han er Skaper og Opprettholder ('author of life') – og dette igjen utgjør en rimelig grunn for at mennesker nå bør omvende seg ...

(c) Denne Gud er ikke lenger ukjent, men har åpenbart sitt ansikt og sitt navn i Jesus. Jesu oppstandelse svarer på menneskets dypeste behov, viser at Jesus er unik med absolutt autoritet og er historisk troverdig.⁹

Det er verd å merke seg at rekkefølgen på disse tre argumentene uttrykker en naturlig faglig progresjon ifølge flere apologetiske tradisjoner. Ikke minst gjelder det såkalt *classical apologetics*, som beveger seg fra argumenter om 'naturlig teologi' til argumenter om 'Jesus og oppstandelsen'. Apologetikkens indre tematiske struktur legger til stor grad føringer for utarbeidelsen av argumentasjon og retoriske strategier.

En didaktisk modell for undervisning om apologetikk

Utfra beskrivelsen innledningsvis av definisjoner og formål, er det naturlig å plassere apologetikken som tverrfaglig teologisk temaområde i skjæringspunktet mellom systematisk teologi (*the science of apologetics*) og praktisk teologi (*the art of apologetics*), med sentrale bidrag både fra bibelfag og teologihistorie. Systematisk-teologisk kan apologetikken særlig knyttes til religionsfilosofi og dogmatikk, mens apologetikken i praktisk-teologisk perspektiv naturlig kan knyttes til evangelisering, kateketikk og homiletikk.

Videre påpeker Os Guinness at apologetikken gjennom kirkens historie har vært knyttet til to ulike sentrale symboler som representerer to forskjellige formidlingspraksiser. *The closed fist* betegner den bestemte og logiske argumentasjonen for den kristne troens sannhet og relevans, mens *the opened hand* representerer den åpne og kreative invitasjonen til utforsking av kristen tro.

Guinness introduserer disse to supplerende apologetiske tradisjonene på følgende måte:

The closed fist represented the *dis-suasoria*, the negative side of apologetics that used all the higher strengths of human reason in defense of truth. Mustering all the power of reasons, logic, evidence and argument, closed-fist apologetics had the task of answering every question, countering every objection, and dismantling false objections to the faith and to knowing God ...

The open hand represented the *per-suasoria*, the positive side of apologetics that used all the highest strengths of human creativity in the defense of truth. Expressing the

love and compassion of Jesus, and using eloquence, creativity, imagination, humor and irony, open-hand apologetics had the task of helping to pry open hearts and minds that, for a thousand reasons, had long grown resistant to God's great grace, so that it could shine like the sun.¹⁰

På denne bakgrunn kan vi si at i klassisk teologisk og kirkelig språkbruk har apologetikk både betegnet forsvar for (*dis-suasoria*) og kommunikasjon av (*per-suasoria*) den kristne troens sannhetspåstander.

Med utgangspunkt i vektleggingen dels hos McGrath av apologetikk som både *science* og *art* og dels hos Guinness av apologetikk som både *closed fist* og *open hand*, har jeg nylig utviklet følgende didaktiske modell for apologetikk (se neste side).

Denne modellen er tentativt formulert, og det vil derfor kunne være behov for å videreutvikle modellen både faglig og pedagogisk.

Areopagosmodellen som både *closed fist* og *open hand*

Min didaktiske modell kan med stort utbytte anvendes i møte med det jeg ovenfor har beskrevet som Areopagosmodellen.

Jeg har tidligere lagt hovedvekten på utforskningen og tillempeingen av den logiske argumentasjonen til Paulus i Aten som en *closed fist*-tilnærming, men jeg supplerer nå dette i stadig større grad med en *open hand*-fortolkning og -anvendelse.

Dette har jeg formulert på følgende måte i flere foredrag på European Leadership Forum:

	Kristen apologetikk som argumentasjon ("the closed fist approach")	Kristen apologetikk som retorikk ("the open hand approach")
Kristen apologetikk som systematisk teologi («i.e. as a <i>science</i> »)	Undervise om grunnlagsspørsmål: Apologetikkens formål, innhold og begrunnelse.	
	Undervise om premisser, argumenter og evidens til støtte for det kristne livssynets sannhetspåstander.	Undervise om premisser og prosesser for kreativ kommunikasjon om det kristne livssynets troverdighet og relevans.
Kristen apologetikk som praktisk teologi («i.e. as a <i>art</i> »)	Undervise om hvordan integrere en helhetlig argumentasjon for den kristne troens sannhetspåstander i formidling av kristen tro på ulike arenaer.	Undervise om hvordan integrere en kreativ kommunikasjon om den kristne troens troverdighet og relevans i formidling av kristen tro på ulike arenaer.

Applying 'the way of the closed fist' from Paul's arguments in Acts 17:

- Natural theology: Arguing for a *Creator*.
- Ultimate authority: Arguing for *His authority*.
- Jesus and the Resurrection: Arguing for *the credibility*.

Applying 'the way of the open hand' from Paul's arguments in Acts 17:

- Natural theology: Exploring a *sense of wonder*.
- Ultimate authority: Exploring *views on authority*.
- Jesus and the Resurrection: Exploring *the reality of death and hope*.

Denne doble tilnærmingen åpner opp for en flerdimensjonal utforskning og anvendelse av Areopagosmodellen.

Apologetikk som sentralt misjonalt perspektiv

Slik jeg antydte innledningsvis, er det også naturlig å se på apologetikk som et

sentralt misjonalt perspektiv.

Jeg tar her utgangspunkt i den pregnante formuleringen i det engelske forordet til *Cape Town-erklæringen*:¹² «We are called to bear witness to Jesus Christ and all his teaching, in every nation, in every sphere of society, and in the realm of ideas.»¹³ Det er verdt å merke seg at "[this] programmatic statement about three key missional arenas or frontiers has a definite apologetic character ("bear witness to"), and thus indicates the centrality of apologetics for mission"¹⁴.

Implisitt i den første delen av utsagnet ligger en vektlegging både av det kristosentriske, det didaktiske og det apologetiske i det kristne vitnesbyrdet, samt av både budbærerens og budskapets integritet.

I andre del av utsagnet finner vi en dynamisk, tredimensjonal forståelse av misjon med både lengde, bredde og dybde. Lengdedimensjonen er formidlingen av ethvert Kristus-vitnesbyrd på tvers av geografiske, etniske og kulturelle grenser. Breddedimensjonen innebærer at hele menigheten mobiliseres til et misjonalt vitnesbyrd på forskjellige arenaer og i

ulike relasjoner. Dybdedimensjonen representerer en helhetlig apologetikk i møte med spørsmål, innvendinger og livssynsalternativer i ulike kontekster.

Denne helhetlige apologetikken er altså et Kristus-vitnesbyrd på ideenes område / livssynstorget. I særlig grad gjelder dette de sentrale områder i samfunnet der verdier og ideer dannes og formidles. Dette gjelder i særlig grad to samfunnsområder, nemlig utdanning / akademia og medier / populærkultur. Innenfor utdanning / akademia blir derfor arbeidet med fag/tro- og yrke/tro-spørsmål meget sentralt, noe som inkluderer en kritisk vurdering av lærebøker og andre læremidler. I møte med medier / populærkultur blir livssynsanalyse av sentrale mediebudskap svært vesentlig.

Dybdedimensjonen synliggjøre at apologetikken er et sentralt misjonalt perspektiv, med utrustning av «Guds folk» til en hverdagsoppgave som disipler og vitner i møte med utfordringene fra sekulære og alternative religiøse livssyn. Teologisk sett kan dette forankres i et klassisk reformatorisk syn på kallet:

Calling is the truth that God calls us to himself so decisively that everything we are, everything we do, and everything we have is invested with a special devotion and dynamism lived out as a response to his summons and service.¹⁵

Men denne grunnleggende teologiske overbevisningen må få praktiske konsekvenser:

- *For det første* trengs det en fornyelse av det helhetlige kallet til utsendelse av hele menigheten hver søndag fra den liturgiske gudstjenesten inn i hverdagens gudstjeneste.

- *For det andre* trengs en tilslutning til visjonen om «å utruste alle troende med frimodighet og med de redskapene de trenger for å kunne formidle sannheten med profetisk relevans i hverdagens offentlige samtale, og på den måte utfordre alle sider ved den kulturen vi lever i.»¹⁶
- *For det tredje* trengs en satsing på apologetiske ressurser for både fag/troarbeid og yrke/tro-arbeid, for å kunne møte hverdagsopplevelsene av marginalisering¹⁷ og kognitiv dissonans¹⁸ med integritet og kreativitet.
- *For det fjerde* trengs medvandring som praksis og det nære fellesskapet i smågrupper i menighetene, slik at kristne trossøsken på tvers av generasjoner og på tvers av ulike arenaer kan dele hverdagens utfordringer åpent med hverandre, samt be med og for hverandre.

Avsluttende refleksjon

I denne korte refleksjonsartikkelen har jeg beskrevet kristen apologetikk både som *science*, som *art* og som *misjonalt perspektiv*. Apologetikken som *science* er et teoretisk temaområde for fagfolk innenfor teologi, filosofi og andre aktuelle fagfelt, mens apologetikken som *art* er relevant som kommunikativ praksis for enhver engasjert kristen. Apologetikk som *misjonalt perspektiv* favner imidlertid enda videre, siden dette også berører vår hverdagsgjerning og vårt daglige møte med de mange budskapene på livssynstorget. Dette synliggjør at apologetikk ”should be an integrated part of contemporary Christian dialogue and witness in a pluralistic world”¹⁹.

Noter

- ¹ McGrath, A. E. (1992) *Bridge-building: Effective Christian Apologetics*. Leicester: Inter-Varsity Press, s. 265.
- ² Dahle, L. (2001) *Acts 17:16-34. An Apologetic Model Then and Now?* [Doktorgradsavhandling, The Open University, UK]. Open Research Online – ORO. <http://oro.open.ac.uk/58173/>
- ³ Craig, W. L. (2008). *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics* (Wheaton, Ill: Crossway; 3rd ed.), s. 15.
- ⁴ McGrath, A. E. (2012) *Mere Apologetics: How to Help Seekers & Skeptics Find Faith*. Grand Rapids: Baker Books, s. 17-21.
- ⁵ Groothuis, D. (2022) *Christian Apologetics: A Comprehensive Case for Biblical Faith*. Downers Grove: IVP Academic. (2nd ed.), s. 9.
- ⁶ Dahle, L. (2013). Truth, Christian Mission and Apologetics: A Response and A Proposal. *NTM*, 67 (1), s. 29-32.
- ⁷ Kvernbekk, T. (2005). Det semantiske teorisyntet. I: Kvernbekk, T., *Pedagogisk teoridannelse*. Oslo: Fagbokforlaget, kap 2, s. 67.
- ⁸ Dahle, L. (2002). Acts 17:16-34. An Apologetic Model Then and Now? [Dissertation Summary] *Tyndale Bulletin* 53 (2): 313.
- ⁹ Fra en sammenfatning fra en populærvitenskapelig artikkel om avhandlingen, nylig re-publisert på <https://snakkomt.ro.com/med-paulus-pa-livssynstorget/>.
- ¹⁰ Guinness, O. (2015) *Fool's Talk: Recovering the Art of Christian Persuasion*. Downers Grove: IVP Books, s. 253.
- ¹¹ Se eksempelvis <https://foclonline.org/talk/communicating-persuasively-post-christian-world-0>.
- ¹² Dette har jeg tidligere utviklet nærmere i følgende artikkel: Dahle, L. (2014) Mission in 3D: A key Lausanne III theme. I: Dahle, L., M. S. Dahle & K. Jørgensen (Red.). *The Lausanne Movement: A Range of Perspectives*. s. 265-279. Regnum Books. [Regnum Edinburgh Centenary Series, vol. 22]. Tilgjengelig online: https://www.ocms.ac.uk/wp-content/uploads/2021/01/The_Lausanne_Movement-Final-WMF.pdf
- ¹³ Se <https://lausanne.org/content/ctc/ctcommitment#foreword>.
- ¹⁴ Dahle, L. (2013). Truth, Christian Mission and Apologetics, s. 31.
- ¹⁵ Guinness, O. (1998) *The Call: Finding and Fulfilling the Central Purpose of Your Life*. Thomas Nelson, s. 29.
- ¹⁶ <https://lausanne.org/nb/cape-town-erklaringen-2/cape-town-erklaringen#p2-1>.
- ¹⁷ Se Dahle, L. (2015). Western Europe – Marginalisation of Christians through Secularisation? I: Gravaas, H.A. et al. (Red.). *Freedom of Belief & Christian Mission*. Oxford: Regnum Books. 382–394.
- ¹⁸ Se Dahle, L. (2018). Cognitive Dissonance as a Missiological Challenge: An Evangelical Perspective on Western Europe. I: Jørgensen, K. et. al (red) *Mission in Secularised Contexts of Europe: Contemporary Narratives and Experiences*. Oxford: Regnum Books. 137–14.
- ¹⁹ Dahle, L. (2013). Truth, Christian Mission and Apologetics, s. 29.



Veritasprosjektet som innovasjon og verdiskapning innenfor kristen apologetikk i Norge

Bjørn Hinderaker

Høgskolelektor, Avdeling for teologi, religion og filosofi

NLA Høgskolen

bjorn.hinderaker@nla.no

«Det begynte med en visjonær samtale mellom en håndfull norske ledere på flyplassen i Krakow i 2012. Vi var inspirert etter en intens uke på European Leadership Forum. Klassisk kristen tro er virkelig relevant og troverdig – også i vår sekulære tid. Men hvordan skulle vi kunne overføre dette til Norge? I løpet av samtalen vokste ideen frem om en årlig, nasjonal konferanse om apologetikk. Vi fant sammen i et løfterikt samarbeid på Lausannepaktens grunn.»²

Slik begynte den årlige Veritaskonferansen. Det strategiske samarbeidet ble etter hvert betydelig større enn selve konferansen, med en rekke nye initiativer for å fremme kristen apologetikk i Norge. Hele dette samarbeidet omtaler jeg i denne artikkelen som Veritasprosjektet.

Apologetikk betyr 'forsvar'. Kristen apologetikk er å levere gode grunner for den kristne troens troverdighet og relevans i møte med spørsmål, innvendinger og livssynsalternativer. Dette oppdraget er gitt i 1 Pet 3,15: «Vær alltid rede til forsvaret (*apologia*) når noen krever dere til regnskap for det håp dere eier». Alle de tre initiativtagerne til Veritaskonferansen var sterkt engasjert i dette oppdraget:

- Studieprogrammet *kommunikasjon og livssyn* (KL) ved NLA Høgskolen Kristiansand har hatt kristen apologetikk som sentralt faglig anliggende helt siden oppstarten i 2001.
- Laget (NKSS) har lenge vært opptatt av apologetikk, både for å gi kristne elever

og studenter en trygg forankring i studiehverdagen og økt frimodighet til å dele troen på Jesus med andre.

- Bibelskolen i Grimstad (BiG) hadde et sterkt ønske om å styrke sin apologetiske profil, både generelt og gjennom opprettelse av apologetikk-linjen Veritas.

I denne refleksjonsartikkelen vil jeg utforske Veritasprosjektet som innovasjon innenfor kristen apologetikk på universitets- og høgskole- (UH) sektoren i Norge. Jeg vil først innledningsvis kort presentere hva begrepene innovasjon og verdiskapning betyr i denne konteksten samt gjøre rede for det strategiske utgangspunktet for samarbeidet. Avslutningsvis skisserer jeg så mulig videre innovasjon ut fra Veritasprosjektet. Helt til slutt legger jeg ved en kort oversikt over Veritaskonferansen fra 2013-2024 som dokumentasjon og illustrasjon.

Jeg skriver dette med utgangspunkt i to kompletterende roller. Den første rollen er som høgskolelektor ved NLA Høg-

skolen campus Kristiansand, med faglig primærensasjement innenfor KL-studiet. Dette er bakgrunnen for UH- perspektivet i denne artikkelen. Den andre rollen er som programansvarlig for Veritaskonferansen siden 2014. Begge disse rollene har medført at jeg også er medlem av redaksjonsrådet i Veritas Forlag, prosjektansvarlig for Veritasfondet og medlem av arbeidsgruppen for Veritassymposiet.

I. Innovasjon og verdiskapning i UH-sektoren i lys av det tredelte oppdraget

Før vi utforsker Veritasprosjektet som innovasjon, trenger vi å klarlegge begrepet 'innovasjon' slik det anvendes i UH-sektoren. Norsk akademisk ordbok definerer 'innovasjon' som «utvikling og anvendelse av nye og bedre ideer, metoder og produkter; verdiskapende fornyelse»³. For å sette innovasjon på agendaen for UH-sektoren, fikk UH-rådet⁴ i 2013 laget «Inspirasjonsnotatet – EUREKA! Om innovasjon i UH-sektorens kunnskapskretsløp».⁵ Her presenteres begrepsavklaringer, gode eksempler på innovasjonsaktiviteter samt forslag til direkte og indirekte tiltak for å fremme innovasjon innenfor det tredelte oppdraget utdanning, forskning og formidling. Her defineres innovasjon som «nye eller forbedrede produkter, tjenester eller prosesser som tas i bruk og som gir økt verdiskapning og/eller samfunnsnytte.» Videre konkluderer notatet:

I UH-sektoren er FoU, utdanning og formidling fundamentet for innovasjon og samtidig midler for å fremme innovasjon.

Innovasjoner er forskningsbaserte når kompetanse, kunnskap og ideer som springer ut av forskningsaktiviteten benyttes i utviklingen av forbedrede produkter, tjenester eller prosesser.

Innovasjoner omfatter både bidrag til å sikre økonomisk og bærekraftig vekst og konkurransevne, og bidrag til økt samfunnsnytte i form av bedre offentlige tjenester eller et mer velfungerende samfunnsystem.

For å understreke innovasjonens betydning for UH sektoren, foreslås det en utvidelse av «kunnskapstriangelet» til en «kunnskapspyramide, hvor FoU, utdanning, formidling og innovasjon ligger i hvert av de fire hjørnene. ... Forholdet mellom UH-sektorens kjerneoppgaver forstås derfor som et interaktivt kretsløp, hvor de ulike aktivitetene befrukter hverandre gjensidig og hvor kunnskapsaktiviteten ved universiteter og høyskoler inspirerer og inspireres av samfunnet rundt.»⁶

Innovasjon knyttes ofte til begrepet 'verdiskapning' for å tydeliggjøre at det er innovasjon som skaper verdier som er i søkelyset, og derfor ser vi at begge definisjonene over har inkludert 'verdiskapende'. Å inkludere dette gir anledning til å tematisere hvilke verdier som skapes, og hvem de er til nytte for.

I det følgende er det naturlig å beskrive Veritasprosjektets bidrag til innovasjon og verdiskapning i forhold til det tredelte⁷ oppdraget, slik det fremgår i universitets- og høyskolelovens § 1-1:

Universiteter og høyskoleers formål er å

- a. tilby høyere utdanning på høyt internasjonalt nivå.
- b. utføre forskning og faglig og kunstnerisk utviklingsarbeid på høyt internasjonalt nivå.
- c. formidle kunnskap om virksomheten og utbre forståelse for prinsippet om faglig frihet og anvendelse av vitenskapelige og kunstneriske metoder og resultater, både i undervisningen av studenter, i egen virksomhet for øvrig og i offentlig forvaltning, kulturliv og næringsliv.⁸

Veritaskonferansen innebærer særlig innovasjon og verdiskapning innenfor formidling, «det tredje oppdraget», som legger ansvaret for omverden inn over UH-sektoren. Dette kan formuleres slik:

To address the growing societal and economic challenges, there is an increasing demand for universities to use their knowledge from research and teaching to fulfill their so-called "Third Mission" in society and economy. This implies taking responsibility, actively and consciously, for the society on whose behalf they are working.

The Third Mission has two key priorities:

- targeted use and transfer of academic knowledge to help resolve diverse societal challenges;
- transfer of technologies and innovations in the form of cooperation with public and private enterprises.⁹

Ut fra denne forståelsen av innovasjon og verdiskapning i UH-sektorens oppdrag innenfor utdanning, forskning og utvikling og formidling, er det interessant å utforske hva slags bidrag Veritasprosjektet representerer.

II. Strategisk utgangspunkt for Veritasprosjektet

Ved møtepunktet i Krakow i 2012 som ble nevnt innledningsvis, ble vi sammen klar over hvilket unikt strategisk utgangspunkt som allerede forelå for å kunne virkeliggjøre dette nye initiativet. Det var særlig tre sentrale forhold som ble utslagsgivende for at samarbeidet kunne realiseres.

1) KLs realisering av det tredelte oppdraget

Gjennom etableringen av KL som studieprogram ble kristen apologetikk integrert

som sentralt faglig anliggende og perspektiv på et teologisk høgskolestudium i Norge.¹⁰

KL-studiets formål er formulert slik: «(a) danne og utruste kristne til å formidle kristen tro som troverdig og relevant i et livssynsåpent samfunn; (b) fagmiljøet på KL skal bidra til aktuell forskning og formidlingsvirksomhet om livssyn, kommunikasjon og kristen apologetikk.»¹¹ Vi ser her en tydelig bevissthet om det tredelte oppdraget, der både undervisning, forskning og formidling er inkludert.

Som det ble påpekt i den periodiske evalueringen av *årsstudiet i kommunikasjon, livssyn og kristen apologetikk* i 2021, samsvarer KLs formål godt med følgende overordnede mål i NLA Høgskolens strategiplan for 2021-2025: «Ut fra kristen tro og livssyn skal NLA Høgskolen motivere til danning og kritisk tenkning, og utfordre til aktivt engasjement for medmennesker og samfunn, nasjonalt og globalt.» I egevalueringen av årsstudiet i 2021 fremheves Veritassamarbeidet som særlig viktig i utviklingen av KL-studiene i løpet av det siste tiåret.¹²

De apologetiske tradisjonene fra Francis A. Schaeffer, C.S. Lewis og John Stott preger KL-studiene. Med årlige studieturer til England opprettholder fagmiljøet i KL den nære kontakten med sentrale miljøer som er knyttet til disse tradisjonene.

I studieprogrammet knyttes apologetikken til kommunikasjonsteori, med livssynsteori som sentralt verktøy¹³, og med medier og ungdomskultur som fokusområder. Dette innebærer en tilnærming til apologetikk som både *science* og *art*, altså både som teologisk fagfelt og som kristen hverdagspraksis. Faglig sett kan studiet sees som «et teologisk tverrfaglig studium med grunnleggende missiologisk siktemål. Studiet inneholder både systematisk-teologiske (religionsfilosofi/apolo-

getikk og religionspedagogikk/livssyns-analyse) og praktisk-teologiske (homiletikk/kommunikasjon og mediebruk/-medieformidling) komponenter.»¹⁴

KL-studiene har vært sterkt preget av den forståelse av kristen apologetikk som ble utviklet av KL-kollega Lars Dahle i arbeidet med en doktoravhandling om Apg 17,16.34: «Kristen apologetikk er den tankemessige begrunnelsen – både overfor kristne og ikke-kristne – for de kristne sannhetspåstandene i møte med spørsmål, innvendinger og alternativer».¹⁵ Dahle har i etterkant videreutviklet denne definisjonen relatert til evangeliseringsoppdraget:¹⁶

- Christian apologetics as *pre-evangelism*: Answering and agenda-setting.
- Christian apologetics as *persuasive evangelism*: Commending and clarifying.
- Christian apologetics as *post-evangelism*: Affirming and equipping.

Jeg vil i det følgende utforske hvordan Veritasprosjektets ulike bidrag som innovasjon og verdiskaping fanger opp disse forskjellige aspektene.

Det bør også nevnes at to viktige innovasjoner ut fra KL-fagmiljøet også var vesentlige som strategisk utgangspunkt for Veritasprosjektet: a) Randsonevirk-somheten Damaris Norge utvikler, formidler og gir opplæring i ressurser for kristen formidling, med vekt på apologetikk og populærkultur, for menighet, skole og samfunn.¹⁷ b) Tidsskriftet *Theofilos* ble startet i 2009 som populærvitenskapelig tidsskrift og ble så i 2012 omgjort til vitenskapelig tidsskrift «for studier av teologi, filosofi og kultur og beslektede fagfelt. ... Tidsskriftets overordnede hensikt er å presentere, analysere og drøfte den kristne troens sannhet og relevans».¹⁸

2) ELF som modell

European Leadership Forum (ELF)¹⁹ var også avgjørende som katalysator og inspirerende modell for det nye initiativet. Her hadde jo partnerne deltatt sammen i 2012 – og så funnet sammen på veien hjem. ELF er i likhet med Veritaskonferansen en koalisjon av ledere fra ulike evangelikale sammenhenger og har tydelig preget Veritaskonferansens visjon og profil.

Den europeiske konferansen har allianseøkmensk profil med teologisk basis i Lausannepakten. Veritaskonferansen har formulert en tilsvarende basis: «Foreningen bygger på den kristne tro slik den er uttrykt i Bibelen og Lausannepakten.» Samtidig som dette gir en tydelig plassering i kirkelandskapet, er det en allianseøkmensk posisjon som åpner for samarbeid også utover NLAs lutherske eierorganisasjoner.

Målsetningen til ELF er «to unite, equip, and resource evangelical leaders to renew the biblical church and evangelise Europe». For å virkeliggjøre dette vil de «provide a bridge between God's global resources and local leaders from all over Europe». Konferansen består av en kombinasjon av forkynnelse og seminarer, organisert rundt 25 ulike nettverk. Dessuten har ELF utviklet omfattende nettressurser²⁰ og tilbyr deltagelse i ulike mentorgrupper gjennom året.

Etter forbilde fra ELF kombinerer Veritaskonferansen forkynnelse og lovsang med et bredt undervisningstilbud og formell og uformell nettverksbygging. Den norske konferansen har følgende formål:

Veritaskonferansen inviterer til å utforske sannheten om Jesus Kristus, og til å la oss utfordre av den. Konferansen er for alle som leter etter ærlige svar på ærlige spørsmål.

Gjennom fellesskap, undervisning og seminarer ønsker Veritaskonferansen: å styrke kristne i troen på Jesus som Sannheten, og å utruste til frimodig å leve ut og dele sin tro.

Vi ser her tydelig apologetikkens doble rolle for kristne: «styrke» og «utruste». Samtidig modellerer konferansen apologetikkens doble tilnærming, både «the open hand» («inviterer til å utforske») og «the closed fist» («til å la oss utfordre av den»).²¹

Konferansen er eksempel på innovasjon ut fra samarbeid²² som styrker alle partnerne og bidrar positivt til samfunnet (NLAs omverden). For KL styrker dette samtidig studieprogrammets *kvalitet og relevans*.

3) Samarbeidspartnerens samspill

Videre kunne det raskt legges til rette for et fruktbart samspill, ettersom tre samarbeidspartnerne hadde kompletterende behov og ressurser:

- BiG hadde et behov for å styrke apologetikkundervisningen. Samtidig bidro BiG med svært tjenlige lokaler og en stor stab av frivillige (stab og elever) til å kunne gjennomføre en større konferanse. Skolen hadde allerede årlig alumnitreff som kunne fungere som utgangspunkt. Dermed har BiG hatt ansvar for det praktiske arrangementet.
- Laget hadde et behov for å gi grunnleggende apologetisk opplæring til ansatte og frivillige, ikke minst med tanke på evangeliserende «Skepsisuker»²³ og «grill en kristen»²⁴ arrangement. Samtidig bidro Laget med et betydelig nettverk av unge, bevisste kristne over hele landet samt med ansvar for profilering og markedsføring.
- KL hadde et ønske om å styrke den utadrettede formidlingen av apologetikk samt et behov for å

profilere NLAs studier i møte med potensielle studenter. Samtidig bidro KL på bakgrunn av sin faglige kompetanse og sitt internasjonale faglige nettverk med ansvar for utforming av innholdet i den årlige konferansen.

På denne måten kunne de tre partnerne utfylle hverandre med utgangspunkt i et felles trosgrunnlag og en felles visjon.

III. Veritasprosjektet – en oversikt over de ulike strategiske initiativene

Veritaskonferansen ble et svært fruktbart samarbeidstiltak som snart ledet til en rekke nye initiativer. Hele Veritasprosjektet kan sees på som «produktinnovasjon»²⁵, med utvikling av en rekke «produkter».

Her er kortversjonen av historikken til Veritasprosjektet så langt:

- I 2013 ble den første **Veritaskonferansen** holdt med de tre samarbeidspartnerne som arrangører.
- I 2015 fikk Damaris Norge i oppgave å forvalte **Veritasressurser**, altså opptak fra konferansen og boksalg på konferansen.
- I 2017 ble **Veritas Forlag** opprettet som del av forlagshuset Lunde forlag, med suksessen *Grill en kristen* som første bok.
- I 2017 ble **Veritasfondet** opprettet, basert på kollektene på konferansen samt bidrag fra andre.
- I 2018 ble det første **Veritas Research Symposium** arrangert, med John Lennox som inspirator.
- I 2018 ble også **Veritas Events** startet som arrangementer med apologetiske temaer og med en naturlig tilknytning til konferansen.
- I slutten av 2019 ble foreningen **Veritas Norge** stiftet «for å samordne og skape synergier for kristent trosforsvar i Norge».

Vi vil nå se på disse ulike initiativene som eksempler på innovasjon og verdiskaping i UH-sektoren.

IV. Veritaskonferansen som innovasjon og verdiskaping²⁶

Som nasjonal, årlig apologetikk-konferanse med faglig preg og evangelikal profil er Veritaskonferansen en nyskaping i norsk kontekst. Konferansen har bidratt til at apologetikk i økende grad settes på dagsorden i kristen-Norge og i den kristelige dagspressen. Profilerte gjestetalere og et godt nivå har gitt konferansen et godt faglig omdømme.

I mitt arbeid med det faglige innholdet i konferansen har følgende strategiske vurderinger ligget til grunn:

a) Temaene er valgt ut fra en strategisk vurdering av aktuelle spørsmål og temaer som trenger å settes på agendaen. Eksempler her er reformasjonsjubileet 2017 hvor «Tro» var tema, «bokens år» 2019, hvor temaet var «Boken som forandret din verden». I 2023 knyttes det an til 60 år siden C.S. Lewis død, og i 2024 til tusenårsjubileet for kristenretten. De to kommende konferansene skal dermed sette viktige tema på dagsorden for kristen apologetikk: Fornuft og fantasi samt kirkens mangslungne historie.

b) Valg av talere har siktet mot variasjon i alder og faglig preg, både i forhold til apologetikk som «science» og «art». Kjønnbalanse blant talere og seminarholdere har vært viktig for perspektivmangfold og for modellering av apologetisk formidling. Tilhørere av begge kjønn gis forbilder å identifisere seg med. Det å skape arena også for yngre norske formidlere og apologeter (inklusive KL-studenter) har vært viktig. Vi har hatt mindre vekt på kjente profiler innen kristen apologetikk.

c) Videre har bidragsytere fra ulike organisasjoner, kirkesamfunn og institusjoner blitt invitert, som en del av den større nettverksbyggingen.

Lokalt gir Veritaskonferansen mulighet for samarbeid med menigheter (f.eks. i Grimstad med Norkirken og Dnk, i Kristiansand med menigheter tilknyttet eierne og Dnk) med tilbud om talere, og med invitasjon til konferanse og promotering av litteratur. For å styrke samarbeid *nasjonalt og regionalt* har konferansen brukt seminarholdere fra ulike institusjoner som Ansgar Høyskole, UiA, UiO, Fjellhaug Internasjonale Høgskole, MF vitenskapelige høyskole og Høgskolen for Ledelse og Teologi. *Internasjonalt* har ELF (allerede nevnt ovenfor) vært svært vesentlig, men også relasjonen til institusjoner som KL besøker på den årlige studieturen til England og da særlig Oxford Centre for Christian Apologetics og L'Abri Fellowship i Hampshire. De første årene var også det britiske studentlaget UCCF en viktig kontakt, ikke minst som inspirator for Lagets «skepsis-uker» og «grill en kristen»-events. Denne prosessen i NKSS er for øvrig allerede i gang når Veritaskonferansen starter i 2013.

Den årlige konferansen bidrar på flere ulike måter til innovasjon og verdiskaping i **utdanning**. For det første har konferansen siden etableringen vært en integrert del av kursdagene i flere KL-emner,²⁷ noe som er relativt uvanlig i slike studieløp. Konferansen gir studenter et større mangfold av aktuelle apologetiske temaer samt en attraktiv mulighet til å utvide sitt personlige nettverk. For det andre har det faglige arbeidet med den årlige konferansen bidratt aktivt til utvikling av flere nye KL-emner.²⁸ For det tredje fungerer konferansen også som en pedagogisk arena for KL-lærere, med utprøving av faglige temaer og pedagogiske tilnærminger.

Konferansen bidrar også indirekte til **forskning og utvikling** gjennom *Veritas Research Symposium*. Dette initiativet er sprunget ut at Veritaskonferansen med utgangspunkt i KLs fagmiljø. I anledning av at Veritaskonferansen samler faglige ressurspersoner, kan det inviteres til faglig symposium. Det første symposiet ble holdt i 2018 med temaet «Science, Natural Theology and Christian Apologetics», med John Lennox som sentral bidragsyter. Bidragene fra symposiet er nå publisert i *Theofilos Supplement* 2020-1²⁹. I 2019 var tema *Bearing Witness to Christ in the New Europe* introdusert av Lars Dahle, med spesielt tanke på Lausanne Europe 20/21 Conversation and Gathering³⁰, og hvor John Dickson og Amy Orr Ewing gav verdifulle innspill. I 2023 er det planlagt et symposium om arven etter C.S. Lewis, med vektlegging av tematikken fornuft og fantasi, som også er hovedtema for konferansen.

Når det gjelder **faglig utviklingsarbeid** er Veritaskonferansen på flere måter blitt en avgjørende arena. Konferansen er et kreativt verksted for utvikling og modellering av apologetisk formidling som forholder seg aktivt til livssynsmangfoldet og sannhetsspørsmålet – noe som reflekteres i det løpende programarbeidet. Veritaskonferansen ble også viktig ved at den har muliggjort utvikling av strategiske ressurser. Først utgivelse av flere grunnbøker i kristen apologetikk, deretter spredning av digitale ressurser basert på opptak fra konferansen.

Her bør også Veritaskonferansens rolle nevnes som sentral utviklingsarena for trosopplæringsprosjektet *Hvorfor akkurat Jesus?*³¹ 2013-2015. Første del av dette prosjektet var en undersøkelse blant kirkens trosopplærere hvordan de forholdt seg til livssynsmangfoldet og sannhetsspørsmålet³². Her ble det avdekket et

tydelig behov for kompetanse innen kristen apologetikk blant trosopplærere. Andre del av prosjektet responderte på dette behovet gjennom å formulere «en helhetlig religionspedagogisk tilnærming til sannhetsspørsmålet i trosopplæringen».³³ Denne sluttrapporten synliggjorde også hvor stort behovet er for slike apologetiske ressurser som skapes gjennom Veritaskonferansen hvert år.

Etableringen av Veritaskonferansen har også bidratt vesentlig til innovasjon og verdiskapning i KLs formidlingsvirksomhet.³⁴ Ikke minst gjelder det **allmentret formidling** som brukes som betegnelse for formidling av faglig, forskningsbasert kunnskap til allmennheten gjennom publikumsarrangement og medieformidling. Konferansen gjennomføres med en nyskapende kombinasjon av åpne stormøter og påmelding til hovedbolken med seminarer. Videre formidles alle taler og seminarer i etterkant som podkaster, samt et utvalg også som videoer. Hvert år fører konferansen også til en rekke nyhetsoppslag, reportasjer og innlegg i den kristelige dagspresse. Konferansen er dermed mer enn et arrangement, den er en arena for å utvikle ressurser innenfor kristen apologetikk, for kristne og andre interesserte. Formidlingen sikter også mot å være ‘allmenn’ i den forstand at den skal være forståelig og relevant i en sekulær og pluralistisk kontekst. Slik sett fungerer konferansen og de ressurser som skapes gjennom den som viktige arenaer for livslang læring.³⁵

Konferansens rolle i forhold til **brukerrettet formidling** er imidlertid fortsatt under utvikling. Laget bruker allerede konferansen både til kursing av sine ‘trainee’-er (som får tilbud om å ta KL-emner) og til å utruste lagsmedlemmer til evangelisering og «skepsis-uker». I 2022 la Normisjon til rette for at deres regionledere

og region Agders ansatte skulle delta på konferansen, noe som ble opplevd som svært vellykket. Det er ønskelig å videreutvikle nettverkssamlingene til arenaer for etter- og videreutdanning for ulike målgrupper som ungdomsarbeidere, forkynnere / pastorer / prester og lærere. I praksis fungerer konferansen som etterutdanning for det store spekteret av deltagere.

I apologetisk perspektiv kan vi si at Veritaskonferansen har en *post-evangeliserende* rolle i utrustningen av kristne til å forstå, leve ut og formidle troen. Den motiverer til utforskning av sentrale temaer, til tverrfaglig og kritisk tenkning, og til engasjement i samfunnet. Den *evangeliserende* siden kommer til uttrykk gjennom en modellering av forkynnelse og undervisning, der målsetningen er å være forståelig også utenfor den kristne subkulturen. Det tilbys egne «intro»-seminarer som ikke forutsetter mye kunnskap om kristen tro eller apologetikk. Konferansen modellerer også apologetikkens *preevangeliserende rolle* ved å sette agenda, løfte frem temaer og besvare aktuelle spørsmål, og vise den kristne troens relevans og troverdighet i en etter-kristen, sekulær og pluralistisk tid.

V. Veritas forlag som innovasjon og verdiskapning

Utgivelse og promotering av litteratur var en integrert del av Veritaskonferansen helt fra starten av. Dette anliggendet ble betydelig styrket i 2017 da Veritas Forlag³⁶ ble opprettet som et 'imprint' under Lunde Forlag, «for å utvikle, oversette og utbre kristen apologetisk kvalitetslitteratur.» Veritas Forlags første utgivelse *Grill en kristen – svar på 20 vanskelige spørsmål* med Ingvild Hellenes som redaktør har vært en salgssuksess med snart

10.000 solgt (pr. 2022). Boken representerer den utadrettete og apologetiske profilen.

Veritaskonferansen har utviklet seg til «bokfest», med et bokbord som byr på et stort antall titler innenfor kristen apologetikk, og hvor det motiveres til aktiv bruk av litteratur og selvstendig, kritisk refleksjon. Konferansen er svært viktig som promoteringsarena for nyutgivelser og muliggjør en offensiv satsning på kvalitetslitteratur. Salget av en ny bok på konferansen gir en god start, særlig når forfatteren er blant talerne på konferansen. Opptakene fra konferansen bidrar ytterligere til å gjøre titlene kjent når disse deles på nettet. I tillegg bidrar Damaris Norge med ressursider til sentrale titler. Dette inkluderer gjerne videoer, samtaleopplegg og andre ressurser til bøkene.

Veritas forlag har utgitt titler innenfor flere genrer:

- I lærebok-genren er titler som *Trenger troen forsvares*, *Skeptikerens guide til Jesus I og II*, og *Lurt av læreboken*. Flere av disse brukes som pensum i ulike KL emner.
- I genren populærvitenskapelige titler inngår *Den innbilte konflikten – om naturvitenskap og Gud*, *Ateisten som ikke fantes* og *Sju dager som deler verden*.
- Vi kan kalle de følgende debattbøker: *Guds undergang: Har vitenskapen begravd Gud?*, *Nakne uten skam – om den seksuelle revolusjonen & et revolusjonært syn på sex*, og *Bare en Gud. Jesus eller Allah?*

KLs faggruppe bidrar her som forfattere, redaktører og faglige konsulenter. En sentral rolle er deltagelsen i Veritasforlagsråd hvor utvalget av titler for utgivelse avgjøres, – nært koordinert med konferansen. Det bør også nevnes at flere av titlene er en god ressurs i faggruppens utadrettede formidlingsvirksomhet som ofte skjer

som oppdrag via Damaris Norge.

Fra et apologetisk perspektiv har en rekke av bøkene en *post-evangeliserende* funksjon ved at de hjelper kristne til å forstå, leve ut og formidle sin tro. Inkludert i dette er også det å motivere til lesing og fordypning i en digital tid, noe som bidrar til å skape nysgjerrighet, fremme åpenhet for spørsmål, utvikle kritisk tenkning og gi kompetanse for dialog i livssynmangfoldet. Bøkene er *evangeliserende* siden språk, profil og innhold på alle titlene gjør dem interessante og forståelige også utenfor den kristne sub-kulturen. Bøkene fungerer som *pre-evangeliserende* ved at de setter kristen tro på agendaen og svarer på aktuelle spørsmål. Gode eksempler her er *Grill en kristen*, *Skeptikerens guide til Jesus*, og *En tvilers guide til Bibelen*.

Det innovative samarbeidet om Veritas Forlag skaper betydelige verdier for alle parter og er meget relevant for KL på høyskolearenaen.

VI. Foreningen Veritas Norge som innovasjon og verdiskapning

Veritas Norge ble opprettet som forening i 2019 med Bibelskolen i Grimstad, NKSS og Damaris Norge som medlemmer, samt med Ungdom i Oppdrag som nytt medlem i 2021.³⁷ Visjonen er å sette apologetikk på dagsorden i Norge, og formålet er tredelt:

- a) Samordne og skape synergier for kristent apologetisk arbeid i Norge, ved å dele evangeliet, styrke kristne og prege kulturen.
- b) Fremme kunnskap og kompetanse innenfor kristen apologetikk i Norge.
- c) Fremme internasjonalt samarbeid innenfor kristen apologetikk.³⁸

Strategisk er Veritas Norge dermed en

plattform for samarbeid, samspill og nettverksbygging. Hensikten er å koble sammen apologetisk arbeid i Norge for å skape gode synergier, å koble de apologetiske ressursene med nye brukere, samt å koble det norske apologetiske arbeidet til det internasjonale.

I et apologetisk perspektiv ser vi at en her gir uttrykk for en bred forståelse av kristen apologetikk, som inkluderer både å dele evangeliet (evangelisering), å styrke kristne (post-evangelisering) og å prege kulturen (pre-evangelisering).

VII. Andre Veritasinitiativer som innovasjon og verdiskapning

Her vil jeg ganske summarisk nevne de resterende Veritasinitiativene:

Det ble tidlig lagt til rette for opptak av taler og seminarer fra konferansen. I 2015 fikk Damaris Norge ansvar for å forvalte de digitale **Veritasressursene**. Opptak fra konferansen publiseres på flere Damaris-plattformer, både Snakk-omt.no, Damaris-podden³⁹ og Damaris sin YouTube-kanal.⁴⁰ Det lages også ressursider knyttet til sentrale Veritas-utgivelser, noe som igjen bidrar til spredning og bruk av ressursene.

Veritasfondet ble opprettet i 2017 basert på kollekt gitt under Veritaskonferansen, samt noen økonomiske bidrag fra andre nærstående aktører i kristen-Norge. Formålet er «å utvikle og utbre apologetiske kvalitetsressurser i Norge». Fondet delte i 2021 ut oppsamlede gaver på 116.292 kr fordelt på ti ulike prosjekter.

Veritas Events ble startet i 2018. Dette er lokale arrangementer med apologetisk preg som har en naturlig tilknytning til den årlige konferansen. En profilering under merkevaren «Veritas» forutsetter at dette skjer på Veritassamarbeidets

teologiske plattform og i samforståelse med Veritas Norge / Veritaskonferansen. Tydelige eksempler på dette er offentlige foredrag arrangert av Laget på universiteter og høyskoler med profilerte gjestetalere som John Lennox (2018) og John Dickson (2019).

Apologetics Norden er opprettet som et uformelt nettverk mellom sentrale aktører innenfor kristen apologetikk i Norden. Dette gir mulighet for utveksling av informasjon og inspirasjon på tvers av landegrensene, og det gir også anledning til samarbeid, slik som ved John Dicksons besøk til Norge, Danmark og Finland i 2019.

VIII. Mulig videre innovasjon ut fra Veritasprosjektet

På bakgrunn av den betydelige innovasjonsvirksomhet som har skjedd i løpet av de ti år siden Veritassamarbeidet ble initiert, vil jeg her avslutningsvis skissere noen mulige veier for videre innovasjon og verdiskapning ut fra KL spesielt og NLA generelt.

Innovasjon innenfor utdanning:

- Det er mulig å videreutvikle Veritaskonferansens rolle som base for etter- og videreutdanning innen TRF, med særlig vekt på de ulike teologistudiene.
- Det er mulig å utvide relevansen av Veritaskonferansen / Veritasprosjektet fra KLs studieportefølje til hele eller deler av NLAs studieportefølje, ikke minst ut fra en vektlegging av fag-tro / yrke-tro som tematikk.

Innovasjon innenfor forskning og utviklingsarbeid:

- Det er mulig å videreutvikle forskningssymposiet til årlige forskningsdager, med aktiv bruk av KLs

nordiske, europeiske og internasjonale nettverk.

- Det er mulig å videreutvikle produktene (varene, tjenestene og ideene) i Veritasprosjektet i et nært samspill mellom KL og Damaris Norge.

Innovasjon i formidling

- **Allmenrettet formidling:** Det er mulig å videreutvikle Veritaskonferansen til en sentral og kreativ arena for formidling av forskningsresultater til kristen-Norge spesielt og allmennheten generelt, med aktuelle forsknings-case fra NLA (og andre institusjoner) som er inspirert av kristen tenkning.
- **Brukerrettet formidling:** Det er mulig å videreutvikle Veritaskonferansen som en sentral og kreativ arena for overføring av relevant kompetanse og kunnskap, gjennom nær dialog med aktuelle brukergrupper for NLAs studier.
- **Forskerrettet formidling:** Det er mulig å knytte *Theofilos* nærmere til Veritaskonferansen / Veritasprosjektet.

Det er altså gode grunner for å si at Veritasprosjektet som helhet utgjør et betydelig bidrag til innovasjon og verdiskapning for kristen apologetikk i Norge, enten dette gjelder utdanning, forskning og utvikling eller formidling. Faggruppa i KL har en forhåpning om at Veritasprosjektet ikke bare skal videreføres, men også videreutvikles og føre til ytterligere innovasjon. Forhåpentlig kan denne entreprenørskapshistorien også være til inspirasjon for øvrige kristne UH-institusjoner for strategiske satsinger innenfor andre viktige temaområder.

Oversikt ved programansvarlig Bjørn Hinderaker, pr. februar 2023

2013	<p>Veritas – #sannhet Hovedtaler: Ellis Potter (ellis-potter.com) Boklansering: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Tre teorier om alt</i>. Ellis Potter (Lunde forlag) Seminarer: 14</p>
2014	<p>Sannhet Hovedtaler: Ellis Potter (ellis-potter.com) og Stefan Gustavsson (apologia.se) Boklanseringer: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Skeptikerens guide til Jesus 1: Om evangelienes troverdighet</i>. Stefan Gustavsson Seminarer: 14</p>
2015	<p>Håp Hovedtaler: Jo Vitale (<i>Oxford Centre for Christian Apologetics</i>, theoCCA.org) Boklansering: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Skeptikerens guide til Jesus 2: Om Jesus identitet og oppstandelse</i>. Stefan Gustavsson Seminarer: 24 Lenker til nettressurser: <ul style="list-style-type: none"> • snakkomt.ro.com/category/podcast/veritaskonferansen-2015/ • snakkomt.ro.com/samtaleguide-skeptikerens-guide-til-jesus/ </p>
2016	<p>Kjærlighet Hovedtalere: Mari Ovsepian (<i>Oxford Centre for Christian Apologetics</i>, theoCCA.org) Boklansering: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Trenger troen forsvares? Et manifest for kristent trosforvar</i>. Stefan Gustavsson (Lunde forlag) Seminarer: 27 Lenker til nettressurser: <ul style="list-style-type: none"> • snakkomt.ro.com/category/podcast/veritaskonferansen-2016/ • youtube.com/watch?v=QJBDcfsenPk&list=PLX8EHCM009DRVbjz4Zg0xEe60-3Gnj5H • snakkomt.ro.com/category/videoer/trenger-troen-forsvares/ </p>
2017	<p>Tro (Reformasjonsjubileet) Hovedtalere: Lara Buchanan (<i>Oxford Centre for Christian Apologetics</i>, theoCCA.org) og Michael Ots (michaelots.com) Boklanseringer: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Grill en kristen. Svar på 20 vanskelige spørsmål</i>. Ingvild Hellenes (red) • <i>Bare én Gud. Allah eller Jesus?</i> Nabeel Qureshi • <i>Krigene i De gamle testamentet. Et forsøk på å forstå</i>. Olof Edsinger Seminarer: 26 (+ 5 seminarer søndag) Lenker til nettressurser: <ul style="list-style-type: none"> • snakkomt.ro.com/category/podcast/veritaskonferansen-2017/ • youtube.com/watch?v=qmX5CTsVgqA&feature=shares </p>
2018	<p>Forvandling Hovedtalere: John Lennox (<i>Oxford Centre for Christian Apologetics</i>, theoCCA.org) og Iain Morris (<i>Kharis Productions</i>, kharisproductions.com) Lanseringer: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Guds undergang. Har vitenskapen begravd Gud?</i> John Lennox • <i>Sju dager som deler verden. Verdens opprinnelse ifølge Bibelen og vitenskapen</i>. John Lennox • Videoserien <i>Finnes Gud?</i> med norsk teksting og samtaleopplegg, via www.finnesgud.no Seminarer: 33 (+ 2 søndag) Lenker til nettressurser: <ul style="list-style-type: none"> • snakkomt.ro.com/category/podcast/veritaskonferansen-2018/ • snakkomt.ro.com/video-og-samtaleressurser-til-john-lennox-boket/ </p>
2019	<p>Boken som forandret verden (500 år med boken i Norge) Hovedtaler: John Dickson (Australia, johndickson.org) Boklanseringer: <ul style="list-style-type: none"> • <i>En tvilers guide til Bibelen. En gjennomgang av historiens bestselgende bok, for troende og skeptikere</i>. John Dickson. • <i>Lurt av læreboken? Feil og forvirring om kristen tro i læremidlene</i>. Bjørn Are Davidsen, • <i>Kan vi stole på evangeliene?</i> Peter J Williams • <i>Nye ateister. Gamle anklager. Gode grunner for tro</i>. Bjørn Are Davidsen Seminarer: 33 (+ 4 søndag) Lenker til nettressurser: <ul style="list-style-type: none"> • snakkomt.ro.com/category/podcast/veritaskonferansen-2019/ • damaris.no/dickson/ </p>

2020	<p>Image og identitet (digitalt) Hovedtaler: Andy Bannister (<i>Solas Centre for Public Christianity, solas-cpc.org</i>) og Tracy Trinita (instagram.com/tracytrinita) Boklanseringer: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Øystein på smulejakt</i>. Chris Duwe (for barn under 10 år). • <i>Grill en kristen om Bibelen</i>. Bjørn Hinderaker og Jon Håversen (redaktører). • <i>Farvel Buddha. En tibetansk munks møte med den levende Gud</i>. Tenzin Laha med Eugene Bach. • <i>Ateisten som ikke fantes, eller: de forferdelige konsekvensene av dårlige argumenter</i>. Andy Bannister. Seminarer: 3 (digitale) Lenker til nettressurser: <ul style="list-style-type: none"> • snakkomt.ro.com/category/podcast/veritaskonferansen-2020/ </p>
2021	<p>Identitet og selvbilde Hovedtaler: Andy Bannister (<i>Solas Centre for Public Christianity, solas-cpc.org</i>) Boklansering: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Nakne uten skam - om den seksuelle revolusjonen & et revolusjonært syn på sex</i>. Stefan Gustavsson. • <i>Den imbilte konflikten. Gud og vitenskapen</i>. Sverre Holm. • <i>Her for å bli</i>. Stefan Gustavsson (ny utgave av: <i>Gjør som Gud – bli memmeske</i>). Seminarer: 23 (+3 søndag) Lenker til nettressurser: (begrenset opptak fra konferansen) <ul style="list-style-type: none"> • youtube.com/watch?v=qQsZilWV19k&list=PLX8EHCM0O9DSewDD7pj3sO_sIsNxrImab </p>
2022	<p>Hvis Gud er død ... Hovedtaler: Natasha Crain (digitalt) (natashacrain.com) Boklanseringer: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Hvordan snakke med barna om Gud? 30 samtaler om viktige spørsmål</i>. Natasha Crain. • <i>Hva i all verden er himmelen?</i> James Paul. • <i>Alltid klar til forsvar - en tenkers guide til kristen tro</i>. William Lane Craig. Seminarer: 27 (+ 4 nettverkssamlinger + 4 søndag) Lenker til nettressurser: <ul style="list-style-type: none"> • snakkomt.ro.com/category/podcast/veritaskonferansen-2022/ • youtube.com/watch?v=Y7_M3gWYN6k&list=PLX8EHCM0O9DRYLmNoy-UHeCoEFdFhmNMY • snakkomt.ro.com/william-lane-craig/ </p>
2023	<p>Ser du lyset? Fornuft og fantasi - Arven etter C.S. Lewis (planlagt) Hovedtaler: Alister McGrath (Oxford) Boklanseringer: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Myte og virkelighet</i>. Oskar Skarsaune (revidert utgave) • <i>Born to Wonder</i>. Alister McGrath (til norsk) </p>
2024	<p>Kirkens historie og synder (planlagt) Hovedtaler: John Dickson Lanseringer: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Bullies and Saints: An Honest Look at the Good and Evil of Christian History</i>. John Dickson (til norsk) • publicchristianity.org/fortheLoveofgod </p>

Noter

¹ Jeg vil gjerne rette en takk til samarbeidspartnerne i Veritasprosjektet for inspirerende og strategisk samarbeid. En takk også til KL-kollega Lars Dahle for verdifull kollegaveiledning i forbindelse med denne refleksjonsartikkelen.

² Dahle, L. (2011, 12. desember) «Veritas vokser videre». *Dagen*.

<https://euroleadership.org/2023elf/networks/2023-media-communicators-network>.

³ *Norsk akademisk ordbok* online: <https://naob.no/ordbok/innovasjon>.

⁴ Universitets- og høyskolerådets temaside om innovasjon: <https://www.uhr.no/temasider/innovasjon/>

⁵ UH-rådet. (2013). *Inspirasjonsnotatet - EUREKA! Om innovasjon i UH-sektorens kunnskapskretsløp*. Tilgjengelig online www.uhr.no/_f/p1/i41e3195d-a872-46be-a1fd-d2aa6144ec65/eureka_innovasjon_i_uh_sektor_inspirasjonsnotat_del1.pdf.

⁶ Ibid. s. 5.

⁷ Jeg velger her å bruke den tradisjonelle tredelingen, selv om det i siste versjon av uh-loven er føyd til et fjerde oppdrag, nemlig «d. [å] bidra til en miljømessig, sosialt og økonomisk bærekraftig utvikling.» Dette faller utenfor det Veritasprosjektet arbeider med, selv om vi vil hevde at en sunn teologi (og en sunn apologetikk) vil skape en kallsbevissthet og et samfunnsengasjement som direkte og indirekte vil bidra til en mer bærekraftig utvikling!

⁸ UH loven, § 1-1: https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2005-04-01-15#KAPITTEL_1-1.

⁹ Denne presise formuleringen er fra hjemmesiden til universitetet i Wien: <https://thirdmission.univie.ac.at/en/>

¹⁰ For en presentasjon av KLS studieportefølje og fagmiljø, se <https://www.nla.no/KL>.

¹¹ Formulert i periodisk evaluering av *Årsstudiet i kommunikasjon livssyn og kristen apologetikk*, s. 7. Tilgjengelig online: <https://www.nla.no/globalassets/kvalitetsportalen/rapporter-fra-periodisk-evaluering-av-studietilbud/2021-periodisk-evaluering-av-arsstudiet-i-kommunikasjon-og-livssyn-og-kristen-...-nla-hogskolen.pdf>.

- 12 Formulert i egenevalueringen av *Årsstudiet i kommunikasjon livssyn og kristen apologetikk*. Tilgjengelig online: [https://mediehogskolen.sharepoint.com/:b:/t/sites/Kvalitetsportalen/Delte%20dokumenter/3.%20Institusjonsniv%C3%A5.%20Dokumentasjon%20og%20datagrunnlag/Rapporter%20fra%20periodisk%20evaluering%20av%20studietilbud/Egenevaluering%20studietilbud%20\(PEAS\)/Egenevaluering%20av%20studieprogrammer%20KL%20C3%A5rssstudium%20\(2021-04-19\).pdf?csf=1&web=1&e=7Lj2h4](https://mediehogskolen.sharepoint.com/:b:/t/sites/Kvalitetsportalen/Delte%20dokumenter/3.%20Institusjonsniv%C3%A5.%20Dokumentasjon%20og%20datagrunnlag/Rapporter%20fra%20periodisk%20evaluering%20av%20studietilbud/Egenevaluering%20studietilbud%20(PEAS)/Egenevaluering%20av%20studieprogrammer%20KL%20C3%A5rssstudium%20(2021-04-19).pdf?csf=1&web=1&e=7Lj2h4).
- 13 Dahle, M. S. & Hinderaker B. (2020). Artikkel 6: Livssynsteori som perspektiv ved NLA Mediehogskolen Gimlekollen. I Gunnhild Hagesæther (et al. red) *NLA Høgskolen: Fagutvikling og sjølvforståing på kristen grunn*. (Oslo: Cappelen). Tilgjengelig online: <https://press.nordicopenaccess.no/index.php/noasp/catalog/view/102/486/3702>.
- 14 Dahle & Hinderaker (2020) s. 171.
- 15 Dahle, L. (2003) Med Paulus på livssynstorget - om Apgj. 17,16-34 som apologetisk modell. *Fast Grunn nr. 6*, 338-344. Tilgjengelig online: <https://larsdahle.no/wp-content/uploads/2010/06/Med-Paulus-p%C3%A5-livssynstorget.pdf>.
- 16 Dahle L. (2013) Truth, Christian Mission and Apologetics: A Response and A Proposal. *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap*. Vol. 67 (1) s. 27. Online <https://journals.mf.no/ntm/article/view/4285>.
- 17 Nettside: www.damaris.no.
- 18 Nettside: www.theofilos.no. Tidsskriftet ble videreutviklet til *åpen access* i 2020.
- 19 Nettside: www.euroleadership.org.
- 20 Nettside: <https://foclonline.org/>.
- 21 Se <https://larsdahle.no/apologetics/a-closed-fist-and-an-open-hand/>.
- 22 Se UH-loven, § 1-3: «g. samarbeide med relevante aktører på internasjonalt, nasjonalt, regionalt og lokalt nivå for å styrke virksomhetens kvalitet og relevans».
- 23 Se nettsiden: <https://www.veritasnorge.no/skepsisuka>.
- 24 Se nettsiden: <https://www.grillenkristen.no/>.
- 25 «Utvikling av vare, men kan også kan også være mer abstrakt, som en tjeneste eller ideer», fra <https://snl.no/innovasjon>.
- 26 I styret for Veritaskonferansen sitter følgende representanter pr. februar 2023: Torgeir Lillenes Reinlund (leder, NKSS), Marte Hodne (NKSS), Per Sigve Særheim (BiG), Anne-Mari Vadseth (BiG), Britt-Ellen Skregelid Birkeland (Damaris Norge) og Bjørn Hinderaker (NLA, KL, programansvarlig)
- 27 Det gjelder innføringsemnet 3KL101 i årsstudiet i KL og 3KL104 *Kristent ungdomsarbeid i apologetisk perspektiv*.
- 28 Det gjelder særlig de nye nettstudiene *Kristent livssyn og naturvitenskap i apologetisk perspektiv* (3KL110N) og *One Semester Programme in Christian Apologetics* (VUCAN).
- 29 Tilgjengelig online: <https://theofilos.no/issues/theofilos-supplement-2020-1/>.
- 30 Nettside: <https://www.lausanneeurope.org>.
- 31 Informasjon med oversikt over prosjektet finnes her, inklusive lenker til rapportene: <https://www.damaris.no/hvorfor-akkurat-jesus/>.
- 32 Fisher-Høyrem, S. (2014). Hvorfor akkurat Jesus? En rapport fra et trosopplæringsprosjekt. *Theofilos* 2014(3), s. 480-487. Tilgjengelig online: https://theofilos.no/wp-content/uploads/2019/08/3c_Forum_Fisher-H%C3%B8yrem_Hvorfor-akkurat-Jesus-En-rapport-fra-et-trosoppl%C3%A6ringsprosjekt.pdf
- 33 Hinderaker, B. (2016). En helhetlig tilnærming til religionspedagogikken. Sluttrapport fra trosopplæringsprosjektet Hvorfor akkurat Jesu? *Theofilos* 2016(2), s. 277-288), tilgjengelig online https://theofilos.no/wp-content/uploads/2019/09/3g_Forum_Hinderaker_En-helhetlig-religionspedagogisk-tiln%C3%A6rming-til-sannhetssp%C3%B8rsm%C3%A5let-Sluttrapport-fra-trosoppl%C3%A6ringsprosjektet-Hvorfor-akkurat-Jesus.pdf
- 34 I det følgende fokuserer jeg på *allmennrettet* og *brukerrettet* formidlingsvirksomhet, mens den *forskerrettede* formidlingsvirksomheten ivaretas gjennom forskningssymposiet.
- 35 § 1-3 UH-loven, punkt d. «bidra til livslang læring og tilby etter- og videreutdanning».
- 36 Nettside: <https://www.lundeforlag.no/veritas>.
- 37 Veritas Norge sin nettside: <https://www.veritasnorge.no/om-veritas-norge>. Styret i Veritas Norge er sammensatt av en representant for hver medlemsorganisasjon. Styrets leder er Karl-Johan Kjøde.
- 38 Utdrag fra foreningens vedtekter.
- 39 Nettside: <https://damarisnorge.podbean.com/>.
- 40 Nettside: <https://www.youtube.com/@DamarisNorge>.



«Jeg er Den Andre»

Interkulturell kommunikasjon – hvorfor og hvordan

Asle Jøssang

Førsteamanuensis i interkulturelle studier
NLA Høgskolen / Fjellhaug Internasjonale Høgskole
asle.jossang@nla.no

«Hallo, vi lever da ikke lenger i middelalderen. Hvorfor kan dere ikke se og slutte med disse stammefeidene?» Dette utbruddet slapp ut av en oppgitt norsk student under et seminar i Kenya, som handlet om etniske konflikter i landet. Fornærmelsen sto å lese i ansiktene til de kenyanske deltakerne. Kommentaren var en treffende illustrasjon på hvorfor studiet Interkulturell kommunikasjon, som den norske studenten deltok i, har sin berettigelse. I en verden hvor mennesker med ulike historiske og kulturelle forutsetninger kommer stadig tettere på hverandre, ser vi hvordan ufullstendige og stereotype kunnskaper om hverandre har lett for å skape misforståelser og negative reaksjoner.

Et tegn i tiden er at stadig flere høyskoler og universiteter i Norge tilbyr studier innen det flerkulturelle feltet. Aktører i internasjonale sammenhenger og i flerkulturelle kontekster her i Norge ser behovet for å tilegne seg kunnskaper og metoder for bedre å forstå fremmede forhold og vite hvordan å håndtere de på konstruktivt vis. Dette er særlig aktuelt når kritiske og sårbare temaer står på agendaen. Denne artikkelen er en refleksjon over dette fagfeltets grunnleggende anliggende og mulighet for å skape bedre interkulturell kontakt og forståelse.

Noen historiske føringer om «vi» og «de andre»

Det er slett ikke uvanlig å reagere negativt og endatil med avsky på forhold i fremmede samfunn. Åpner vi imidlertid opp et øyeblikk, kan nysgjerrighet og behov for forklaringer melde seg; hvorfor lever folk som de gjør? Grekeren Herodot (ca. 484-425 f. Kr), som gjerne omtales som «historiefagets far», grublet over slike spørsmål. Han foreslo at forskjellene skyldtes ulike lokale forutsetninger slik som geografiske forhold, ressursgrunnlag, religion m.m. (Sørum, 2000, s. 11). Det er en innsikt, som vi skal se, kom til å få sin faglige anerkjennelse og berettigelse mange hundre år senere. I mellomtiden ble kulturanalyse overskygget av en tiltagende europeisk overlegenhet i møte med verden der ute. Erobring av territorier og kolonisering av befolkningsgrupper provoserte fram behov for å kategorisere de okkuperte som primitive og underlegne, i kontrast til europeernes selvdefinering som «siviliserte». Conquistadorene som hærtok de amerikanske kontinentene diskuterte til og med hvorvidt urbefolkningsgruppene man støtet på i det hele tatt kunne defineres som fullverdige mennesker (Todorov, 1992, s. 49).

Mot slutten av 1800-tallet fikk Darwins evolusjonslære om artenes opprin-

nelse og biologiske utvikling sin parallell i forståelsen av hvordan samfunn utvikler seg. Sosialdarwinismen, som denne teorien ble kjent som, forutsatte at mennesket var riktignok én art, men at forskjellige folkegrupper befant seg på ulike utviklingsstrinn. Europeerne pekte naturligvis på egen kultur for å besvare spørsmålet om hvilke faktorer som fremmer samfunnsutvikling. Det sosialdarwinistiske mantraet om *survival of the fittest* la ikke akkurat en demper på den europeiske selvforståelsen. Den ble popularisert i et Europa som nå var blitt en eneste stor kolonimakt, som her fant en kjærkommen legitimering av kolonisering som «sivilisering av de primitive» (e.g. Said 1994, Schackt, 2009, s. 19).

Også kristne miljøer ble påvirket av sosialdarwinismen. Selv om kristne tok teologisk avstand fra evolusjonslæren, fikk den omsegripende etnosentriske holdningen om at europeisk kultur befant seg på «øverste nivå» godt fotfeste. Ettersom europeisk kultur i tillegg ble betraktet som «kristen», overrasker det ikke at den teologiske forståelse av «hedningene» (ikke-kristne mennesker) ble tegnet i evolusjonistiske streker (Jørgensen, 2006, s. 147).

Eksempelvis kunne man i et korrespondansekurs om det nye misjonsfeltet i Tanganyika (nåværende Tanzania) lese om hvordan «stammene» blir omtalt med uttrykk som «lavt står i grunnen alle», «en av de villeste» og lignende. En «stamme ... lever av ormer og andre kryp, sammen med røtter, blader og unge spirer. Regner vi denne som den mest primitive, kan så skalaen bare gå oppover ...» (Aavik, 1952, s. 36 - 37).

Annengjøring («Othering») melder seg her som et begrep for å beskrive og analysere hvordan det oppstår forståelsesmessige kontraster og skiller mellom folkegrup-

per. Oppfatningen om De(n) Andre og deres kultur blir omvendt fra det en tenker om seg selv. Ved å benevne og kvalifisere De(t) Andre som mangelfullt og tilbakestående, gjør en «de til fremmede på en slik måte at de blir ekskludert fra «vår» «normale» og «høyerestående» gruppe» (Dahl, 2013, s. 70). Typisk for slike sammenfattende og kontrasterende markeringer er å forenkle. Dette er stereotypenes arena, hvor generelle og overfladiske oppfatninger om både en selv og de andre blir opphøyd til «sannheter». Her kan annengjøring lett føre til *kulturalisme*. Det betyr at «kulturen» blir en forenklet karakteristikk man skyver foran seg i møte med det som er fremmed og annerledes. «De Andre» blir redusert til aktører som handler etter et fastlagt mønster forutbestemt av deres kultur. (Ibid., s. 71).

Sosialantropologen Marianne Gullestad viser til hvordan misjonsorganisasjonene lenge spilte en avgjørende rolle i Norge når det gjaldt annengjøring. Frem til midten av 1900-tallet var misjonærene omtrent enerådende på å formidle historier og kunnskap til det norske folk om forhold under fjerne himmelstrøk. Formidlingen var selvsagt formet slik at den skulle bygge opp under behov for midler til å drive med misjonsarbeid, nødhjelp og utviklingsarbeid. Misjonen iscenesatte seg selv som et «godhetsregime» og portretterte «hedningene» der ute som trengende og stakkarslige. Gullestad hevder at misjonens informasjonsarbeid – kanskje nettopp fordi den lenge nøt et slags monopol – evnet å sette dype og brede spor både i misjonsmiljøene og blant den norske befolkningen generelt (Gullestad, 2007, s. 10). Overlegne holdninger setter, som vi straks skal se, fortsatt sitt preg på mye av vår forståelse av oss og av De(t) Andre.

Men først må vi innom en periode på 1970-tallet som bar løfte om en mer

balansert verdensorden. Den ble drevet fram av en dårlig samvittighet overfor de tidligere koloniene som nå var blitt selvstendige stater, av et pessimistisk og selvkritisk menneskesyn etter verdenskrigene, og ikke minst av en post-modernistisk epistemologi som problematiserte evnen til å oppnå objektiv og upåvirket kunnskap om tilværelsen (Clifford og Marcus, 2010, Benton og Craib, 2010, s 189 -192). Internasjonal politikk ble preget av bestrebelse etter å få på plass en Ny Økonomisk Verdensorden (NØV), inkludert respekt for andres levemåter (Nustad, 2003, s. 83). Kristne misjonærene «hang igjen» i gamle holdninger og praksiser fordi de fortsatte med å arbeide for å endre tro og levemåter blant andre folk, og ble dermed beskyldt for å være «kulturimperialister» (Pedersen, 1971). I 1978 utkom boken *Orientalismen*, skrevet av den arabisk-amerikanske professoren Edward W. Said, som ble en innflytelsesrik oppsummering av hvordan den vestlige verden gjennom litteratur, kunst, musikk har skapt og normalisert et eksotifisert og fordomsfullt bilde av den ikke-vestlige verden, – og gjennom det en omvendt forestilling om seg selv (Said, 1978).

De mest radikale postmodernistene hevdet at folk og stater i den vestlige verden ikke lenger hadde noe med å blande seg inn i andre lands kulturelle forhold. Det eneste man kunne gjøre var å bedrive selvkritikk og holde imperialismetrangen i sjakk. Mildere utgaver pekte på vanskeligheten med å oppnå nøytral og fordomsfri kunnskap om fremmede forhold og dermed risikere å bedrive kulturelle «overgrep». Muligheten for saklig kulturoversettelse var blitt sterkt anfektet (Eriksen, 1992). Selv vitenskapelige begreper og modeller var «vestlige» og ga dermed fortenede fremstillinger av andres sam-

funnsliv, selv om de tok mål av seg å bruke kulturrelativistisk metode (Winch, 2007).

Flere tiår senere synes pendelen å ha snudd. Vestlige land, inkludert Norge, er blitt frimodige på å sette egne interesser og forståelser av samfunnsforhold, slik som god statsforvaltning og «riktige» kulturelle normer og praksiser, til grunn for engasjement ute i verden (Tvedt, 2002, Ytrehus, 2011). Ting som de gamle «kulturimperialistene» ble beskyldt for å ønske å endre, er med tiden blitt kriminalisert i europeiske lovverk. Med den største selvfølgelighet går «alle» nå inn for å få slutt på skikker slik som kvinnelig omskjæring og barneekteskap. Eksempelvis samlet TV-aksjonen høsten 2021 inn et rekordbeløp til bekjempelse av barneekteskap i land som Yemen (*Kampanje.no*, 25. 10. 2021).

Hva kommer dette skiftet av? Det er et komplekst bilde, men en faktor jeg tror har påvirket holdningsendringene er innvandringen fra ikke-europeiske land. Med den er nordmenn flest blitt eksponert for fremmede forståelser, kulturelle og religiøse praksiser på en ny måte enn tidligere. Så lenge det fremmede var «langt borte» angikk det oss liksom ikke, men når det derimot melder sin konkrete ankomst midt i vårt samfunnsliv blir oppmerksomheten en annen. Mye har utfordret tilvante norske konvensjoner og har vekket etnosentriske reaksjoner, som for eksempel kontroversene rundt bruk av hijab. Begreper som «snikislamisering» har vekket bekymring i mange kretser og har mobilisert behovet for å beskytte viktige verdier i «norsk kultur» (Berg, 2013). Frykt for, eller opplevelse av en ytre trussel skaper ofte indre reaksjoner, et debattklima som overdriver egen forgodtbefinnende og stereotype selvforståelser og behov for å skjerpe grensene mellom «vi»

og «de andre» (Eriksen, 2021, s. 246). Mye av det som blir essensialisert som «norsk kultur» har ironisk nok utspring i fellesmenneskelige trekk og lar seg gjenkjenne andre steder også, men dette forholdet blir gjerne oversett. Fremmedfrykt gir grobunn for «kulturfundamentalisme» (Schackt, op. cit., s 14-15). I innvandringsdebatten har vi de siste årene sett en økende tendens til å vektlegge assimilering (tilpasning til norske forhold) fremfor integrering (tillate egen kulturell praksis, men innenfor norsk lovverk) (Friberg og Midtbøen, 2017).

Nærkontakten med fremmede kulturelle forhold har også påvirket trangen og frimodigheten til å utvide innsatsområdene i norsk utenrikspolitikk og bistandsarbeid. Fra tradisjonelt å begrense seg til «nøytrale» innsatser hovedsakelig innen materiell sektor som infrastruktur, jordbruksutvikling o.l. som ikke skulle forstyrre «lokal kultur», har oppmerksomheten gradvis forflyttet seg til sosiale og kulturelle forhold som spørsmål om kvinneverdigheter, barns situasjon og kjønnsidentitet. Bistandssystemet er grunnleggende sett motivert ut ifra en idé om å erstatte eller forbedre mangelfulle forhold der ute. Selv om det i formelle og diplomatiske vendinger heter seg at mottakerne av bistanden skal «eie sin egen utvikling», er det vanskelig å unngå at donorene og finansieringskildene likevel har avgjørende definisjonsmakt og innflytelse på prosjekter nettopp fordi støtten fortrinnsvis går til det som passer med norsk politikk og prioriteringer (Ytrehus, 2011). Bistanden blir med andre ord gjenstand for en «patologisering» (sykeliggjøring) basert på norske kriterier (Nustad, 2003, s. 104), selv om det gjerne hevdes at det er menneskerettighetene og dermed universelle verdier som ligger til grunn (Jøssang, 2011).

Her melder imidlertid et viktig spørsmål seg, som vi skal se nærmere på senere: Er universelle verdier som menneskerettighetene selvforklarende eller tar aktører som Norge definisjonsmakt på hvordan de tolkes og iverksettes? I mange sammenhenger ute i verden har det dannet seg et inntrykk av at menneskerettighetene er et «vestlig» produkt. Afrikanske ledere som blir utsatt for kritikk blir beskyldt for å «trykke på den vestlige imperialismeknappen» som en behendig måte å avlede kritikken (*Aftenposten*, 12.03.2010). Vestlige land påpeker at statene har forpliktet seg til å følge internasjonale konvensjoner (Tvedt, 2002, s 142), men får ofte til svar at hvorfor skal Vesten alltid blande seg inn i andres interne forhold og insistere på de delene av menneskerettighetene som passer best med vestlige samfunnsforhold (Logan, 2021). Det har uansett dannet seg et effektivt inntrykk av at Vesten er plagsomt opptatt av å stille verden der ute til regnskap for vestlige kriterier (Buruma og Margalit, 2007, Nair, 2014). Det har lett for å skape opplevelse av å bli tilsidesatt eller overkjørt. Slikt kjennes ydmykende og skaper en bitterhet som nærer opp om behov for å ta igjen (Lindner, 2006).

Kulturavhengighetens lunefulle spill

Det flerkulturelle landskapet er fullt av misforståelser og konflikter som skyldes at mennesker snakker forbi hverandre, eller rett og slett ikke kan akseptere at andre forstår ting annerledes. Aktørene oppfatter med andre ord egen kultur som både normal og riktig. I 2018 ble det eksempelvis foretatt en undersøkelse i 15 vesteuropeiske land om befolkningenes oppfatning om egen kultur. Norge scoret høyest, der hele 58% av de spurte mente at norsk kultur var *overlegen* (Forskning.no. 2018). En slik strålende selvfor-

ståelse tyder på at forhold har lagt seg til rette for vellykket sosialisering og kulturtilegnelse. I sin klassiske bok *The Social Construction of Reality* (1966) viser Peter Berger og Thomas Luckmann hvordan menneskers virkelighetsoppfatning, normer og verdier er «produkter» av sosialiseringprosesser. Den pågående kulturlæringen som er såpass kraftfull og effektiv, omgitt og styrt som den er av sosiale kontrollmekanismer, at det menneskene tilegner seg fremstår og oppleves som troverdig og overbevisende. Individet «suger opp» samfunnets ordninger, forståelser og atferdsformer, som så eksternaliseres ved å praktisere det innlærte. Eksternaliseringen, som handler om hvordan sosiale praksiser blir strukturert, bidrar til at samfunnsforholdene oppleves som objektive tatt-for-gittheter.

Det finnes etter hvert flere varianter av slike konstruksjonsmodeller som sammenfaller i å påpeke hvordan sosialiseringformer oppfatninger om Virkeligheten. Med begrepet *habitus* peker sosiologen Pierre Bourdieu på hvordan formingen er en dyptgripende prosess der væremåter og forståelser «setter seg» i kropp og sinn og blir rutinepreget og vanedannet (Bourdieu, 1977). En enkel test på dette er hvordan en kan kjenne på fysisk ubehag når en kommer utenfor ens tilvante komfortsone, for eksempel når en får servert mat som en har «lært» er urent og uspiselig.

Det er fristende å ironisere over hvordan vi mennesker blir kulturelt avhengige av noe som i utgangspunktet er tilfeldig. Tilfeldig i den forstand at oppfostring i en annen sosio-kulturell eller religiøs kontekst ville ha skapt avhengighet av en annen virkelighetsforståelse. En slik reflektert og kritisk distanse til egen kultur skal vi komme tilbake til, men så langt er

poenget hvordan egen kultur fort får en «forblindende» virkning i møte med Den Andre.

Har så de radikale postmodernistene rett i at løsningen på konfliktene i verden faktisk er la være å bry seg om hvordan andre lever – å respektere fremmede kulturer fullt ut uansett hvor umenneskelige og forferdelige skikkene deres synes å være? Derimot; dersom man har rett til å bry seg og intervensere, på hvilket prinsipielt grunnlag er så det? Dersom det finnes en universell plattform å vurdere kulturelle forhold ut ifra, må jo det også bety at andre har rett til å kritisere oss. Er vi eventuelt villige til å bli irettesatt og ta lærdom av andres vurderinger?

Slike muligheter på tvers av kulturelle kontekster forutsetter å ha noe felles og sammenlignbart. Selv postmodernistene impliserte at det finnes en reell og felles virkelighet selv om dette anliggendet forble et uforløst tema i all problematiseringen av språk- og kulturforskjellene. Wittgenstein sa for eksempel at det ikke nytter å snakke om smerte hvis den ikke relaterer til en fysisk erfaring, som jo peker mot noe fellesmenneskelig (Benton og Craib, op. cit., s. 193). Winch hevder at grunnleggende biologiske faktorer som fødsel, forplantning og død er begrensende og styrende (*limiting notions*) på menneskelig kulturaktivitet og gir oss tips om å se etter felles erfaringer i møte med andre. Winch karakteriserer slike gjenkjennelser som brohoder (*bridgeheads*) inn imot felles forståelser (ibid.). Vi blir likefullt fort oppmerksomme på hvor forskjellige de kulturelle løsningene kan være på de samme grunnleggende utfordringene. Hvis løsningene i tillegg blir gjort til absoluttheter i sine respektive kulturelle settinger, står vi unektelig overfor betydelige kommunikasjonsutfordringer. Filosofen Ha-

bermas underkjenner ikke utfordringene som kulturforskjeller kan by på, men argumenterer for at det bør prinsipielt være mulig å komme fram til felles forståelser og enigheter selv om det nok vil ta tid og kreve vilje og innsats. «We can argue about what exists until we agree» (ibid., s 117).

Kritisk realisme: den gylne middelvei

Støy og konflikter som skyldes forestilte eller reelle uenigheter og misforståelser aktualiserer behovet for interkulturell forståelse og kommunikasjon. Å kjenne seg igjen i andres atferd selv om mye kulturelt støy kommer i veien, er et første skritt. Enhver sosial aktør kan dra kjensel på menneskelige trekk som sinne, redsel, glede og lignende. Empirisk påvisning av gjenkjennelige elementer i ulike samfunn og kulturer handler med andre ord om å komme på sporet av menneskelige universalialia. Antropologen Donald Brown legger i boken *Human Universals* (1991) fram en omfattende oversikt over studier som undersøker fellesmenneskelige trekk. I så måte er mennesket selv den beste «forskningsmetoden» (Eriksen 1992). I praksis skjer det imidlertid ofte at spørsmålet om hva universelle forhold betyr og hvilke konsekvenser det skal få for mellommenneskelig sameksistens blir overskygget av konkurranse om definisjonsmakt. Spørsmålet er hvorvidt det kan etableres et prinsipp om fellesmenneskelighet som er såpass fundamentende at det skaper en sterkere plattform for samtalen. En av nestorene i norsk antropologi, Arne Martin Klausen, slår imidlertid fast at den jobben ikke kan gjøres av samfunnsvitenskapene. Her må man lete i andre fag som biologi, filosofi og teologi (Klausen, 1995, s. 23).

Biologisk evolusjonslære hevder at menneskearten gjennom millioner av år

har utviklet felles egenskaper som er tilpasset grunnleggende like livsvilkår. Religioner som kristendom og islam hevder på sin side at menneskelige universalialia har sin begrunnelse i en guddommelig skaperorden. Gud/Allah har skapt menneskeheten med bestemte egenskaper. I en interkulturell kommunikasjonskontekst vil slike begrunnelser for universalialia kunne føre fram i den grad det grunnleggende premisset anerkjennes. Mange flerkulturelle konflikter har heller blitt forstørret fordi de involverte partnere er blitt fornærmet ettersom deres religiøse forståelser snarere er blitt latterliggjort. Debattanter som flagger et ateistisk og/eller et materialistisk livssyn opplever også å bli møtt med avvisende reaksjoner fra motsatt hold.

En tilnæringsmåte for å etablere at menneskelige universalialia er en realitet og samtidig unngå at kommunikasjonen går i stå på grunn av livssynsmessige uenigheter, er å ta utgangspunkt i et premiss som prinsipielt har rom for *både* metafysiske og empiriske forhold. Her trenger ingen å føle at ens grunnleggende virkelighetsoppfatning er truet og må forsvares. Det dreier seg om den erkjennelsesfilosofiske retningen kalt *kritisk realisme*. Dette perspektivet, som opprinnelig ble lansert av filosofen Roy Bhaskar (Bhaskar, 1978, Benton og Craig, 2011, s. 120-140), har økt i popularitet i interkulturelle fagmiljøer nettopp fordi det avværper fristelsen til å låse seg i eget ståsted. Samtidig gir det, som vi skal se, mulighet for å diskutere hva som til syvende og sist bør gjelde som bærebjelker i tilværelsen – men alt i riktig rekkefølge.

Bhaskars grep er å skille mellom ulike virkelighetsnivåer:

Det *ontologiske* nivået refererer til den objektive virkeligheten slik den er i seg selv med alle sine indre disposisjoner,

egenskaper og mekanismer. Den er reell og funksjonell uavhengig av hva mennesker må vite om den eller ikke. Her er det prinsipielt plass til Guds eksistens, samtidig som det ikke trenger være slik, ettersom dette spørsmålet ikke lar seg påvise på en utvetydig måte. På dette grunnlaget kan dialogpartnere møte hverandre uten behov for å «true» hverandre med sine respektive sannhetskrav.

Det neste virkelighetsnivået, det *epistemologiske*, refererer til det vi mennesker faktisk vet om virkeligheten, om omstendighetene og betingelsene for å vite. Ettersom vi alle er forankret i den ontologiske virkeligheten vil menneskelige grunnbehov gjøre seg gjeldende i alt vi forstår og foretar oss, men de «filtreres» alltid gjennom det epistemologiske. Epistemologi handler om at kunnskap formes og håndteres i det sosiale og kulturelle rommet, hvor også materielle faktorer spiller inn i å begrense eller fasilitere tilegnelse og forståelse. Konkrete avgrensninger som instrumentelle forhold, religiøs og politisk tilhørighet, økonomiske betingelser og utdannelsesnivå gjør sitt til at epistemologisk kunnskap varierer. Det mennesker vet, kan vise seg å være objektivt feil selv om det både er sosialt, kulturelt eller religiøst sant ettersom «alle» lever etter det. Allerede i 1928 ble denne innsikten fremsatt av sosiologen William I. Thomas, i utsagnet som siden er blitt kjent som «Thomas-teoremet»: «Det som oppfattes som virkelig, blir virkelig i sine konsekvenser» (Johannessen et. el., 2021, s. 61) fordi det har en styrende og organiserende virkning på samfunnslivet. Bhaskar omtaler det som «sosial ontologi» (Benton and Craib, op. cit., s 210).

Fortrinnet til det kritisk realistiske perspektivet er hvordan det aktivt «oppgrader» den fellesmenneskelige forankringen. Vi har alle like grunnleggende biologiske

disposisjoner og kognitive egenskaper, de samme menneskelige behov og evner fordi vi er en del av den samme virkeligheten. At våre konkrete livsformer får ulike uttrykk på det empiriske, sosiokulturelle planet, skyldes de kontekstuelle formgivningene og tilpasningene. Som vi vet, kan de utvikle seg i problematiske retninger og bli gjenstand for både kritikk og ønske om å eliminere; for eksempel skikkene kvinnelig kjønnslemlestelse og barneekteskap. Men bevisstheten om at vi alle er en del av den samme ontologiske virkeligheten åpner for en annen og mer fruktbar tilnærming til komplekse spørsmål enn den vanlige fornærmelsen som ligger i at alt det riktige befinner seg på én banehalvdel.

All kunnskap og forståelse har sin dype beveggrunn og motivasjon i en ontologisk virkelighet, og i kraft av å være en del av denne virkeligheten har alle mennesker rett til å realisere sine liv og delta i utformingen av konkrete løsninger. Den sudanesiske professoren Abdullahi An Na im hevder at selv i møte med kontroversielle skikker er et viktig første skritt å anerkjenne aktørenes kulturelle behov og trang til å finne løsninger (An Na im, 2009, s 81). Mennesker flest forsøker å få livene sine til så godt de kan innenfor forholdene som ulike omstendigheter har konvensjonalisert. Det bør ikke være vanskelig å skjønne at en god start for å skape et konstruktivt klima for kontakt og dialog er at alle parter kjenner seg sett og lyttet til. Å ivareta partenes verdighet og selvrespekt er en essensiell regel i diplomatisk virksomhet så vel som i all mellommenneskelig kommunikasjon (Hicks 2011, Neumann, 2012), men slett ikke lett å overholde når kontroversielle saker er på dagsorden.

Her kommer vår viktigste forskningsmetode til sin rett, som er den *kulturrela-*

tivistiske tilnærmingen. Det handler om å få i innsikt i funksjonaliteten, forståelsen, fornuften i lokal kultur og samfunnsliv. Dette inkluderer å innta et såkalt *ikke-reduksjonistisk* perspektiv, som er å forstå hvordan forståelsesformer og sosiale praksiser alltid er produkter av en sammensetning av flere lokale faktorer, om hvordan alt i samfunnet «henger sammen med alt». Et slikt overblikk er særlig viktig å innta dersom formålet er å forsøke å bidra til endringer og forbedringer. Da gjelder det om å finne gjennomførbare og bærekraftige løsninger som «samarbeider» med de gjeldende begrensningene og mulighetene. Som når et bistandsprosjekt i Brazil som ønsket å bidra til at mødre i tøffe favelas-bosetninger skulle vise større omsorg for sine barn: Den mest farbare framgangsmåten var ikke å starte med det tilsynelatende mest opplagte; nemlig å undervise mødrene i et mer humant menneskesyn. Det var isteden å bidra til bedre økonomiske vilkår, som i neste omgang ga større muligheter for å tenke på nye kulturelle forståelser (Scheper-Hughes 1992).

Tillitsbyggende sammensmeltning

Kritisk realisme er imidlertid ikke en oppfordring til relativisme i betydningen at all kulturell forståelse er likegyldig og bra så lenge det nyter lokal tilslutning og fungerer i sin kontekst. Finnes det noen overordnede normative innsikter og verdier som vi alle burde strekke oss etter? Finnes det legitime kriterier for å kunne kritisere andres forståelser og samfunnsforhold? Er vi mottakelige for kritikk fra andre og er åpne for å lære og forstå noe nytt som kan justere og berike vårt liv? Hvor finnes eventuelt kildene til større og bedre samfunns- og livsforståelse? Her oppfordrer kritisk realisme til å løfte blikket og vandre inn et større forståelsesmes-

sig landskap, som har sin beveggrunn i det faktum at vi alle er forankret i en felles ontologisk virkelighet.

Nettopp fordi virkeligheten er reell og uavhengig av hva vi måtte vite om den til enhver tid, inviteres vi til ydmyk og nysgjerrig søken etter å utvide våre forståelseshorisonter. Videre; ettersom alle mennesker er forankret i den samme virkeligheten, er ingen fratatt evnen til å bidra med noe ontologisk riktig og gyldig. Dette oppfordrer oss til å møte hverandre med gjensidig respekt og ydmykhet, til faktisk å *lytte* til hverandre, til å bygge et inkluderende og symmetrisk dialogklima. Da kan det som Gadamer kaller en «horisontsammensmeltning» skje, nemlig en gjensidig berikende utvidelse av kulturelle kunnskaper og forståelser (ibid., s. 24). Selv det å «forstå at du ikke forstår» blir en viktig døråpner til en ny og større erkjennelse, gjennom det pioneren i interkulturelle studier i Norge, Øyvind Dahl, omtaler som «gylne øyeblikk av potensielle nye oppdagelser» (Dahl, 2008, s. 11).

Å kunne skille mellom ontologisk og epistemologisk nivå er spesielt viktig når kritiske forhold og spørsmål kommer på agendaen. Å vurdere andres ut ifra ens egne konvensjonaliserte forståelser, er en naturlig reaksjon hos oss alle. Det er slett ikke sikkert at intensjonen er å være etnosentrisk, men å ta utgangspunkt i angivelig universelle kriterier. Som når den norske politikeren kom med følgende utsagn under et seminar om norske verdier i et internasjonalt perspektiv:¹ «Vi kan diskutere og komme fram til kompromisser på mange områder, men på ett område er det ingenting å gå på, det gjelder menneskerettighetene». Hun fortsatte så med å gi konkrete eksempler på anvendelse av menneskerettigheter på homofili-spørsmålet, noe som mange av de afrikanske studentene i seminaret reagerte til dels

kraftig på. Det politikerne gjorde var å essensialisere eller ontologisere norske tolkninger og anvendelser av menneskerettighetene. Som kjent undertegnet Norge FNs menneskerettighetserklæring allerede i 1948, men homofil praksis ble først legalisert i vårt land i 1972. Forståelse av homofiles situasjon, og dermed bruk av menneskerettighetsprinsippene, har med andre ord endret seg med årene. Her så ikke politikerne forskjell på universelle prinsipper (ontologi) og betinget bruk (epistemologi). Ved å foreta en epistemologisk forveksling (en *epistemic fallacy*), tok hun definisjonsmakten og stengte dermed de afrikanske studentene ute fra å samtale om saken på grunnlag av universelle prinsipper.

Å skille mellom virkelighetsnivåer kan være spesielt krevende når temaet er religion. Religion er kommet tilbake som en kontroversiell tematikk på verdensarenaen (Micklethwait og Woolridge, 2009). Terroraksjoner er blitt begrunnet religiøst og fundamentalistiske krefter i ulike religiøse leirer gjør religion til en absolutt og udiskutabel kompass for liv og lære. Religiøse mennesker kan oppleve det svært provoserende å bli utfordret på at deres tro og praksis neppe er rensert for sosio-kulturelle og historiske innflytelser. Ulike skoleretninger – selv innenfor en og samme religion – er en empirisk realitet som peker på at her er flere faktorer involvert i et utviklingsforløp enn «bare» Gud. På prinsipielt grunnlag utelukker imidlertid ikke det kritisk realistiske perspektivet verken gudommelig eksistens eller inngripen i menneskets sfære. Benton og Craib er ikke så begeistret for denne «teologiseringen» av kritisk realisme som Bhaskar selv etter hvert foretok, men uten at de angir noen nærmere begrunnelse for det (Benton og Craib, op.cit., s. 203). Nettopp fordi religion i

stigende grad er blitt en faktor i internasjonale og flerkulturelle kontekster, tenker jeg det er viktig å inkorporere denne tematikken aktivt i kommunikasjonsmodeller istedenfor å overse det.

Ettersom kritisk realisme ikke «truer» religionens eksistensgrunnlag, kan dialogpartene senke skuldrene og heller bidra med argumenter for hva deres religion eventuelt kan tilføre utforming av universelle normer og verdier. An Na im har sannsynligvis rett når han hevder at muligheten for og gjennomslagskraften av «cross-cultural moral judgement increases with the degree of universality of the values upon which it is based» (An Na im op. cit., s. 73). Konkrete universelle verdier og kjøregler gir seg imidlertid ikke av seg selv, men må forhandles frem på tillitsbyggende og inkluderende vis.

Det er imidlertid god drahjelp i at bunnlinjen er forankringen i den fellesmenneskelige virkeligheten. Ovenfor har vi sett hvordan kritisk realisme oppfordrer til å møte hverandre som det vi virkelig er – *menesker* som har forankring i en felles virkelighet, men som samtidig er blitt formet av konkrete kulturelle regimer. Denne tilnærmingen blir styrket av møte med «dialogfilosofien» til Martin Buber, Józef Tischner og Emmanuel Lévinas. Allerede i 1923 utga Buber sin innflytelsesrike bok *Jeg og du* (i norsk oversettelse 1992) som postulerer at jegerpersonen (Selvet) relaterer til omverdenen på to måter; ved å objektivere (*jeg og den* eller *det*) eller ved å subjektivere (*jeg og du*). Den første skaper skille og distanse. Den er en forutsetning for å kunne kategorisere annenhet, noe som videre muliggjør asymmetrisk annengjøring. Den andre måten, subjektivering, leder an til en annen type relasjon til Den Andre, til å møte vedkommende som et subjekt på likefot med en selv. Den Andre er selv-

følgelig fysisk adskilt fra en selv, men den subjektiverte relasjonen kan benevnes som *symmetrisk annengjøring*. Tischner skriver at «jeg vet at jeg er fordi jeg vet at en annen er» (Kapusinski, 2008, s. 68).

Her oppstår et paradoks å være oppmerksom på: I kraft av å være et sosialt vesen, har selvet en iboende trang til nettopp å kategorisere og objektivere. Inkludering i et gruppefelleskap handler med nødvendighet om å trekke opp noen grenser i forhold til andre grupperinger. I opphetede empiriske kontekster kan grensedragningene bli svært skarpe. Dialogfilosofene arbeidet i kjølvannet av Den andre verdenskrig og var opptatt av å «redde» individet fra den utviskende massekategoriseringen og objektiveringen som den ekstreme krigssituasjonen hadde skapt mellom fiendefolk. Strategien for å gjenvinne menneskelighet var å gjenoppdage hverandre som individer. Det skjer imidlertid ikke av seg selv, men krever bevissthet og viljestyrke. Lévinas skriver om å «komme tett på» Den Andre som en aktiv handling. Jo tettere, dess mer vil en oppdage at Den Andre er lik en selv. Jo mer subjektivering, dess mer oppdager du at den Den Andre er som deg selv (Ibid., s. 34).

Avslutning

Ovenfor har vi sett at involvering i andres samfunn på grunnlag av glorifisering og essensialisering av egen kultur, slik kombinasjonen av sosialdarwinisme og kolonisystemet la opp til, skaper vanskelige relasjoner, til dels forbitrelse og trang til opprør. Selv kristen misjon, som burde vite bedre i kraft av det kristne egalitære menneskesynet, ble preget av de overlegne holdningene. Det moderne bistanndssystemet har ikke maktet å kripe ut av denne skyggen. Vi ser snarere at en ny frimodighet melder seg om å kritisere andre på

grunnlag av egne forståelser og prioriteringer. På den internasjonale arenaen gjør den gamle machiavelliske doktrinen om å tvinge gjennom sin vilje med frykt og makt, seg stadig ofte gjeldende. Politiske, økonomiske og militære maktmidler kan tilsynelatende vise seg effektive, men hva oppnår man egentlig med slike asymmetriske strategier?

Kritikk er aldri lett, men den kritikken som kommer lengst er den som faktisk blir lyttet til. Det fordrer at partene evner å bygge tillit til hverandre. Et godt startpunkt er å fokusere på hva de har felles. For det første; begge er formet av kulturelle omstendigheter de neppe har hatt særlig innflytelse over. Det inviterer til ydmyk refleksivitet på egne vegne og empatisk respekt overfor Den Andre. For det andre; begge har forankring i en felles ontologisk virkelighet som gjør at en har legitim rett til å bidra med innspill som gjør krav på universell gyldighet. For det tredje; ved å skille mellom ontologi og epistemologi får kritisk realisme tydelig fram at ingen er noensinne «ulært». Det henstiller til viljen å lytte og lære slik at en unngår at kritikk kun blir et énvegs fenomen. For det fjerde, og kanskje aller viktigst; kritisk realisme oppfordrer til å ivareta menneskets verdighet. Som det heter i et sitat: «Verdighet gjelder for alle mennesker. Trækker jeg på Den Andres, trækker jeg egentlig også på min egen.» Dersom partene kommer så langt som til å innse behov for endringer, går saksforholdet inn i et annet scenarium; nemlig å undersøke hvordan materielle, sosiale og kulturelle faktorer i samfunnslivet bør samspille på best mulig måte for å få til et realiserbart og bærekraftig utviklingsløp.

Alt dette er anliggender som faget Interkulturell kommunikasjon tar for seg. Noe studenten på seminaret om etnisitet i Nairobi, som vi møtte innledningsvis i

denne artikkelen, også skjønte etter hvert. Seminaret tok nemlig et skritt videre ved å undersøke årsakene til hvorfor etnisitet er ømtålig spørsmål i landet. Ved å lære om at det også i stor grad er et «produkt» av den tidligere britiske kolonisering, kom en mer nyansert virkelighetsforståelse til kjenne. Som vendte samtalen inn på et mer tillitsbyggende og konstruktivt spor.

Noter

¹ Arrangert på en høyskole i Norge i forbindelse med besøk fra en studentgruppe fra United States International University i Kenya, i 2014.

Bibliografi

Aftenposten. (2010). «Sterke reaksjoner på Solheims homofili-uttalelser», 12.03.2010.

An Na im, Abdullahi Ahmed. (2009). «Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights» i Goodale, Mark (red.). *Human Rights, An Anthropological Reader*. Wiley-Blackwell.

Benton, Ted og Ian Craib. (2011). *Philosophy of Social Science. The Philosophical Foundations of Social Thought*. Palgrave Macmillan. 2. utgave.

Berg, Hallgrim. (2013). *Demokrati eller islamisme. Europa under islam?* Hermon forlag.

Berger, Peter og Thomas Luckman. (1966). *The Social Construction of Reality*.

Bhaskar, Roy. (1978). *A Realist Theory of Science*. Verso.

Brown, Donald E. (1991). *Human Universals*. McGraw-Hill.

Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.

Buber, Martin. (1992). *Jeg og du*. Cappelen.

Buruma, Ian og Avishai Margalit. (2007). *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*. Penguin Books.

Clifford, Clifford og George E. Marcus. (red.). (2010, 1985). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. 2. utgave.

Dahl, Øyvind. (2013). *Møte mellom mennesker. Innføring i interkulturell kommunikasjon*. Gyldendal Akademisk.

Drønen, Tomas Sundnes. (2011). «Sannhet, metode og gylne øyeblikk» i Drønen, Tomas Sundnes, Kjetil Fretheim og Marianne Skjortnes (red.). *Forståelsens gylne øyeblikk. Festskrift til Øyvind Dahl*. Tapir akademisk forlag.

Eriksen, Thomas Hylland. (1992). «Kulturoversettelse. Felles praksis og kontekstualisering». *Norsk Antropologisk Tidsskrift*. 3(1), s. 22-37.

Eriksen, Thomas Hylland. (2021). *Små steder store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Universitetsforlaget. 4. utgave.

Forskning.no. (2018). «Nordmenn mener norsk kultur er overlegen». 30.03.2018.

Gullestad, Marianne. (2007). *Misjonsbilder. Bidrag til norsk selvforståelse*. Universitetsforlaget.

Hicks, Donna. (2011). *Dignity. The Essential Role It Plays in Resolving Conflict*. Yale University Press.

Johannessen, Lars, Tore Witsøe Rafoss og Erik Bøvre Rasmussen. (2021). *Hvordan bruke teori?* Universitetsforlaget.

Jørgensen, Torstein. (2006). «Misjon som med – og motkultur under kulturimperialismen» i Strandenæs, Thor (red.) *Misjon og kultur*. Misjonshøgskolens forlag.

Jøssang, Asle. (2011). «Ydmykhetens nødvendighet. Belysning av det forståelsesmessige grunnlaget for bistandsarbeid». I Tolo, Arne og Line Ytrehus (red.) *Interkulturell forståelse i bistand*. Tapir akademisk forlag.

Kampanje.no «Ny rekord for TV-aksjonen», 25.10.2021

Kapuscinski, Ryszard. (2008). *The Other*. Verso Press.

Klausen, Arne Martin. (1995). «Det fellesmenneskelige og kulturrelativ –

- et sosialantropologisk perspektiv» i Østnor, Lars (red.) *Mange religioner – én etikk?* Universitetsforlaget.
- Lindner, Evelin. (2006). *Making Enemies. Humiliation and International Conflict*. Praeger Security International
- Logan, Jenny. (2021). “The Imposition of Western Psychology as Colonialism”, MadinAmerica.com/2021/10
- Micklethwait, John og Adrian Woolridge. (2009). *God is Back. How the Global Revival of Faith is Changing the World*. Penguin Books.
- Nair, Chandran. (2014). “The West Against the Rest: A Short History of Geopolitical Dominance by the West”. *theglobalist.com* 13.08.2014
- Neumann, Iver. (2012). *At Home with the Diplomats: Inside a European Foreign Ministry*, Cornell University Press.
- Nustad, Knut. (2003). *Gavens makt. Norsk utviklingshjelp som formynderskap*. Pax forlag.
- Pedersen, Odd Kvaal. (1971). “Kulturimperialisme og kristen misjon», *Norsk Tidsrift for Misjonsvitenskap*, vol 25. nr 3, s. 129-150.
- Said, Edward W. (1994, 1978). *Orientalism*. Vintage Books, 2. utgave.
- Schackt, Jon. (2009). *Kulturteori. Innføring i et flerfaglig felt*. Fagbokforlaget
- Scheper-Hughes, Nancy. (1992). *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*. University of California Press.
- Sørum, Arve. (2000). «Sosialantropologiske grunnvoller», i Nielsen, Finn Sivert og Olaf H. Smedal (red.) *Mellom himmel og jord. Tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien*. Fagbokforlaget.
- Todorov, Tzvetan. (1992). *Erobringen av Amerika. Forholdet til Den Andre*. Document forlag.
- Tvedt, Terje. (2002). *Verdensbilder og selvbilder. En humanitær stormakts intellektuelle historie*. Universitetsforlaget.
- Winch, Peter. (2007 (1958)). *The Idea of a Social Science and Its Implications for Philosophy*. Routledge
- Ytrehus, Line Alice. (2011) «Et skråblikk på utviklingsbegrepets historie» i Tolo, Arne og Line Alice Ytrehus (red.) *Interkulturell forståelse i bistand*. Tapir akademisk forlag.
- Aavik, Asbjørn. (1952). *Kampen om grensene*. Fjellhaug skoler.



The Lausanne Movement Responds to European Challenges

Kåre Melhus

Emeritus Associate Professor in Journalism, NLA University College

karemelhus@gmail.com

The Western Church finds itself in a missionary situation because the radical secularization of Western society has changed old Christendom into a mission field.¹

(Lesslie Newbigin)

The recognition of today's Europe as a mission field is a central ongoing concern for the European Leadership Forum (ELF). At its annual 2015 conference in Poland, key leaders from the Lausanne movement and the European Evangelical Alliance (EEA) met informally to discuss possible initiatives to strengthen Christian mission in Europe. Frank Hinkelmann, Thomas Bucher, Hester Zoutman, Lindsay Brown, Jean-Paul Rempp, and Ole-Magnus Olafsrud agreed to meet again to explore ideas. The group met at Heathrow airport for a day in 2016.²

The question they asked themselves and each other was *"How do we bear witness to Christ and all his teachings in the new Europe?"* A new Europe characterized by rapid secularization, profoundly changed by immigration, and battling climate change. Convinced that the Christian message had relevant answers for modern Europe, the group continued to meet in Barcelona and Oxford as well as virtually in zoom conferences.

Before Easter 2017, EEA decided to pull out of the talks. Though the initial hopes of a joint EEA/Lausanne Europe

conference were not realised, the Lausanne Europe (LE) team decided to continue and during a meeting in Oxford in 2017 the team agreed on major reasons for a major European Lausanne conference. One reason was the need for Lausanne Europe to reengage with the worldwide Lausanne movement, as this movement had experienced dynamic developments as a result of The Cape Town 2010 Congress ("Lausanne III") and The Younger Leaders Gathering (YLG) in 2016. The Oxford meeting also agreed that a European-wide conference would be strategic in fulfilling the Lausanne call for holistic mission, it would serve to strengthen relationships between generations of European evangelicals, and that such a conference would strengthen Lausanne Europe as a key enabler in terms of bearing Christian witness "in every nation, in every sphere of society and in the realm of ideas".³

Lausanne Europe 2020

In preparation for Lausanne Europe E2020 (LE2020), some 80 evangelical church and mission leaders met at the IBTS Center in Amsterdam in January 2019 to

seek God's direction for the upcoming conference. They included European church leaders, migrant church leaders, representatives from ministries to children, youth and students, evangelists, and mission agencies.

These leaders formed table groups and was encouraged to express their reaction to the initial plans. 11 out of 13 groups commented on the humility of the initiative. The groups also thought that partnership was essential and that the conference would truly unite evangelicals.

In addition, the table groups envisioned desired outcomes from the conference. They clearly expressed hope that evangelicals would overcome barriers between themselves and show unity. They also wanted the conference to impact local churches and lead to a renewal of the historic European churches. Many expressed hope that Christians would increasingly see Europe as a mission field, and that migrant leaders would be equipped with tools to reach Europeans. The table groups also wanted LE2020 to contribute to revival and to impact society by equipping churches to engage in every sphere of life.

In June 2018, Lausanne Europe had announced the continent-wide Lausanne Europe 2020 conference *Dynamic Gospel – New Europe* to be held 21.-25. October 2020 in Germany. The initiators hoped and prayed that the conference would contribute to

- a renewed confidence in the Bible as the Word of God,
- a greater international, intercultural, and intergenerational unity, partnership and collaboration amongst evangelicals,
- a stronger emphasis on transformational whole-life discipleship,

- a clear recognition of the unique contribution of majority world churches to mission in Europe and of Europe's ongoing role in world mission,
- a strategic production of new research and study resources to equip European Christians to live and speak prophetically in their context.⁴

The initiators agreed early on that, in order to reach these goals, and to maximize the impact of the planned conference, it needed to be more than an event. Jim Memory, a British missionary and church planter in Spain and a mission strategist with the European Christian Mission, took charge of what became known as the Process Team. A meeting in Copenhagen in 2019 agreed to a process named The Conversation, which would surround the conference itself, now called The Gathering, and enable the chosen delegates to wrestle with key conference issues over the course of a year, rather than just a few days.

The delegates would be encouraged to form Impact Groups, meeting monthly to discuss specially prepared materials, related to themes and issues to be featured at the Gathering. These groups would ideally consist of 10 to 12 people. This process had several advantages. The delegates would be reflecting on and familiarizing themselves with the issues. The Process Team had the dream that if every one of the 800 delegates were to initiate an Impact Group, 10.000 people might be engaged in discussing and praying around themes related to evangelism in Europe and how evangelicals should engage in the current debate and respond to the challenges posed by the increasingly secularized Europe. Jim Memory, at the time researching the state of mission in Europe, resulting in *Europe 2021: A Missio-*

*logical Report*⁵, published by the European Christian Mission, was thus uniquely qualified to lead this part of the Lausanne effort.

A team made up of six people committed itself to producing monthly material to be used by the Impact Groups. Among the early topics was "Nominal Christianity – A typical European phenomenon." The author Evert van de Poll is a professor at the Evangelical Theology Faculty in Leuven, Belgium, and an associate director of the Theological Commission of the European Evangelical Alliance. Another topic was "Transforming Communities: Making an Impact through Making Disciples." Jay Eastman, an American, wrote this material based on his experience doing community service and church planting in Berlin. The emphasis on Majority World contribution to missional efforts in Europe featured prominently throughout both the Conversation and the Gathering. The topic for October 2021 is an example: "Church planting in Europe: Perspectives of an African pastor in Romania." Peter Rong, originally from South Sudan, has pastored a Baptist Church in Romania for more than 20 years. In the article "The church in a sexualized Culture," the Swedish theologian Olof Edsinger provided advice and guidance in a difficult terrain. Edsinger, the general secretary of the Swedish Evangelical Alliance, has written extensively on LBTQ issues and how the church should approach this.

Probably no other Christian conference has been preceded to this extent by a period of conversation and study around a set of topics to be featured at the conference itself. Jim Memory and his team did not know how this experiment would turn out. He sums up the experience like this:

From the very first meeting of the planning team, I was pushing hard for us to think of this as a process rather than an event. The Process Team met to consider what this might look like and developed the idea of a virtual Conversation that would build momentum for nine months leading up to the gathering and help people to land their reflections and turn that momentum into action in the three months after the gathering. As things turned out, with COVID causing the postponement of the 2020 Gathering, the Conversation lasted for 20 months. Each month we generated materials for reflection and across Europe more than 50 impact groups met to discuss crucial issues in mission, reflect on discipleship and mobilisation for mission, and on the scriptural focus for the Gathering which was Paul's letter to the Philippians, and to pray. These impact groups and the relationships between their members were a true blessing. I wouldn't change anything other than wishing we could have done a better job of encouraging people to engage in the Conversation.⁶

Françoise Thoret, a senior Belgian Appeals Court judge, led an Impact Group with six members of different nationalities. In October 2021 the topic before the groups was "Muslims in Europe and the response of the Church." Bert de Rooter, who wrote the study article, suggested that Islamophobia, common among European Christians, has a negative impact on Christian mission. Thoret says that the conversation made an impact on her perception of the problem of immigration. As a judge she did not always see the good side of things, so "I was a bit reserved," she says. But through the conversation she became convinced that, not only do we have to minister to the refu-

gees as the Bible says we should, but that the mass immigration in Europe was part of God's plan. "As Christians and as Churches, we really must commit ourselves to work with the Lord," Thoret says.⁷

A rebuilt train station in Marburg, Germany, was the original venue for the Gathering, but the organizers realized that these premises would not be finished in time, so the Gathering was moved to hotel Golebiewski, Wisla, Poland, a facility used annually by the European Leadership Forum.

As Europe closed down due to the Covid-19 pandemic, the Gathering had to be postponed to 2021. The project thus assumed the acronym LE20/21.

Engage

The LE 20/21 leadership felt that an event organized in October/ November 2020 would be a good way to mark the original dates planned for the Gathering and give the members of the Impact Groups a sense of being part of something pan-European. An online event entitled *Engage* was aired online on Saturday 24. October. This being the 10th anniversary of Lausanne III in Cape Town a portion of the 90-minute program was devoted to the outcome of this milestone congress. Chris Wright, who led the work on *The Cape Town Commitment*, gave a speech on the work that went into the document which has given inspiration and direction to mission work in the 21st century.

The second half of *Engage* was devoted to the Conversation and the impact groups. Jim Memory interviewed two Impact Group Leaders, one from Germany and the other from Portugal. The event was hosted from Oxford, UK, by Usha Reifsnider, UK, and Giovanni Donato who participated from his home in Siena, Italy. Located near Frankfurt,

Germany, a team of five technicians connected to Bild:werk and led by Markus Stähler made it all happen, as translators located in their homes in Germany, Spain and France provided simultaneous translations for non-English speakers. *Engage* opened with an all-European music video in which singers from Portugal, Ukraine, Germany, UK, Denmark, and Norway performed the psalm *Be still for the power of the Lord*, accompanied by a symphonic orchestra from Macedonia.

An *Engage II* online broadcast in June 2021 featured the Oxford professor emeritus John Lennox and the biopic film *Against the Tide*, produced by Kharis Productions, Scotland. Viewers had the opportunity to ask questions, both directly to professor Lennox and through a chat room, monitored from South Africa. *Engage II* also gave an IT team, led by Janet Sewell, the opportunity to try out a digital platform named Scoocs under consideration for use during the Gathering.

The organizers used social media extensively. Albanian social media expert Delinda Mucollari managed to promote Lausanne Europe, and LE20/21 especially, successfully on Facebook and Instagram. On Instagram, 1133 followers were generated and 50.000 views each month on average. On Facebook there were 8.500 page reaches each month on average.⁸

The Gathering

The plan was to have a hybrid event in Wisla, Poland, in November 2021. This meant a physical gathering combined with a virtual output. But ten weeks prior to this date the leadership decided to go for an online only event. This decision was based on strong medical advice discouraging physical gatherings during the Covid-19 pandemic, which had hit

Poland hard. Another postponement was not an option.

Usha Reifsinder, serving as a program host, as member of the LE20/21 Coordinating Team (COT), and later appointed as Lausanne Europe co-regional director, reflected on the sudden change:

It was very difficult to imagine that an online gathering could replace a live gathering. As it became apparent that a live gathering was not going to be possible, as organisers we felt defeated. Thankfully we had the guidance and influence of a younger leader (Janet Sewell) who boldly stepped in and using her skills and network of contacts became the leading force to make the online event a huge success. The advantage or disadvantage of being forced to use new technology increased our knowledge of the future possibilities of gatherings but along the way made our relationships as a team much stronger.⁹

An enormous amount of work awaited the organizers if this change of plans were to succeed. They hired the Lighthouse International Church in Southampton as a venue, with the intention of turning it into a TV studio for the event. Markus Stähler and his German bild:werk team made that happen. They hauled all the necessary equipment from Frankfurt. Powerful studio lights were mounted, but they needed more electricity than the church usually consumed, so a powerful generator was hired. The owner of the generator demanded a 24-hour guard to watch his equipment, due to the rough neighborhood the generator was to be placed in for several days.

All the speeches needed to be prerecorded and edited. It would be too risky to base most of the Gathering on live performances, from speakers based all over

Europe. Not that the recording and editing did not have its challenges. By the time the speakers had recorded their messages, the organizers had less than three weeks to edit 150-200 videos. People engaged through Damaris Norway did most of the editing. The last videos were made ready during the Gathering.¹⁰

As the virtual Gathering got underway on November 17th, some 600 of the originally 850 invitees participated from their homes, churches, or offices. In addition, another 600 people availed themselves of the opportunity to follow the program. To fully participate, they had to log on to the Scoocs platform. This enabled people to communicate with other participants and speakers. The pre-recorded elements of the Gathering could also be watched on YouTube, but there the viewers could not participate in the program.

Scoocs turned out to be a well-functioning digital platform. It enabled the participants to meet in smaller or larger groups, almost as if the Gathering had been a physical event. The 19 teaching seminars had an average attendance of 70 participants. 47 networking seminars had an average of 54 people attending. The pre-recorded teaching gave the speakers a chance to focus on the discussion afterwards, instead of having to worry about technical problems of delivering the speech via their home computers. The discussions led by moderators worked very well.

Janet Sewell, the Lausanne Europe IT person, has mixed feelings about the online only event:

I believe the event both suffered from being online as well as strengthened. I think it suffered in the fact that we were unable to meet face-to-face. The deep conver-

sations that happen over a drink, the chance connections that happen as people bump into each other, didn't necessarily happen during this gathering, but what happened instead was that local groups were strengthened as they congregated to experience the online gathering.

It also spread further. Originally, we were planning this for 800 delegates, by the end, the estimated number was 1200 online participants. The platform we used, Scoocs, made a big difference in that it enabled delegates to organise their own meetings and connect outside of official sessions. The various seminars were also a great connection point, as the speakers facilitated the ensuing conversations. We organised meals between the delegates and the various plenary speaker... this all meant more connections were being made, albeit virtually instead of physically.

So, did the event suffer? Yes, I think it did a little. Did it have advantages? Yes, I think it definitely did, and I do believe that we managed to mitigate some of the adverse effects of taking the gathering online.¹¹

Ample time was dedicated to prayer in the mornings. No pre-recorded material was used here. All of it was live.

After Bible expositions on Paul's letter to the Philippians, plenary sessions engaged the participants on key issues facing mission in Europe and enabled them to listen to "muted" and marginalized voices on the continent. Here racism, antisemitism and the silencing of women were discussed. The continentwide audience also focused on how the gospel arrived in Europe, the present status of European evangelization, and what impact ongoing missionary work is likely to have. Among the plenary speakers were Sarah Breuel,

the director of Revive Europe and coordinator of evangelism trainer for IFES, Øyvind Augland, a pastor and church planter, and Steve Osei-Mensah, a consultant in business and mission who focuses on inspiring Christians to live out their faith in their place of work.

The online virtual format was new to most people and the organizing team gained valuable experiences. So did the participants. The feedback was mostly favorable. Some participants commented that the Gathering has been inspiring and that they now, as a result of this, saw their ministry in a new light. Others pointed out the importance of meeting other believers from across Europe or highlighted the quality of the speakers and the rest of the Lausanne Europe team. One person wrote: "I feel that the Lausanne movement is a fresh wind impulse that the Holy Spirit is pouring over Europe."

Jim Memory summed up the feedback this way:

All the feedback we have had on LE20/21 has indicated that it was a blessing to many. I think it also surprised many in the breadth of topics considered, the quality of the speakers, and the fresh voices that were featured, in particular the voices of Majority World leaders in Europe. I believe it made a real impression and has placed Lausanne Europe on the map for many leaders across the continent. The availability of all the sessions, both plenaries and seminars, on the Lausanne Europe website, has also given it a life of its own outside of the event itself.¹²

Ole-Magnus Olafsrud was part of the original group of people that met informally after the ELF 2015 meeting in Poland to discuss support for mission in Europe. Serving as the Vice chair of

LE20/21, he sums up his reflections on what came out of the exercise in this way:

We have deepened the relationships between and the networks across evangelical leaders in Europe around our theme *Dynamic Gospel – New Europe* – a deeper understanding of the situation of our continent and how the dynamic Gospel is more relevant than ever. We gave fresh impulses to the mobility of the gospel and holistic discipleship in Europe.

We developed a structure that ensured both hands-on-leadership and direction through the Coordination Team – and effective teams for each of the responsibilities. The team leaders for each of the responsibilities united around our goals in the Executive Year, led by Lars Dahle as the chair of LE20/21. Sporadically we gathered more voices in the Extended Executive Team to ensure representation of different points of view of Europe.

We have a whole new group of leaders coming out of LE20/21 committed to serving with us in fleshing out the Lausanne values. We developed a new awareness of teamwork across generations and ethnicities that we will harvest from in the future. Through the LE20/21 process Usha Reifsnider and Jim Memory took on increasing responsibility and were later appointed as the Lausanne Europe Co-Regional Directors.

Through our quota focus we ensured a healthy combination of church leaders, influencers in media, entertainment, academics and business, younger leaders, women, and Majority World leaders. This blended into a mosaic of disciples we will keep focusing on through the ongoing work of Lausanne.

The fact that we had around 100 Majority World leaders registered

was a breakthrough and a major step towards deeper respect and future synergy across ethnicities. This is one of the key areas we will work on in the future and part of our focus on “de-muting” the muted voices. We have a long way to go, though! Lausanne has got a face and is revitalized across Europe – as more than a convenor of conferences.

We lost a lot having to do it online; the emotional and spiritual proximity that comes from physical nearness. We also gained something through the fact that some 1200 people got glimpses through the online production. The preproduction of videos of Bible teaching, seminars, voices of Europe, issues, gave us an outstanding library to draw from in the future.¹³

Ole-Magnus Olafsrud also reflects on LE20/21 in terms of its contribution to evangelical mission in Europe in the days to come:

We are building on the new awareness of and understanding of the Lausanne contribution in Europe.

As the fruit of Lausanne grows best on the trees of others, the future is finding ways of serving our friends in each of the countries, in all their diversity – with the attitude of “How may we serve you and with you in your country?” Therefore, we are now meeting key leaders in each of the countries – country by country to build relationships and focus on how we may serve them.

Through LE20/21 and the present regional leaderships of both Lausanne and Evangelical Alliance we have a much better climate for synergetic partnerships based on mutual respect and understanding of how we better can serve together in complementarity.

LE20/21 was a huge answer to Jesus' prayer in John 17 about unity and love "so that the world may know ...". We are ready to join hands with one another to see this mark the gospel work in Europe towards Lausanne 4 – and to be part of the solution for Europe towards 2050.

Towards the fourth Lausanne Congress

LE20/21 was not only a conference focused on evangelizing the new Europe. It was also a step in the direction of the upcoming Lausanne 4 Congress (L4) to be held in Seoul, South Korea, in September 2024, to coincide with the 50th anniversary of the original Congress of World Evangelization in Lausanne, Switzerland, in 1974. Several regional conferences will be held around the world, leading up to L4.

Jim Memory says this about the European contribution to the run-up to L4:

LE20/21 was planned before the L4 process was initiated, though the first part of the L4 Listening Process did overlap somewhat. However, I am in no doubt that the momentum that has been generated around Lausanne Europe as a result of LE20/21 will contribute to the L4 process in the long run.

Our emerging future vision of strengthened national Lausanne movements will see 160 leaders from every nation of Europe gather in November 2023. This event will enable us to evolve national selection committees towards vital and ongoing national Lausanne movements that do much more than select participants for L4. This has the potential to influence a much greater number of leaders in each of those countries, engaging them in the process leading up to L4 and beyond.

When reflecting on the whole LE20/21 enterprise in view of Lausanne as a global evangelical mission movement, Chair Lars Dahle highlights the following:

It was a real privilege to be involved in the whole LE20/21 enterprise. For me personally, this grew out of my long-term involvement with the European Leadership Forum. Throughout the LE20/21 process, we as a team truly experienced together *the Lausanne spirit of humility, friendship, prayer, study, partnership, and hope*.

By God's grace, the LE20/21 project achieved more than we could have imagined. It contributed in a real way towards the L4 vision of accelerating global mission together. As I reflect back now, I would like to emphasize the following three key outcomes:

First, the project affirmed that Europe still has a role to play in global mission, alongside others and with partnerships and collaboration at the heart.

Secondly, LE20/21 revitalized Lausanne in Europe as a key evangelical platform for Gospel friendship, fellowship, and partnership.

Thirdly, the project highlighted a holistic theological and missiological framework for the way forward, i.e., mission as "bearing witness to Jesus Christ and all his teaching, in every nation, in every sphere of society, and in the realm of ideas".¹⁴ Thus, mission includes both cross-cultural evangelization ("in every nation"), the everyday witness of the whole organic church ("in every sphere of society"), and holistic apologetics in relation to questions, objections, and worldview alternatives ("in the realm of ideas").¹⁵

Explore the Lausanne Europe website at
www.lausanneeurope.org

The Lausanne Europe 20/21 Conversation

- with a wide range of articles, media, and study resources
- <https://www.lausanneeurope.org/conversation/>

Engage 1 & 2 online broadcasts

- The Engage 1 online broadcast (October 2020), with Chris Wright & others:
<https://www.lausanneeurope.org/engage-2020/>
- The Engage 1 music video (October 2020): *Be still for the presence of the Lord*.
<https://www.youtube.com/watch?v=h0oS59ygakA>
- The Engage 2 online broadcast (June 2021), with John Lennox, Iain Morris, and Lars Dahle:
<https://www.lausanneeurope.org/engage-2021/>

The Lausanne Europe 20/21 Gathering

- *The Plenaries*: <https://www.lausanneeurope.org/le2021-gathering/plenaries/>
- *The Bible Expositions*: <https://www.lausanneeurope.org/le2021-gathering/expositions/>
 – *with dramas*: <https://www.lausanneeurope.org/le2021-gathering/teoteatr-dramas/>
- *The Networking Seminars & Teaching Seminars*:
<https://www.lausanneeurope.org/le2021-gathering/seminars/>
- *The Voices of Europe*: <https://www.lausanneeurope.org/le2021-gathering/voices-of-europe/>

Notes

¹ Donald Le Roy Stults, *Grasping Truth and Reality, Lesslie Newbigin's Theology of Mission to the Western World*, (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2008), p. 23.

² *Report on Dynamic Gospel New Europe*, p. 2-3.

³ "The Foreword", *The Cape Town Commitment*.

⁴ *Final Evaluation of LE20/21*, Appendix F.

⁵ See <https://www.europeanmission.redcliffe.ac.uk/latest-articles/europe2021>.

⁶ *Report on Dynamic Gospel New Europe*, p. 12.

⁷ Video included in "Engage 1".

⁸ *Report on Dynamic Gospel New Europe*, pp. 26-29.

⁹ Email to the author on 29th September 2022.

¹⁰ *Report on Dynamic Gospel New Europe*, p 29.

¹¹ Email to the author on 12th October 2022.

¹² Email to the author on 12th October 2022.

¹³ Email to the author on 20th October 2022.

¹⁴ «Foreword», *The Cape Town Commitment*.

¹⁵ Email to the author on 21st February 2023.



An Interdisciplinary Inquiry into Dating the Fourth Gospel

Part II: Other Evidence

Peter S. Williams

Assistant Professor in Communication and Worldviews, NLA University College
www.peterswilliams.com

In Part I of this inquiry,¹ we saw that although John 5:2's description of the Pool of Bethesda and the Sheep Gate does not provide grounds for thinking that the fourth gospel was published in the first century, evidence to this effect is provided by the papyrus known as P52.

Of course, when it comes to dating the fourth gospel, our evidence isn't limited to John 5:2 and P52. The fourth gospel mentions 'the disciple whom Jesus loved ... who had leaned back against Jesus at the supper' (John 21:20, see also 11:3, 11:36, 13:23, 19:26, 20:2, 21:7 and 21:20) and identifies him as 'the disciple who testifies to these things and who wrote them down.' (John 21:24.) Whoever this disciple was, they are an eyewitness. Even if we take into account the existence of an editorial group working with this disciple's testimony to produce the fourth gospel, the overlap between 'the disciple whom Jesus loved' and his editors is a factor that on its own sets a *latest possible date* for the publication of the fourth gospel at about 180 AD. Indeed, the existence of a fourth gospel is mentioned in the Muratorian Fragment, dated c. 180–200, which affirms: 'The fourth book of the gospel is that of John, one of the disciples.'² However, this data is consistent with F.C. Baur's nineteenth century dating

of the fourth gospel from AD 160-170. Is there any evidence, in addition to P52, for dating the fourth gospel earlier than Baur allowed?

Quotations from and Allusions to the Fourth Gospel

Jo-Ann A. Brant observes that: 'Justin Martyr, writing in about AD 155, knew the dialogue with Nicodemus in John 3:1-5 (1 *Apol.* 61).'³ N.T. Wright and Michael F. Bird note that: 'Gnostic authors cited the [fourth] gospel, and alluded to it, perhaps as early as AD 135.'⁴ As F.F. Bruce writes:

Hippolytus states that the gnostic Basilides (c. AD 130) quoted John 1:9 (about the true light coming into the world) as a gloss on the creative word 'Let there be light' (Gen. 1:2); if he is right, then that is the earliest known explicit quotation from the gospel of John. *The Gospel of Truth* (c. AD 140), a gnostic work coming either from Valentinus or from one of his disciples, has several echoes of our Gospel if not direct quotations.⁵

Then again, Paul Barnett argues that 'Comparison with parallel passages in the early second century writer Ignatius, Bishop of Antioch, shows that John was

not the very late author many believe him to be.⁶ On the contrary: ‘Since Ignatius wrote early in the second century, it follows that this gospel was written during the first century . . .’⁷ Likewise, Catholic theologians Scott Hahn and Curtis Mitch note that: ‘Ignatius of Antioch seems to allude to the teaching of the Fourth Gospel in a collection of letters written about A.D. 107. This makes it probable that [the fourth gospel] was composed by at least A.D. 100.’⁸

It might be objected that a disciple of Jesus would have been in his nineties at the end of the first century, and that this is implausible. However, Keener points out that: ‘Typical disciples were in their teens, however, making eighties likelier than nineties. Moreover, we know of other ancient thinkers in their eighties and nineties with sharp memories and wit.’⁹ If we suppose that the beloved disciple was 18 when Jesus died in April of AD 33,¹⁰ he’d have become 83 in April of AD 98, soon after the Roman Emperor Trajan began his reign.¹¹ Testimony from the beloved disciple in AD 98 about Jesus’ crucifixion in AD 33 would be comparable to the testimony given by Mary Ellen Ford in 2018 about the day Dr. Martin Luther King Jr. was assassinated at the hotel where she worked as a cook fifty years before in 1968.¹²

The Fourth Gospel According to Who?

Craig S. Keener explains that:

Classicists place heavy weight on external testimonies for authorship. External evidence (i.e., ancient writers starting in the generation immediately after this Gospel) attributes this Gospel to John the son of Zebedee. Indeed, early tradition is almost unanimous that the apostle ‘John’ wrote the Fourth Gospel.¹³

The title ‘According to John’ is attached to every manuscript of the fourth gospel that has a title attached, and these titled manuscripts date ‘at least from the end of the second century, if not earlier. It is found in manuscripts P66 and P75, which are usually dated around AD 200.’¹⁴ As Asa Barnett notes, ‘the Muratorian Fragment, dated c. 180–200 states: “The fourth book of the gospel is that of John, one of the disciples”.’¹⁵ Likewise, the early church fathers unanimously attribute the fourth gospel to the apostle John, one of the sons of Zebedee (see Mark 3:17 & 10:35, Luke 5:10 and John 21:2). As Francis Martin and William M. Wright IV comment, any alternative theory about the origins of the fourth gospel: ‘requires an explanation as to why this Gospel would have been wrongly associated with John the Apostle at such an early date and by people who claim to have known him personally (e.g., Polycarp).’¹⁶

Writing c. 180 AD, Irenaeus (a protégé of John’s disciple Polycarp, c. 69-156 AD¹⁷) stated that: ‘John, the disciple of the Lord, who leaned back on his breast, published the Gospel while he was resident at Ephesus in Asia.’¹⁸ Irenaeus tracks this view back ‘to a group of Asian elders, probably including Papias of Hierapolis [c. AD 60 – 130¹⁹] and Polycarp of Smyrna [c. AD 69 – 156], who had conversed with John before his death after a long old age, probably during the reign of Trajan (AD 98-117).’²⁰ In the fourth century AD, Eusebius quoted Papias (via Irenaeus) as saying:

If, then, any one came, who had been a follower of the elders, I questioned him in regard to the words of the elders . . . what was said by Philip, or by Thomas or by James, or by John, or by Matthew or by any other of the disciples of the Lord, and what things Aristion

and the presbyter [or ‘elder’] John, the disciples of the Lord, say. For I did not think that what was to be gotten from the books would profit me as much as what came from the living and abiding voice.²¹

Some scholars think that Papias (writing c. 95-110 AD²²) distinguished between ‘John the disciple of the Lord’ and ‘John the presbyter/elder’, while others think these phrases have the same referent.²³ Several scholars who distinguish between these referents attribute the fourth gospel to John ‘the elder’ rather than John ‘the apostle’.²⁴ Either way, the gospel is rooted in the eyewitness testimony of a disciple. However, as Karen H. Jobes points out:

Papias mentions John twice, once as a ‘disciple of the Lord’ and again as an ‘elder’. But Eusebius overlooked the fact that even when Papias refers to Peter and James, he doesn’t at first call them ‘apostles’ but ‘elders,’ suggesting that the two titles were not mutually exclusive in Papias.²⁵

As Robert W. Yarborough elaborates:

It seems that Eusebius exploits a linguistic ambiguity that had arisen between the respective apostolic and Nicene eras: Papias reflecting first-century usage could use ‘elder’ to be inclusive of ‘apostle,’ as is occasionally the case in the NT (Acts 11:30; 21:18; 1 Pet. 5:1; possibly 2 John 1; 3 John 1). For Eusebius, however, it is feasible through selective quotation and tendentious exegesis to force on the word ‘elder’ the connotation of a *follower* of an apostle or some other Christian leader.²⁶

Moreover, Keener notes that: ‘while tradition sometimes blended figures with two names, more often writers distinguished them more clearly than does the earliest second-century tradition about John, and

sometimes they created two persons based on a single one.’²⁷

That the apostle John is in some sense the author of the fourth gospel would explain why it never mentions him by name although the synoptic gospels all present him as one of Jesus’ inner circle. Milne draws attention to how ‘the notably close association in this gospel of the “disciple whom Jesus loved” with Peter [echoes] the close association of John and Peter in Acts.’²⁸ Moreover, while the synoptic gospels are careful to distinguish between John ‘the Baptist’ and John ‘the Apostle’, the fourth gospel simply refers to the Baptist as ‘John’. As A. Rendle Short observes: ‘If there are two boys at school, J. Smith and T. Smith, other boys in writing will distinguish them by their initial, but when J. is writing, he will speak of the other simply as Smith.’²⁹ Hence I agree with Craig L. Blomberg that:

a good case can be made that the fourth Gospel was written by John, the ‘one Jesus loved’ (as he referred to himself throughout his book), brother of James and son of Zebedee, just as early church tradition suggests. That same tradition places John in and around Ephesus, ministering to the churches of Asia Minor, until his death as an elderly man at roughly the end of the first century. The author would thus have been an eyewitness of much of the material he recounted and in a position to provide accurate information.³⁰

Hahn and Mitch concur that: ‘The combined weight of textual and traditional evidence suggests that this disciple is the Apostle John, one of the sons of Zebedee (Mt 4:21).’³¹

The Fourth Gospel According to John, with Editorial Support from his Disciples

That said, John 21:20-24 appears to distinguish between the ‘beloved disciple’ as the eyewitness author and/or source for the bulk of the gospel’s testimony (see John 13:23, 18:16, 19:26, 20:2-8, 21:7 and 21:20), and the commenting voice of the gospel’s editor/s:

Peter turned and saw that the disciple whom Jesus loved was following them. (This was the one who had leaned back against Jesus at the supper and had said, ‘Lord, who is going to betray you?’) When Peter saw him, he asked, ‘Lord, what about him?’ Jesus answered, ‘If I want him to remain alive until I return, what is that to you? You must follow me.’ Because of this, the rumor spread among the believers that this disciple would not die. But Jesus did not say that he would not die; he only said, ‘If I want him to remain alive until I return, what is that to you?’ *This is the disciple who testifies to these things and who wrote them down. We know that his testimony is true.* (my italics)

As Martin and Wright note:

An intriguing possibility, proposed by C. K. Barrett and developed by John Painter, is that the Beloved Disciple is John the Apostle, the son of Zebedee, whose traditions and work were shaped into the Fourth Gospel by one of his disciples. This hypothesis accounts for the ancient traditions about authorship while also accounting for the evidence that the Gospel underwent some editing in its composition history.³²

John Drane theorizes:

It seems at least possible that the gospel was first written in Palestine, to demonstrate that ‘Jesus is the Christ’ (20:31), perhaps over against the views of sectarian Jews influenced by ideas like those of the Qumran community, and then when the same teaching was seen to be relevant to people elsewhere in the Roman empire, it was revised, with Jewish customs and expressions being explained, and the prologue and epilogue added. The advice to church leaders in chapter 21 suggests that the final form of the gospel might have been directed to a Christian congregation comprised of both Jews and Gentiles somewhere in the Hellenistic world, perhaps at Ephesus.³³

Blomberg argues that ‘the peculiar ending of chapter 21 is to be explained at least by John’s advancing age if not his actual, recent death’³⁴ and comments that ‘There may have been something of a gap between the draft of the Gospel . . . (which itself could have circulated locally in and around Ephesus) and its final redaction . . .’³⁵ Powell observes that ‘John is usually said to have been produced in the 90s, since that is when the final redaction is likely to have taken place, but the scholars who say this generally recognize that much of the material in John comes from an earlier time.’³⁶ According to historian John Dickson: ‘many scholars . . . detect an earlier source within the Gospel of John. They call it the Signs Source or SQ for short . . . SQ appears to have been a collection of seven miracle stories or signs highlighting Jesus’ status as Messiah.’³⁷ Bart Erhman reports that ‘scholars have long suspected that John had at his disposal an earlier written account of Jesus’ miracles (the so-called Signs Source), at least two accounts of Jesus’ long speeches (the Discourse Sources), and possibly

another passion source as well.³⁸ Geisler states that ‘John uses independent sources of his own that can be traced on linguistic grounds to between A.D. 30 and 66 . . .’³⁹

In line with the multi-stage composition hypothesis, we might suppose that ‘the beloved disciple’ built upon these sources in writing what we would now see as the literary ancestor of the fourth gospel, perhaps in the early 60’s AD (or even earlier than that). Indeed, maybe ‘the beloved disciple’ was himself the source behind some or all of these ‘sources’. The postulation of one source is, after all, simpler than the postulation of multiple sources. Then (whether before or after his death) associates of ‘the beloved disciple’ produced a ‘second edition’ of his gospel, or of his draft of, or notes for a gospel (this material may not have been circulated, at least not widely, if ‘the beloved disciple’ didn’t consider it to have been finished) in Ephesus some time after the Jewish War. J. Dongell speculates along these lines:

Could these associates of the Beloved Disciple (perhaps younger believers disciplined by him) have been responsible for collecting his writings, for merging them into a single, continuous narrative, and for identifying their mentor as ‘the disciple Jesus loved’ wherever he appeared in the narrative? Such a theory makes sense of a variety of factors: the claim that the Beloved Disciple ‘wrote [these things] down’ (21:24); the presence of the ‘we’ of verse 24; the possibility that the disciple died shortly before the publication of the Fourth Gospel (see . . . 21:20-23); and the application of a title of such honor (‘the disciple Jesus loved’) to one identified as the writer (21:24).⁴⁰

Of course, John’s associates needn’t have had so much to do as all that if they were

working with a draft, or even a first edition, of the fourth gospel. Moreover, the theory that the testimonial source behind the fourth gospel was already dead when it was published,⁴¹ is contradicted by Irenaeus’ statement that: ‘John, the disciple of the Lord, who leaned back on his breast, published the Gospel while he was resident at Ephesus in Asia.’⁴² Of course, it is *possible* that Ignatius is mistakenly referring to material written by John that was later incorporated into the ‘Gospel according to John’ after the disciple’s death. However, in the absence of evidence to the contrary, the presumption of truth should be given to Irenaeus’ information.⁴³

Martin and Wright argue that:

John 21:22–23 refutes a mistaken belief, circulating among some Christians, that the Beloved Disciple would survive to see the Parousia, and the need to refute such a belief may have been occasioned by the fact that the Beloved Disciple had died by the time of the Gospel’s final editing.⁴⁴

However, the need to refute the mistaken belief that the Beloved Disciple would survive to see the Parousia may have simply been occasioned by the fact that John knew what Jesus had actually meant and wanted to set the record straight in light of a misinterpretation that took hold given his advanced age.⁴⁵ According to Irenaeus, John lived ‘till the times of Trajan’.⁴⁶

John’s Exile, and Dating the Fourth Gospel Within the Johannine Corpus

As D. Moody Smith observes:

From the end of the second century onward, the Fourth Gospel, joined later by the letters and Revelation,

gained wide, and ultimately universal, recognition as the work of John the Apostle, the disciple of the Lord.⁴⁷

With respect to Revelation, Leon Morris notes that:

The Gnostic *Apocryphon Johannis*, dated no later than c. A.D. 150, cites Revelation 1:19, in such a way as to indicate that the author was John the apostle. Support is found in Irenaeus, while the Muratorian Fragment twice speaks of the author as John, evidently meaning the apostle. Clement of Alexandria appears to support this view, as does Tertullian . . . There does not appear to be evidence of an early or well-grounded tradition which regards anyone other than the apostle as the author.⁴⁸

Martin and Wright note that:

there are some curious similarities between the Gospel and Revelation. For instance, these are the only two New Testament writings to call Jesus "the Lamb" (John 1:29; Rev 5:6) and "the Word of God" (John 1:1; Rev 19:13). These are also the only two New Testament writings to cite clearly the oracle in Zech 12:10.⁴⁹

According to Michael Wilcock, when it comes to dating the apocalypse: 'Some scholars . . . place the writing of the book at the end of Nero's reign (AD 54-68), or, less convincingly, in Vesputin's (AD 69-79). Most evidence, however, seems to favour a date in the latter part of the range of Domitian (AD 81-96).'⁵⁰ On this latter, majority dating, John would have written Revelation having been exiled to Patmos by the Domitian administration.⁵¹ This circumstance would explain the much discussed linguistic differences and similarities between Revelation and the fourth gospel. As Morris comments:

'Revelation was written in exile. The writer had no access to the tools of scholarship . . . it is possible that one and the same author had the help of an amanuensis in composing the Gospel, but not in Revelation.'⁵² According to Irenaeus, John's apocalyptic vision 'was seen not very long ago, almost in our own generation, at the close of the reign of Domitian'.⁵³ Hence M. Eugene Boring affirms that Revelation 'is best understood as a letter written in 96 by John.'⁵⁴ Revelation was presumably copied and spread out from Ephesus upon John's return from exile. Indeed, in his third century commentary on Revelation, Victorinus of Pettau claimed that the apocalypse had been written during Domitian's rule, but published under Nerva.⁵⁵ We might even conjecture that this circumstance encouraged the completion and publication of the fourth gospel.

According to *On the Apostles and Disciples*, which was originally attributed to the second-third century Christian theologian Hippolytus of Rome, but is today generally attributed to an anonymous author of the 4th century dubbed 'Pseudo-Hippolytus':

John, again, in Asia, was banished by Domitian the king to the isle of Patmos, in which also he wrote his Gospel and saw the apocalyptic vision; and in Trajan's time he fell asleep at Ephesus . . .⁵⁶

We probably shouldn't rely upon a single, anonymous and comparatively late source such as this for the claim that John wrote his gospel as well as his apocalypse whilst in exile, but it *may* reflect a tradition about the two documents appearing around about the same time.

Domitian was succeeded by Nerva, who was in turn succeeded by Trajan. Donald L. Wasson recounts that after

Nerva died a natural death in January 98 AD:

Trajan was quickly named emperor by the Roman Senate, the second of those who would become known as the Five Good Emperors . . . As an emperor who was concerned with both good government and the public welfare, he instituted an excellent domestic policy – providing for the children of the poor, restoring the dilapidated road system, as well as building new bridges, aqueducts, public baths, and a modern port at Ostia. Lastly, *he continued his predecessor's policy of undoing much of the harm done by Domitian by freeing prisoners and recalling exiles.*⁵⁷

Thus, at some time after the death of Domitian: 'John was released from Patmos, whereupon he returned to Ephesus, where he had been ministering before his exile. Then, several years later, around A.D. 100, John died.'⁵⁸ There is a clear window of opportunity, after his return from exile and before his death, for John to have 'published the Gospel while he was resident at Ephesus in Asia'⁵⁹ as Irenaeus reported. We might even speculate that it was John's exile that accounts for the 'gap between the draft of the Gospel . . . (which itself could have circulated locally in and around Ephesus) and its final redaction . . .'⁶⁰ hypothesized by some scholars (though it remains *possible* that the gospel according to John was published before his exile).

With respect to the Johannine Epistles, Karen H. Jobs argues that 'The relationship between the three letters and between them and the [fourth] gospel indicates that the same author likely wrote all three letters . . .'⁶¹ As Martin and Wright observe:

The Gospel of John is closest in theology and literary style to the three Letters of John. Like the Gospel, 1 John does not name its author, but 2 and 3 John claim to be written by "the Presbyter," or Elder. The Gospel and Letters of John are stylistically similar in their special theological vocabulary and pairs of opposites. The Letters were likely written after the Gospel, and they elaborate on topics found in the Gospel (e.g., the love command in 1 John 5:1–5).⁶²

Hence, as Yarborough concludes: 'it is not unreasonable to adopt the interpretative assumption that the John of the Gospel also stands behind the Johannine Epistles.'⁶³

According to Marianne Meye Thompson, the Johannine Epistles are typically 'assigned to the end of the first century, perhaps somewhere between the years A.D. 90 to 100 . . . If the Epistles were written after the [fourth] Gospel, as most scholars assume, then they must fall in the last decade or so of the last century.'⁶⁴ Our reconstruction can certainly accommodate time after the publication of John's Gospel for him to issue his three brief Epistles towards the end of the first century, and of his life.

In sum, it seems to me that the fourth gospel was most likely published *within John's lifetime, with his approval, either during the reign of Nerva (AD 96-98) or close to the start of Trajan's reign* (which commenced in AD 98, when John would have been in his early eighties). Indeed, we can plausibly date John's Apocalypse within the 90-96 AD time-frame, John's Gospel within the 96-98 AD time-frame, and John's Epistles c. 96-100 AD.

Conclusion

The fourth gospel is notoriously difficult to date. J. Ramsey Michaels simply dates the gospel to the second half of the first century (AD 50-100), whilst leaning toward a date after AD 70.⁶⁵ In my book *Getting at Jesus* (Wipf and Stock, 2019) I pegged the production of the fourth gospel to ‘c. AD 60-90’,⁶⁶ proposing that John had composed much of the gospel in the early 60s, and quoting a selection of scholars who placed the final publication of the gospel in the 80s or 90s. For example, Blomberg writes:

while it is true that the external evidence focuses primarily on John’s age and location of ministry rather than explicitly tying the authorship of his Gospel to the late date, the subsequent conviction of the church that became the ‘traditional’ position should probably be accepted, dating the Fourth Gospel either to the 80s or to the 90s.⁶⁷

In this two part inquiry – after considering a) the evidence provided by P52, b) the fourth gospel’s internal testimony to have been completed by people who knew the eyewitness ‘beloved disciple’ behind the bulk of its testimony, and c) the external testimony and evidence from Papias, Ignatius and Irenaeus – I retain the two-stage composition theory, allowing the literary origins of the gospel to stretch back to the 60s AD or even earlier, whilst tentatively concluding that the final form of John’s gospel was probably published in Ephesus c. 96-98 AD.

This dating of the fourth gospel is entirely mainstream. We’ve already seen that a wide variety of scholars see earlier sources behind/within the fourth gospel, and Porter reports that: ‘Virtually all scholars agree that John’s Gospel was the last written and that this would have occurred, at

the latest, around AD 90.’⁶⁸ Keener reckons that ‘most scholars maintain a date in the mid-90s’.⁶⁹ J. Dongell cautiously argues that:

Supposing John the son of Zebedee to be the author of the Gospel, and his disciples to have been its editors and publishers shortly after his death, it seems reasonable to suggest from A.D. 80 to 100 as the span within which the Gospel was published. The time of John’s own writing activity may have preceded his death by moments or decades. Such are the ambiguities involved in dating.⁷⁰

Indeed, Dongell thinks ‘it most probable that John, son of Zebedee, one of the twelve disciples, was the Beloved Disciple, that he wrote the bulk of the contents of the Fourth Gospel, and that his disciples edited and published his work sometime after his death.’⁷¹ However, it seems to me that the testimony of Ignatius should be given the benefit of the doubt, with the result that the publication of the fourth gospel should be dated *before the end of the apostle’s life*. Consequently, and allowing time for the Johannine Epistles to postdate the fourth gospel, I suggest that John’s Gospel was probably published in its extant form under the Emperor Nerva (AD 96-98). This (necessarily tentative) conclusion is only slightly more definite than that of N.T. Wright and Michael F. Bird, who say: ‘There is no strong evidence against the traditional date near the end of the century, either towards the end of Domitian’s reign (AD 81-96) or at the beginning of Trajan’s (AD 98-117).’⁷²

And while the fourth gospel’s accurate description of the Pool of Bethesda (and the Sheep Gate) *doesn’t* require a first century date for the testimony contained within the fourth gospel, it is one piece of evidence among many⁷³ that indicate the

reliability of the fourth gospel's eyewitness, first century testimony to the life, death and resurrection of Jesus.

Notes

- ¹ See *Theofilos* vol 13 2021 issues 1-2. <https://theofilos.no/wp-content/uploads/2022/02/Theofilos-vol-13-nr-1-2-2021-forum-6-final.pdf>
- ² Paul Barnett, *Is the New Testament History?* Sydney: Aquila, 2018 [Kindle Android version].
- ³ Jo-Ann A. Brant, *Paideia Commentaries On The New Testament: John*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011, 4.
- ⁴ N.T. Wright and Michael F. Bird, *The New Testament In Its World: An introduction To The History, Literature, And Theology Of The First Christians*. London/Grand Rapids, Michigan: SPCK/Zondervan Academic, 2019, 660.
- ⁵ F.F. Bruce, *The Gospel of John: Introduction, Exposition, and Notes*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1983, 7.
- ⁶ Paul Barnett, *Is the New Testament History?* Sydney: Aquila, 2018 [Kindle version, location 1120].
- ⁷ Paul Barnett, *Is the New Testament History?* Sydney: Aquila, 2018 [Kindle version, location 1120].
- ⁸ Scott Hahn & Curtis Mitch, *Ignatius Catholic Study Bible: The Gospel of John*.
- ⁹ C.S. Keener, *John (Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary)*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2019 [Kindle version, 2019, location 4].
- ¹⁰ See: Colin Humphreys, *The Mystery of The Last Supper: Reconstructing the Final Days of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- ¹¹ See: Herbert W. Benario, 'Trajan (A.D. 98-117)' <http://www.roman-emperors.org/trajan.htm>.
- ¹² Caroline Gottlieb and Eun Kyung Kim, 'Eyewitness in iconic photo opens up about Martin Luther King Jr. assassination 50 years later' *Today* (April 3rd, 2018), www.today.com/news/eyewitness-martin-luther-king-jr-assassination-lorraine-motel-talks-50-t126354.
- ¹³ C.S. Keener, *John (Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary)*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2019 [Kindle version, 2019, location 3].
- ¹⁴ N.T. Wright and Michael Bird, *The New Testament In Its World: An introduction To The History, Literature, And Theology Of The First Christians*. London/Grand Rapids, Michigan: SPCK/Zondervan Academic, 2019, 653.
- ¹⁵ Paul Barnett, *Is the New Testament History?* Sydney: Aquila, 2018 [Kindle version, location 899].
- ¹⁶ Francis Martin and William M. Wright IV, *Catholic Commentary on Sacred Scripture: The Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2015. Kindle edition, 17.
- ¹⁷ 'Polycarp: Aged bishop of Smyrna' *Christianity Today*, <https://www.christianitytoday.com/history/people/martyrs/polycarp.html>; 'St. Polycarp' *Catholic Encyclopedia*, <https://www.newadvent.org/cathen/12219b.htm>.
- ¹⁸ Irenaeus, *Against Heresies*, quoted by Kostenberger in Howard, *The Holman Apologetics Commentary On The Bible*. Broadman & Holman, 2013, 500.
- ¹⁹ See: 'Papias of Hierapolis' https://en.wikipedia.org/wiki/Papias_of_Hierapolis.
- ²⁰ N.T. Wright and Michael Bird, *The New Testament In Its World: An introduction To The History, Literature, And Theology Of The First Christians*. London/Grand Rapids, Michigan: SPCK/Zondervan Academic, 2019, 654.
- ²¹ Eusebius, *Ecclesiastical History* 3.39.1-7.
- ²² Robert Yarborough, 'The Date of Papias: A Reassessment', *JETS* 26/2 (June 1983), 181-191, www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/26/26-2/26-2-pp181-191_JETS.pdf.
- ²³ See: Michael J. Kruger, 'Did Papias Know the Apostle John?' (April 4th, 2016) <https://www.michaeljkruger.com/did-papias-know-the-apostle-john/>.
- ²⁴ See: N.T. Wright and Michael F. Bird, *The New Testament In Its World: An introduction To The History, Literature, And Theology Of The First Christians*. London/Grand Rapids, Michigan: SPCK/Zondervan Academic, 2019, 656-659.
- ²⁵ Karen H. Jobes, 'Who wrote 1, 2, & 3 John?' Zondervan Academic, October 2019, <https://zondervanacademic.com/blog/who-wrote-1-2-3-john>.
- ²⁶ Robert W. Yarborough, *Baker Exegetical Commentary On The Bible: 1-3 John*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008, 15.
- ²⁷ Craig S. Keener, *John (Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary)*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2019 [Kindle version, 2019, location 3].
- ²⁸ Bruce Milne, *The Message of John*. Leicester: IVP, 1993, 17.
- ²⁹ A. Rendle Short, *Why Believe?* IVE, 1964, 37.
- ³⁰ Craig L. Blomberg, 'Introduction to John's Gospel' in *CSB Apologetics Study Bible*. Nashville Tennessee: Holman, 2017, 1303.

- ³¹ Scott Hahn & Curtis Mitch, *Ignatius Catholic Study Bible: The Gospel of John*. San Francisco: Ignatius, 2003.
- ³² Francis Martin and William M. Wright IV, *Catholic Commentary on Sacred Scripture: The Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2015 [Kindle edition], 17.
- ³³ John Drane, *Introducing the New Testament*. Oxford: Lion, 1999, 217.
- ³⁴ Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary*. Apollos, 2001, 44.
- ³⁵ Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary*. Apollos, 2001, 44.
- ³⁶ Mark Allan Powell, *Introducing the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009, 176.
- ³⁷ John Dickson, *Investigating Jesus: An Historian's Quest*. Oxford: Lion Hudson, 2010, 118.
- ³⁸ Bart Erhman, *Did Jesus Exist?* New York: HarperOne, 2013, 82.
- ³⁹ Norman L. Geisler, *Christian Apologetics*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 1988, 313.
- ⁴⁰ J. Dongell, *John: A Commentary for Bible Students* [Kindle Android version, 1997], Location 289.
- ⁴¹ I doubt that much significance can be attributed to the tense used when John 21:24 talks of 'the disciple who testifies to these things', rather than the disciple who 'testified' to these things.
- ⁴² Irenaeus, *Against Heresies*, quoted by Kostenberger in Howard, *The Holman Apologetics Commentary On The Bible*. Broadman & Holman, 2013, 500.
- ⁴³ J. Warner Wallace notes that: 'a set of early introductions to the Gospels, known as the Anti-Marcionite Prologues (penned as early as 150 AD), cites Papias as the source for the claim that "the Gospel of John was revealed and given to the churches by John while still in the body (emphasis mine)."'
- ⁴⁴ - 'John's Gospel may have been last, but it wasn't late'
<https://coldcasechristianity.com/writings/johns-gospel-may-have-been-last-but-it-wasnt-late/>. However, little weight should be put on this. As Robert M. Grant observes that: 'A so-called "anti-Marcionite prologue" to the Gospel of John states that John dictated his gospel to Papias himself; but this highly garbled document is not likely to give us any trustworthy information about either Papias or John. Modern study of the prologue places it in the fourth century, or even later.' - Robert M. Grant, *A Historical Introduction to the New Testament*. London: Collins, 1963. Helmut Koester argues that 'a date in the second half of the 4th century is likely for the Prologues for Mark and John'.
- ⁴⁵ - Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels*. Trinity, 1990, 243.
- ⁴⁶ Francis Martin and William M. Wright IV, *Catholic Commentary on Sacred Scripture: The Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2015 [Kindle Android version], 17.
- ⁴⁷ As Albert Barnes comments: 'This mistake arose very naturally: 1. From the words of Jesus, which might be easily misunderstood to mean that he should not die; and 2. It was probably confirmed when it was seen that John survived all the other apostles, had escaped all the dangers of persecution, and was leading a peaceful life at Ephesus. This mistake John deemed it proper to correct before he died, and has thus left on record what Jesus said and what he meant.' - www.studydrive.org/commentaries/eng/bnb/john-21.html#verse-23.
- ⁴⁸ Irenaeus, *Against Heresies* 2:22:5.
- ⁴⁹ D. Moody Smith, *Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching: First, Second, and Third John*. Louisville: John Knox, 1991, 16.
- ⁵⁰ Leon Morris, *Tyndale New Testament Commentaries: Revelation*, Revised Edition. Leicester: IVP, 1992, 27-28.
- ⁵¹ Francis Martin and William M. Wright IV, *Catholic Commentary on Sacred Scripture: The Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2015 [Kindle Android version], 22.
- ⁵² Michael Wilcock, *The Message Of Revelation*. Leicester: IVP, 2000, 22.
- ⁵³ Gordon Franz suggests that 'that John was exiled to Patmos because of its Artemis/Ephesus connections. The proconsul of Asia Minor wanted John out of Ephesus so he sent him to Patmos, also within his jurisdiction.', 'The King and I: Exiled To Patmos, Part 2', *Bible and Spade* (Fall 1999), <https://biblearchaeology.org/research/new-testament-era/3099-the-king-and-i-exiled-to-patmos-part-2>. See also: Brian Mark Rapske, 'Exiles, islands, and the identity and perspective of John in Revelation' in Stanley E. Porter ed. *Early Christianity in its Hellenistic context. Volume 1: Christian origins and Greco-Roman culture. Social and literary contexts for the New Testament* (Brill, 2013), 311-346.
- ⁵⁴ Leon Morris, *Tyndale New Testament Commentaries: Revelation*, Revised Edition. Leicester: IVP, 1992, 31 & 32.
- ⁵⁵ Irenaeus, *Against Heresies*, 30.
- ⁵⁶ M. Eugene Boring, *Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching: Revelation*. Louisville, John Knox, 1989, 10. See also: Wayne Jackson, 'When Was the Book of Revelation Written?' ChristianCourier.com (2021), www.christiancourier.com/articles/1552-when-was-the-book-of-revelation-written.
- ⁵⁷ See Leszek Ja czuk, 'Dating the Book of Revelation in Light of Tradition'
<https://rbl.ptt.net.pl/index.php/RBL/article/download/296/3714/7488>.
- ⁵⁸ <https://www.newadvent.org/fathers/0524.htm>.

- ⁵⁹ Donald L. Wasson, 'Trajan', *World History Encyclopedia*, www.worldhistory.org/trajan/, my italics.
- ⁶⁰ Bruce C. Barton et al, *Life Application Bible Commentary: Revelation*. Wheaton, Illinois: Tyndale House, 2000, xiii.
- ⁶¹ Irenaeus, *Against Heresies*, quoted by Kostenberger in *The Holman Apologetics Commentary on the Bible, Book 1: The Gospels and Acts* by Michael Wilkins, Craig A. Evans, Darrell L. Bock, Andreas J. Kostenberger, Jeremy Royal Howard, 500.
- ⁶² John Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary*. Apollos, 2001, 44.
- ⁶³ Karen H. Jobes, 'Who wrote 1, 2, & 3 John?' Zondervan Academic, October 2019, <https://zondervanacademic.com/blog/who-wrote-1-2-3-john>.
- ⁶⁴ Francis Martin and William M. Wright IV, *Catholic Commentary on Sacred Scripture: The Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2015 [Kindle Android version], 22.
- ⁶⁵ Robert W. Yarborough, *Baker Exegetical Commentary On The Bible: 1-3 John*. Grand Rapids, Michigan: Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2008, 15.
- ⁶⁶ Marianne Meye Thompson, *The IVP New Testament Commentary Series: 1-3 John*. Downers Grove Illinois: IVP Academic, 1992, 20-21.
- ⁶⁷ J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010, 38.
- ⁶⁸ Peter S. Williams, *Getting at Jesus: A Comprehensive Critique of Neo-Atheist Nonsense About the Jesus of History*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2019, 207.
- ⁶⁹ Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary*. Leicester: Apollos, 2001, 44.
- ⁷⁰ Stanley E. Porter, *How We Got The New Testament: Text, Transmission, Translation*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013, 86.
- ⁷¹ Craig S. Keener, *John (Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary)*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2019 [Kindle version, location 4].
- ⁷² J. Dongell, *John: A Commentary for Bible Students*. 1997 [Kindle version, location 215].
- ⁷³ J. Dongell, *John: A Commentary for Bible Students*. 1997 [Kindle version, location 303].
- ⁷⁴ N.T. Wright and Michael F. Bird, *The New Testament In Its World: An introduction To The History, Literature, And Theology Of The First Christians*. London/Grand Rapids, Michigan: SPCK/Zondervan Academic, 2019, 661.
- ⁷⁵ See: Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary*. Leicester: Apollos, 2001; Lydia McGrew, *The Eye of the Beholder: The Gospel of John as Historical Reportage*. DeWard, 2021.

Recommended Resources

Peter S. Williams, *Getting at Jesus: A Comprehensive Critique of Neo-Atheist Nonsense about the Jesus of History* (Wipf and Stock, 2019).

General Resources on John's Gospel

YouTube Playlist: 'John's Gospel'
www.youtube.com/playlist?list=PLQhh3qcwVEWjZ96UEngK_Iojs_-hX-H9O.

Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues & Commentary* (Apollos, 2001).

Chad, '59 Confirmed or Historically Probable Facts in the Gospel of John'
<http://truthbomb.blogspot.com/2012/02/59-confirmed-or-historically-probable.html>.

David A. Croteau, 'An Analysis of the Arguments for the Dating of the Fourth Gospel', *Faculty Publications and Presentations*, Paper 118 (2003), <https://core.ac.uk/download/pdf/58821862.pdf>

Andreas J. Kostenberger and Stephen O. Stout, "'The Disciple Jesus Loved": Witness, Author, Apostle – A Response to Richard Bauckham's *Jesus and the Eyewitnesses*', *Bulletin for Biblical Research* 18.2 (2008) 209–231, www.ibr-bbr.org/files/bbr/bbr18b02_kostenberger.pdf.

Lydia McGrew, *The Eye of the Beholder: The Gospel of John as Historical Reportage* (DeWard, 2021).



Secular or Biblical, community or individual?

The role of values in Scandinavian Social Democracies

Per Ewert (PhD)

Director at the Clapham Institute

mail@perewert.se

In World Values Survey's cultural map of the world, the Scandinavian nations have since the turn of the millennium placed themselves in the most secular-individualistic corner, with Sweden being the prime example of these values. The most powerful political force in post-war Scandinavia is undoubtedly Social Democracy. Therefore, it is vital to understand the central values in this political movement, and how these may have affected the Scandinavian nations. In my doctoral thesis *Moving reality closer to the ideal*, I have analysed the role of autonomy, individualism, and secularism in Swedish politics.¹ In my trial lecture in November 2022, I was asked to present an overview on political values in Scandinavian Social Democracies at large. Here is a revised version of this lecture.

In the late 1950s, three Scandinavian Prime Ministers met in Malmö to discuss the future of Social Democracy in northern Europe. From Norway came Einar Gerhardsen; from Denmark, HC Hansen and from Sweden, Tage Erlander. The question on the agenda was how Social Democracy should find its way into the 1960s, in an age with a booming post-war economy and expanding social welfare, which appeared to have solved the

material needs that the Social Democratic movement strived for. What new goals could lie ahead, and what values should form the basis for a Social Democracy in powerful hegemony?

It was no coincidence that this meeting took place in Sweden. This nation was home of the most successful party in the democratic West, at this point more than a quarter-century into a seemingly endless period of government. Erlander, accompanied by his young secretary Olof Palme, took a natural leading position in the meeting. Accordingly, it was also the Swedish party that kept the leading role in pushing the political discourse further into a new value system, where traditional Marxist ideals gave way for a new, radically individualistic version of Social Democracy.

Historical background and political impact

Sweden was, however, not the first in the political organization of the working-class movement in Scandinavia. In Denmark, the party Socialdemokratiet was founded in 1876, Arbeiderpartiet in Norway began in 1887, and Sveriges Socialdemokratiska Arbetareparti (SAP) two years later, in 1889. "The Golden

Age of Social Democracy” occurred between around 1930 and 1970, when the movement held government power in several European nations, often with election results exceeding 40 per cent of the votes.² Only in Sweden, however, did the Social Democratic party hold government power for a consecutive period of 44 years, from 1932 to 1976.

Regarding influencing actual government policy, the Danish party was once again earliest in Scandinavia. Socialdemokratiet became a supporting party for a radical government already in 1909. Thorvald Stauning was party leader between 1910 and 1939, and he managed to exercise influence by adopting pragmatic reformism. The party managed to gain and remain in power for most of the time between 1924 and 1982, although interrupted by other governments during five periods of between two to three years. They managed to distance themselves from revolutionary communism, but nonetheless, the Social Democratic government still chose a pragmatic government cooperation with the Third Reich occupation regime. This led to popular dislike after war, but the party still managed to win government power back between 1953-1968, although never again with the same popular support as in Sweden or Norway.

The Norwegian Arbeiderpartiet chose during its first decades a more radical left-wing position, entering the Komintern when it was founded, and did not commit to abandoning the idea of world revolution until 1927. The same year, though, the party’s first Prime Minister Christopher Hornsrud was removed from office after just three weeks, after explicitly declaring that the new government’s goal was to introduce a socialist society. Reformism was not adopted as the overall

strategy until after the 1930 election.

Johan Nygaardsvold received a new chance to be Social Democratic Prime Minister during the economic crisis in 1935, and he handled the situation better and remained as exile government during the war. After the war, Einar Gerhardsen became Prime Minister for a socialist majority up till 1965, when a right-wing majority took over with a coalition government. Arbeiderpartiet then came back to power during most of the 1970s.

The Swedish SAP was exceptional, not just by its political impact, but also by its longevity. The party experienced just three party leaders between 1932 and 1986 – i.e., Per Albin Hansson, Tage Erlander and Olof Palme – while also holding the office of Prime Minister for 44 consecutive years. Norwegian Arbeiderpartiet also had just three Prime Ministers between from 1923 to 1975: Oscar Torp, Einar Gerhardsen and Trygve Bratteli, but did not have the opportunity of holding the Prime Ministership to the same extent as in Sweden. Denmark, on the other hand, went through no less than nine party leaders during the same period, which reflects the party’s relative weakness, compared to their Scandinavian counterparts.

In electoral strength, the Swedish Social Democrats were over time the most successful, with 54 % in 1940, 51 % in 1968, then falling to 36 % in 1998 and 40 % in 2002. In 2022, the party received 30 %, but lost government power, even though they had won over the Centre party to their side during the preceding election cycle. The Norwegian party experienced slightly lower election results than in Sweden, but still strong, although declining from 48 % in 1957 down to 24 % in 2001. In 2021, Arbeiderpartiet received 26 % of the votes, but still mana-

ged to win back government power, due to good coalition building. The Danish party never reached above 43 % after the war and fell to 29 % in 2001. The party still leads the government in 2023 with 27 % of the votes, also as a result of its skills in forming a government coalition.

Political values and path choices in Scandinavia

A political party, especially one with government power, constantly needs to balance between values, which may also sometimes stand in opposition to one another. For a Social Democratic party, one central decision was from the beginning to decide the path to the final goal: Should the movement be revolutionary or reformist? When the latter path was chosen, several other deliberations became necessary. Should one strive for utopianism or pragmatism? Close to this lies the questions of whether to promote idealism or materialism, collectivism or individualism, or whether to build your socialist ideals on an exclusively secular basis, or if it possible to include suitable parts of a Christian worldview?

When Social Democracy finally found itself in a position of power, a new question arose: Should the party now aim for large, rapid reforms, or move slower, in order to build trust and establish a long-term power? From an economic and ideological point of view, a Social Democratic party also has to position itself along the scale between planned economy and market economy, and of course also along the general political scale between left and right.

Regarding the latter, the Manifesto Research Group establishes that the Danish Social Democrats have traditionally not been remarkably left leaning in international comparison. The Norwe-

gian party, however, positioned themselves furthest left on the scale among Social Democratic parties in the West between 1945 and 1959, closely followed by the Swedish party. During the 1960s and early 1970s, the Swedish SAP moved even further left along the scale, now only superseded by France, where Social Democracy during this period went through a period of fragmentation into smaller radically socialistic parties.³

The left-right scale is not the only aspect in which the Swedish SAP stands out as internationally particular. This is also evident in political decisions and choices of paths. Sheri Berman concludes in her book about Social Democracies in Europe:

It was only on Scandinavia, and particularly in Sweden, that a unified party embraced the new approach [reformist socialism] wholeheartedly. This is why one must turn to Sweden to observe the full dimensions, and potential, of the new and truly social democratic alternative.⁴

In relation to this, she also points out the unique hegemony built around the SAP, which resulted in not just their own party, but also the rest of society over time accepting the ideological vision shaped by Social Democracy:

Perhaps the SAP's greatest success, however, has been to preserve a sense of social democratic distinctiveness in Sweden. (...) Rather than questioning whether such social democratic concepts are worthwhile, political debate in Sweden has tended to be about whether the socialists or the bourgeois parties are best able to implement them.⁵

The remarkable success of Swedish Social Democracy is also shown in several aspects by political scientist Hans Keman.

He has conducted a comparative study of Social Democratic parties across the world, and he points out that the Swedish party stands out as particular in several areas, especially regarding time in power, governmental power in relation to parliament, and left-wing radicalism and policy-making in relation to their electoral strength.⁶ Keman describes the Swedish Social Democrats' ability to exercise such strong influence in their nation as a natural consequence of how they solidified their grip on power several years before the Second World War and could then continue to ride the popular wave after the war.⁷

Another remarkable facet of the SAP's success in Sweden is how effective the party has been in turning electoral results and political offices into political performance. As comparison, Hans Keman has shown quantitatively how the Danish party was not as successful in election results, but still managed to receive political results almost as strong as Norwegian Arbeiderpartiet. This insight portrays Socialdemokratiet as relatively more successful. In Sweden, though, the SAP gained the highest expected political results, due to electoral strength and gaining political office, but on top of that they also managed to outperform themselves and receive an impact in actual policy that was even larger than expected.⁸

Early visions in party programmes

The central ideological positions of a political party are typically found in its party programmes.⁹ Regarding these, the Danish party adopted their first programme, Gimleprogrammet, already in 1876. This was basically a translation of the German Gotha programme and would form the basis of all the programmes from the Socialdemokratiet until the

1960s. The first programme from the Norwegian Arbeiderpartiet was in its turn a direct translation of the Danish programme. Some similarities to these two remain in the first programme from the Swedish SAP in 1897.

My doctoral dissertation shows how the non-socialist parties gradually move into a secular-individualistic direction during the 20th century. For the Social Democrats, however, it is notable how the ideological positions are established early on in their joint history. They typically become more pragmatic and less revolutionary over time, but several of their central value-related positions remain.

The first Danish programme displays a distinctly socialist policy. Its central idea is not equality between classes, but explicitly focused on the working class, stating: "All other classes are for them just a reactionary mass."¹⁰ This programme also expresses a distinct criticism of organized religion, and demands the privatization of faith, described in words that will echo all the way up till today, where the new party demands: "Religion declared as a private matter."¹¹

The first Norwegian programme from 1885, being a translation of the Danish, naturally keeps the same class-based, Marxist opposition to capitalism. It shares the same individualized understanding of religion, calling for abolishment of the State Church and abandoning the school teaching of Christianity.

Even though the Swedish party was founded in 1889, its first programme was not adopted until 1897. The text does show some inspiration from the Danish and Norwegian predecessors, but the SAP has more developed general principles, a matter which will remain also during the 1900s. The Swedish programme shares

the same socialist value base, an individualistic view on religion, the abolishment of the State Church, and demands for a reform of school system and education, where the connections to religion and Church are removed – all summarized under the secular-individualistic axiom: "Religion declared as a private matter".¹²

Two values that stand out as central in Social Democratic policy are equality and solidarity. These are typically group-oriented values. Over time, though, an autonomous understanding of these concepts takes over, especially in Sweden. In both these values, the trends for or against secularism play a role in the public debate. As will be seen, a call for Bible-based values occasionally also plays a part in the debate about which values are best suited to form a basis for a well-functioning society.

Equality – a value with several meanings

Equality is a value strongly rooted in Social Democratic ideology. This concept may, however, take several different understandings. In Norway, it was initially understood in a strictly Marxist fashion. In 1900, Arbeiderpartiet "works for equal rights and equal plights for all, with no regard to gender, and for the removal of all differences between classes".¹³

Arbeiderpartiet's radical left-leaning period is illustrated in the 1930 programme with its strong focus on capitalism and the need for workers to unite, not primarily for equality, but "through class struggle to defend their daily interests, and pursue this struggle to the point where the working people are lords over the land and means of production and free from the capitalist system".¹⁴ The same view and goal is repeated in the 1939 programme, although expressed

through more pragmatic means.

In the party's next programme in 1969, the aim for a socialist equality is preserved, although with a touch of autonomous ideal:

The goal for the Norwegian Arbeiderparti is a socialist society. This is a society where democracy rules in all areas, where there is equality between all humans and groups, and with the largest possible freedom for individuals, as long as it does not harm others.¹⁵

In Sweden, the SAP gradually moved towards an individualistic understanding of equality. For a long time, though, the strictly Marxist interpretation remained. The party programme of 1944 describes the guidelines for Social Democracy's strivings to be: "Societal influence over production forces, participation in ownership for the workers, a planned production and equality for the citizens".¹⁶

The radical individualistic turn in Swedish Social Democracy occurs in relation to the 1960 programme revision. Here, it is stated: "The demand for equality (...) must above all signify the individual's right and opportunity to develop oneself according to one's personal disposition".¹⁷

In the late 1960s, radical opinion-maker Alva Myrdal receives the task to lead the party's vision for equality into the 1970s. The aim of her report is formulated with a clear focus on autonomous values, namely to give each citizen "equal freedom of choice to shape his own future", plus freedom from "the pressure of external circumstances".¹⁸

The Danish party, in their turn, developed a distinctly socialistic, but at the same time more community-based understanding of equality, compared to Sweden. Their programme of 1961 states: "Demo-

cratic socialism has the goal of liberating the human, securing their safety, and provide opportunity of free expression with responsibility for the community.”¹⁹

The same programme goes on to establish equality together with human dignity and family community, stating:

The basis for democratic socialism is constituted by respect for the human being and the will to create equal opportunities for everyone during their whole life. (...) It is of crucial importance to both individual and society that good conditions are created for the life of the family.²⁰

The Swedish emphasis on autonomy

As noted above, Sweden stands out, in both Scandinavian and global comparison with very secular-individualistic values, centered around the core value of autonomy. A general shift from equality values to freedom values did indeed take place in Scandinavia during the 1960s. Explicitly autonomous values were, however, particularly prevalent in Sweden.

1960 party programme describes that Social Democracy strives to reshape society so that ”the citizens are liberated from dependence on any kind of power groups beyond their control”.²¹ This is a key wording, as it is repeated several times in other party texts from the following decades. The same goes for the programme’s formulation that Social Democracy wishes to shape a society “which provides space for each person’s individuality and needs of expression”, a societal environment ”intended to shape free, independent and creative human beings”.²²

This individualized view of the human person is over time adopted also in family policy, and gets its public blessing from Prime Minister Olof Palme at the Social

Democratic Women’s Association congress in 1972: ”The principle is plain. Each human shall be treated as an autonomous individual, not as an appendage to a provider.”²³

Family-political outcomes of political values

What stands out as telling in the long run are the practical outcomes of these different political values. When a government starts out from different understandings of the individual and our relations to for instance family, church, and civil society, this is also reflected in political decisions, and in the next stage also in the state of the nation. Such path choices are often also closely connected to the party and its core values. Some telling examples of this are related to family policy. One example from the last decades regards the father’s quota, i.e. a certain number of weeks of the paternal leave that can only be used by the father. The introduction of this is defended by values of both equality and autonomy, namely the wish to create equal circumstances for both genders in family and work life, but also the wish to make the mother autonomous from the family.

This suggestion was discussed in all Scandinavian nations during the 1990s, but Norway was first to introduce it, in 1993 under a Social Democratic government. At that time, Sweden had a short-lived non-socialist government, but as soon as the Social Democrats were back in power, they immediately introduced the same reform in 1995. Denmark followed suit three years later, also under a Social Democratic government. In 2002, however, this rule was removed by a non-socialist government and not introduced again until in 2022, again under a Social Democratic government.²⁴

This exemplifies how the autonomous and equality-based understandings go hand in hand in Social Democratic family policy, but do not have the same focus among other parties.

Regarding practical societal outcome of these values, the pattern is double. On one hand, one would expect that a nation with a family policy focused on equality and female autonomy would have a higher percentage of women in the workforce. This was also the case in late 20th century Scandinavia, where Sweden stood out with a distinctly higher part of women in the workforce.²⁵

On the other hand, one would also expect that a society strongly influenced by egalitarian values would have a more even distribution of genders within different occupations. This is, however, not the case. This fact is in the academic discussion labelled "the welfare state paradox", showing that Sweden has a lower percentage of women in male-dominated occupations and men in female-dominated occupations than other Nordic countries.²⁶ This may have several explanations, but underlines that materialistic factors are not the only ones relevant in people's personal choices. Deeper convictions and values may be equal, or even more decisive when people plan their lives. This may also count for society as a whole – something which leads us on to the final value analysed in this comparison of the Scandinavian nations, namely solidarity.

Solidarity – built on a secular or Biblical foundation?

When analysing the political value of solidarity, it becomes apparent that the understandings of this concept may not rest mainly on the left-right scale, but rather on what basic worldview a govern-

ment would follow. Solidarity is indeed a central concept in Social Democratic policy. It is, however, also a word that can take very differing meanings. This has been the case in the Scandinavian examples.

In Denmark, it has traditionally been understood as a class-based concept. The 1913 programme states:

Socialdemokratiet in Denmark regards itself as a part of, and declares itself in solidarity with, the class-conscious international working class, whose mission in world history is the complete liberation of all people, without regard to gender, race or nationality.²⁷

When fast-forwarding to 1969, solidarity has followed the ideological trend to get a more international and ideological interpretation. By then, the Danish Social Democratic programme demands "Working-class solidarity fund" to support the working-classes in other nations and liberation movements in non-independent states.²⁸

In Sweden, solidarity is a non-existent value in the SAP programmes until 1944. From then on, it typically has a class-based understanding. It does, however, become very central under Olof Palme. For him, though, solidarity is mainly connected to the Third World, and generally disassociated from family, religion and the local community.²⁹ In this way, it becomes possible to combine seemingly opposing values – proposing both solidarity far away and autonomy for the individual.

Norway stands out during this period with a different, more Christian understanding of the concept. Arbeiderpartiet takes 30 years to revise their 1939 programme, but when they do so, they finish their party programme with a very different concluding paragraph, compared to

their Danish and – especially – Swedish counterparts.³⁰

After explaining how neighbourly love stands at the centre of a Christian view on societal morality, the party puts itself in line with this thought: "Arbeiderpartiet sees a clear connection between the Christian message and a societal policy built on solidarity." The text goes on to establish what moral foundation a solidaric society should build on, and explains: "A society built on equality, equal value and security, responsible cooperation, and world peace is in accordance with the principle of neighbourly love."

After this, the party program goes on to establish how Christianity is a central part of Norway's cultural heritage, and coming generations must have access to this through school education. Arbeiderpartiet concludes by stating that they want to gather all people around this view, regardless of differing personal views and religiosity.

This is not the place to evaluate the reasons why the Norwegian Social Democrats took such a different direction. Some explanations may derive from the experiences of the Second World War, others from the debates on school education during the 1960s. The Norwegian example does under all circumstances illustrate that Social Democracy can carry different understandings of key values, and it is not self-evident that a Christian understanding can be disregarded *per se*.

A practical challenge for party politics is, however, that in the long run it appears challenging to maintain all these three values at once. There seems to appear a pivotal point in the political discourse where strivings for equality have to take either of two routes: autonomy or solidarity, but seldom focusing on both in the same culture at the same time.

What values to choose for the future?

For the Social Democratic movement, one central question ought to deal with one of the great paradoxes in my study: How does the movement evaluate the fact that this foundationally group-oriented movement turned into an increasingly more radical individualism? Has the autonomous project, which in Sweden during the 1970s rolled over into ultra-progressivism, given the desired consequences?

Towards the end of the last century, at the SAP party congress in 1997, party chairman and Prime Minister Göran Persson takes the speaker's booth and delivers an ideologically well-conceived speech about how several people look upon what may have been lost in the project of modernization. In this evaluation, Prime Minister Persson points back towards values more connected to solidarity than to individualism.

Moreover, he repeatedly makes this point by referring to Biblical values. He quotes the apostle Paul, refers to Genesis, and argues that people facing the turn of the millennium long for The Great Vision. Göran Persson continues: "I'm not sure that I know in detail how this should be formulated. But I know this: 2000 years ago, a man went up on a hill outside Jerusalem. He said that the light must shine upon everyone in the house. The message in the Sermon on the Mount was crystal clear: Everyone, not just a few."³¹

The leader of the world's most successful Social Democratic party, the Prime Minister of the nation which had by this day become the most secular-individualistic in the world, concludes his speech by quoting a fellow Social Democrat and also a Christian believer, who during most of his time in office held his faith

private. This person was Tony Blair, who explains his view of what socialism could be – a view that echoes Biblical values of solidarity and community, but that is clearly critical against autonomous values:

It is a moral purpose to life. A set of values. A belief in society. In co-operation. In achieving together what we are not able to achieve alone. It is how I try to live my life. The simple truths. I am worth no more than anyone else. I am my brother's keeper. I will not walk by on the other side.

We aren't simply people set in isolation from each other, face to face with eternity, but members of the same family, community, the same human race.³²

Göran Persson goes on to say that Tony Blair's version of socialism is also his. In the actual development in 20th century Scandinavia, especially in Sweden, the political direction took a much more

secular turn. Arguably, values such as equality and solidarity existed in Social Democratic policy, but even though the Norwegian party had a period where they underlined the need for a Christian view of society and solidarity, the secular-individualistic movement that affected the whole West became especially strong in Scandinavia.

Here, Sweden became the strongest example of this movement. In opposition to Göran Persson's more Biblical vision above, Social Democracy and thus also the Swedish nation went another way, while gradually also bringing in radical versions of liberalism.

It is within this society we now stand, and it is from here we must proceed. Maybe Göran Persson was on the track of central values for the future, not only to Social Democracy, but to any government of any colour, when shaping the society in which we all live.³³

Notes

¹ Per Ewert, *Moving reality closer to the ideal: The process towards autonomy and secularism during the Social Democratic hegemony in 20th century Sweden*. Diss. series for the Degree of Philosophiae Doctor (Ph.D.) at VID Specialized University; 44, Doctoral thesis, 2022. <https://www.vid.no/site/assets/files/38790/phd-ewert-vid-2022.pdf>.

² This and following references to election results from Pascal Delwit "This is the final fall. An electoral history of European Social Democracy (1870-2019)", https://www.researchgate.net/publication/351127354_This_is_the_final_fall_An_electoral_history_of_European_Social_Democracy_1870-2019

³ Hans Keman, *Social Democracy: A Comparative Account of the Left-Wing Party Family* (Abingdon/New York: Routledge, 2017), 92.

⁴ Sheri Berman *The Primacy of Politics: Social Democracy and the Making of Europe's Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 176.

⁵ Ibid. 198f.

⁶ Keman, *Social Democracy*, 45f, 92, 106, 108, 112, 127.

⁷ Ibid, 67f.

⁸ Ibid, 46.

⁹ Programmes from this period in Sweden are found in Klaus Misgeld, red., *Socialdemokratins program 1897 till 1990* (Stockholm: Arbetarrörelsens arkiv och bibliotek, 2001), the Norwegian programmes are gathered on Arbeiderpartiet's website, <https://www.arbeiderpartiet.no/om/historien-om-arbeiderpartiet/historiske-partiprogrammer/>. The Danish programmes can be found at Det kongelige bibliotek.

¹⁰ Socialdemokratiet, Gimleprogrammet (1876), point 1.

¹¹ Ibid, point 2.5.

¹² Sveriges socialdemokratiska arbetareparti (SAP), Party programme 1897, point 3.

¹³ Arbeiderpartiet, Party programme 1900, preamble.

¹⁴ Arbeiderpartiet, Party programme 1930, point 6.

¹⁵ Arbeiderpartiet, Party programme 1969, point 1.

-
- 16 SAP, Party programme 1944, General principles.
- 17 SAP, Party programme 1960, General principles, paragraph II.
- 18 Alva Myrdal, ed., *Towards Equality: The Alva Myrdal Report to the Swedish Social Democratic Party* (Stockholm: Prisma, 1971), 15.
- 19 Socialdemokratiet, *Vejen frem*, Party programme 1961, 4.
- 20 Ibid, 5, 8
- 21 SAP, Party programme 1960, General principles, preamble.
- 22 Ibid. General principles, paragraph II.
- 23 Social Democratic Women's Association, Congress protocol (1972), 367, 370.
- 24 Mari Teigen and Hege Skjeie, "The Nordic Gender Equality Model" in *The Nordic Models in Political Science: Challenged, But Still Viable?* (Bergen: Fagbokforlaget, 2017), 140;
- Marie Preisler, "Dads on equal footing with mums in Denmark's new parental leave" *Nordic Labour Journal*, 18 August 2022.law
- 25 Teigen & Skjeje, 133.
- 26 Ibid, 134.
- 27 Socialdemokratiet, *Program og love*, Party programme 1913, 4.
- 28 Socialdemokratiet, *Det nye samfund: 70'ernes politik*, Work programme 1969, 6.
- 29 See for instance Olof Palme, *Democratic socialism means solidarity: Inaugural address 1972 party congress*, passim.
- 30 The following from Arbeiderpartiet, Party programme 1969, Appendix.
- 31 SAP, Congress protocol, (1997), 93.
- 32 Ibid. 95f.
- 33 See also Per Ewert, *Landet som glömde Gud : hur Sverige under 1900-talet formades till världens mest sekulärindividualistiska land* (Skellefteå: Norma, 2022).



Hvordan kan vi bygge bro over skellet mellem analytisk og kontinental teologi?

Michael Agerbo Mørch

Adjunkt i systematisk teologi

Dansk Bibel Institut / Fjellhaug Internasjonale Høgskole

mam@dbi.edu

Abstract

I denne artikel undersøger jeg mulighederne for at bygge bro mellem de kontinentale og analytiske traditioner i systematisk teologi. Jeg behandler dette problem i fire trin. Først vil jeg forklare, hvordan jeg forstår problemstillingen, herunder hvad jeg forstår som årsagen til den kløft, jeg søger at bygge bro over. Det andet og tredje trin handler om at identificere mere præcist, hvad kontinental og analytisk teologi er. Hvad er de vigtigste kendetegn ved disse traditioner? Herefter vil jeg i det fjerde trin analysere konflikten nærmere under overskrifterne ”tilsyneladende uoverensstemmelser”, ”forskellige interesser” og ”mulig kompatibilitet mellem traditionerne.” Jeg giver en række forslag til, *hvordan* der kan bygges bro mellem traditionerne, samtidig med at jeg kritisk forsøger at bestemme, *hvad* mæglingen forsøger at forene, samt hvad vi ikke kan forene uden at dispensere for ufravigelige indholdsbestemmelser i de forskellige traditioner.

Introduktion

I denne artikel diskuterer jeg forholdet mellem analytisk og kontinental teologi. Jeg giver et bud på et svar på spørgsmålet:

Hvordan kan vi bygge bro over skellet mellem kontinental og analytisk teologi?¹ Jeg vil behandle dette problem i fire trin. Først vil jeg forklare, hvordan jeg forstår det spørgsmål, jeg søger at besvare, ved at afklare problemet. Hvad er årsagerne til den kløft, jeg søger at bygge bro over? Det andet og tredje trin handler om at identificere, hvad henholdsvis kontinental og analytisk teologi er. Hvad er de vigtigste kendetegn ved disse traditioner? Herefter vil jeg i det fjerde trin analysere konflikten nærmere under overskrifterne ”tilsyneladende uoverensstemmelser”, ”forskellige interesser” og ”mulig kompatibilitet mellem traditionerne.” Jeg foreslår, *hvordan* der kan bygges bro mellem disse traditioner, samtidig med at jeg kritisk forsøger at bestemme, *hvad* mæglingen forsøger at forene, samt hvad vi ikke kan forene uden at dispensere for ufravigelige indholdsbestemmelser i de forskellige traditioner.

Ideelt set burde jeg give en nøje redegørelse for de historiske forudsætninger for debatten. Summen af spændende emner er dog for stor til at blive behandlet i én artikel, og jeg har derfor været nødsaget til at træffe nogle materialevalg.² Alligevel håber jeg at kunne præ-

sentere begge traditioner på en overskuelig og tilgængelig måde og derved skabe nogle anvendelige kategorier, jeg kan bruge i diskussionen.

Første trin: Hvad er problemet?

At bygge bro over skellet mellem analytisk og kontinental teologi er kompliceret, for forståelsen af traditionerne bestemmer mulighederne for integration.³ I artiklen her forudsætter jeg, at der er et skel, og denne forudsætning kan accepteres, da det er standardfortolkningen af de filosofiske og teologiske landskaber. Men vi bør naturligvis også være opmærksomme på, at det i bedste fald er en generalisering, eftersom mange filosofiske og teologiske værker er for omfattende og komplekse i tematisk spændvidde til at kunne fastgøres i denne dikotomi. Desuden er der også vigtige eksempler på forskere, der overskrider disse grænser.⁴

Men hvorfor har vi så dette skel ifølge standardfortolkningen? Filosof Stanley Rosen forklarer den stereotype forståelse set fra et analytisk perspektiv:

Precision, conceptual clarity, and systematic rigor are the property of analytical philosophy, whilst the continentals indulge in speculative metaphysics or cultural hermeneutics, or, alternatively, depending on one's sympathies, in wool-gathering and bathos.

Det er en vældig karikeret fremstilling af den kontinentale position, men ganske sigende. Situationen er dog måske ikke så enkel. Filosofen Neil Levy har argumenteret for, at kun den analytiske tradition kan ses som et ”paradigme”, der som sådan deler forudsætninger, problemer, metoder og teoretiske tilgange.⁵ I modsætning til det analytiske paradigme er den kontinentale tradition meget mindre homogen. Det betyder, at den analytiske

tradition er *forholdsvis* let at fiksere i en præcis karakteristik, mens den kontinentale tradition er meget mere uensartet og pluralistisk.

I denne artikel fokuserer jeg primært på den teologiske debat. Vi skal dog ikke glemme, at meget af den teologiske debat er filosofisk, enten direkte fordi de emner, der splitter traditionerne, er filosofiske spørgsmål, eller indirekte fordi teologiens teoretiske rammer er helt afhængige af filosofiske forudsætninger. Dermed er den grundlæggende dikotomi blevet integreret i teologien fra filosofien, og det er formentlig umuligt at bygge bro over skellet i teologien uden at bygge bro over skellet i filosofien.

Som nævnt i indledningen vil jeg karakterisere de to traditioner mere omhyggeligt i andet og tredje trin. Jeg ønsker dog stadig indledningsvist at identificere, hvad splittelsen går ud på, idet jeg begrænser mig til en præliminær karakterisering af problemstillingen. Splittelsen er mangefacetteret, både hvad angår teologiens opgaver og metoder: Hvilke spørgsmål ses som vigtige? Hvilke spørgsmål, mener man, det er muligt at besvare? Hvad er teologiens natur, og hvem søger den at tjene? Hvilke kilder skal teologien bruge, og hvad er deres status?

Den analytiske tradition ser teologien som en teoretisk bestræbelse, der søger at besvare spørgsmål om kristendommens keredoktriner og grundlæggende problemer i religionsfilosofien og etikken. Den søger at udføre denne opgave med værktøjer fra analytisk filosofi, og den besidder en optimisme i forhold til muligheden for at opnå fremskridt i komplekse spørgsmål om Guds natur og egenskaber, bevidsthedens filosofi, metaetik og meget andet. Den kontinentale tradition er kritisk over for denne teoretiske tilgang og betragter den som en forgæves bestræ-

belse på grund af en epistemologisk skepsis over for metafysiske spørgsmål. Fokus er på praksis, hvor teologien skal bidrage til menneskers trivsel og blomstring ved at fremlægge konstruktive forslag til opretholdelse af gode liv, frigørelse af marginaliserede individer og kritik af problematiske samfundsstrukturer.

Begrebet ”kontinental” narrer nogle til at tro, at skellet er geografisk, men det er let at se, at opdelingen ikke handler om geografi, men om tendenser.⁶ Desuden er der ikke noget sådan som *den* analytiske tradition eller *den* kontinentale tradition i filosofi eller teologi, men der er forskellige analytiske og kontinentale traditioner (pluralis).⁷ I de følgende to afsnit vil jeg alligevel indkredse en mere præcis karakteristik af de to hovedtraditioner, begyndende med den kontinentale tradition. På trods af al kompleksiteten må sådanne forsøg være nødvendig for en mulig brogning kan adresseres.

Andet trin: Hvad er kontinental teologi?

Der er mange subtraditioner indenfor kontinental filosofi og teologi, som normalt diskuteres i litteraturen, f.eks. af filosoffer som Simon Critchley og Simon Glendinning: Fænomenologi, eksistentia-lisme, hermeneutik, pragmatisme, konstruktivisme, kritisk teori, strukturalisme, poststrukturalisme, dekonstruktion, feminisme, psykoanalyse.⁸ Mange af disse teoritraditioner har rødder i kantiansk og hegeliensk filosofi, især i deres kritik af metafysik og muligheden for objektiv viden. Men de udvikler sig også gennem en intern kritik af hinanden, hvilket gør dem ret forskellige. Ideelt set burde jeg derfor identificere kendetegnene ved alle disse undertraditioner, men det, der interesserer mig her, er den overordnede sam-tale med den analytiske tradition. Jeg vil

således fokusere på nogle samlende temaer i den kontinentale tradition, selvom det uundgåeligt vil være en grovkornet behandling.

Det, jeg foreslår som forenende for disse tankestrømme i den kontinentale tradition, er et skifte fokus fra sandhed til mening.⁹ Den kontinentale tradition bestræber at identificere, beskrive, opretholde og udvikle religiøs tro som en kilde til mening i livet. Simon Critchley, en af de mest fremtrædende skikkelser i artikulationen af den kontinentale tradition, hævder, at kontinentale teoretikere deler et fokus på *kritik, frigørelse og praksis*.¹⁰ Disse begreber hviler på en dobbelt indsigt i menneskets konstitution: (1) det menneskelige subjekts radikale *endelig-hed* og (2) den menneskelige erfarings *kontingente* eller *konstruerede* karakter.¹¹ Filosofien bør *kritisere* nutiden, men så også præsentere *løsninger* til praksis for vores ”historically and culturally embedded life in the world as finite selves.”¹² Det betyder, at filosofien også *frembringer* kriser ved at afsløre skjulte og skadelige strukturer og at vise, hvordan frigørelsen vil se ud.¹³ Denne analyse er forhåbentlig nyttig, men måske også for snæver, da man med fokus på fortolkning kan have et pragmatisk fokus, men også et mere teoretisk fokus, hvor man søger at fortolke generelle fænomener i den menneskelige eksistens: de grundlæggende betingelser, orienteringer, værdier, forudsætninger osv.¹⁴

Ifølge filosofen David Cooper forener tre anliggender den kontinentale traditions brogede lejr: (1) kulturkritik, (2) overvejelser om undersøgelsesernes epistemologiske baggrunds-betingelser og (3) selvets fald.¹⁵ ”Kulturkritik” søger at identificere skadelige strukturer i samfundet, der ofte er skjult for vores øjne. De ”epistemologiske baggrundsforhold”

relaterer sig til skepsis over for den videnskabelige forklarings prætenderede universalitet og en vægt på historisk og kontekstuel situerethed. "Selvets fald" relaterer sig til den opfattelse, at strukturerne i samfundet forårsager det individ, der er en del af dem (som fx Michael Foucault hævdede det i flere værker), og at der derfor ikke er nogen mulighed for en ren, usmittet individualisme. Den konstante udveksling med konteksten er medbestemmende for individets konstituering.

Et andet centralt element i den kontinentale tradition er dets fokus på hermeneutik, ikke som en fortolkning af tekster, men som en eksistenshermeneutik. Filosofer som Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer og Paul Ricoeur gjorde fx fænomenologien til en hermeneutisk disciplin, hvor forståelse af et givent aspekt altid er en fortolkning.¹⁶ Målet er her en helhedsfortolkning af menneskets eksistens. Interessant nok er der ifølge filosofen Merold Westphal to forbindelser mellem denne fænomenologiske hermeneutiks perspektiv og så teologiens anliggende: For det første matcher *endelighedens hermeneutik* den teologiske antagelse af mennesket som et skabt væsen; for det andet matcher *mistankens hermeneutik* forestillingen om syndens fornuftsmæssige konsekvenser.¹⁷ *Hermeneutik* er et umådeligt differentieret begreb, der omfatter den lange historie fra bibelsk eksegese, over generelle fortolkninger af tekster, via fortolkninger af alle produkter og artefakter skabt af menneskelig bevidsthed, til en generel fortolkning af menneskets eksistens som sådan. Derfor skelner teologen Werner Jeanrond mellem "mikro" og "makro" hermeneutik.¹⁸ "Mikro" hermeneutik kan ses som "teologisk hermeneutik," hvilket betyder, at alle tekster antages at

have en teologisk dimension, der kan afdækkes. "Makro"-aspektet kan kaldes "hermeneutisk teologi," som ser teologiens natur som hermeneutisk som sådan, og opgaven bliver så at forstå universet som Guds univers og menneskets rolle og plads i det.¹⁹

Implikationen er, at teologer i relation til makro-hermeneutik søger at forstå de troendes kontekster og herudfra konstruere nye koncepter for at udvikle den kristne tro i disse sammenhænge. Som teologen Sallie McFague gribende siger: "Our primary datum is not a Christian message for all time which becomes concretized in different contexts; rather, it is experiences of women and men witnessing to the transforming love of God interpreted in a myriad of ways."²⁰ Så for McFague er teologens rolle at *opfinde* nye metaforer og *overtale* folk til at acceptere disse som frugtbare for vores tidsalder. Denne tilgang er i tråd med den berømte definition af filosofi af Gilles Deleuze og Felix Guattari: filosofi er *opfindelsen* af begreber, ikke *analysen* af dem.²¹ Vi ser verden på ny ved hjælp af nye begreber, og begreber er derfor en kritisk ideologisk kampplads.²²

Teologiens hermeneutiske projekt deler anliggende med den filosofiske variant i sit fokus på praksis. Teolog Ingolf Dalferth belyser projektet ved at sige: "They [theology and philosophy] do not attempt to solve theoretical puzzles but practice an intellectual way of life that does not take things at face value but asks critical questions about everything, including its own questions."²³ Så teologi handler om "normativ orientering" i livet. Men hvordan opnår vi overhovedet, ifølge Dalferth, orientering?

[Q]uestions of orientation do not focus on the phenomena themselves, but on the conduct of human

life when dealing with the phenomena. They are not questions of being, but questions of meaning, they explain, not why something is as it is, but what it signifies for us.²⁴

Bemærk igen, at dette projekt kan tages i henholdsvis en pragmatisk og en teoretisk retning.

Der er ofte inspiration fra kritisk teori blandt de teologer, der har et pragmatisk fokus. De søger at identificere de skadelige strukturer i samfundet, analysere deres årsager, kritisere dem og (nogle gange) foreslå alternativer.²⁵ Jeg forstår den pragmatiske teologis ambition som en teologi, der søger at øge menneskets trivsel [*flourishing*].²⁶ Dette projekt deles af en noget forskelligartet gruppe af tænkere, fra Miroslav Volf til Sallie McFague.²⁷ Konstruktiv teologi i pragmatisk forstand er således ikke et låst begreb, men der er enighed om, at de metaforer, der udvikles i teologien, skal fremme menneskers frihed og trivsel og forme en adfærd, der frembringer kærlighed, håb og tro for alle grupper af mennesker.²⁸

Lad mig endnu en gang citere Ingolf Dalferth, da han klart formulerer ambitionen hos teoretikere med en pragmatisk orientering:

Understood in this sense, metaphysics is not a theoretical or speculative but a practical enterprise. Its task is not to offer ultimate explanations and 'explain the world' in terms of its fundamental structure, but rather provide schemes of ultimate existential orientation in terms of which we seek to orient ourselves in the complex situations of our lives.²⁹

Den kontinentale tradition er blevet kritiseret for at være uigennemsigtig, dunkel, uklar og overdrevent ordrig. Som fx Richard Swinburne siger:

"[W]hat characterizes them all is a certain sloppiness of argument, a tendency to draw big, vague general pictures of the Universe, without spelling out very precisely or justifying them very thoroughly, a kind of philosophy nearer to literature than to science.³⁰

Uigennemsigtigt sprog er ganske rigtigt ofte en anstødssten for læsere udenfor den kontinentale tradition, men den er også ofte overdrevet, da meget arbejde i den kontinentale tradition er både klart og tilgængeligt for velvillige læsere.

Tredje trin: Hvad er analytisk teologi?

Før jeg forklarer nogle af de vigtigste kendetegn ved analytisk teologi, vil jeg først præsentere, hvordan jeg forstår forskellen mellem naturlig og analytisk teologi, da nye læsere nogle gange kan blive forvirrede over brugen af disse etiketter.

Naturlig teologi er traditionelt blevet forstået som det teoretiske arbejde, der forsøger at opnå kundskab om Gud andre steder end i den særlige åbenbaring i Jesus Kristus og – afledt – den hellige skrift.³¹ Traditionelt regnes emner som moral, samvittighed, historie, natur eller fornuft med til den naturlige teologis interesseområder. Mange teologer arbejder indenfor både naturlig og analytisk teologi, men det er ikke givet. Naturlig teologi er således mindre knyttet til den kristne tradition – f.eks. deltager muslimer, jøder og endda agnostikere i disse debatter – og der er mindre engagement i udforskningen af centrale emner i kristen teologi. Naturlig teologi er ofte blevet beskyldt for at forsøge at bevise Guds eksistens og fornægte fornuftens begrænsning, men uanset om disse beskyldninger er valide, kan vi i hvert fald sige, at ingen af disse problemer deles af analytisk teologi.

Analytisk teologi er ligeledes en mangfoldig størrelse, men væsentligt mindre forskelligartet end den kontinentale tradition. Vi kan først karakterisere analytisk filosofi som den opfattelse, at sprogfilosofi er grundlaget for alt filosofisk arbejde.³² En af de centrale figurer i den analytiske teologis tradition, Michael Rea, siger, at analytisk teologi er "... approaching theological topics with the ambitions of an analytic philosopher."³³

Rea har identificeret fem idealer for analytisk teologi, som har været meget diskuteret i litteraturen:

P1. Skriv, som om filosofiske holdninger og konklusioner kan formuleres tilstrækkeligt i sætninger, der kan formaliseres og manipuleres logisk.

P2. Prioriter præcision, klarhed og logisk sammenhæng.

P3. Undgå indholdsmæssig (ikke-dekorativ) brug af metaforer og andre troper, hvis semantiske indhold overgår deres propositionelle indhold.

P4. Arbejd så meget som muligt med velforståede, simple begreber og begreber, der kan analyseres ud fra disse.

P5. Behandl begrebsanalyse (i det omfang det er muligt) som en kilde til evidens.

Ydermere siger han: "By my lights, they are prescriptions that non-analytic philosophers either reject as unimportant or actively aim to violate, and for principled reasons."³⁴ Det er ikke stedet her at diskutere disse fem propositioner udførligt, men det er evident, at både stil og ambition er markant anderledes end den kontinentale tradition. Reas kollega, teologen Oliver Crisp, siger i forlængelse heraf:

The 'analytic' component to analytic theology, like contemporary analytic philosophy, involves using certain tools like logic to make sense of theological issues, where metaphysical concerns are central. And like analytic philosophy, analytic theology will prize intellectual virtues like clarity, parsimony of expression, and argumentative rigor.³⁵

Den analytiske tradition indrømmer, at stil kan være en smagssag, men understreger ofte, at kompleksiteten skal være i begrebernes indhold, ikke i sprogets syntaks eller stilistik. Der er plads til metaforer og troper, men de bør ikke betragtes som grundlæggende for refleksion. Ikke desto mindre, som jeg også vender tilbage til i næste afsnit, er det vigtigste, at den analytiske teologi ikke accepterer den skepsis over for ontologi, som vi finder i meget arbejde i den kontinentale tradition – og i megen analytisk filosofi. Dette er især vigtigt, når diskussionen vender sig mod vores muligheder for at tale teologisk indholdsrigt om Gud.

Den analytiske tradition *en large* beskyldes ofte i kradse vendinger for at være a-historisk, ikke-teologisk, skjule "viljen til magt," overse den afgørende rolle værdier og følelser spiller for mennesker, være irrelevant osv. Som Merold Westphal spidsformulerer det, "a theologian whose metaphysical interests in abstract concepts and impersonal structures loses contact with the historical revelation that gives rise to the community of faith might be seen more as the enemy than as the friend of faith."³⁶ Derfor er det i stigende grad vigtigt, at analytiske teologer viser, at det, de gør, er ægte teologi og af interesse for almindelige troende eller i det mindste for et bredere publikum end akademikere.³⁷

Fjerde trin: Hvordan bygger man bro? Hvad skal man bygge bro over?

I det følgende vil jeg analysere skellet mellem disse to teologiske traditioner, som jeg nu har forsøgt at karakterisere overordnet. Jeg identificerer:

Fire spørgsmål, der tilsyneladende ikke kan syntetiseres med konsistens,

Fem problemstillinger, der primært er et resultat af forskellige interesser mellem traditionerne, og endelig,

To problemer, hvor reel kompatibilitet ser ud til at være mulig.

Disse identifikationer er naturligvis ikke fastlåste afgrænsninger, da flere emner kan placeres i mere end én kategori afhængigt af problemstillingens vægt og ramme. Da jeg sigter efter at foreslå, hvordan man kan bygge bro over kløften mellem analytisk og kontinental teologi, vil jeg naturligvis fokusere på de tilsyneladende uoverensstemmelser.

1) Tilsyneladende uoverensstemmelser

Jeg vil i det følgende identificere fire tilsyneladende uoverensstemmelser, der ser ud til at forårsage skellet mellem traditionerne. Der er ganske givet flere, men disse fire er fundamentale.

Først årsag: Epistemologi. Er viden mulig? I hvilket omfang? De erkendelsesmæssige problemstillinger er blevet alles-
tedsnærværende i vestlig filosofi, især siden Kants første kritik. Den kontinentale traditions skepticisme er et omfattende udtryk for denne tendens. Heroverfor ønsker den analytiske tradition at tilbagevise skeptikerne og tydeliggøre, hvordan det er muligt at opnå *reel viden*. For kun at tage ét element af denne komplekse problemstilling: Selvom begge traditioner accepterer, at klassisk fundamentisme

[*foundationalism*] er slået fejl, insisterer analytikerne på, at andre typer af fundamentisme er værd at undersøge. For eksempel ser ”doxastisk fundamentisme” visse overbevisninger som genuint grundlæggende; det vil sige, at de er rationelle, selvom vi ikke kan bevise dem.³⁸ Mange i den analytisk-teologiske lejr følger fx filosofen Alvin Plantingas argument om, at troen på Gud er et såkaldt ”proper basic” – en antagelse mange i den kontinentale lejr vil være skeptiske over for.³⁹ Der er naturligvis nuancer i dette. Næsten ingen argumenterer for en epistemologisk neutralposition længere, så det vil være en stråmand at affeje den analytiske tradition for ”objektivism”. Desuden må begge traditioner erkende, at vi er nødt til at holde metafysik og epistemologi adskilt. Det er muligt at være metafysisk realist og alligevel epistemologisk skeptiker: Eller som filosofen John Keller siger: ”we cannot get outside our minds to somehow compare our representations with reality as it ‘is in itself.’”⁴⁰ Hvad vi kan vide, er ikke nødvendigvis lig med summen af, hvad der er sandt. Epistemologi har således vist sig at være et overordentligt vanskeligt emnefelt, og der er ingen simple diskussioner. Så vidt jeg kan vurdere, kan de fleste tænkere placeres på et kontinuum fra ”ret sikker viden” til ”noget usikker viden” afhængigt af problemstillingen. Det skyldes også, at mange af epistemologiens grundproblemer hænger sammen med sprogfilosofien. Så når Mike Rea siger, at vi bør behandle begrebsanalyse som en kilde til sand erkendelse (P5 ovenfor), vurderer jeg, at netop denne analytiske sprogforståelse er umulig at acceptere for mange i den kontinentale tradition. Samtidig er det dog også sådan, at nogle teoretikere internt i den analytiske tradition vil vurdere denne tilgang som meget optimistisk og efter-

spørge en mere finkornet analyse. Ikke desto mindre må vi konkludere, at den generelle forståelse af vores epistemologiske evner og muligheder er inkonsistent mellem de to traditioner. En af dem må revurdere sit udgangspunkt for at muliggøre reel brobygning.

Anden årsag: Hvad er sandhed? Opdager vi den eller opfinder vi den? Er der fakta eller kun fortolkninger? Merold Westphal fra den kontinentale tradition kritiserer ideen om, at vi kan opnå "eternal, non-perspectival, objective truths about God and the world."⁴¹ Som sådan er den kontinentale tradition en skeptisk tradition. Nu er der naturligvis flere forskellige teorier om sandhed, og Crisp siger, at analytisk teologi er forenelig med flere af disse.⁴² Men der er også sandhedsteorier, som kolliderer med den analytiske teologis vision. Fx kritiserer Crisp den postliberale forståelse af sandhed som epistemisk sandhed og siger, at denne ikke kan være i overensstemmelse med analytisk teologi, fordi forskellige "grammatikker" af tro ikke kan bringes i overensstemmelse med hinanden (de er inkommensurable). Crisp forfægter i stedet selv korrespondensteorien, fordi den fokuserer på nøgterne beskrivelser og garanterer muligheden for propositionel sandhed. Jeg er selv overordentlig kritisk overfor korrespondensteorien som metateoretisk position, fordi den forsimples forholdet mellem sind, sprog og verden, og fordi den er umulig at praktisere på andet end banale propositioner.⁴³ Men er sandhedsspørgsmålet overhovedet vigtig for teologien? Svaret fra den analytiske lejr er uden tøven bekræftende – teologien er sandhedssøgende. Teologen William J. Abraham argumenterer fx for, at autenticitet eller kristen identitet ikke er tilstrækkeligt for teologien,⁴⁴ fordi sandhed er en ufravigelig komponent. Ikke desto

mindre er hans opfattelse vanskelig at indfange, da han også siger: "If the deep truths of the Gospel and the central elements of the Nicene Creed are constitutive of the Christian faith, then much modern and contemporary theology is really the invention of various forms of post-Christian religion."⁴⁵ Så sandheden er målet for analytisk teologi, men der kan være en åben diskussion om, hvad sandhed er, hvordan den opnås, og om der er begrænsninger for resultaterne for teologi fx i sammenligning med bekendelsesskrifternes udsagn (*norma normata*). Sandhedsspørgsmålet er tilsyneladende mindre afgørende for den kontinentale tradition. For eksempel siger Simon Critchley, at nietzscheansk nihilisme er afgørende for næsten alle kontinentale tænkere. Pointen er, at "[a]ll transcendent claims for a meaning to life have been reduced to mere values."⁴⁶ Umiddelbart vil en sådan position føre til, at man må erklære alt for meningsløst, men disse kontinentale tænkere ser det som deres opgave at præsentere en "aktiv nihilisme."⁴⁷ Trods sandhedens forvitring har vi brug for værdier og orientering for at finde mening i en (tilsyneladende) meningsløs verden.⁴⁸ Også i dette tilfælde ser det ud til, at disse syn på sandheden ikke kan forenes konsekvent. En revision hos én af traditionerne er en forudsætning for brobyggelse.

Tredje årsag: Rationalitet. I lyset af de seneste årtiers diskussion kan vi spørge: Gives der en ikke-kontekstuel rationalitet? Nej, det gør der ikke – men kan vi alligevel identificere specifikke kriterier, som kan øge vores almene tillid til teoretiske udsagn og teorier? Det er håbet i den analytiske tradition. Oliver Crisp siger: "what is meant by 'reason' is rather slippery at times, and how we use reason in theology will have important implications

for the shape and content of theology.”⁴⁹ Analytikerne hævder, at analytiske værktøjer er de bedste redskaber til at opnå en mere universel rationalitet, og at de udgør de bedste muligheder for at få korrekt viden om virkeligheden. Den kontinentale tradition vil være uenig i denne påstand, og det synes umuligt at forene disse synspunkter konsekvent. Her vil jeg dog alligevel skitsere et forslag til en mulig løsning. I mit eget arbejde har jeg nydt godt af filosofen Lorenz Puntels betoning af, at al rationalitet altid er indlejret i et særskilt teoretisk rammeverk.⁵⁰ Enhver rationalitet er således *mildt* relativistisk. Indenfor en teoretisk ramme kan man dog have objektiv rationalitet i den forstand, at fuldt eksplicerede strukturer kan udtrykkes uden nogen reference til et subjekt. Hermed erkender Puntel på den ene side, at al forståelse sker inden for bestemte teoretiske rammer, men samtidig siger han på den anden side, at en ramme kan udvide sig og blive stadig mere sammenhængende. Der er derfor ingen uoverensstemmelse mellem at være bundet til en bestemt kontekst og samtidig nærme sig sandheden asymptotisk ved at opnå bedre og bedre begrundelse for sine synspunkter.

Fjerde årsag: Forestillingen om Gud. Kan vi opnå viden om Gud? Hvordan kan vi tale om Gud? Den kantianske kritik er en forudsætning, der bestemmer meget, selv i det omfang, hvor Simon Critchley kan sige: ”it is arguable that much of the difference between analytic and Continental philosophy simply turns on *how* one reads Kant and *how much* Kant one reads.”⁵¹ Lad mig prøve at angribe emnet fra en lidt anden vinkel. En måde at skelne på, der hjælper os med at forstå de divergerende perspektiver mellem de analytiske og kontinentale traditioner, er mellem realisme og antirealisme

– fx præciserer John Keller skellet med denne sondring.⁵² Realisme kan forstås på mange måder, men alle artikulationer deler en vægtlægning af ”bevidsthedsuafhængig” [*mind-independent*] virkelighed.⁵³ Synspunktet er, at eksistensen og arten af visse fænomener ontologisk set er uafhængige af mental aktivitet. Ifølge Keller indebærer realisme i relation til teologiske udsagn om Gud tre ting:

Objektivitet: Sandheder om *d* [et såkaldt ”diskursdomæne”, fx om Gud] er bevidsthedsuafhængige. De er ikke på nogen ikke-triviell måde afhængige af menneskelig mental aktivitet. Det, vi tror, opfatter og ønsker, determinerer ikke Guds natur.

Transparens: Grammatiske navneord og prædikater i *d* er ægte navneord og prædikater. Der er en ”semantisk ensartethed,” så sproget i *d* også gælder sprog uden for *d*. Anti-realister vil typisk mene, at der anvendes en ”alternativ” [*funny*] semantik på *d*, hvilket skyldes, at de ikke mener, at universaler er virkelige.⁵⁴

Sandhedsegnethed: Påstande i *d* er sandhedstilpassede. De sigter mod sandhed og kan vurderes for sandhed og falskhed.⁵⁵

Spørgsmålene er komplicerede, og der er næppe nogen, der er realist eller anti-realist *through and through*. Man kan således være realist i sin forståelse af Gud og anti-realist i forhold til nationalstater – eller anti-realist i sin forståelse af Gud, men realist i forhold til fornuften. Problemet for min ambition her er, at det er inkohærent at integrere både realistiske og anti-realistiske syn på Gud i én sammenhængende teori. Og meget af det arbejde, der udføres i den kontinentale tradition, hviler på et anti-realistisk syn, hvorimod meget af det arbejde, der udfø-

res i den analytiske tradition, hviler på et realistisk syn. Når vi opdager en sådan inkonsekvens, kan vi enten gå i andre retninger eller analysere situationen for en mere finkornet løsning, der kan opløse inkonsekvensen. Min ambition er her at bygge bro mellem traditionerne, og jeg foreslår, at vi spørger, om ikke den kontinentale tradition kan acceptere en realistisk diskurs om Gud og stadig opnå meget af det, den forsøger? Kan vi acceptere, at teologer har en realistisk forestilling om Gud på den ene side og på den anden side acceptere, at vores tale om Gud hovedsageligt er analogisk og/eller metaforisk? På den måde kunne vi sige, at vi har analytiske værktøjer til ét område af teologien samt konstruktive ambitioner for et andet.⁵⁶ Nogle gange vil disse værktøjer naturligvis overlappe hinanden. Det, der af og til kaldes ”det politiske argument” – at vi skal fokusere på den type teologi, der kan understøtte befrielsen af de marginaliserede og undertrykte – synes at favorisere anti-realisme, men kun hvis vi mener, at realisme *alene* vedrører ”indhold”. Men i første omgang vedrører realisme teologiens ”status,” hvilket naturligvis medfører, at der er en mangfoldighed af moralske anvendelser også i den realistiske teologis lejr.⁵⁷ Et andet problem er, at anti-realisme kan give uventede bagslag, da de undertrykte ofte ikke har ressourcerne til at vinde fortolkningskampen (man kan fx tænke på den nuværende ulykkelige situation i Rusland). Det kan således ikke garanteres, at antirealistisk kreativitet vil ende ud som en fordel for de undertrykte. Jeg mener derfor, at anti-realistiske ambitioner kan fungere endnu mere effektivt, hvis et realistisk gudsbegreb accepteres uden at antirealisten opgiver sine pragmatiske forhåbninger. Jeg ser det realistiske/antirealistiske skel som den mest problematiske udfordring

for en mulig brobygning mellem traditionerne. Det synes næsten umuligt at forene disse synspunkter, men jeg har antydnet et løsningsforslag ovenfor, og jeg finder håb hos Sarah Coakley, når hun siger, at de to traditioner kan give en indrømmelse på nogle punkter uden at miskreditere deres identitet.⁵⁸ Mit forslag er altså, at antirealisterne i den kontinentale tradition kan gøre en indrømmelse i deres forståelse af Gud uden at miskreditere deres identitet som konstruktive teologer.

2) Forskellige interesser

Nogle problemstillinger, som adskiller de to traditioner, skyldes forskellige interesser. Jeg identificerer en række af disse i det følgende. Jeg anser ikke disse for at uoverkommelige for mit forsoningsprojekt, da teologiens tematiske spændvidde er så omfattende, at forskellige interesser er uundgåelige. Der er metodiske og materielle forskelle, og ingen af disse forekommer mig akut kritiske.⁵⁹ Den væsentlige forskel er – for at rekapitulere – at den analytiske tradition fokuserer på begrebsanalyse, mens den kontinentale tradition fokuserer på fænomenologiske beskrivelser og eksistenshermeneutik. Følgende er således kun korte pin-points for at få en fornemmelse af problemerne.

Første interesseforskelle: Metode. Så vidt jeg kan vurdere, er der ikke én væsentlig filosofisk tese, der adskiller traditionerne, men deres metoder er væsentligt forskellige.⁶⁰ Ifølge Merold Westphal er traditionerne ”different in their vocabularies, canons, and methods or style of ‘argument.’”⁶¹ Ingen af disse metodiske forskelle skaber imidlertid uløselige forhindringer for en mulig brobygning. De kan anses for at hidrøre fra forskellige fortolkningsinteresser. Fx er deduktive argumenter centrale i den analytiske tradition, men de spiller så godt som

ingen rolle i den kontinentale traditions arbejder, hvilket ikke nødvendigvis skaber nogen uenighed i indholdet.

Anden interesseforskkel: Visdom. I den kontinentale tradition kan teologi og filosofi ses som "ways of life."⁶² En anden term for samme er at se teologi og filosofi som visdomstraditioner. Dette har ikke været omdrejningspunktet for den analytiske tradition, men der er ingen åbenlys grund til dette. Den kontinentale tradition kan anklage den analytiske for at have forkerte normer, der resulterer i forkerte prioriteringer, men det er primært et spørgsmål om temperament.

Tredje interesseforskkel: Paradigmatisk versus litterært. De to traditioner adskiller sig ved at have forskellige målgrupper, hvilket også medbestemmer, hvordan det teoretiske arbejde udføres. Filosofen Elenore Stump anklager den analytiske tradition for at være "largely blind to that part of reality 'that includes the complex, nuanced thought, behaviour, and relations of persons.'"⁶³ Vi kan derfor sige, at synet på naturvidenskaben som den ideelle undersøgelse af virkeligheden er en af de vigtigste forskelle mellem traditionerne.⁶⁴ Den analytiske traditions paradigme omfatter – som nævnt – oftest en realistisk ontologi og en analytisk metodologi. Resultatet er, at den analytiske tradition forvandles til en "problemløsningsaktivitet," der er hovedkarakteristikken for en "normalvidenskab" i Thomas Kuhns terminologi.⁶⁵ Her er traditionens kanon ramme for paradigmet, og flere "evige" [*perennial*] spørgsmål styrer omfanget. Praktiske forhold og historisk orientering ses traditionelt ikke som en del af paradigmet.⁶⁶

Fjerde interesseforskkel: Historiens rolle og betydning. Det bliver af og til hævdet, at den analytiske tradition ikke har forståelse for historiens betydning. Men som

jeg ser det, kasserer den analytiske diskurs ikke så meget historien, som den er skeptisk overfor værdien af historiske tekster uden klare kriterier for at overveje deres relevans. Der er en reel mulighed for, at dette resulterer i en "atomistisk" læsning af teologiske problemer, men det følger ikke nødvendigvis.⁶⁷ Som filosofen Alasdair MacIntyre har sagt, er det nok korrekt, at den analytiske tradition mangler historisk dybde og sociologisk følsomhed.⁶⁸ Ikke desto mindre er der en stigende interesse for historiske spørgsmål i analytisk teologi, fx Elenore Stumps arbejder om Thomas Aquinas, Marilyn McCord Adams arbejder om William Ockham, Nicholas Wolterstorff om John Locke og Thomas Reid, Richard Cross om Duns Scotus og så videre.⁶⁹ Det er en god pointe, men som teolog Claudia Richter påpegede over for mig i en samtale, er det ikke denne form for historisk bevidsthed, den kontinentale tradition taler om. Ifølge den kontinentale tradition er problemet ikke mangel på interesse for historiske studier, men mangel på bevidsthed om al menneskelig videns historisk indlejrede situerings. Der henstår altså stadig noget arbejde med at få klarlagt historiens rolle og betydning for teoretisk arbejde, men diskussionen er i gang, og jeg forventer, at det er muligt at bygge bro over perspektiverne her.

Femte interesseforskkel: Politisk engagement. Som Simon Critchley sagde, er kritik, frigørelse og praksis i fokus for den kontinentale tradition. Neil Levy er enig og siger: "Because Continental philosophers typically tend to be politically engaged, they are more interested in the political stakes and conditions of knowledge, and thus in laying bare the *nonrational* factors that condition knowledge."⁷⁰ Men der er ingen indre nødvendighed, der tilsiger, at analytiske teologer ikke

skal deltage i eller bidrage til politisk arbejde. Så vidt jeg kan vurdere, er det mest af alt en konsekvens af forskellige interesser.

Som sådan er hverken metodiske perspektiver, visdom, stil, historiesyn eller omfanget af politisk engagement skellet egentlige problem. Der er forskel på disse områder, men de udspringer primært af forskellige interesser.

3) Mulig kompatibilitet mellem traditionerne

Nogle perspektiver kan – og bør – integreres i begge traditioner. Jeg vil identificere to af disse og derefter foreslå, hvordan denne gensidige integration kan forstås.

Første perspektiv: Mysterium. Mysterier er resultatet af ikke-reduktive paradokser, for eksempel inkarnationens metafysik.⁷¹ Som Mike Rea samtykkende skriver, er Gud altid mere end blot et "explanatory posit."⁷² Men de, der driver teologi med analytiske ambitioner, finder typisk oplagte "forklarende roller," som Gud kan spille. De vil typisk dele antagelsen om, at vi kan opnå *klar* kundskab om Gud, også selvom den viden ikke er *fuldstændig*, og nogle mysterier henstår. Jeg tror ikke, at disse forskellige ambitioner nødvendigvis resulterer i stridigheder. Som Sarah Coakley – igen – klogt siger: "To embrace divine mystery is emphatically *not* to succumb to mental torpor or laxity; on the contrary, the dizziness inculcated by prayerful encounter with the divine life is precisely the spur to a new and intense form of clarity about what can, and cannot, be said 'appropriately' (*proprie*) about God."⁷³ Jeg foreslår, at denne forståelse af mysteriet som en uundgåelig del af teologiens diskurs kan deles af både den analytiske og den kontinentale tradition.

Andet perspektiv: Kontekstens rolle. Virkeligheden er farvet af vores kognitive, etiske og æstetiske værdier, *men ikke determineret af disse*. Dette dobbelte aspekt kunne være et bidrag til at bygge bro mellem traditionerne. Werner Jeanrond taler muligvis for store dele af den kontinentale tradition ved at sige: "All of our efforts at interpreting the universe and the meaning of our life in it are already informed and guided by some of the many existing and often conflicting interpretations of reality."⁷⁴ Men dette synspunkt er overordnet set ikke længere kontroversielt, og præmissen kan fint accepteres også af den analytiske tradition. Spørgsmålet er, hvor langt vi strækker indsigten. Som den analytiske filosof Georg Gasser siger: "There is a fundamental difference, however, between being aware of the helpfulness of such a hermeneutics and making it an absolute medium of interpretation."⁷⁵ Målet må være en mere kompleks epistemologi, inklusiv en bevidsthed om hermeneutikkens delikate problemstillinger, som godt kan deles af begge traditioner. Den kontinentale tradition med dens hermeneutiske fokus har en tendens til at mistænke den analytiske tradition for at ignorere spørgsmålene om mening og eksistens og stole for meget på empiriske videnskabers indsigter. Problemet for analytisk teologi er tilsyneladende, at den løser tekniske problemstillinger, som få mennesker forstår eller ligefrem bekymrer sig om. Problemet for kontinental teologi er, at den i store træk har undermineret det teoretiske arbejdes betydning. Hvorfor skal vi overhovedet lytte til diverse udlægninger af teologien, hvis alt kun er et perspektiv? Ved på denne måde at indrømme fordele og ulemper ved begge traditioner kan vi åbne op for diskussionen om relevansen af begge tilgange til teologiske spørgsmål.

Afslutning: Et kald til at gå videre fra prolegomena

Konklusionen må være, at det er svært at bygge bro over disse traditioner. Det er evident. Der er så mange forskellige strenge at slå, at det virker umuligt at forene dem alle på én gang på nogen harmonisk måde. Når vi har et teologisk problem, siger analytikere: "Lad os starte med at afklare problemet". Men de kontinentale teoretikere siger fluks: "At afklare en problemstilling er ikke så ligetil, for afklaringer er selv undvigende." Så blot at vide, *hvad* vi søger at løse, er kompliceret.

Efter min mening er et af de mest afgørende skridt faktisk at forsøge at komme ud over prolegomena og videre til materiale spørgsmål. Det er meningsløst at ville dispensere fra prolegomenale overvejelser, men der synes ikke at være nogen enkelt løsning på disse debatter. I stedet kunne diskussioner af teologiens materiale spørgsmål måske bringe os videre. Lorenz Puntels analyse af kontinentale tænkere som Martin Heidegger, Emmanuel Levinas og Jean-Luc Marion er et iøjnefaldende eksempel.⁷⁶ Hans kritik af deres teoretiske rammeværk stjæler ikke billedet,

men fører til en omhyggelig analyse af, *hvad* de faktisk siger. Den fremgangsmåde forekommer mig frugtbar. Selvfølgelig er jeg opmærksom på progressionens rækkefølge, som Oliver Crisp også siger: "One cannot begin to ask questions about the nature of God before establishing whether we are able to talk about the nature of God in any meaningful sense."⁷⁷ Ikke desto mindre kan fokus på prolegomena stadig stjæle hele fokus i teologiske diskussioner, hvilket i sidste ende forekommer mig ufrugtbar.

Jeg foreslår derfor, at vi – i forhold til prolegomena og artiklens fokus – på den ene side indrømmer, at begge traditioner har alvorlige udfordringer. Når det er sagt, ser det på den anden side ud til at være muligt at forlade nogle – dog ikke alle – af de mest radikale komponenter i traditionerne og søge nyt fælles fodslag, som jeg også har forsøgt at vise i afsnittene ovenfor. Som Sarah Coakley siger: "it takes special goodwill and long-suffering patience to learn to understand each other again,"⁷⁸ og derfor har denne artikel kun været et lille skridt i på vejen, men dog – forhåbentligt – i den rigtige retning.

Noter

¹ Artiklen er en justeret version af den prøveforelæsning, jeg gav ved mit ph.d.-forsvar ved MF Vitenskabelig Højskole 12. maj 2022 under den angivne problemstilling, "How to bridge the divide between analytic and continental theology?"

² For gode indføringer se fx Andreas Vrahimis, *Encounters between Analytic and Continental Philosophy* (New York: Palgrave MacMillan, 2013) eller C.G. Prado, *A House Divided. Comparing Analytic and Continental Philosophy* (New York: Humanity Books, 2003).

³ Som sådan kan mit forslag ikke være den *endelige* løsning. Dog kan der gøres fremskridt ved at afklare problemer og foreslå nye sondringer, hvilket er målet her.

⁴ Indflydelsesrige kristne filosoffer som Alasdair MacIntyre og Charles Taylor er eksempler herpå.

⁵ Neil Levy, "Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences," *Metaphilosophy* 34, nr. 3 (2003): 284.

⁶ Se David E. Cooper, "The Presidential Address: Analytical and Continental Philosophy," *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series* 94 (1994): 2.

⁷ Jf. Merold Westphal, "Hermeneutics og Holiness," i *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, redigeret af Oliver D. Crisp og Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), 265.

⁸ Se Simon Critchley, *Continental Philosophy. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001) eller Simon Glendinning, *The idea of Continental philosophy: a philosophical chronicle* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006).

- ⁹ Jf. RR Reno, "Theology's Continental Captivity," *First Things* (april 2006): 13.
- ¹⁰ Critchley, "What is Continental Philosophy?" 355.
- ¹¹ *Ibid.*, 355.
- ¹² *Ibid.*, 357.
- ¹³ Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Berlin: Suhrkamp, 2019).
- ¹⁴ Ingolf U. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).
- ¹⁵ Cooper, "Analytic and Continental Philosophy," 4.
- ¹⁶ Se fx Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006).
- ¹⁷ Westphal, "Hermeneutics and Holiness", 273. Parentetisk bemærket: Vi kan forstå "mistankens hermeneutik" kvantitativt i stedet for, som sædvanligt, kvalitativt. Forstået på denne måde bemærker vi, at selvom vi kan komme til sande påstande, er der *altid* mere at opdage. Jf. *Ibid.*, 274.
- ¹⁸ Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics. Development and Significance* (New York: Crossroad, 1991), 4.
- ¹⁹ *Ibid.*, 8-9.
- ²⁰ Sallie McFague, *Models for God. Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Philadelphia: Fortress, 1987), 44.
- ²¹ Gilles Deleuze og Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1991).
- ²² Se også Levy, "Analytic and Continental Philosophy," 301.
- ²³ Ingolf U. Dalferth, "On distinctions," *International Journal for Philosophy of Religion* 79, nr. 3 (2016): 173.
- ²⁴ *Ibid.*, 177.
- ²⁵ Harmut Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit* (Berlin: Suhrkamp, 2013).
- ²⁶ Fx Jan-Olav Henriksen, *Religious Pluralism and Pragmatist Theology. Openness and Resistance* (Leiden: Brill/Rodopi, 2019).
- ²⁷ Miroslav Volf og Matthew Croasmun, *For the Life of the World. Theology That Makes a Difference* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2019); Sallie McFague, *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress, 1982).
- ²⁸ Marion Grau og Jason Wyman (red.), *What is Constructive Theology? Histories, Methodologies, and Perspectives* (London: T&T Clark, 2020); Jf. Randall Rauser, "Theology as a Bull Session," i *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, redigeret af Oliver D. Crisp og Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), 77.
- ²⁹ Dalferth, "On distinctions", 179.
- ³⁰ Richard Swinburne, "Intellectual Autobiography," i *Reason and the Christian Religion. Essays in honor of Richard Swinburne*, redigeret af Allan G. Padgett (Oxford: Clarendon, 1994), 2.
- ³¹ Se fx William Lane Craig og J.P. Moreland (red.), *The Blackwell Companion to Natural Theology* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012).
- ³² Michael Dummett, "Can Analytic Philosophy Be Systematic, and Ought It to Be?" i Michael Dummett, *Truth and other Enigmas* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977/1979), 441.
- ³³ Michael C. Rea, "Introduction," i *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, redigeret af Oliver D. Crisp og Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), 7.
- ³⁴ Rea, "Introduction," 6.
- ³⁵ Oliver D. Crisp, "On Analytic Theology," i *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, redigeret af Oliver D. Crisp og Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), 37-38; jf. William J. Abraham, "Systematic Theology as Analytic Theology," i *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, redigeret af Oliver D. Crisp og Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), 54.
- ³⁶ Westphal, "Hermeneutics and Holiness," 268.
- ³⁷ Serien "Oxford Studies in Analytic Theology" på Oxford University Press, det levende samfund omkring Journal of Analytic Theology og fællesskaberne i både St. Andrews og Helsinki er lovende eksempler på de internt akademiske samtaler. Om der yderligere er et bidrag til den bredere kirkelige samtale, er det for tidligt at vurdere, skønner jeg.
- ³⁸ Se Rea, "Introduction," 12.
- ³⁹ Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God" i *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, redigeret af Alvin Plantinga og Nicholas Wolterstorff (Notre Dame og London: University of Notre Dame Press, 1983), 17.
- ⁴⁰ John A. Keller, "Theological Anti-Realism," *Journal of Analytical Theology* 2 (2014): 25. Se også diskussionen i min afhandling, Michael Agerbo Mørch, *Systematic Theology as a Rationally Justified Public Discourse about God*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023), 283.

- 41 Rea, "Introduction," 29.
- 42 Crisp, "On Analytic Theology," 49.
- 43 Det skriver jeg meget mere om i min afhandling, fx siderne 128-130 og 177-178,
- 44 Abraham, "Systematic Theology and Analytic Theology," 56.
- 45 Ibid., 57.
- 46 Critchley, "What is Continental Philosophy?" 356-57.
- 47 Fx Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, (Berlin: Akademie Verlag, 2012).
- 48 Dalferth, "On distinctions".
- 49 Crisp, "On Analytic Theology," 44.
- 50 Lorenz B. Puntel, *Structure and Being. A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*. Oversat af og i samarbejde med Alan White (University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2008).
- 51 Critchley, "What is Continental Philosophy?" 356; Se også Andrew Chignell, "'As Kant has Shown ...' Analytic Theology and the Critical Philosophy" i *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, redigeret af Oliver D. Crisp og Michael C. Rea (Oxford: Oxford University Press, 2009), 117-135.
- 52 Keller, "Theological Anti-Realism."
- 53 Se fx Annan Chakravartty, "Scientific Realism," i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (red.), (Summer Edition 2017), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>.
- 54 I teologien har man diskuteret sprogets status i teologisk diskurs i århundreder. Er det entydigt [*univocal*]? Er det analogt? Er det metaforisk? Måske behøver vi ikke at vælge, men kun at indrømme, at vi har epistemologiske begrænsninger for, hvad vi kan sige om Gud. Jf. Sarah Coakley, "On Why *Analytic Theology* Is Not a Club," *Journal of the American Academy of Religion* 81, nr. 3 (2013): 606.
- 55 Keller, "Theological Anti-Realism," 14-15.
- 56 Som sådan kan vi både sige, at Gud er en realitet, der er uafhængig af menneskelig tanke og sprog, og at symboler for Gud virker (jf. Elizabeth A. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), 3-16).
- 57 Keller, "Theological Anti-Realism," 28.
- 58 Coakley, "On Why *Analytic Theology*," 606.
- 59 Jf. Andreas Vrahimis, "Analytic Versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy," *International Journal of Philosophical Studies* 19, nr. 4 (2011): 634.
- 60 Rea, "Introduction," 1-2.
- 61 Westphal, "Hermeneutics and Holiness," 265.
- 62 Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, oversat af Michael Chase (Oxford: Blackwell, 1981).
- 63 Citeret fra Georg Gasser, "Toward Analytic Theology: An Itinerary," *Scientia et Fides* 3, nr. 2 (2015): 52, fn. 16.
- 64 Jf. Levy, "Analytic and Continental Philosophy," 291.
- 65 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962).
- 66 Levy, "Analytic and Continental Philosophy," 296.
- 67 Jf. Crisp, "On Analytic Theology," 43 og 50.
- 68 Som hans synspunkt er opsummeret af Abraham, "Systematic Theology as Analytic Theology," 59-60, fn. 13.
- 69 Jf. Thomas H. McCall, *An Invitation to Analytic Christian Theology* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015), 83-121.
- 70 Levy, "Analytic and Continental Philosophy," 288.
- 71 Jf. Coakley, "On Why *Analytic Theology*."
- 72 Rea, "Introduction," 9.
- 73 Coakley, "On Why *Analytic Theology*," 605.
- 74 Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, 5.
- 75 Gasser, "Towards Analytic Theology," 51.
- 76 Lorenz B. Puntel, *Being and God. A Systematic Approach in Confrontation with Martin Heidegger, Emmanuel Levinas og Jean-Luc Marion*. Oversat af og i samarbejde med Alan White (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2011).
- 77 Crisp, "On Analytic Theology," 51. Men sammenlign igen med William Abrahams tre bekymringer om, at (1) teologer ikke får bestået epistemologiske bekymringer til at studere doktrinerne, (2) at teologer er fristet til ikke at beskæftige sig ordentligt med epistemologi, fordi det er så svært at håndtere, og (3) at studier i prolegomena i sidste ende hindrer teologiens arbejde (Abraham, "Systematic Theology as Analytic Theology," 66-67).
- 78 Coakley, "On Why *Analytic Theology*," 604.



Apologetics Beyond Arguments

En kort introduktion til en afhandling om apologetikkens natur og metode

Emil Børty Nielsen (PhD)

Leder af Center for Kristen Apologetik, Menighedsfakultetet, Aarhus

ebn@teologi.dk

Den 26. August 2022 forsvarede jeg ph.d.-afhandlingen *Apologetics Beyond Arguments: An analysis and evaluation of the apologetic methods of Richard Swinburne, Alistair McGrath, and Stanley Hauerwas* ved MF Norwegian School of Theology, Religion and Society i Oslo. Atle Ottesen Søvik og Jeppe Bach Nikolajsen har været vejledere på projektet. Bedømmelseskomiteen bestod af Nancey Murphy, Niels Henrik Gregersen og Harald Hegstad. I denne forum-artikel vil jeg præsentere hovedtankerne i mit ph.d.-projekt.¹

Afhandlingens struktur

Afhandlingen består af 10 kapitler. De to første kapitler strukturerer afhandlingens overordnede argument ved at bestemme apologetikkens natur. Kapitel 3-5 rekonstruerer epistemologien og den apologetiske tænkning hos Richard Swinburne, Alistair McGrath og Stanley Hauerwas. Kapitel 6 sammenligner de tre positioner og fremstiller en ramme for den følgende diskussion. Kapitel 7-9 diskuterer apologetikken som praksis og de tre apologetiske metoder ud fra tre kriterier: kohærens, effektivitet og etik. Kapitel 10 konkluderer afhandlingen.

Apologetikkens historiske rødder

Apologetikken har sine rødder i de bibelske skrifter og i det antikke retssystem. I 1 Pet 3,15-16 opfordrer Peter de kristne til at være klar til at forsvare og begrunde deres tro. I denne sammenhæng bruger Peter det græske ord ”apologia”, der stammer fra en antik juridisk kontekst. Hvis man blev anklaget for at have begået en forbrydelse, fik man mulighed for at holde en forsvarstale (en apologi) over for byens borgere, der skulle afgøre om den anklagede skulle idømmes en straf. Denne tale havde til formål at vise den anklagedes uskyld. I apostlenes gerninger ser vi nogle eksempler på sådanne apologier, hvor Peter og Paulus er nødt til at forsvare deres tro offentligt mod anklager. Paulus går et skridt videre og betegner sin tjeneste som apologetisk (Fil 1,7). Han så det altså som en vigtig del af hans kald, at forklare og forsvare evangeliet over for samtidens anklager og misforståelser.

Den nutidige forståelse af apologetik har sine rødder i begyndelsen af det 19. århundrede, hvor eksempelvis Schleiermacher ser apologetik som kirkens forsøg på at overbevise dem udenfor kirken.² I 1930 og 40erne bliver begrebet populært

blandt evangelikale i USA med klassiske skikkelser som Van Til og Edward Carnell og senere Francis Schaefer og C. S. Lewis. Med den nyateistiske vækkelse fra 2004 til dens kollaps omkring 2010 ser vi endnu engang at bevægelsen omkring apologetik vokser, hvor apologeter som Alister McGrath, William Lane Craig og John Lennox har været og er centrale. Apologetikken har således en rig og mangefacetteret historie. Dermed er apologetik heller ikke én bestemt ting men snarere en strøm af ideer. Hvis man ønsker at arbejde med et præcist apologetik-begreb, er man derfor nødt til at vælge et begreb, der indfanger visse dele af denne strøm og udelukker andre.

Definition af apologetik

Hvad er apologetik? Min afhandling handler om, hvordan kirken bør praktisere apologetik. Det forudsætter en definition af apologetik. I kapitel 2 af min afhandling undersøger og analyserer jeg derfor forskellige definitioner og klassifikationer af apologetik. En typisk evangelikal definition af apologetik er, at apologetik er at give et rationelt forsvar for den kristne tros sandhed.³ Et sådant rationelt forsvar for den kristne tro er blevet givet på mange forskellige måder af forskellige kristne tænkere. Disse forskellige tilgange er blevet opsummeret i en række apologetiske skoler. Den i dag mest indflydelsesrige fremstilling og diskussion af disse skoler finder man i bogen *Five Views on Apologetics* (2000). Denne bog lader fem evangelikale apologeter præsentere og diskutere fem tilgange til apologetik: William Lane Craig repræsenterer klassiske apologetik, Gary Habermas evidentiell apologetik, John Feinberg "cumulative case" apologetik, John Frame præsuppositionel apologetik, og Kelly Clark reformert epistemologi. En nærmere præsentation og diskussion af disse positioner kan findes i min afhandling. Af en række grunde er jeg ikke tilfreds med denne klassifikation. Jeg har derfor forsøgt at konstruere et bredere og mere præcist rammeværk for apologetikken i min afhandling.

Den mest grundlæggende indsigt jeg gjorde i mit arbejde med apologetik, var da jeg gik fra at forstå apologetik som epistemisk retfærdiggørelse (justification) til at forstå den som en persuasiv praksis (persuasion). Hvis man læser apologetisk litteratur, kan man let få det indtryk, at apologetik er en form for kristen epistemologi. Det handler om teoretisk at vise, at kristendommen er det mest sandsynlige livssyn. William Lane Craig definerer eksempelvis apologetik på følgende måde i bogen *Reasonable Faith*: "Apologetics ... is that branch of Christian theology that seeks to provide a rational justification for the truth claims of the Christian faith. Apologetics is thus primarily a theoretical discipline, though it has a practical application."⁴ Jeg mener dog, at det er mere hjælpsomt, at forstå apologetik som en praktisk disciplin, der indeholder teoretiske aspekter. Jeg finder derfor C. Stephen Evans definition af apologetik mere hjælpsom: "Apologetics is the art of persuasion."⁵ Apologetik er en persuasiv praksis, der sigter mod at overbevise den anden. Apologetik er at øve indflydelse på den anden, så den anden bringes nærmere troen. Dermed er apologetik ikke primært en disciplin koblet til epistemologi men til retorik. Faktisk kan man argumentere for, at evangelikal apologetik de sidste 30-40 år er undergået en vending til retorik. Dermed ikke sagt, at epistemologi og argumentation er blevet opgivet i apologetikken. Sagen er snarere den, at man er begyndt at se apologetik i en større ramme, der bedre hjælper os

tion og diskussion af disse positioner kan findes i min afhandling. Af en række grunde er jeg ikke tilfreds med denne klassifikation. Jeg har derfor forsøgt at konstruere et bredere og mere præcist rammeværk for apologetikken i min afhandling.

Den mest grundlæggende indsigt jeg gjorde i mit arbejde med apologetik, var da jeg gik fra at forstå apologetik som epistemisk retfærdiggørelse (justification) til at forstå den som en persuasiv praksis (persuasion). Hvis man læser apologetisk litteratur, kan man let få det indtryk, at apologetik er en form for kristen epistemologi. Det handler om teoretisk at vise, at kristendommen er det mest sandsynlige livssyn. William Lane Craig definerer eksempelvis apologetik på følgende måde i bogen *Reasonable Faith*: "Apologetics ... is that branch of Christian theology that seeks to provide a rational justification for the truth claims of the Christian faith. Apologetics is thus primarily a theoretical discipline, though it has a practical application."⁴ Jeg mener dog, at det er mere hjælpsomt, at forstå apologetik som en praktisk disciplin, der indeholder teoretiske aspekter. Jeg finder derfor C. Stephen Evans definition af apologetik mere hjælpsom: "Apologetics is the art of persuasion."⁵ Apologetik er en persuasiv praksis, der sigter mod at overbevise den anden. Apologetik er at øve indflydelse på den anden, så den anden bringes nærmere troen. Dermed er apologetik ikke primært en disciplin koblet til epistemologi men til retorik. Faktisk kan man argumentere for, at evangelikal apologetik de sidste 30-40 år er undergået en vending til retorik. Dermed ikke sagt, at epistemologi og argumentation er blevet opgivet i apologetikken. Sagen er snarere den, at man er begyndt at se apologetik i en større ramme, der bedre hjælper os

med at forstå, hvad der sker i den apologetiske praksis.

Apologetisk metode

Når man har sagt, at apologetik er en persuasiv praksis, der ønsker at bringe folk til tro, så må man videre spørge: hvordan? Hvordan vil apologetikken bringe mennesker nærmere troen? Det er her, vi kommer til spørgsmålet om apologetisk metode. Den klassiske evangelikale apologetik har (ubevidst) antaget, at den eneste og bedste måde, man kan overbevise mennesker på, er via argumenter. Derfor forstås apologetik som rationel eller argumentativ apologetik. Men når vi eksplicit definere apologetik som en persuasiv praksis, så bliver det også klart, at selvom argumenter tydeligt er et persuasive middel, så er det langt fra det eneste middel. Aristoteles, der grundlagde retorikken, er i dag kendt for sine tre retoriske appelformer: logos, ethos og pathos. Logos er at overbevise den anden med evidens og rationelle argumenter. Den appelform svarer til typisk evangelikal apologetiks fokus på argumenter. Men Aristoteles stopper ikke der. Talerens ethos, hendes troværdighed, spiller ifølge Aristoteles en større rolle end logos i at overbevise tilhørerne. Sidst, så kan taleren også overbevise ved at vække følelser (pathos) som vrede, håb og længsel.

I min afhandling præsenterer jeg fem apologetiske metoder. Argumentativ apologetik: at overbevise med argumenter. Imaginativ apologetik: at overbevise ved at vise kristendommens skønhed med historier, billeder og poesi. Kommunitaristisk apologetik: at tiltrække mennesker ved at kropsliggøre Guds godhed i det levede liv. Social apologetik: at overbevise gennem sociale relationer. Experientiel apologetik: at overbevise gennem religiøse erfaringer. Disse fem metoder eller

faktorer øver i høj grad indflydelse på vores tro. Om de skal kaldes "apologetik" er et spørgsmål om, hvor bred en definition man ønsker. Den rationelle apologetik afgrænser apologetik til argumenter. Den holistiske apologetik inkluderer alt med persuasivt potentiale. Og derimellem findes der selvfølgelig en række mellemløst. I min afhandling har jeg valgt en holistisk definition af apologetik, da jeg mener, at apologetikken har brug for at udvide rammen for apologetik for at forstå, hvad der foregår i den apologetiske praksis (dvs. i mødet med det konkrete medmenneske).

En vigtig implikation af denne måde at forstå apologetik på er, at apologetik ikke er en *teologisk position* men et *teologisk felt*. Jeg hører ofte apologetik kritiseret for at være en form for kristen rationalisme. Man kan dog godt afvise teologisk rationalisme uden at afvise apologetikken. Hvad der oftest er tale om, er at kritikerne vil erstatte en dårlig apologetik med en bedre apologetik. Alle omfattende teologiske systemer må forholde sig til apologetik: hvordan kan og bør kirken overbevise mennesker, så de kommer til tro på Jesus Kristus.

Tre apologetiske metoder

I kapitel 3-5 af min afhandling har jeg undersøgt tre kristne tænkeres tilgang til apologetik. Her vil jeg kort gengive deres hovedtanker. Overordnet kan man sige, at de fremstiller tre apologetiske metoder: argumentativ apologetik, imaginativ apologetik og kommunitaristisk apologetik. Alle tre fastholder den argumentative apologetik men de ser forskellige på dens rolle. Forskellen ligger i, hvor langt man kan komme med fornuften i at overbevise mennesker. Swinburne mener man kan komme langt. Hauerwas mener ikke rigtig, at man kan komme nogle vegne. Og

McGrath ligger et sted imellem. Det karakteristiske ved McGrath og Hauerwas er, at de ikke forbliver ved argumenter. De føjer noget til. Hvis man ikke kan overbevise mennesker med argumenter, så må man jo overbevise dem på en anden måde. Og det leder os til McGraths imaginative apologetik og Hauerwas' kom-munitaristiske apologetik.

Richard Swinburne

Richard Swinburne er en kristen analytisk filosof bosiddende i Oxford. Som filosofistuderende elskede han at diskutere tro. Jo stærkere kritikken af kristendommen var, jo mere elskede han samtalen. Her fødtes hans livsprojekt: At vise, at det er rationelt at tro på den kristne Gud. Hans filosofiske projekt består af fire faser. De første 10 år brugte han på at studere videnskabsteori. Dernæst brugte han endnu et årti på at skrive en triologi, der skulle vise, at det i lyset af videnskabs-teorien er rationelt at tro på Gud. Herefter fulgte 5 år med fokus på at forsvare substans dualisme og fri vilje, som han anså for at være afgørende præmisser for kristen tænkning. Sidst, brugte han et årti på at skrive en tetralogi om kristendommens rationalitet. Man må således beundre Swinburnes ihærdighed selvom han i dag ofte er kritiseret for at have en forældet rationalistisk tilgang til kristendom – en kritik, som jeg kun mener er delvist rigtig.

Swinburne er bayesianer. Det betyder, at han bruger bayesiansk epistemologi, når han skal vurdere om det er rationelt at tro på Gud. Man begynder med en hypotese: Gud eksisterer. Først skal man vurdere, hvor stor hypotesens iboende sandsynlighed er. Hvis hypotesen er simpel (tænk $E=MC^2$) tildeles den en høj iboende sandsynlighed. Hvis den er kompleks (f.eks. der findes en række guder

med forskellige egenskaber og personligheder) tildeles den lav sandsynlighed. Herefter vurderer man den tilgængelige evidens og opdaterer teoriens sandsynlighed undervejs. Spørgsmålet er, om det er mere sandsynligt, at vi vil observere X hvis hypotesen er sand end hvis hypotesens negation er tilfældet. Altså, er det mere sandsynligt, at vi eksempelvis vil observere universets fin-tuning hvis Gud eksisterer end hvis Gud ikke eksisterer. Swinburnes endelige konklusion er som følger: "Our total evidence ... makes it very probable indeed that God became incarnated in Jesus Christ who rose from the dead."⁶ Swinburne mener således, at det menneske som med tilstræbt neutralitet vurderer den tilgængelige evidens vil komme frem til, at det kristne livssyn er det, der mest sandsynligt er sandt. Det betyder, at rationel argumentation er et stærkt middel i at føre mennesker til tro.

Alistair McGrath

Alistair McGrath er professor i teologi med speciale i historisk teologi og forholdet mellem naturvidenskab og religion. Han bor i Oxford ligesom Swinburne. McGrath blev kristen under sine studier i Oxford. Han færdiggjorde en ph.d. i biokemi men undervejs var han blevet mere og mere og han endte med at skifte fag. Hans grad i biokemi var dog langt fra spildt, da det gav ham et unikt perspektiv på diskussionen af forholdet mellem tro og videnskab. McGraths forfatterskab er enormt. Der er tre dele som er af særlig relevans for apologetik. Først og mest åbenlyst hans tre bøger om apologetik *Bridge Building*, *Mere Apologetics* og *Narrative Apologetics*. Dernæst hans trebindsværk *A Scientific Theology*, der også kan ses som hans akademiske hovedværk. I disse bøger undersøger han, hvordan teologien metodisk kan lade sig inspirere

af naturvidenskaben. Det er således særligt her, man finder hans epistemologiske refleksioner. Sidst, hans nytænkning af naturlig teologi i *The Open Secret* og *Re-Imagining Nature*.

McGrath er blandt andre inspireret af Alasdair MacIntyre og afviser derfor eksistensen af en universel fornuft. Rationalitet bebor partikulære traditioner. Det betyder, at man ikke kan identificere et sæt rationalitetskriterier, som man kan vurdere alle livssyn ud fra. Alligevel fastholder han, at der er en høj grad af overlap mellem traditioner. Et eksempel er ideen om slutning til den bedste forklaring (inference to the best explanation). Selvom der i princippet ikke behøves at findes noget fælles grund mellem traditioner, så gør det ofte. Og denne fælles grund kan bruges til diskussion og kritik. McGrath er dog forsigtig med at kritisere andre livssyn – hvis man da lige ser bort fra nyateismen, som han er meget kritisk over for. McGrath hæver, at den kristne tro forklarer den verden vi observerer omkring os. Dermed er der ingen konflikt mellem tro og fornuft eller mellem kristendom og naturvidenskab. Men at sige, at den kristne tro ikke er i konflikt med fornuften, er ikke det samme som at sige, at den dermed er vist sand. McGrath er derfor mere forbeholden end Swinburne med at konkludere, at den kristne tro er den mest sandsynlige. Jeg forstår McGrath således, at han mener, at den kristne tro er blandt de bedste alternative livssyn, men at argumenter ikke kan kåre én af disse som det bedste.

Dermed kan argumentation altså noget som apologetisk middel, men ikke lige så meget som hos Swinburne. McGrath vender sig derfor mod en anden type apologetik, som jeg har kaldt imaginativ apologetik. Pointen er, at apologeten ikke kun skal vise kristendommens

sandhed men også dens skønhed og attraktivitet. McGrath påstår, at den kristne tro fylder livet med mening, skønhed og sammenhæng. Den ikke-troende skal således ikke vælge den kristne tro fordi det er den mest sandsynlige, men fordi det er en god kandidat, som er attraktiv, berigende og smuk. Kristendommens skønhed kan ikke vises med teori, argumenter og abstraktion. Her kommer forestillingsevnen ind (imagination). Apologeten skal bruge historier, billeder, poesi og kunst til at levendegøre den kristne tro, så den anden kommer til at erfare kristendommens skønhed. Pointen er, at historier og billeder kan noget som argumenter ikke kan. Dette udfolder McGrath i følgende citat:

”A parable is truth enfolded in a narrative, which must be allowed to remain a story rather than being converted into some timeless abstract truth. As C. S. Lewis noted, it is by enjoying and engaging a narrative that we come nearest to experiencing as a concrete what can otherwise be understood only as an abstraction. Narratives allow us to tell what it is like to taste reality, before we attempt to capture it in abstract terms.”⁷

Eller mere populært formuleret: Mens det er argumenter, som overbeviser hovedet, er det historier og billeder, der overbeviser hjertet. Den holistiske apologetik ønsker, at taget højde for begge dele.

Stanley Hauerwas

Hauerwas er en amerikansk teolog og jokeren i min ph.d.-afhandling. Swinburne og McGrath er kendte apologetiske figurer (også selvom den første aldrig bruger begrebet apologetik). Hauerwas er ikke en figur man almindeligvis associerer med apologetik. Han associeres snarere med apologetik-kritik. Alligevel har han

engang ved en forelæsning bemærket, at hele hans teologiske arbejde kan ses som apologetik. Hauerwas er ikke nogen klassisk teolog. Faktisk, er han modstander af ideen om at teoretisere og systematisere troen. For ham er det kun den levede tro, der er den sande tro. Sandhed kan ikke findes som abstraktion. Sandhed kan kun findes som livsform. Så snart man begynder at teoretisere troen har man derfor afkristnet den.

Nogen har anklaget Hauerwas for at være relativist: At alle livssyn og teorier er lige gode. Hauerwas afviser selv den anklage. Fornuften og videnskaben har principielt set en rolle at spille i forhold til livssyn. Og et enkelt sted hævder han, at fornuften kan afvise moon-bevægelsen og nazismen. Men generelt mener han ikke, at vi rigtig kan komme nogen vegne med fornuften når det gælder religiøse spørgsmål og livssyn. Hans fornuftssyn er altså endnu svagere end McGraths og langt fra Swinburnes.

Men hvordan forestiller han sig så, at mennesker skal komme til tro? Kernen i hans kommunitaristiske metode kan findes i følgende citat: "The followers of Jesus can attract others to the way of Jesus only by living faithful lives."⁸ Det betyder, at apologetik ikke er en praksis ved siden af discipelskab. Apologetik er en konsekvens af discipelskab. Man kan således parafasere hans berømte påstand om, at kirken ikke *har* en social etik men *er* en social etik: Kirken *har* ikke en apologetik. Kirken *er* en apologetik.

Ifølge Hauerwas kropsliggøres Guds godhed i Jesus Kristus. Historien om Jesus finder vi i de bibelske skrifter. Kirken er kaldet til at kropsliggøre historien om Jesus. Det betyder, at de værdier, som Jesus kropsliggjorde, skal kirkens ligeledes kropsliggøre. Det fører til et fællesskab, der har andre værdier, praksisser,

begreber og historier end det omkringliggende samfund. Når mennesker kommer ind i fællesskabet, bliver deres livsform forvandlet (hvis kirken er kirke). Den nye livsstil, som individet og fællesskabet lever, er attraktivt. Det betyder, at dem uden for kirken bliver tiltrukket. Det er ikke fordi kirkegængerne i sig selv er attraktive, men fordi de kropsliggør Guds godhed som er attraktivt.

Diskussion

I kapitel 3-5 præsenterer jeg tre apologetiske teorier, der viser tre apologetiske metoder. I kapitel 7-9 diskuterer jeg disse teorier og metoder. Mit mål er at besvare spørgsmålet: Hvordan bør kirken bedrive apologetik? Eller mere populært sagt: Hvordan bør kirken dele sin tro? Til at afgøre det bruger jeg tre kriterier. Kohærens: Det, teorien antager om virkeligheden, skal være sandt. Effektivitet: Metoden skal kunne nå sit mål og gerne så effektivt som muligt. Etik: Den persuasive praksis skal være etisk forsvarlig.

Apologetikkens etik

I kapitel 7 diskuterer jeg apologetikkens etik. Først undersøger jeg en række perspektiver på kommunikationsetik. Der er en klassisk diskussion inden for kommunikationsetikken om balancen mellem fornuftsappell og følelsesappell. Denne diskussion kan overføres på balancen mellem argumentativ apologetik og imaginativ-kommunitaristisk apologetik. Problemet med de to sidste er, at de ikke viser budskabets sandhed. Dermed har de et manipulerende potentiale. Det betyder dog ikke, at de så dermed bør opgives. Det er nemlig nødvendigt at gå ud over det rent argumentative for at blive hørt. Og så længe følelsesappellen bruges til at støtte fornuftsappellen frem for at undgå den, kan den forsvares som moralsk.

Jeg fremstiller også mit eget bud på en konsekventalistisk apologetisk etik. Den grundlæggende ide er, at den apologetiske kommunikation skal tjene medmennesket, ved at give det noget, som er i dets interesse. Den apologetiske kommunikation kan give den anden tre gode ting: velvære (well-being), sandhed og begrundelser (justification). Disse tre eksisterer i et hierarki: begrundelser har værdi, fordi de hjælper os til at erkende om teorier er sande. Sandhed har værdi, fordi den hjælper os til velvære (dennesidig og/eller hendsidig). Den argumentative apologetik er etik, fordi den (i teorien) kan berige samtalepartneren med begrundelser og sandhed. Den imaginative-kommunitaristiske apologetik er etik, fordi den kan berige den anden med sandhed og velvære. Problemet med den sidste er, som jeg har skrevet ovenfor, at den ikke viser troens sandhed. Den kan få et menneske til at tro på kristendommen, men den giver ikke grunde til at tro, at kristendommen er sand. Derfor kan den i sig selv være manipulerende. På den anden side, så er der ingen grund til at opgive imaginativ-kommunitaristisk apologetik, da den har potentialet til at berige medmennesket. Den etiske apologetik er derfor kombinatorisk: Den kombinerer argumentative, imaginativ og kommunitaristisk apologetik.

Jeg diskuterer også en indvending der hævder, at al persuasion er uetisk. Mit hovedargument er, at persuasion er umuligt at komme udenom. Vi overtaler hele tiden hinanden om alt muligt, og det er næsten altid helt uproblematisk. Denne diskussion leder dog til en vigtig skelnen mellem det jeg har kaldt partisansk apologetik og åben/kritisk apologetik. Den partisanske apologetik er moralsk problematisk, fordi den ikke er villig til at flytte sig. Apologetens ultimative mål er at

overbevise den anden. Den åbne apologetik, derimod, er selvkritisk og dialogisk. Den ønsker at lære af den anden og er villig til at flytte sig, hvis der er grund til det. Dens ultimative mål er at hjælpe den anden (og lade sig hjælpe). Den åbne apologetiks højeste værdi er sandheden. Den ser således kun et gode i at overbevise den anden, hvis den finder grund til at tro, at den kristne tro faktisk er god og sand. Det betyder også, at apologetens epistemiske position er afgørende for om den apologetiske kommunikation er etik.

Apologetikkens kohærens

I kapitel 8 undersøger jeg de apologetiske teories kohærens. Et sådant kriterium er ekstremt omfattende, når man har med tre store forfatterskaber at gøre, og apologetikken som felt dækker utrolig meget. Jeg gør derfor nogle nedslag. Myron B. Penner anklager i *The End of Apologetics* apologetikken for at forudsætte en usammenhængende rationalitetsforståelse, der stammer fra oplysningstiden. Hans kritik rammer dog åbenlyst hverken Hauerwas eller McGraths argumentative apologetik. Og ved nærmere eftersyn finder jeg heller ikke, at den rammer Swinburne.

I kapitlet diskuterer jeg også forholdet mellem sprogfilosofi og apologetik. Ideen er, at jo bedre vores menneskelige sprog er til at gribe Guds væsen, jo længere kan man nå med fornuften i spørgsmålet om Guds eksistens. Jeg hævder, at Swinburne, McGrath og Hauerwas bedst fortolkes som tilhængere af, at vi taler analogisk om Gud (og ikke univokalt eller equivokalt) – om end i forskellig grad. En sådan position finder jeg fuldt forenelig med argumentativ apologetik.

Apologetikkens effektivitet

I kapitel 9 undersøger jeg apologetikkens effektivitet. Jeg diskuterer om argumenter

kan skabe tro, Helligåndens rolle i apologetikken, følelsernes natur og apologetikkens menneskesyn. En hovedpointe er, at apologetikken er nødt til at tage højde for mere end mennesket som fornuftsvæsen. Mennesket er også et følelsesvæsen, og følelserne betyder mere for vores liv og tro, end apologetiske tænkere ofte har anerkendt. Det betyder, at argumentativ apologetik er et relativt ineffektivt middel sammenlignet med imaginativ-kommunitaristisk apologetik. Argumenter, teori og abstraktion er unaturligt for mennesket. Historier og relationer ræsonnerer derimod med menneskets natur.

Konklusion

Jeg begyndte med forskningsspørgsmålet: Hvordan skal kirken bedrive apologetik? Afhandlingens overordnede svar er, at kirken skal bedrive apologetik kombinatorisk. Argumentativ apologetik uden imaginativ-kommunitaristisk apologetik

er ineffektivt. Imaginativ-kommunitaristisk apologetik uden argumentativ apologetik er manipulerende. Dette svar afviser to typer apologetik: For det første, den apologetiske tænkning, der kun vil kendes ved argumenter og menneskets som fornuftsvæsen. Den giver således de kritikere ret, der hævder, at apologetik ikke virker. Det betyder dog ikke, at vi skal opgive argumentation, som nogle hævder. Den apologetik, der helt opgiver argumentation og kritisk tænkning til fordel for det, ”der virker,” risikerer at blive manipulerende og miste sin troværdighed på den lange bane. Det betyder ikke, at man som kristen altid skal bruge halvdel af tiden på at argumentere og den anden halvdel på at fortælle evangeliet. Det, det betyder er, at kirken aktivt skal skabe rum for svære spørgsmål og selvkritisk refleksion. Kritisk refleksion er ikke vantro. Det er tværtimod at tage troen alvorligt.

Noter

¹ Afhandlingen er under publicering, men det er muligt at få en kopi af den indleverede tekst ved henvendelse til undertegnede på emilbn@hotmail.com. Den 9. januar 2023 holdt jeg semesterforelæsning på Menighedsfakultetet i Aarhus, hvor jeg præsenterede nogle af afhandlingens hovedtanker. Forelæsningen kan ses på Center for Kristen Apologetiks Youtube-kanal eller her <https://youtu.be/abgeAhisD7U>.

² Schleiermacher, Friedrich. 1850. *Brief Outline of the Study of Theology*, oversat af William Farrer. Edinburgh: T & T Clark, s. 106-7.

³ Se eksempelvis R. C. Sproul, John Gerstner, and Arthur Lindsay. 1984. *Christian Apologetics*, s. 13.

⁴ William Lane Craig. 2008. *Reasonable Faith*, 3. udgave, s. 15.

⁵ C. Stephen Evans. 2006. *New Dictionary of Christian Apologetics*, s. 3.

⁶ Richard Swinburne. 2003. *The Resurrection of God Incarnate*, s. 214.

⁷ Alister McGrath. 2019. *Narrative Apologetics*, s. 92.

⁸ Stanley Hauerwas. 2001. *Christian Existence Today*, s. 41.



Prästgårdsteologi. Församlingspräster under 1900-talets andra hälft utmanar 2020-talets kyrka

Sven-Erik Brodd & Gunnar Weman

Skrifter utgivna av Stiftelsen

Fjellstedtska skolan, 4. Artos & Norma bokförlag, Skellefteå, 2022

Författarna, professor em. Sven-Erik Brodd och ärkebiskop em. Gunnar Weman, tecknar i denna viktiga bok tjugo församlingspräster inom Svenska kyrkan som i sina prästtjänster verkat som inspirationsgivande teologiska författare och förnyare; präster som både läst, tänkt och skrivit teologi, och i många fall samtidigt levt ut en liturgiskt präglad teologi. Ordet prästgårdsteologi representeras här därför av ett resonemang i vilket "altare" och "skrivbord" hör samman. Den tidsperiod som författarna håller sig till är 1950–2000. Ingen av de tecknade prästerna är idag i livet.

Efter ett kort förord följer några sidor under kapitelrubriken "Prästgårdsteologi som verklighet och utmaning". I detta kapitel anges syftet med boken. Det är att "uppmuntra församlingspräster till fortsatt teologisk reflexion och till uppgiften – rent av uppdraget – att skapa texter med vilka de kan kommunicera kunskaper och erfarenheter till andra". Man påminner om 1686 års kyrkolag, som föreskrev att prästerna skulle avsätta en dag i veckan åt studier, och understryker behovet av teologisk spetskompetens hos dagens präster. Det är därför ett problem att den svenska prästutbildningen gått från teologi till religionsvetenskap och från specialistkunskap till generalistkunskap, vilket betyder att "betydelsen och förståelsen av det kristna dogmat" har hamnat i bakgrunden. En präst måste, enligt författarna, ha specialistkunskaper och verka professionellt, precis som en thoraxkirurg i sammanhang.

Därefter följer några väl sammanfattade "anteckningar" om läget inom Svenska kyrkan under åren 1950–2000. De inne-

fattar något kort om kyrkans relation till staten, politiseringen av kyrkans beslutsorganisation, olika uppfattningar om vad kyrkan och ämbetet är, om förnyelse av liturgi och kyrkorum, en ökad mobilitet, de många församlingssammanslagningarna, satsningar på evangelisation från 1960- till 90-talet, samt det ekumeniska samarbete som tydligt tog form under tiden och fick konkreta genomslag, exempelvis i BEM-dokumentet, LIMA-dokumentet, Borgåöverenskommelsen m.m. på internationell nivå, men även på nationell och lokal nivå; vidare även det internationella arbetet genom missionens (SKM:s) och Lutherhjälpens verksamhet.

I bokens huvuddel återfinns tjugo korta kapitel om utvalda församlingspräster (18 män, 2 kvinnor). Alla dessa kapitel har rubriker som på något sätt knyter an till det som respektive präst haft betydelse för eller varit verksam inom eller skrivit om. Exempelvis kan nämnas att kapitlet om Gunnar Rosendal följdriktigt har titeln "Mässans skönhet – Gud till ära", kapitlet om Lars Lindhagen "Församlingen "bönelivet – tidegården som böneform", kapitlet om Anders Frostensson "Psalmtexter om kyrkans enhet i Kristus" och det om Sven-Oskar Berglund "Bikten – för människans och kyrkans helande". Carl Strandberg, som införde ett tydligt resonemang om "den dubbla ansvarslinjen" har fått stort kyrkorättsligt genomslag. Begreppet återfinns i rubriken i kapitlet om honom. Författarna har härmed tydligt och mycket överskådligt lyft fram en rad ärenden, som fortsatt är centrala för kyrkans liv och organisation. I slutet av varje beskrivning finns en förteckning över skrifter författade av församlingsprästen, och i de flesta fall över något som skrivits om densamme.

Efter dessa tjugo korta kapitel om församlingsprästernas insatser följer ett kapitel med författarnas egna reflektioner om hur de beskrivna församlingsprästernas teologiska författarskap utmanar 2020-talets kyrka. Först kommer något "om

läget som det är”, som bland annat inkluderar teman såsom ”folket och Svenska kyrkan”, Församlingen, folket och prästerna” och ”ämbetet i Guds folk”. Därefter lyfts fem utmaningar, med kopplingar till församlingsprästernas resonemang, för kyrkans folk under resan framöver. Det gäller förståelsen av ”folk” och delaktighet, själavård och helande, och det fortsatta missionsuppdraget, med mera. Prästgårdsteologin aktualiserar, menar författarna, vikten av det som har sin grund i ”att den kristna tron praktiseras i församlingens och den enskilda människans livshållning”. Den har sin grund i tron på den ”uppståndne och närvarande Herren”, som leder till en praktik där bibel, bön, regelbundet mässfirande, daglig överlåtelse och omsorg om nästan blir självklara delar. Den vill se ”praktiserande kristna”.

Författarna, som på olika sätt varit verk samma präster under delar av den beskrivna perioden, lyfter på ett förtjänstfullt sätt fram personer och förhållanden som av yngre generationer sorgligt nog ignorerats eller glömts bort – om de nu ö h t känt till desamma. De påtalar även problem, såsom ”påfallande aningslöshet” från kyrkans sida när det gäller utvecklingen, en alltmer utbredd ”kognitiv fattigdom” när det gäller kristen tro, och ecklesiologisk diskrepans ”mellan doggudstjänsterna och det fortsatta lärandet”.

Många av de präster som tecknas i boken var onekligen en del i det högkyrkliga förnyelsearbetet inom Svenska kyrkan. Flera av dessa beskrivs i andra sammanhang främst som ”motståndare” till den så kallade ämbetsreformen. Här framstår de i stället, tydligt och mer rättvisande, först och främst som en del i den grupp församlingspräster som helt enkelt ville Kyrkans väl, som önskade och bad om kyrklig förnyelse och helt enkelt eftersträvade att bygga livskraftiga församlingar med traditionell kristen trosbekännelse som teologisk bas. Det är en styrka i boken att detta är fallet.

Sammanfattande kan sägas att de beskrivna församlingsprästerna genom sitt idoga församlingsarbete, väl reflekterade

och kyrkolivsfromma insatser, samt inspirerande och utmanande författarskap, inte endast har gjort en stor insats i svunnen tid, utan att deras insatser och slutsatser bör inspirera även dagens samtal och teologiska reflektion, inte minst eftersom de så tydligt och i så mycket talade och skrev om det som för en kristen kyrka alltid måste vara centralt – om hon önskar vara en trovärdig och livskraftig Kristi kyrka. Bokens författare har på ett lättöverskådligt och intressant sätt aktualiserat centrala och fortsatt högst aktuella ecklesiologiska frågor. Därför borde boken vara obligatorisk läsning både för de som idag läser teologi och önskar arbeta eller verka i kyrkliga sammanhang och för de som på olika sätt redan idag är verksamma inom desamma, inte minst i våra nordiska ”folkkyrkor”.

Kjell O. Lejon

Bethelbekännelsen 1933. Ett lutherskt försök

Församlingsfakultetens akademiska skriftserie, nr 15, Göteborg 2021: Församlingsförlaget.

I översättning av Simon O. Pettersson, utgiven med inledning och kommentar av Torbjörn Johansson.

En vanlig bild är att den lutherska teologin inte hade mycket att sätta emot när nationalsocialismen tryckte på under perioden före andra världskriget. Bakom denna bild finns tanken att det teologiska redskap som fanns tillgängligt i den lutherska teologins verktygslåda – den så kallade lutherska tvåregementsläran – inte hade teologiska resurser för mycket annat än ett okritiskt underordnande under överheten.

Visst har det funnits (och finns) anorektiska versioner av tvåregementsläran, men det finns och har funnits även teologiskt och etiskt rikare versioner. I boken *Bethelbekännelsen 1933. Ett lutherskt*

försök har Simon O. Pettersson översatt och Torbjörn Johansson kommenterat ett länge bortglömt teologiskt arbete som visar på luthersk teologis resurser att reflektera och ta ställning i teologiskt och politiskt känsliga frågor i en kyrkokampssituation. Hitler hade kommit till makten i januari 1933, och sökte genom olika beslut och satsningar snabbt driva samhället i en totalitär riktning. Ett av redskapen i hans satsningar var Deutsche Christen, ett kyrkopolitiskt parti, som med stöd från Hitler fick med sig ca 70 % av väljarna i kyrkovalet sommaren 1933, vilket skapade stora spänningar i kyrkan.

Motståndet mot Deutsche Christen sökte sig flera vägar. En av vägarna var att söka skapa ett bekännelsedokument som skulle visa det omöjliga i att förena de nationalsocialistiska idéerna som var med och präglade Deutsche Christen med genuin sann kristen tro i luthersk tappning.

Bethelbekännelsen skrevs sensommaren 1933 efter ett initiativ från några olika studentgrupper. Huvudförfattare blev i praktiken, i enlighet med studenternas förslag, de välrenommerade teologerna Dietrich Bonhoeffer och Herman Sasse. Det bekännelsedokument, *Bethelbekännelsen*, som blev följden av deras arbetet, var ett lutherskt svar på den nationalsocialistiskt influerade teologin Deutsche Christen drev. Dokumentet sändes ut på

remiss, vilket blev ödesdigert, då remissen ledde till så omfattande och urvattnande förändringar av texten att ingen av ursprungsförfattarna ville skriva under den. Därmed rann publiceringen av *Bethelbekännelsen* ut i sanden och den kom att publiceras först 1951. Istället blev det den – åtminstone ur ett lutherskt perspektiv – politiskt och teologiskt mindre klara och precisa Barmenförklaringen från 1934 (med Karl Barth som en av författarna) som blev det samlande teologiska dokument i motståndet mot nationalsocialismen i kyrkokampen. Kyrkohistoriskt kom *Bethelbekännelsen* inte att spela någon roll – den kom aldrig ut i kampsituationen – men teologiskt är den ett mycket intressant dokument som exemplifierar de resurser som luthersk teologi kan tillhandahålla när den söker att profetiskt tala in i en svårnavigerad samtid där grundläggande kristna värden hotas.

Simon O. Pettersson och Torbjörn Johansson har gjort oss en stor tjänst som tillgängliggjort och kommenterat detta bekännelsedokument från den tyska kyrkokampen – ett dokument att både analysera och för nutida lutherska teologer låta sig inspireras av. Inte heller vår tid saknar utmanande politiska och kyrkopolitiska frågor.

Tomas Nygren



Call for Papers *Theofilos* 2023:2

Theofilos 2023 nr 2 blir ett specialnummer som kommer att inrikta sig på Thomas av Aquino, medeltidens mest kände teolog. Skribenter välkomnas att skicka in bidrag ur olika perspektiv och disciplinära inriktningar som relaterar till Thomas tänkande. Bidrag på svenska, norska och danska uppmuntras även om engelska också är ett godtagbart språk att skriva på.

Deadline för bidrag till numret:

academia 15 maj (fackgranskade bidrag)

forum och *biblos* 1 september

Planerad utgivning: senast december 2023.

För mer information om *Theofilos*, guidelines, äldre nummer klicka in på:

www.theofilos.no

Om du skickar in ett bidrag för fackgranskning så ber vi dig nämna tips på några möjliga lämpliga granskare som kan förhålla sig objektivt till dig och din text så att hen eventuellt skulle kunna fungera som ”blind fackgranskare”. Likaså ber vi dig nämna personer som av olika anledningar är olämpliga som fackgranskare.

Vill du dryfta något om din text innan du skickar in den, ta gärna kontakt med Stefan Lindholm (stefan.lindholm@johannelund.nu) eller någon av de andra redaktörerna.

Vi ser fram emot att läsa ditt bidrag!

Stefan Lindholm och Lars Dable, redaktörer

Mats Wahlberg och Clemens Cavallin, gästredaktörer

Call for Papers *Theofilos* 2024:2

Reason, Imagination, and the Christian Story: Exploring the Significance of C. S. Lewis as an Apologist for the Twenty First Century



Theofilos 2024:2 will be a thematic issue focusing on C.S. Lewis, more specifically on Reason, Imagination, and the Christian Story. Exploring the Significance of C. S. Lewis as an Apologist for the Twenty First Century. We invite contributions from different disciplines, traditions, and perspectives, that are in line with the overall ethos of *Theofilos*. First, there will be an in-person symposium at the NLA University College, Campus Kristiansand. This will be followed by an online symposium. The contributions will all be in English, as this will be an international symposium.

Deadline for abstracts (300 words) for consideration at the symposium and for *Theofilos*:
Aug 15th, 2023.

Deadline for symposium papers: Oct 1st, 2023.

Symposium part 1: In-person event at NLA University College, Kristiansand

Friday October 20th 12.00-17.00

Keynote address by Alister E. McGrath (Oxford) incl. Q&A

Presentation and discussion of papers

Symposium part 2: Digital event.

Tuesday November 21st 12.00 - 17.00

Presentation and discussion of papers

Deadline for invited contributions to *academia* for peer review: May 15th, 2024.

Deadline for contributions to *forum* (essays) and *biblos* (book-reviews): September 1st, 2024.

Estimated publication: November / December 2024.

For more information, incl. overall ethos, guidelines for authors, and previous issues, see www.theofilos.no.

We look forward to receiving and reading your contribution!

Lars Dable and Stefan Lindholm, editors

Bjørn Hinderaker and Peter S. Williams, guest editors

To the contributors

Theofilos welcome contributions to *academia*, *forum* and *biblos* in the fields of Theology, Philosophy, and Culture, and their neighbouring disciplines.

Contributions should be of high quality and relevant for the overall purpose of the journal, i.e. to present, analyse, and discuss the credibility and relevance of the Christian faith.

All manuscripts submitted to *academia* should not have been published elsewhere and should not be under consideration for publication elsewhere without the consent of the editors.

Theofilos does not charge any fees for receiving, assessing, processing, and publishing articles.

academia

Manuscripts submitted to *academia* should constitute a unique contribution to the academic debate within a field of study with relevance for the overall purpose of *Theofilos*.

Authors are asked only to submit academic texts that they consider complete with respect to content, language and format. Texts in *academia* should be written in Norwegian, Swedish, Danish, or English, and should usually be no shorter than 4.000 words and no longer than 9.000 words.

All research articles that are considered relevant for publication in *academia* are reviewed by at least two anonymous academic referees with no ties to the author. In addition, the article is reviewed by the editors and / or the journal's editorial board. The final decision regarding publication of the article is made by the Chief Editor. The journal practices *double blind peer review*, whereby both reviewers and the author remain anonymous to each other.

forum and *biblos*

The contributions to *forum* consist of essays, critical discussions, analysis, book review articles, and other relevant texts. These texts are not peer reviewed. They should be of the same general quality as in *academia* but may vary in terms of genre. In *forum* articles, the authors should seek to avoid specialist and technical language and aim for a broader audience.

The *biblos* section consists of book reviews. They should normally not exceed 6.000 characters (including space) and should contain critical assessments of the book in question.

Formalia

For more specific instructions to authors, see <https://theofilos.no/authors-guidelines/>.

Open access

Theofilos was transformed into a fully open access journal in 2020, with immediate effect from 2020/1. The journal is covered by the following indexing and discovery services: ERIH Plus, SHERPA/RoMEO, and DOAJ.

International standards

Theofilos is committed to international professional and ethical standards for research and publication.

The journal is guided by the *Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing* (Directory of Open Access Journals [DOAJ] & Committee on Publication Ethics [COPE]) and the *Guidelines for Research Ethics in the Social Sciences, Humanities, Law and Theology* (The Norwegian National Research Ethics Committees).

Theological basis and academic freedom

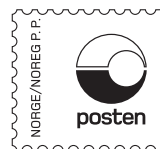
The Apostles' Creed and the *Lausanne Covenant* constitute the theological basis for *Theofilos*. Whereas this confessional orientation guides the Editors and the Editorial Board, the opinions and conclusions published in *Theofilos* are solely those of the individual authors and do not necessarily represent the positions of the journal or the two sponsoring institutions.

Academic recognition

Theofilos is authorized as a publication channel on level 1 in NSD – Norwegian Centre for Research Data (for Norway and Sweden).

Returadresse:
Theofilos, NLA Høgskolen
Gimlekollen
Bergtoras vei 120
NO-4633 Kristiansand, Norge

B



Theofilos vol. 14 nr. 1-2 2022

intro

Inspel från det sekulära Skandinaviens guldfiskskål <i>Per Ewert</i>	1
I dette nummer... <i>Lars Dable</i>	2

academia

Guds aktualitet: Kirkefedrenes språk og den greske logos <i>Ståle Johannes Kristiansen</i>	4
Det naturalistiska paradigmet framgångar – en utmaning för teismen? <i>Fernando Vasques</i>	20
Meningsfull tro i sosiokulturell kontekst – en undersøkelse av forholdet mellom gudsåpenbaring og kultur <i>Asle Jøssang</i>	33
En by og en familie som på 1800-tallet ble preget av Hans Nielsen Hauges virksomhet <i>Live Danbolt Drange</i>	49
Karismatisk prototyp-kristologi, kvantefysikk og nevrovitenskap – En undersøkelse og vurdering av karismatisk-teologiske begrunnelser for at kristne kan gjøre undergjerninger som Jesus <i>Arne Helge Teigen</i>	63

forum

Apologetics: Learning from C. S. Lewis <i>Alister E. McGrath</i>	84
Kalamargumentet för Guds existens <i>Sebastian Istedt och David Kärrsmyr</i>	90
Kristen apologetikk som teologi, kommunikasjon og misjonalt perspektiv <i>Lars Dable</i>	110
Veritasprosjektet som innovasjon og verdiskapning innenfor kristen apologetikk i Norge <i>Bjørn Hinderaker</i>	117
«Jeg er Den Andre» – Interkulturell kommunikasjon – hvorfor og hvordan <i>Asle Jøssang</i>	130
The Lausanne Movement Responds to European Challenges <i>Kåre Melhus</i>	142
An Interdisciplinary Inquiry into Dating the Fourth Gospel <i>Peter S. Williams</i>	151
Secular or Biblical, community or individual? The role of values in Scandinavian Social Democracies <i>Per Ewert</i>	162
Hvordan kan vi bygge bro over skillet mellom analytisk og kontinental teologi? <i>Michael Agerbo Mørch</i>	172
Apologetics Beyond Arguments – En kort introduktion til en afhandling om apologetikkens natur og metode <i>Emil Borty Nielsen</i>	187

biblos

195

nota bene!

Call for papers for <i>Theofilos</i> 2023:2 and 2024:2	198
--	-----