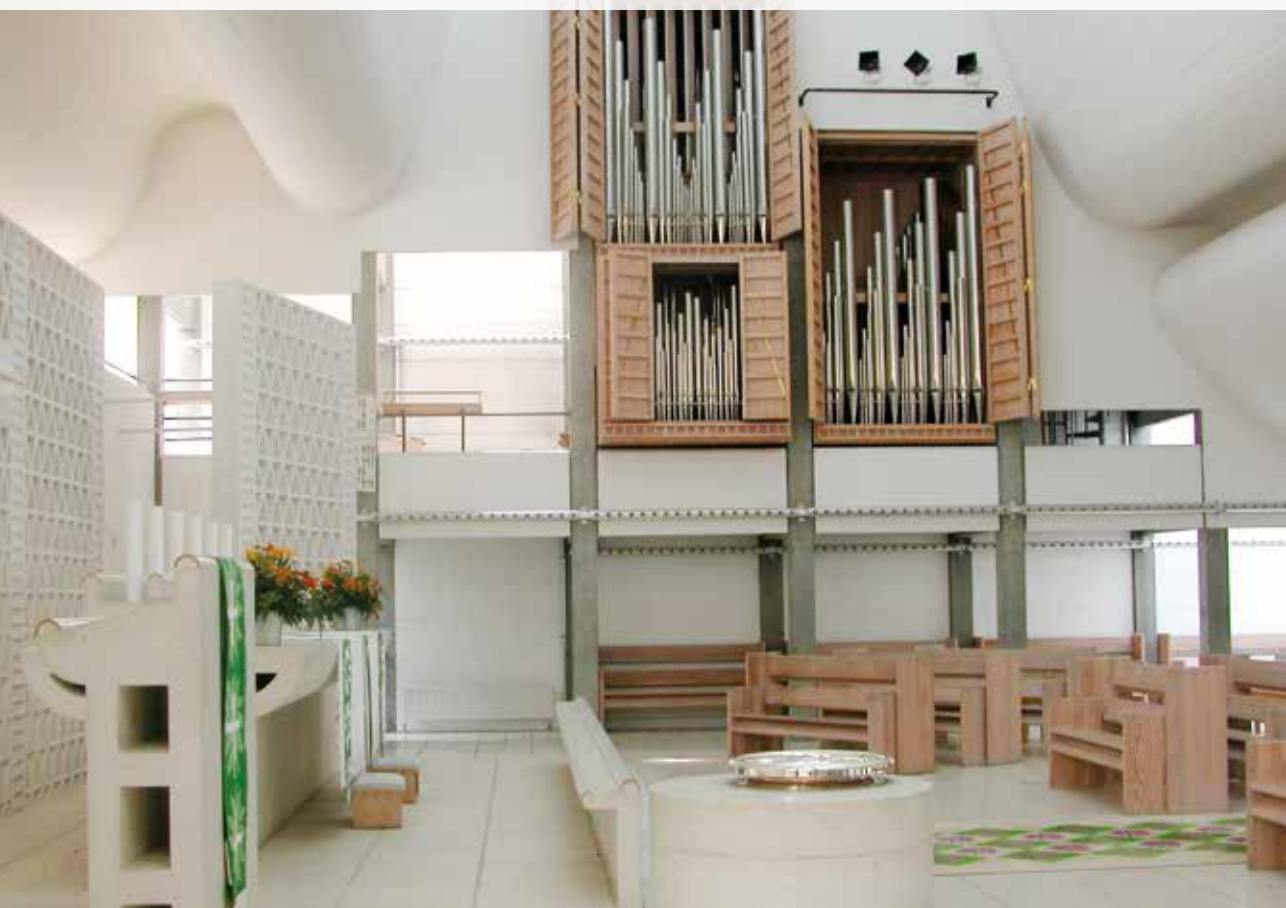


Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke / 2017 / **02** / 44. årgang

Jeppé Bach Nikolajsen / Jette Bendixen Rønkilde / Kurt Christensen / Lars Dahle / Mogens S. Mogensen /
Leif Andersen / Carsten Vang / Kurt E. Larsen / Michael Agerbo Mørch / Emil B. Nielsen



Redaktør	Jeppe Bach Nikolajsen
Redaktion	Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen, Brian K. Hansen, Nikolaj Christensen, Krista Rosenlund Bellows, Filip O. Bodilsen, Michael A. Mørch, Jakob Engberg og Kurt Christensen.
Redaktionssekretær	Brian K. Hansen
Korrektur	Hans Henrik Nielsen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Paul Erik Hummellose
Trykkeri	Jørn Thomsen Elbo A/S
Oplag	650
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	www.teologisk-tidsskrift.dk
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidefoto	Wikimedia.org/Erik Christensen

REDAKTIONSRÅD

Professor Asger Chr. Højlund	Lektor Daniel Johansson
Professor Harald Hegstad	Lektor Jakob V. Olsen
Professor Jens Bruun Kofod	Lektor Finn Rønne
Professor Jostein Ådna	Fhv. lektor Jørn Henrik Olsen
Lektor Carsten Vang	Generalsekr. Jonas A. Jørgensen
Lektor Hans Raun Iversen	Professor Gard Granerød
Professor Kurt E. Larsen	Professor Markus Zehnder
Postdoc Jakob Egeris Thorsen	

ABONNEMENTSPRISER

E-abonnement	200 DKK
Studerende indland	150 DKK
Studerende udland	225 DKK
Privatpersoner indland	295 DKK
Privatpersoner udland	325 DKK
Institutioner indland	375 DKK
Institutioner udland	425 DKK

DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

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

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke er et tidsskrift for akademisk teologi med et kirkeligt perspektiv. Tidsskriftet udgives af Menighedsfakultetet i Aarhus. Tidsskriftet publicerer forskningsartikler inden for det teologiske fagfelt og præsenterer også populærvidenskabelige bidrag, der relaterer sig til moderne kirkelig og kristendom. Tidsskriftet gør brug af fagfællebedømmelse, og alle forskningsartikler bliver således vurderet af en eller flere redaktionsuafhængige fagfæller, før de eventuelt antages. Tidsskriftet er anerkendt som et videnskabeligt tidsskrift af Kundskabsdepartementet i Norge og Forskningsministeriet i Danmark. Tidsskriftet udkom første gang i 1974. Det udgives tre gange årligt. Artikler uploades på tidsskriftets hjemmeside. Retningslinjer for manuskripter, debatindlæg og anmeldelser tilsendes på efterspørgsel.

INDHOLD

INTRODUKTION

Introduktion Jeppe Bach Nikolajsen	99
---------------------------------------	----

ARTIKLER

Hvad er meningen? Nyere gudstjenesteteorier og deres betydning for gudstjenesteteologi i Danmark Jette Bendixen Rønkilde	101
---	-----

Naturlig teologi som apologetisk ressource. I lyset af David Humes kritik Kurt Christensen	117
--	-----

Kontekstualisering og apologetikk i Apostelgjerningene og i vår egen tid En analyse av Timothy Kellers misjonale bidrag Lars Dahle	139
---	-----

PERSPEKTIV

Hvad kommer indvandringen til at betyde for kirkelivet i Danmark? Mogens S. Mogensen	161
--	-----

ANMELDELSER

Prædikenen som det tredje rum	169
-------------------------------	-----

Digging Deeper into the Word: The Relevance of Archaeology to Christian Apologetics	174
--	-----

Hans Christensen Sthens Skrifter, III og IV	177
---	-----

Incarnation. On the Scope and Depth of Christology	179
---	-----

Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology	183
--	-----

Vækkelser i dansk luthersk fælleskultur	187
---	-----

Folkekirke nå	189
---------------	-----

INTRODUKTION

Den danske folkekirke er i gang med at genoverveje kirkens liturgi i disse år, hvorfor tre udvalg er nedsat til at arbejde med dette. Derfor er det glædeligt, at dette nummer rummer en aktuel ressourceartikel om nyere gudstjenesteteorier af post-doc ved Aarhus Universitet Jette Bendixen Rønkilde. Desuden har apologetik været genstand for debat de seneste år og har vist sig at være aktuel særligt i lyset af dialog og offentlig debat med ateister og muslimer. Det er derfor også glædeligt, at dette nummer rummer en aktuel artikel om naturlig teologi som apologetisk ressource af professor ved Menighedsfakultetet og leder af Center for Kristen Apologetik Kurt Christensen. Endvidere præsenterer den norske teolog, vicerektor og førsteamanuensis ved NLA Mediehøgskolen Gimlekollen i Kristiansand, Lars Dahle også en aktuel artikel om den amerikanske teolog Timothy Kellers teologi, som også har været omdiskuteret i en dansk sammenhæng de seneste år. Endelig bidrager konsulent og formand for Det Mellemkirkelige Råd Mogens S. Mogens med et indspil i debatten om migrationens betydning for kirken. I en såkaldt perspektivartikel giver han sit bud på, hvad indvandring i Danmark vil betyde for kirkelivet her i landet de kommende år. Afslutningsvist præsenterer denne udgivelse en række boganmeldelser, som giver indblik i nyere teologiske publikationer.

God læselyst!

Jeppe Bach Nikolajsen, ansv. red.

HVAD ER MENINGEN?

Nyere gudstjenesteteorier og deres betydning for gudstjenesteteologi i Danmark¹



Postdoc, ph.d. cand.theol. Jette Bendixen Rønkilde

Foto: Katrine Worsøe

Resumé: Artiklen er en indføring i og oversigt over nyere gudstjenesteteorier, som har domineret den danske diskussion om gudstjenesteteologi og præsenterer en model for, hvordan forskellige gudstjenesteteorier kan forstås og indplaceres i forhold til hinanden. Den udfolder fire kategoriseringer med særskilte karakteristika. *Liturgi som tiltale* fremhæver, at gudstjenestens karakter af tiltale er determinerende for, hvad og hvordan den kan betyde noget. *Liturgi som iscenesættelse* markerer en åbning mod den liturgiske praksis, men fastholder, at der er et specifikt evangelisk indhold, som iscenesættes i den liturgiske praksis. *Liturgi som oplevelse* fremhæver selve den liturgiske praksis, hvor oplevelse og erfaring af, hvad der sker i praksis, sætter fortegnet for og farver den teologiske betydning. *Liturgi som menings-løs praksis* fremhæver den liturgiske praksis som fortolkningsåben og derfor af signifikant kvalitativ karakter i forhold til gudstjenestedeltagernes udfoldelse, stadfæstelse og internalisering af trosindholdet. Artiklen afsluttes med en perspektivering af forholdet mellem positionerne.

Indledning

Gudstjeneste finder sted i et utal af variationer, på et utal af geografiske placeringer, på alle tider af døgnet, hele året rundt.² Deskriptivt er en gudstjeneste en struktureret samling handlinger og ord, hvor mennesker samles i et bestemt rum og et bestemt tidsrum for i fællesskab at fejre en specifik række handlinger, der, for de flestes vedkommende, findes som enten fastlagt agenda eller som manuskript. En gudstjeneste er en praksisform, men den er ikke en tilfældigt opstået praksis. Handlingerne sker, fordi de

gennem traditionen er blevet og fortsat bliver tillagt bestemte betydninger, der enten italesættes eller kan findes i de vejledninger, der udstikker retningslinjer og handlingsanvisninger til den gudstjenestelige praksis.

Teologisk betragtet er en gudstjeneste en betydningsfuld praksis og den teologiske betydning af liturgisk praksis er tæt sammenvævet med hypotesen, at den treenige Gud er nærværende og handlende tilstede i en gudstjeneste, og som sådan er en gudstjeneste et mødested mellem det guddommelige og menneskelige.³ Det kan betegnes som den gudstjenestelige *dynamik*: at en gudstjeneste både består af en liturgisk praksis og en trosforestilling om den treenige Gud, som igen både formes af og former den konkrete praksis.⁴ På den baggrund kan man sige, at en gudstjeneste er en inkarnatorisk begivenhed udspændt mellem en praksis og et indhold. En liturghistorisk undersøgelse med afsæt i Det Nye Testaments beretninger om de tidlige kristne sammenkomster vil for eksempel vise, at sammenkomster og opstandelsestro er tæt sammenvævet, fordi sammenkomsterne er den praksisform, hvorigennem »opstandelsen kendes og erfares« (Nielsen 2017, 15).

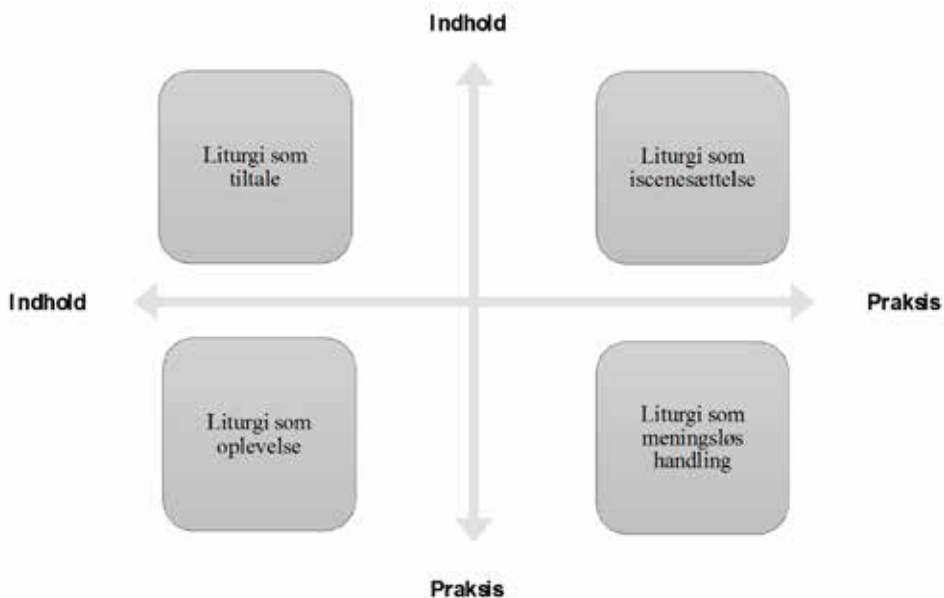
Gudstjenestens centrale betydning både i kristen praksis og teologisk diskurs viser sig desto tydeligere ved, at den til enhver tid har været diskuteret, både hvad form og indhold angår, og vores egen tid er ingen undtagelse. Gudstjeneste behandles både teologisk og tværfagligt ved at inddrage for eksempel antropologi, ritualteori, sociologi og teatervidenskab. Den undersøges »som homiletisk, som rituel, som kropslig og som teologisk begivenhed« (Johansen og Rønkilde 2013, 7). Artiklen er en oversigt over og indføring i de internationale gudstjenesteteorier, som har domineret den danske teologiske diskussion og samtale om gudstjeneste. Den præsenterer en model, som kan være med til at analysere og indplacere forskellige gudstjenesteteorier, som alle kredser om spørgsmål som: Hvad er en gudstjeneste? Hvad sker i en gudstjeneste? Hvordan kan en gudstjeneste siges at være betydningsfuld og meningsgivende? Hvordan er en gudstjeneste teologisk signifikant? Hvorfor er gudstjeneste et af kristendommens primære trosudtryk?

Gudstjeneste mellem praksis og teologisk indhold

Som et resultat af Luthers opgør med den romersk-katolske messeofferteologi, hans understregning af, at de ydre ting er adiafora, og at mennesket ikke kan gøre sig fortjent til frelsen, har der inden for rammerne af protestantisk teologi været en betydelig kult-kritik (jf. CA XV). En følge af den kult-kritik har været, at evangeliets rene forkyndelse og prædiken er blevet opprioriteret til fordel for den øvrige liturgiske praksis (jf. Deeg 2012; Johansen 2009; Nielsen 2011). Men nyere gudstjenesteteorier repræsenterer en forskydning, og 'kulten' – den liturgiske praksis – vægtes (igen) som betydningsfuld for gudstjenestedeltagernes erfaring og erkendelse af en gudstjenestes betydning og indhold samt af betydning for en erfaring af den nærværende og handlende, treenige Gud.

Sammenlignes forskellige gudstjenesteteorier bliver det tydeligt, at de på forskellig vis fremstiller, hvor betydningen og trosindholdet gives eller opstår i en gudstjeneste, og hvorfor det er meningsfuldt for mennesker at deltage i den. De spørgsmål besvares på forskellig vis og med forskellige vægtlægninger, udspændt mellem to yderpoler. (1) Den ene yderpol vægter det objektivt givne inden for en specifik teologisk tradition i forhold til, hvordan en liturgisk praksis og trosindhold forholder sig til hinanden, og hvor betydning gives og hentes. For eksempel kan den teologiske forståelse af Guds ord eller kristologi og soteriologi sætte rammen om, hvad en gudstjeneste *kan* og *skal* betyde. (2) Den anden yderpol fastholder, at en gudstjenestes betydning genereres *i* praksis. Der sker en forskydning til det fænomenologiske og konstruktive – til praksis, oplevelse, erfaring og betydningsdannelse. Hvordan gudstjeneste fejres og gøres, erfaringen, det sansemæssige og den 'effekt', gudstjenestedeltagelse potentielt har på deltagerne både emotionelt og kognitivt, rykker i forgrunden i denne tilgang. Gudstjenestens betydning er derfor ikke givet én gang for alle, men må hele tiden gøres og opstå eller gives *i* og *med* den liturgiske praksis.

Ingen gudstjenesteteorier placerer sig helt entydigt ved en yderpol i enten et ren-
dyrket objektivt eller fænomenologisk og konstruktivistisk paradigme. Der er tale om et kontinuum inden for hvilket gudstjenesteteorierne kan placeres. Det kan med fordel opstilles i en model, som kan anvendes til at analysere, indplacere og nuancere de forskellige toneangivende gudstjenesteteorier og således tydeliggøre både forskelle og ligheder:



De determinerende faktorer i modellens vertikale og horisontale akse er henholdsvis *praksis*, forstået som den liturgiske praksis, som gøres, og *indhold*, forstået som teologisk, intentionel betydning og dermed trosindhold. Liturgiforståelserne er kategoriseret i forhold til fire analytiske perspektiver: (1) *liturgi som tiltale*, (2) *liturgi som oplevelse*, (3) *liturgi som iscenesættelse* og (4) *liturgi som menings-løs praksis*. I det følgende redegøres der for hvert analytisk perspektiv ved at indplacere forskellige repræsentanter og i summarisk form at præsentere deres respektive gudstjenesteteorier.

Liturgi som tiltale

Liturgi som tiltale har i Danmark fået et markant udtryk hos A. F. Nørager Pedersen. Det er en liturgiforståelse, der har tydelig inspiration fra den dialektiske teologis prægnante forståelse af Guds ord som en ren åbenbaringskategori, der bryder ind direkte fra oven. Nørager Pedersens *Gudstjenestens teologi* fra 1969 har haft stor betydning for, hvordan teologer og præster har defineret og forholdt sig til liturgi i en dansk kontekst. Den bygger på den grundlæggende systematisk-teologiske antagelse, at den liturgiske praksis ikke blot kan kategoriseres som af mindre relevans for menneskers tro og frelse, men er et decideret misforstået forsøg på gerningsretfærdighed og at sammenligne med *kult*, når den vil være andet end forkyndelsens konkrete tid og rum. På den baggrund placerer Nørager Pedersen evangeliets forkyndelse og *prædiketjenesten* som den 'sande' form for liturgi, for med Kristi åbenbaring i ordet er den gamle kultiske handling, som hører det gammeltestamentlige fromhedsliv til, nedbrudt, og liturgi er derfor en »kerygmatiske ting« (Pedersen 1969, 26), hvor Gud bøjer »sig ned til mennesket og af ren og skær godhed tilsiger mennesket sin nåde« (Pedersen 1969, 27).⁵

For Nørager Pedersen har den liturgiske praksis således ingen værdi i sig selv, men kun som »lufthavn« for modtagelse af Guds ord kan den liturgiske praksis opnå en form for berettigelse og teologisk kvalifikation. En gudserkendelse lader sig følgelig ikke gøre i kraft af deltagelse i den liturgiske praksis, men vil altid blive erfaret som »Das ganz Andere« i forkyndelsens frisættende tiltale til det syndige menneske og modsigelse af menneskets trang til liturgisk handling. I forhold til den liturgiske praksis er forkyndelsen og tiltalen da den, der giver liturgien dens 'rette' betydning (jf. Pedersen 1969, 142ff), det vil sige, at forkyndelsen er den liturgiske praksis' tolkningshorisont.⁶ I forkyndelsen sker der derfor en forskydning, således »at gudstjenesten, der efter sagens natur stræber mod at være menneskets gerning for Gud ud af den fromme formåen, hver gang påny destrueres til at blive Guds tale til mennesket i den skyldige afmagt« (Pedersen 1969, 214).

Den liturgiske praksis har ikke nogen egen værdi eller betydning, men får alene en betydning i kraft af proklamation af evangeliet og forkyndelse, som igen alene i modtagelse i tro kan muliggøre en erfaring og teologisk erkendelse. Ifølge Nørager Pedersen er det dermed tiltalen og kerygmaet – Kristus-forkyndelsen – der er og bliver omdrejningspunktet og det objektive givne gyldighedskriterie for at tale om, hvad liturgi er,

og hvad der udgør en gudstjenestes *indhold*, hvorved det eneste vurderingsanliggende i forhold til intentionen bliver et spørgsmål om, hvorvidt liturgien danner baggrund for den rette forkyndelse med en bestemt troslære for øje. Hos Nørager Pedersen er der derfor ikke et positivt spændingsforhold mellem liturgi og teologi. Derimod får og har den liturgiske praksis alene sin betydning i et allerede objektivt givet teologisk indhold centreret i taltalen, som samtidig er determinerende for, *hvad* gudstjenestedeltagerne har mulighed for at få givet og dermed erkende: Guds nåde og deres egen syndighed. Det er en klassisk teologisk-antropologisk tankestruktur, som har domineret den protestantiske teologi og gudstjenesteteologi.

Modellens øvrige kategoriseringer kan ses som en nuancering og problematisering af forståelsen af *liturgi som tiltale*, der er blevet udfordret fra flere sider i nyere bidrag indenfor liturgik, både historisk, systematisk og praktisk teologisk.

Liturgi som oplevelse

Kategorien *liturgi som oplevelse* er placeret i modellens nederste venstre hjørne, fordi udgangspunktet og tyngdepunktet i den kategori er den liturgiske praksis, der potentielt leder til et gudsmøde og en styrkelse af menneskers gudsforhold. Det betones på forskellig vis af henholdsvis F. Schleiermacher, Manfred Josuttis og Martin Modéus. I sin *Praktische Theologie* (1850) beskriver Schleiermacher liturgien som en *fest*, der fejres uden egentligt formål eller hensigt, der rækker ud over selve fejringen. Selve meningen med gudstjenestefejringen er således, at den *sker* – bliver fejret, hvorfor en gudstjeneste ikke skal tilskrives en betydning 'udefra', men selve den liturgiske fejring er *per se* betydningsfuld.

Trods det at Schleiermachers udgangspunkt er selve den liturgiske praksis og fejring, er intentionen med gudstjenesten for ham klar, da liturgien ligesom en fest er en *darstellendes Handeln*, der for gudstjenestens vedkommende organiserer trosindholdets muligheder i forhold til de »*religiösen Gemüthszustände*«, som gudstjenestedeltagerne fremviser, og som i gudstjenesten ifølge Schleiermacher bliver forhøjet og intensiveret (jf. Schleiermacher 1850, 70-75, 103, jf. Volp 1994, 808).

Sådan forstået er liturgien den religiøse følelses selvudtryk – en troshandling – der har sit udgangspunkt i menneskers afhængighed af Gud (jf. Schleiermacher 1850, 69 og 130, jf. Meyer-Blanck 2009 [2001], 162 og Volp 1994, 802-803). Det betyder, at det er den subjektive afhængighedsfølelse, der bevæger mennesker til en liturgisk 'festlig' fejring, der ikke sker for at 'manipulere' Gud, men sker som et *efterhæng* i forhold til en erfaring af en gudsafhængighed, en erfaring af et allerede givet gudsforhold, der ikke skal kvalificeres af et evangelisk ord, men *er* der. Den liturgiske fejring og festmetaforikken understreger samtidig, at mennesket både er handlende og modtagende, for i liturgien både tiltales, berøres, bevæges, beriges og svarer mennesket.

Centralt for Schleiermachers definition af liturgi som »*darstellendes Handeln*« bliver det oplevelsesmæssige og det æstetiske perspektiv ved liturgien, for troshandlingen

foregår på alle sanselige planer, og derfor er alle de liturgiske handlinger (og ord, forstået som handling i den liturgiske ramme) væsentlige for menneskers religiøse oplevelse og erfaring. Liturgien som fremvisning af og ophøjelse af den religiøse bevidsthed er med til at understrege liturgiernes opbyggende funktion, hvor mennesker kommer for at få en religiøs følelse af afhængighed af Gud stimuleret og opbygget.

Josuttis gudstjenesteforståelse kan ligesom Schleiermachers også kategoriseres som en gudstjenesteforståelse, hvor det oplevelses-, sanse- og erfaringsmæssige er af afgørende betydning for, hvordan gudstjenesten kan siges at være meningsgivende og have en teologisk signifikans. Ud fra en adfærdsvidenskabelig tilgang anskuer Josuttis liturgien som en menneskelig handling, der orienterer og strukturerer menneskers liv i forhold til den kristne gudsfortælling.⁷ Som også titlen på hans bog indikerer, beskriver Josuttis således en gudstjeneste som *Der Weg in das Leben*. Den liturgiske praksis er »et stykke adfærd«, *Verhaltenssequenz*, (Josuttis 1991, 11), hvor mennesker indgår i en relation til Gud ved at gå, sidde, se, synge, høre og spise for at gå ud i livet igen. Den gudstjenestelige 'adfærd' afspejler sig endvidere i gudstjenestens ordning og forløb. Den liturgiske praksis er adfærdsvidenskabeligt betragtet da den vej, der leder frem til et kraftfuldt gudsmøde, en forening mellem Gud og mennesker, som påvirker mennesker (jf. Josuttis 1991, 35, 76-79 og 162).

I 2005 udgav den nuværende svenske biskop Martin Modéus »Mänsklig gudstjänst. Om gudstjänsten som relation och rit«, som blev fulgt op af »Gudstjänstens kärnvärden. Om relationer, värden och form i gudstjänsten« (2013). Ud fra et ritualteoretisk perspektiv ønsker Modéus dels at finde frem til gudstjenestens *causa*, en gudstjenestes dybeste årsag, og dels hvad der på et fænomenologisk deltagerniveau *sker* i en gudstjeneste (jf. Modéus 2007, 18-19). En gudstjeneste er ifølge Modéus et »relationsudtryk« (Modéus 2007, 27), som er organiseret ud fra tre grundrelationer: »relationen til Gud, til andre mennesker og til eget liv« (Modéus 2007, 27-28), som tager konkret og kropslig form i en gudstjeneste og »får rum« (Modéus 2007, 31). For Modéus er det ikke det teologiske indhold, som er i fokus, men derimod oplevelsen og erfaringen af de tre grundrelationer i selve den liturgiske praksis (jf. Modéus 2007, 37; 129ff). At den liturgiske praksis er omdrejningspunktet i Modéus' gudstjenesteforståelse, understreges yderligere af, at han præsenterer en analyse af gudstjeneste som ritual. Et ritual er ifølge Modéus ofte et religiøst 'svar' på en hændelse, for eksempel fødsel eller død, som skal hjælpe til, at det skete integreres i mennesket, så det bliver til en erfaret virkelighed for mennesket, og som sådan påvirker ritualen menneskets oplevelse af verden (Modéus 2007, 41ff). Nogle ritualer har en stærk *causa*, for eksempel begravelsen, men ifølge Modéus har gudstjenesten (højmesse) en svag *causa*, fordi den hverken har en »tydelig *causa* i natur og samfund« eller en (livs)overgang (Modéus 2007, 62). Alligevel peger Modéus på to mulige *causa* for gudstjeneste: (1) en »ugemarkør i *naturens* cyklus« (Modéus 2007, 68), at det er søndag, og (2) at søndag er dagen »for at forsamle fællesskabet« (Modéus 2007, 68) for at blive bekræftet i grundrelationerne. Gudstjenesten har ifølge Modéus

sin fremtid, hvor regelmæssighed og relationsopbygning bliver kernebegreber i ethvert arbejde med gudstjeneste for at forankre dem i menneskets oplevelse og erfaring (jf. Modéus 2013).

Hvor Nørager Pedersens fokus var på en systematisk teologisk tilgang til gudstjenesten har Schleiermacher, Josuttis og Modéus fokus på det sans- og erfaringsmæssige og er dermed mere fænomenologiske i deres tilgange til gudstjeneste. Det betyder, at der i højere grad er fokus på handling, deltagelse og deltagerens perspektiv, og spørgsmålet bliver derfor, om gudstjenestedeltageren kan 'mærke', at det er meningsfuldt at deltage i en gudstjeneste. Parametrene er ikke som hos Nørager Pedersen om evangeliet »forkyndes rent« (CA VII), men om en gudstjeneste opfattes som vedkommende eller distancerende. Der er i højere grad fokus på, hvordan gudstjenestedeltagerne emotionelt er blevet påvirket og bevæget, og om der er tale om en udrustning af menneskers religiøse følelser og deres gudsforhold til hverdagslivet efter 'sendelsen' – velsignelsen. Den liturgiske praksis 'bærer' en gudstjenestes betydning – her opstår betydningen med mulighed for at indholdet forankres i menneskets erfaring. En sådan tilgang kan medføre et betragteligt fokus på det enkelte menneske og dets religiøse forhold og fromhedsliv, og en gudstjenestes kollektive aspekt træder i baggrunden, samtidig med at det teologisk kan hævdes, at gudstjenestens antropocentriske aspekt overbetones. I yderste fald kan man således spørge, om det overhovedet er nødvendigt, at en forsamling fejrer gudstjeneste sammen?

Liturgi som iscenesættelse

I *Inszenierung des Evangeliums* fra 1997 præsenterer Michael Meyer-Blanck en gudstjenesteteori, der forstår liturgien som en iscenesættelse af evangeliet. Det resulterer i et større fokus på handlingen, der sammenholdes med teologisk indhold og betydning.⁸ Den gudstjenesteteori anskuer *liturgi som iscenesættelse*. Ifølge Meyer-Blanck består en gudstjeneste af mange forskellige former for handlinger (tegn), for eksempel sang, bøn, prædiken, nadver og velsignelse. For at disse tegn skal give nogen mening, fordrer det imidlertid, at de tolkes og dermed tilskrives en betydning. Inspireret af semiotikken argumenter Meyer-Blanck for, at en gudstjeneste er en *iscenesættelse* af gudsvirkeligheden, som gudstjenestedeltagerne kan begribe gennem en fortolkning (jf. Meyer-Blanck 1997, 13ff, 23-24 og 90). En gudstjeneste er en kommunikationshandling, den er det, man kan kalde en *troskommunikation*, der kommunikerer evangeliets indhold, for det, som iscenesættes i en gudstjeneste, er netop evangeliet, ifølge Meyer-Blanck.

Evangeliet fordrer handling, og en gudstjenestes betydningsniveau opstår således i en reciprok bevægelse mellem den liturgiske handling og evangeliet – i selve gudstjenestens forholdsvis positive spændingsforhold mellem den liturgiske praksis og denne praksis' teologiske indhold og betydning. At spændingsforholdet er forholdsvis positivt, bliver understreget af, at den liturgiske praksis ifølge Meyer-Blanck ikke er noget i sig selv, men kun i brug kan en gudstjeneste pege hen på et teologisk signifikant betyd-

ningsunivers. Dette betydningsunivers er dermed selve den ramme, som en gudstjeneste indgår i. Meyer-Blanck betegner dette spændingsforhold gennem en karakteristik af, at de gudstjenestefejrende mennesker er »Ritualisten 1. Ableitung«, hvor det princip gælder, at »das Ritual lebt von den Bedeutungszuschreibungen der Menschen, die es vollziehen, reformatorisch: vom Glauben« (Meyer-Blanck 1997, 47). I den liturgiske praksis tilskriver mennesket handlingen betydning i kraft af tro. Der gives således ikke en uformidlet og umiddelbar erkendelse af den treenige Gud, for en sådan erkendelse må altid medieres og formidles i en gudstjenestes mangfoldige tegn, der fordrer at blive tolket af den enkelte gudstjenestedeltager. En gudstjeneste er nødvendig, for at evangeliet kan kommunikeres.

En anden gudstjenesteteori, som kan placeres inden for *liturgi som iscenesættelse*, er den primært anglo-amerikanske gudstjenesteteori *liturgisk teologi*, sådan som den fremstår hos den evangelisk-lutherske teolog Gordon Lathrop.⁹ Ligesom hos Meyer-Blanck er tyngdepunktet i Lathrops forståelse af gudstjeneste den liturgiske praksis sammenholdt med en teologisk betydning og et kristent trosindhold som hinandens informerende, kvalificerende og betydningsgivende kontekster i praksis under den antagelse, at »the great mysteries of Christian faith [takes a] concrete form in the praise and the sacraments of the assembly« (Lathrop 1993, 10). En liturgi kan grundlæggende anskues som *Bibelen*, der bliver levendegjort og gennemspillet (iscenesat), fordi

an assembly gathers, as the people gathered at the foot of Mount Sinai, the holy convocation of the Lord; arms are upraised in prayer or blessing, as Moses raised his arms; the holy books are read, as Ezra read to the listening people; the people hold a meal, as the disciples did, gathered after the death of Jesus. To come into the meeting seems like coming into a world determined by the language of the Bible (Lathrop 1993, 15, jf. Lathrop 1999, 107).

En gudstjeneste er en inkarnatorisk og evangelisk begivenhed, hvor et møde med den korsfæstede og opstandne og hans nåde som nærværende midt i den fælles handling omkring ordet og bordet er muligjort (jf. Lathrop 1993, 18-19 og 47-51).

En forudsætning for at tale om en gudstjeneste er, at der også er tale om en forsamling, for ifølge Lathrop konstituerer en forsamling »the most basic symbol of Christian worship« (Lathrop 1999, 48). Sammen fejrer en forsamling gudstjeneste centreret om »word, table, bath, prayer, and song« (Lathrop 1999, 48) det vil sige den gudstjenestelike *ordo*, som

invite, persuade, enable our gatherings to be understood as gatherings around the resurrection of Jesus Christ, in the power of the Spirit, before the face of God, for the sake of the world. And these gatherings are called »church« (Lathrop 1999, 48).

Den liturgiske praksis er det sted, hvor en forsamling »know[s] something together« (Lathrop 1999, 101, jf. Lathrop 1993, 5 og 1994b), ved at få en erfaring af »who Jesus is and what he does« (Lathrop 1999, 111). Forsamlingens fælles erkendelse opstår, fordi den liturgiske praksis, handlinger og ord i en gudstjeneste er sammenstillet, så de gensidigt tolker og udvider hinanden, »old words are made to speak the astonishingly new grace« (Lathrop 1993, 24), og på den måde bliver en forsamling ført »sacramentally into the grace of God, before the merciful face of God, into the world seen as created by God« (Lathrop 1993, 165).¹⁰ Den fælles erkendelse er ikke blot historisk eller faktuel viden, men den bevirker, at forsamlingen kan gå *re-orienterede* ud og vidne om Guds kærlighed i verden efter endt gudstjeneste (jf. Lathrop 1999, 9, 14-15; Lathrop 2003, 15, 65-67).

Gennem sammenstillingen af handlinger og ord, af gammelt og nyt, af traditionsbåret og nutidigt muliggøres det ifølge Lathrop, at en forsamling kan få en reel indsigt i kristen tro, ved at der i en gudstjeneste bliver etableret det, jeg vil betegne som et *kollektivt kommunikativt erfaringsrum*, hvor forsamlingen kan »speak and sing Jesus Christ in our midst, God's presence of mercy« (Lathrop 1993, 97, jf. Lathrop 1993, 100-101, 116 og 139).

En gudstjeneste er derfor et unikt sted, hvor den kristne tro udleveres og overleveres – erfares og erkendes – i en vedvarende cirkelbevægelse mellem liturgi og teologisk indhold, hvor en gudstjenestes *ordo* nærmest *forkynder* betydningen af Kristi død og opstandelse, den er en sakramental nådestilsigelse. En sådan forståelse indikerer, hvordan Lathrop forsøger at sammenholde de reformatoriske *sola*-formuleringer som *materialprincip* med den liturgiske praksis. Den liturgiske praksis og de erfaringer, der gøres, er således ikke meningsgivende i sig selv, men som hos Meyer-Blanck fordrer de at blive fortolket og kvalificeret.

Et kardinalpunkt for Lathrop er, at forsamlingen er et liturgisk subjekt, hvor den fremstår som ikke kun en geografisk enhed (mennesker samlet i et bestemt rum på et bestemt tidspunkt), men også er at forstå som en *sociologisk enhed*, der har én fælles kristen tro. Jeg stiller mig dog tvivlende overfor, om man så utvetydigt kan antage, at denne flok mennesker udgør en *sociologisk enhed*, der kan betegnes som forsamlingen, der 'ved noget sammen'. I forlængelse heraf er det ikke uden vanskelighed at arbejde ud fra en forudopfattelse af, at en forsamling har eller opnår én fællesklingende opfattelse af, hvad, der iscenesættes i en gudstjeneste, i forhold til hvilken mening, der fremkommer. På den måde kan det anføres, at der kan (og med stor sandsynlighed vil) opstå diskrepans mellem en gudstjenestes foruddefinerede teologiske betydning og en forsamlings faktiske gudstjenestelige erfaring og erkendelse, for der er tale om et komplekst sammenspil mellem ikke bare forsamling og individ men alle de gudstjenestelige handlinger, artefakter samt tid og sted.

I 2012 udkom den tyske teolog Alexander Deegs habilitationsafhandling *Das äussere Wort und seine liturgische Gestalt. Überlegungen zu einer evangelischen Fundamen-*

talliturgik, som allerede har vundet stor anerkendelse inden for sit felt. Med sin bestemmelse af gudstjeneste som »WortKult« (Deeg 2012, 227) forsøger Deeg gennem en liturghistorisk og systematisk teologisk analyse at fastlægge den evangeliske gudstjenestes eksplicitte og implicitte grund og dens nødvendighed (Deeg 2012, 33).

Deegs ærinde er, at undersøge hvordan den liturgiske praksis på et fundamentalt niveau (igen) kan forstås som en samtale mellem Gud og gudstjenestedeltagerne, hvor Guds ord både iscenesættes og erfares som *verbum externum* og dermed understrege en gudstjenestes vertikale dimension og eksternalitet. Deeg ser en indbygget fare i flere andre positioner, fordi gudstjenesten enten instrumentaliseres eller intellektualiseres (Deeg 2012, 171). Spørgsmålet er derfor, hvordan en gudstjenestes »*theologische Dynamik* des Wortgeschehens [...] so Gestalt finden, dass es nicht zu einem Entweder-Oder primär sinnlicher respektive primär kognitiver Rezeption kommt?« (Deeg 2012, 171).

Ved at trække på indsigter fra kulturvidenskaben, som for eksempel xenologiens forskning i det fremmede, den tyske filosof Walter Benjamins begreb om aura og teatervidenskabens forståelse af at iscenesætte og skabe rum for mellemværender som ikke kan reproducere, giver Deeg et bud på en gudstjenesteteori, der gentænker Meyer-Blancks iscenesættelse af evangeliet og præsenterer en mere performativ og æstetisk orienteret gudstjenesteteori. Deeg fremhæver den gensidige vekselvirkning mellem »kult« og »ord« (Deeg 2002, 435ff), hvorved der opstår et rum befriet for tvang til at erfare, som i stedet er et rum med *forventning* om en erfaring af »der sich offenbarenden und zugleich entziehenden Präsenz Gottes« (Deeg 2012, 481). I den liturgiske praksis' iscenesættelse af *verbum externum* nærmer mennesket sig Gud, ligesom menneskene i Det Gamle Testamente nærmede sig Gud på Sinaibjerget. En gudstjeneste er da at sammenligne med en andagt på Sinaibjerget, hvor der skabes et mellemrum og mulighed for, at mennesket i kraft af mødet med ordet udefra kan deterritorialiseres og rykkes til en identitet i Kristus (Deeg 2012, 342).

Tyngdepunktet i Deegs gudstjenesteteori er en gudstjenestes vertikale dimension, og han afslutter med at beskrive nogle mulige pastoralteologiske strategier for, hvordan det læste, det prædikede, det sungne, det bedte, det spiste og det tavse ord kan iscenesættes med ekstradaglig karakter. Gudstjenesten etableres som en begivenhed, hvor det kan forventes at erfare noget mere end summen af de forsamlede. Den erfaring sker i den liturgiske praksis og fordrer ikke nødvendigvis en betydningstilskrivning eller fortolkningsomgang. Derimod er der en større vægt på den gensidige vekselvirkning mellem liturgisk praksis og det teologiske indhold.

Fælles for Meyer-Blanck, Lathrop og Deeg er, at den liturgiske praksis og trosindholdet går hånd i hånd i en udsigelses- og fortolkningsproces, så en gudstjeneste kan siges at være en begivenhed under korset med opstandelseshåbet som fortegn. Deeg forholder sig dog kritisk til Meyer-Blanck og mener, at han i sin gudstjenesteteori overbetoner menneskets kognitive fortolkningspotentiale og dermed mister blikket for gudstjenestens vertikalitet (Deeg 2012, 112ff). Alligevel fastholder Deeg Meyer-Blancks begreb

om iscenesættelse. Fælles for de tre positioner er, at de ud fra hver deres nuanceringer forstår gudstjenesten som en troskommunikationsproces, der *sker* i selve den liturgiske praksis, hvor folk deltager, erfarer og tænker i én bevægelse. En gudstjenestes praksis og indhold er sammenfaldende. Gudstjenestens betydning er både givet i kraft af evangeliet og iscenesættelsen, den er knyttet til en praksis.

Liturgi som iscenesættelse er placeret diagonalt i forhold til *liturgi som oplevelse*, fordi der både er fokus på den liturgiske praksis og på den teologiske betydning og trosindhold. De gudstjenesteteoretikere, som er placeret i *liturgi som iscenesættelse*, repræsenterer et positivt spændingsforhold mellem den liturgiske praksis og indhold, hvor det ikke kun er en specifik, forud givet teologi, der påvirker og bestemmer en liturgisk praksis' betydning, men det, der foregår i en gudstjeneste, har teologisk betydning og implikationer for teologien.

Liturgi som menings-løs praksis

Liturgi som menings-løs praksis repræsenterer en omvæltning i anskuelsen af den liturgiske praksis. På dansk grund artikulerede Bent Flemming Nielsen i 2004 med bogen *Genopførelser: Ritual, kommunikation og kirke* en gudstjenesteforståelse, der sammen-tænker ritualteoretiske indsigter, der bygger på praksis- og performanceteoretiske tilgange, og liturgi.¹¹ Ud fra disse indsigter betoner Nielsen ritualets rene handlingsværdi som en kropslig praksis, mennesket går ind i og *genopfører* uden nogen egentlig eller direkte indkodet symbolsk betydning (jf. Nielsen 2004, 40).¹² Ligesom ritualer er liturgien primært en kropslig handling, der ikke bærer nogen teologisk betydning i sig selv, men som i genopførelsen åbner for et »gab« mellem den »agerendes faktiske, kropslige gøren og så aktøren som selvfortolkende subjekt« (Nielsen 2004, 51). Det er i kraft af den spalte, som opstår i selve udførelsen af ritualer, at aktørens bevidsthed sættes fri, så aktøren indbydes til at reflektere, og tilskrivning af betydninger muliggøres. Disse mulige tilskrivninger af betydning har oftest religiøs karakter (jf. Nielsen 2004, 51).¹³

For Nielsen er det væsentligt, at gudstjenestens betydning findes i dens form og handling, og gudstjenesten har som følge heraf sin funktion i og med den udføres, i dens performance. En liturgis teologiske indhold kan og skal ikke afkodes, men betydningen forstået som for eksempel troslære tilskrives gudstjenesten i kraft af, at liturgien som handling er fortolkningsåben. Derved tillægges det kropslige og gudstjenestens æstetik en betydning i sig selv, som ikke nødvendigvis lader sig reflektivt begribe og dermed direkte afkode og oversætte til et (teologisk) sprog, hvori der kommunikeres en specifik dogmatik.¹⁴

Liturgi som menings-løs praksis er placeret diagonalt overfor *liturgi som tiltale*, for de to liturgiforståelser spejler hinanden. Hvor der i *liturgi som tiltale* var tale om, at en liturgi var defineret ved og bestemt af et specifikt teologisk objektivet givet indhold i form af evangeliets proklamation, der nærmest åbenbares udefra i form af en tiltale til mennesket og som sådan modsiger den liturgiske praksis og handlingskarakter, er der i

liturgi som menings-løs praksis tale om, at liturgiens meningsfylde og teologiske betydning er ubestemt. For begge positioner gælder det dog, at evangeliets forkyndelse ikke kan forbinde sig med den menneskelige handling – den liturgiske praksis. Derfor må en liturgi for Nielsen teologisk være *menings-løs*, så der stadig levnes plads til en form for åbenbaringsbegreb, som om muligt kan udfylde det ‘gab’, som ifølge Nielsen opstår i kraft af gudstjenestens karakter af genopførelse.

Afslutning

Fælles for de fire analytiske perspektiver og de respektive gudstjenesteteorier skitseret i modellen er, at alle er enige om, at liturgi er handling – en praksis. Først når betydningen af denne praksis diskuteres, viser de divergerende forståelser sig. At det har været omdiskuteret, hvorvidt den liturgiske praksis skulle have nogen teologisk betydning og trosindhold, skyldes i særlig grad Luthers kritik af den katolske teologis betoning af gerningsretfærdighed, som blandt andet udmøntede sig i hans *sola*-formuleringer. Disse formuleringer har været med til at sætte fokus på, at mennesker *sola gratia* modtager frelsen og derfor hverken kan påvirke eller ‘bestemme’ over Gud gennem egne handlinger. Væsentligt har det været at give entydigt primat til Guds handlen og selv-kommunikation, hvorved der er opstået en kritisk distancering til den menneskelige handling og den liturgiske praksis.¹⁵

Endvidere afspejler modellen, hvordan de forskellige gudstjenesteteorier også er et vidnesbyrd om, at en liturgiforståelse direkte eller indirekte rummer en teologisk forståelse af intentionen med den liturgiske praksis. Således viser modellen, hvordan den liturgiske praksis og det teologiske indhold enten underbygger eller modvirker hinanden. I dette perspektiv har liturgiforståelserne det tilfælles, at de reflekterer over det, der foregår i en liturgisk praksis, og sætter det i relation til en teologisk forståelse af en gudsvirkelighed, samt hvordan en sådan forståelse kan kommunikeres og modtages.

Modellen kan bruges til at analysere gudstjenesteteorier og indplacere dem i forhold til deres forståelse af spændingsforholdet mellem liturgisk praksis og denne praksis’ indhold udtrykt enten som et negativt eller positivt spændingsforhold. Modellens aksiale udformning viser, at der nærmere end muradskilte forskelle er tale om forskydninger og nuancer, alt afhængig af om enten teologisk betydning og trosindhold eller liturgisk praksis vægtes, og dermed hvor de forskellige gudstjenesteteorikere vurderer en gudstjenestes betydning gives og opstår. Dermed kan alle positioner fremhæves for positive bidrag til liturgisk diskurs. Styrken ved Nørager Pedersen er for eksempel at han betoner evangeliet, Kerygmaet, som enhver gudstjenestes centrum og prøvesten. Schleiermachers, Josuttis’ og Modéus’ bidrag understreger, at en gudstjeneste også er oplevelse og erfaring, og at de indtryk, som gudstjenestedeltagerne gør sig, sætter sig enten som positive eller negative aftryk, som har betydning for deres gudsforhold og forhold til verden. Meyer-Blancks, Lathrops og Deegs bidrag er, at en gudstjeneste er en iscenesættelse af evangeliet og at gudstjenesten både *er* en liturgisk praksis og har et

indhold, som erfares netop i den gudstjenestelige fejring. Nielsen bidrager med forståelsen af, hvordan deltagelse i den liturgiske praksis sætter gang i mange forskelligartede tolkninger hos deltagere, som ikke nødvendigvis stemmer overens med den intentionelle teologiske betydning og trosindhold.¹⁶ Enhver gudstjeneste rummer alle aspekter og om muligt endnu flere, og derfor kan en gudstjeneste ikke indfanges i et enkelt analytisk perspektiv. Modellen viser det matrix af forskelligartede og forskelligrettede gudstjenesteteorier, der kan være med til at kategorisere, positionere og nuancere den liturgiske diskurs, når det store spørgsmål stilles: Hvad er meningen?

Noter

- 1 Artiklen er en omskrivning af kapitlet »Tendenser i nordeuropæisk gudstjenesteteori« i ph.d.-afhandlingen *Det lille Himmerige. En liturgisk teologisk ny-læsning af N. F. S. Grundtvigs gudstjenestesyn* (Rønkilde 2014).
- 2 Gennem artiklen vil begreberne gudstjeneste og liturgi blive brugt synonymt. For en redegørelse af begreberne se Bent Flemming Nielsen *På den første dag. Kirkens liturgi – oldtid og middelalder*, hvor han gør opmærksom på, at begrebet *gudstjeneste* tidligst forekommer i senmiddelalderen (Nielsen 2017, 24-25).
- 3 Den antagelse spidsformulerede Luther blandt andet i sin tale til indvielsen af slotskirken i Torgau, hvor han betoner, at i kirken foregår der ikke andet end, at »unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiligens Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang« (WA 49,588).
- 4 Jf. det patristiske dictum »ut legem credendi lex statuat supplicandi«, der tilskrives Prosper fra Aquitanus, og som oftest er gengivet i dets forkortede udgave »lex orandi, lex credendi« (bønnens lov er troens lov).
- 5 Nørager Pedersen tager udgangspunkt i Rom 15,15, hvor Paulus taler om at være Kristi Jesu offertjener og placerer forkyndelsen af ordet som det rette offer i forhold til det gammeltestamentlige kultiske offer.
- 6 Nørager Pedersen bygger sin forståelse af liturgi på baggrund af en række tekster af Luther, der stort set alle har et kultkritisk sigte (se Nørager Pedersen 1969, 162 for det tekstkorpus, som han benytter sig af). Således vægter Nørager Pedersen Luthers tale om Skriften og prædiken, hvor forkyndelsen sættes i centrum for en nyorientering af messen, i sin formulering og definition af liturgi og dens funktion. Ifølge Nørager Pedersen er Kirken en *ordets kirke*. Den forståelse sætter sig spor i liturgien, som en tiltale af Guds Ord til mennesket, hvilket ifølge Nørager Pedersen også var Luthers mening med messen (jf. Nørager Pedersen 1969, 156).
- 7 Som supplement til den adfærdsvidenskabelige tilgang benytter Josuttis sig også af indsigter fra etnografien, religionshistorien, psykologien, symboltydning samt sociologi og filosofi, for at undersøge, hvor gudstjenestens forskellige adfærdsformer stammer fra og dermed vise, at gudstjenesten er struktureret ud fra menneskelige handlinger og adfærd, der ikke nødvendigvis er specifik kristen eller religiøs (jf. Josuttis 1991, 18-35).
- 8 I 1987 udgav Erik A. Nielsen bogen *Den skjulte gudstjeneste*, som er blevet genudgivet i 2011. Nielsen argumenterer for, at gudstjenesten som handling er et drama, der dramatiserer og nutidiggør det kristne dogme om inkarnationen og opstandelsen, og dermed forsøger gudstjenesten »at spille os på plads i den guddommelige verdenshistorie« (Nielsen 1987, 138). Det er naturligt at betragte denne tilgang i forlængelse af tanken om den iscenesatte gudsvirkelighed.
- 9 Liturgisk teologi som egentlig gudstjenesteteori har sine historiske rødder i kølvandet på det, der er blevet kaldt den liturgiske bevægelse fra begyndelsen af det 20. århundrede i en række benediktinske klostre, som indenfor en katolsk kontekst kulminerede i Det andet Vatikankoncilts bestemmelser om liturgi fra 1963 og som sideløbende og siden har haft

- stor indflydelse på udformningen af nye gudstjenesteordninger i f.eks. Norge, Sverige og USA (jf. Rønkilde 2014).
- 10 Lathrops sakramentalitetsforståelse bygger på hans antagelse om, at den liturgiske handling altid »wait for the juxtaposition of a word« (Lathrop 1993, 97) for at kunne formidle et nærvær og er samtidig bundet til en tro på Guds løfte om sit nærvær. Det betyder, at mennesket ikke selv kan placere sig i en position, så der opstår et gudsmøde, men at det er – med en reference til Luther – »a beggar before God« (Lathrop 1993, 65, jf. Lathrop 2011, 6 og 14), og derfor er »everything a gift« (Lathrop 1993, 59). Den forståelse korrelerer med en luthersk definition af, hvad et sakramente er: Et ydre tegn, forjættelse og modtagelse i tro.
- 11 Ifølge Nielsen er bogens egentlige ærinde et opgør med den strengt dogmatiske forståelse af gudstjenesten, der stærkt kultkritisk tager afstand fra den liturgiske handling og dermed placerer tro og det religiøse som en ren bevidsthedsakt med en overbetoning af det sproglige (jf. Nielsen 2004, 12). Nielsen præsenterer et dobbelt sigte med *Genopførelser*: »en nutidig gyldig beskrivelse af ritualet og ritualisering som horisont for det praktisk-teologiske arbejde med gudstjeneste og prædiken« (Nielsen 2004, 17). Nielsen er ikke alene interesseret i gudstjenesten men også prædiken som ritualets og forkyndelsens snitpunkt, og derfor er en vægtig del af *Genopførelser* viet til et homiletisk sigte, hvilket fremgår af bogens inddeling.
- 12 Nielsen bygger sin analyse på ritualteoretikerne Frits Stall, Catherine Bell samt Caroline Humphrey og James Laidlaw og deres antropologiske ritualstudier, og yderligere de socialvidenskabelige ritualstudier repræsenteret ved tyskerne Günter Gebauer og Christoph Wulf samt sociologen Pierre Bourdieus praksisteori.
- 13 Kirstine Helboe Johansen har i sin ph.d.-afhandling *Den nødvendige balance: En ritualteoretisk og praktisk teologisk analyse af højmesse mellem magi og symbol* (2009) problematiseret den ritualforståelse, som Bent Flemming Nielsen (Nielsen 2004) lægger til grund for sin undersøgelse af forholdet mellem gudstjeneste og prædiken og argumenteret ud fra kognitionsteoretiske og antropologiske ritualstudier, særligt Rappaport, at der er en nøje afstemt og nødvendig sammenhæng og relation mellem et ritual som handling og som symbolsk (religiøst) univers.
- 14 Lena Sjöstrand har i sin ph.d.-afhandling *Mer än tecken: Atmosfär, betydelser og liturgiska kroppar* (2011) undersøgt liturgi som handling og de forskellige niveauer i denne handling ud fra et teatervidenskabeligt og filosofisk perspektiv ud fra begreberne krop og kropslighed, nærvær og performativitet i gudstjeneste, kirkespil og teater. Sjöstrand når frem til, at det kropslige i gudstjenesten har en æstetisk værdi, som har betydning for, hvordan mennesket i kraft af dets kropslige tilstedeværelse oplever og forstår gudstjenesten som nærværende og meningsgivende. I gudstjenesten oplever mennesket kvalitative erfaringer, som har betydning for mennesket og dets gudsforhold (jf. Sjöstrand 2011, 54f. og 262). Tankegangen understøttes af en kropsfænomenologisk tilgang repræsenteret ved Maurice Merleau-Ponty og Erica Fischer-Lichtes performativitetsbegreb (jf. Fischer-Lichte 2004), hvor handlingen er en performativ kropslig begivenhed, der er selvreferentiel og virkelighedsskabende (jf. Sjöstrand 2011, 224 og Rønkilde 2008).
- 15 Forholdet mellem en gudstjenestes katabatiske og anabatiske karakter kan perspektiveres i forhold til *gavens økonomi*, som Bo Kristian Holm har arbejdet med i relation til evangelisk-luthersk teologi. Udfordringen til en evangelisk-luthersk gudstjenesteteologi og liturgisk teologi må således være, hvordan mennesket forholder sig i forhold til Guds selvkommunikation og selvhengivelse i Kristus i kraft af Ånden, hvor Gud giver alt, hvad han har og er. Spørgsmålet bliver da, hvordan mennesket kan medinddrages i den guddommelige udveksling, hvilket ifølge Holms læsning af blandt andet Luthers *Vom Abendmahl Christi* og *Den Store Katekismus* lader sig gøre i kraft af Helligånden, der hjælper mennesket med at modtage og kvalificere Guds gave som nåderig og god fremfor at sætte mennesket i et ydmygende afhængighedsforhold ved at gaven nærmere er at betragte som en magtudøvelse (jf. Holm 2004, se særligt s. 9-11). Menneskets medinddragelse i den guddommelige

gaveudveksling er da en (aktiv) modtagende accept, hvilket liturgisk for eksempel viser sig i bekendelse og lovprisning. Ligeledes problematiserer Wolfgang Simon i sin lutherforskning den ofte unuancerede fremstilling af Luthers kritik af gerningsretfærdighed og messeoffer, der har ført til en distancering af den menneskelige handling i liturgien. Ud fra en undersøgelse af nadveren som et messeoffer og Luthers sakramenteologi, viser Simon, at Luther kan siges at have en form for messeofferteologi, hvor den menneskelige handling taksigelse i langt højere grad vurderes positivt. I nadveren takker mennesket aktivt handlende for den gratis gave,

som nåden er. Dette perspektiv på nadveren som en menneskelig taksigelse sætter aftryk i hele gudstjenesten, hvor den guddommelige handling og den menneskelige ikke kan adskilles men må forstås som simultane handlinger, hvor den menneskelige handling i liturgien er indeholdt i den guddommelige allerede givne handling. Simon begrundet dette skabelsesteologisk og soteriologisk (jf. Simon 2003, 2008).

16 Det understøttes af Marianne Gaardens empiriske undersøgelse af gudstjenestedeltagers erfaring af prædiken, og hvad de hører (Gaarden 2015).

Litteratur

- Deeg, Alexander. 2012. *Das äussere Wort und seine liturgische Gestalt. Übelegungen zu einer evangelischen Fundamentalliturgik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- CA. 2000-2001. (*Confessio Augustana*) *Den danske folkekirkes bekendelsesskrifter*. Udgivet af Peder Nørgaard-Højen. København: Anis.
- Fischer-Lichte, Erika. 2004. *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Gaarden, Marianne. 2015. *Prædiken som det tredje rum*. København: Anis.
- Holm, Bo Kristian. 2004. »Ånden i luthersk teologi«. *Kritisk forum for praktisk teologi* 96: 3-13.
- Johansen, Helboe Kirstine. 2009. »Den nødvendige balance: En ritualteoretisk og praktisk teologisk analyse af højmissen mellem magi og symbol«, ph.d.-afhandling indleveret ved Aarhus Universitet.
- Johansen, Helboe Kirstine og Jette Bendixen Rønkilde. 2013. *En gudstjeneste – mange perspektiver*. København: Anis.
- Josuttis, Manfred. 1991. *Das Weg in das Leben: Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*. München: Chr. Kaiser.
- Meyer-Blanck, Michael. 1997. *Inzenierung des Evangeliums: Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneueren Agenda*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Meyer-Blanck, Michael. 2009 [2001]. *Liturgie und Liturgik: Der evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt*. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- Modéus, Martin. 2007. *Menneskelig gudstjeneste. Om gudstjenesten som relation og ritual*. Oversat af Anita Hansen Engdahl. København: Alfa.
- Modéus, Martin. 2013. *Gudstjänstens kärnvärden – om relationer, värden och form i gudstjänsten*. Stockholm: Verbum.

- Nielsen, Bent Flemming. 2004. *Genopførelser: Ritual, kommunikation og kirke*. København: Anis.
- Nielsen, Bent Flemming. 2011. »Kroppen i liturgien – teologiske og antropologiske perspektiver«. I *Kroppens teologi – teologiens krop*, redigeret af Kirsten Busch Nielsen og Johanne Stubbe Teglbjærg, 293-315. Frederiksberg: Anis.
- Nielsen, Bent Flemming. 2017. *På den første dag. Kirkens liturgi oldtid og middelalder*. København: Eksistensen.
- Nielsen, Erik A. 1987. *Den skjulte gudstjeneste*. København: Amadeus.
- Pedersen, A.F.N. 1969. *Gudstjenestens teologi*. København: Berlingske Forlag.
- Rønkilde, Bendixen Jette. 2008. »Kroppen som troens spejl – hen imod en teologisk somatologi«. *Dansk Teologisk Tidsskrift* 71 (3): 188-203.
- Rønkilde, Bendixen Jette. 2014. *Det lille Himmerige: En liturgisk teologisk ny-læsning af N.F.S. Grundtvigs gudstjenestesyn*, ph.d.-afhandling indleveret ved Aarhus Universitet.
- Schleiermacher, Frederich Daniel Ernst. 1850. *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Berlin.
- Simon, Wolfgang. 2003. *Die Messopfertheologie Martin Luthers: Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Simon, Wolfgang. 2008. »Worship and the Eucharist in Luther Studies«. *Dialog* 47 (2): 143-156.
- Sjöstrand, Lena. 2011. »Mer än tecken. Atmosfär, betydelser og liturgiske kroppar«, ph.d.-afhandling indleveret ved Københavns Universitet.
- Volp, Rainer. 1992-1994: *Liturgik: Die Kunst, Gott zu feiern*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- WA. 1883ff. Luther, Martin. *Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimar Ausgabe).
- Aagaard, Anna Marie. 2005. *Ånd har krop: Teologiske essays*. København: Anis.

Forfatter

Jette Bendixen Rønkilde
 Faculty of Arts, Aarhus Universitet
 Nordre Ringgade 1
 8000 Aarhus C
 teojbr@cas.au.dk

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfællebedømmelse.

NATURLIG TEOLOGI SOM APOLOGETISK RESSOURCE

I lyset af David Humes kritik



Professor, dr.theol. Kurt Christensen

Resumé: Både naturlig teologi og kristen apologetik har de seneste årtier oplevet en renæssance. Mange af fortalerne for naturlig teologi har tydeligvis også en apologetisk dagsorden. Og ser man nærmere efter, viser det sig, at det endog i en vis udstrækning er det samme persongalleri, som gør sig gældende i både den »nye« naturlige teologi og i den »nye« apologetik. Dette rejser spørgsmålet om forholdet mellem naturlig teologi og kristen apologetik, som artiklen søger at belyse. Naturlig teologi er imidlertid i 1700-tallet af David Hume blevet udsat for hård kritik, en kritik, som stadigvæk gør sig gældende. Artiklen præsenterer denne kritik og søger at påvise, at Humes argumenter hverken historisk eller principielt har betydet dødsstødet for naturlig teologi. På denne baggrund præsenteres nogle af de temaer, som den »nye« naturlige teologi beskæftiger sig med. Blandt disse temaer betragtes kalamargumentet af mange som et af de mest spændende og tungtvejende, idet det tilsyneladende sandsynliggør, at universets tilblivelse skyldes en udefrakommende årsag. Det diskuteres derpå, om man kan slutte fra denne udefrakommende årsag til teismens gud. Og artiklen slutter med at overveje den naturlige teologis plads i forskellige apologetiske modeller og præsenterer i den forbindelse aktuelle udviklingslinjer vedrørende forståelsen af naturlig teologi så som »kristen naturlig teologi« og »Ramified Natural Theology«.

Introduktion

Både naturlig teologi og kristen apologetik har inden for de seneste årtier oplevet en renæssance. Det mest omfattende vidnesbyrd om revitaliseringen af *den naturlige teologi*

finder vi i bogen *The Blackwell Companion to Natural Theology* fra 2012. Hvad kristen apologetik angår, kan der udover en række amerikanske apologeters værker blandt andet peges på Alister McGrath, der har publiceret adskillige større eller mindre bøger om apologetik generelt, om forholdet mellem kristendom og naturvidenskab og vendt mod Richard Dawkins og den nye ateisme. Den fornyelse, som kendetegner begge disse felter, hænger formentlig sammen med den forstærkede frimodighed blandt kristne filosoffer og teologer, som grøden indenfor kristen filosofi i USA har skabt (Sennett og Groothuis 2005, 10, 15; Craig og Moreland, 2012, ix).

Mange af fortalerne for naturlig teologi har tydeligvis også en apologetisk dagsorden. Og ser man nærmere efter, viser det sig endog, at det i en vis udstrækning er det samme persongalleri, der gør sig gældende i både den »nye« naturlig teologi og i den »nye« apologetik. Alister McGrath, der som nævnt har publiceret adskillige apologetiske skrifter, har eksempelvis siden 2010 publiceret ikke mindre end fire bøger omhandlende naturlig teologi. Han skriver i sin seneste bog *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology* følgende: »Although my approach to natural theology is not fundamentally apologetic, it will be obvious that it opens up important apologetic possibilities« (McGrath 2017, 177). Det er derfor nærliggende at underkaste sammenhængen mellem naturlig teologi og kristen apologetik en nærmere undersøgelse. I den forbindelse rejser der sig spørgsmål som: Er kristen apologetik nu om dage slet og ret identisk med naturlig teologi, eller findes der frugtbare apologetiske temaer, som rækker ud over naturlig teologi? Kan naturlig teologi helt generelt betragtes som anvendelig af kristen apologetik, eller forudsætter kristen apologetik en særlig kristelig udgave af naturlig teologi? Og det helt fundamentale spørgsmål om naturlig teologi i det hele taget kan siges at være et »legitimt« projekt i lyset af Davis Humes kritik? Disse spørgsmål vil vi i større eller mindre grad komme tilbage til. Som et første trin vil vi kaste et blik på naturlig teologi.

Naturlig teologi

Med udtrykket *naturlig teologi* forstår man traditionelt en teologisk og filosofisk beskæftigelse med alle de elementer i tilværelsen – bortset fra den bibelske eller lignende åbenbaringer – som peger i retning af Guds eksistens (Taliaferro 2012, 1; McGrath 2017, 169). Naturlig teologi er således naturlig i den forstand, at den kun benytter sig af de evner, som naturligt er til stede i ethvert menneske: empirisk erkendelse og den menneskelige fornuft (Sennett og Groothuis 2005, 10). Men samtidig med, at naturlig teologi nu som nævnt oplever en renæssance, er der ikke mindst i tidsskriftet *Philosophia Christi* blusset en debat op om, hvad man skal forstå ved naturlig teologi, og om naturlig teologi i det hele taget er en god ide. Paul K. Moser afviser eksempelvis traditionel naturlig teologi som sådan, fordi den ikke når frem til en Gud, som er værdig til tilbedelse (Moser 2012, 307, 310; jf. Woldeyohannes 2015). Og McGrath nævner i bogen *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology* ikke mindre end seks mere

eller mindre forskellige opfattelser af naturlig teologi (McGrath 2017, 18-22) og vil selv gå i brechen for det, som han kalder en *kristen naturlig teologi* (McGrath 2017, 24-25). Indholdet af en sådan *kristen naturlig teologi* beskriver han således: »Natural theology, as I understand the notion, is not about discovering persuasive grounds of faith outside the bounds and scope of revelation, but is rather a demonstration that, when the natural world is »seen« through the lens of the Christian revelation, the outcome is imaginatively compelling and rationally persuasive« (McGrath 2017, 131). Noget lignende gælder en række kristne filosoffer, der har gjort sig til talsmænd for det, som de kalder »Ramified Natural Theology«, en »forgrenet« naturlig teologi (en betegnelse, som tilsyneladende stammer fra Richard Swinburne (Menuge og Taliaferro 2013, 233). En sådan »ramified natural theology«, som indtil videre er blevet mest omfattende præsenteret i *Philosophia Christi* (15, nr. 2, 2013),¹ har tilsyneladende et ret frit forhold til traditionel naturlig teologi, men har ikke desto mindre ifølge Angus Menuge og Charles Taliaferro potentiale til at forvandle kristen filosofi og apologetik (Menuge og Taliaferro 2013, 234). Disse udviklingslinjer og fronter vil vi ganske kort vende tilbage til sidst i artiklen. I første omgang vil vi imidlertid tage udgangspunkt i den traditionelle forståelse af naturlig teologi.

Naturlig teologi er langt fra et nyt fænomen. Paulus skriver som bekendt i Romerbrevet: »Det, man kan vide om Gud, ligger nemlig åbent for dem; Gud har jo åbenbart det for dem. For hans usynlige væsen, både hans evige kraft og hans guddommelighed, har kunnet ses siden verdens skabelse og kendes på hans gerninger« (Rom 1,19-20; Moser 2012, 310 afviser ganske vist, at der her skulle være tale om naturlig teologi). Der er altså ifølge den bibelske åbenbaring noget ved Guds væsen, som kan erfares før og uafhængigt af den bibelske åbenbaring. Og Paulus knytter da også i talen på Areopagos til ved nogle ikkebibelske digteres udsagn om, at *vi er også af hans slægt* (ApG 17,28).

Skønt man gennem hele kirkens historie i større eller mindre grad har beskæftiget sig med naturlig teologi, har denne beskæftigelse imidlertid i størstedelen af det tyvende århundrede af forskellige årsager ligget mere eller mindre underdrejet. Men som antydnet har naturlig teologi i løbet af de seneste årtier igen fået mere vind i sejlene. Der kan peges på flere årsager til dette: (a) Karl Barth, som lidenskabeligt afviste naturlig teologi, som han betragtede som udtryk for troens underkastelse under den sekulære fornuft, har gennem de sidste mange år mistet indflydelse. (b) Med Richard Dawkins (bl.a. Dawkins 2007) og den nye ateisme synes den postmoderne skepsis til rationaliteten at have mistet sin dominerende stilling i den vestlige verden. (c) Ikke mindst i USA har kristne filosoffer, som har haft en vis affinitet til naturlig teologi, opnået betydelig indflydelse. (d) I samfundet som helhed synes tiltroen til fortidige åbenbaringer og helige skrifter at være på retur. Naturlig teologi kan derimod betragtes som en teologisk og filosofisk fordybelse i den almene og intuitive menneskelige fornemmelse af, at virkeligheden, både den menneskelige og den ikkemenneskelige, rummer signaler om, at

den er skabt af Gud. På den baggrund synes naturlig teologi netop nu at være en helt indlysende teologisk og filosofisk beskæftigelse.

Indvendinger imod naturlig teologi

I det foregående har jeg præsenteret naturlig teologi som en helt »naturlig« og indlysende sag. Men det synspunkt er der langt fra enighed om. Grundlæggende kan der tales om to former for indvendinger. Fra teologisk hold har eksempelvis Karl Barth og Aksel Valen-Sendstad rejst stærke indvendinger imod den naturlige teologis teologiske legitimitet (Valen-Sendstad 1979, 33-36). Og samme holdning møder vi aktuelt hos Paul K. Moser. Og fra filosofisk hold har man rejst kritik af den naturlige teologis filosofiske mulighed: Er naturlig teologi overhovedet mulig? Kan man i den ydre og indre verden finde fænomener, som bedst forklares som spor af en guddommelig skabermagt? Eller er de fænomener, som fortalerne for naturlig teologi peger på, og de ræsonnementer, som de gør sig, kun gyldige for dem, som allerede tror, mens de af alle andre bliver betragtet som uvederhæftige? (jf. Furman 2005, 42-43). Hertil kommer et tredje element, nemlig en grundlæggende kulturel »metafortælling«, der – mere eller mindre harmonerende med de nævnte filosofiske indvendinger – går ud på, at vi selvfølgelig befinder os i et lukket dennesidigt univers, hvorfor enhver form for naturlig teologi i udgangspunktet må betragtes som noget tøjleri (jf. McGrath 2017, 138-143).

Den naturlige teologis mulighed og apologetiske rækkevidde er selvfølgelig grundlæggende afhængig af dens evne til at give rimelige svar på de indvendinger, som rettes imod den. Jeg vil derfor i det følgende se nærmere på den filosofiske kritik og den dermed sammenhængende »metafortælling« (mens jeg i denne sammenhæng i det store og hele ser bort fra de teologiske indvendinger). I den forbindelse synes David Humes argumenter at befinde sig i en særstilling.

David Humes indvendinger imod naturlig teologi

Den skotske filosof David Hume (1711-1776) leverede i *Enquiry Concerning Human Understanding* afsnit 11 (1748) og i den posthumt udgivne *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779) en række argumenter imod samtidens naturlige teologi (Penelhum 2005, 22-23, 30). En eller flere af disse indvendinger møder vi ifølge James F. Sennett og Douglas Groothuis i ethvert nutidigt angreb på naturlig teologi, hvad enten det er på introduktionsplan eller på et mere dybtgående niveau (Sennett og Groothuis 2005, 12). Humes kritik af naturlig teologi er, hævder Terence Penelhum, langt den væsentligste i det engelske sprogområde, og kan i betydning kun sammenlignes med Kants (som i øvrigt kendte til Humes) (Penelhum 2005, 40). Og Todd M. Furman mener, at af alle former for kritik af naturlig teologi er Humes den mest ødelæggende (Furman 2005, 42). Tager man Hume for pålydende, står der kun tre muligheder åbne: Fideisme (teistisk tro vel vidende at der ikke er gode grunde for en sådan tro), agnosticisme eller ateisme (Yandell 2005, 58). Det vil derfor være naturligt at starte med Hume.

Humes indvendinger imod naturlig teologi bliver i indledningsafsnittet til bogen *In Defense of Natural Theology: A Post-Humean Assessment* sammenfattet således:

1. Gudsforestillingen betyder ikke afslutningen på tilbageførslen af årsag-virkning-kæden [sådan som vi eksempelvis møder det i Thomas' 3 første »veje«].
2. Forestillingen om materien er lige så anvendelig til at stoppe tilbageførslen, som gudsforestillingen er det.
3. Hvis universet synes at være designet, synes det at være dårligt designet.
4. De kendsgerninger, som typisk benyttes til at argumentere for teisme, kan principielt ikke bære en sådan konklusion.
5. Teisme som en ikkeempirisk, ikkeanalytisk tese kan ikke med rette blive troet eller etableret ved hjælp af argumenter.
6. Den naturlige teologis argumenter beviser, selv hvis de holder stik, ikke tilstrækkeligt – de beviser ikke teismens Gud (Sennett og Groothuis 2005, 11-12). Dette 6. argument betegner James F. Sennett som »Humes stopper« (Sennett 2005, 82).

Og i en senere artikel i samme bog, »In Praise of Hume. What's Right About Hume's Attacks on Natural Theology«, hævder Todd M. Furman, at tilhængerne af naturlig teologi, »the eager-believers«, som han kalder dem, ifølge Hume konstant begår en eller flere af følgende fejltagelser: (1) De fremlægger bevismateriale, som grundlæggende ikke svarer til den ønskede konklusion. (2) De foretager en uholdbar eller cirkulær argumentation (»begs the question«). (3) De konkluderer mere, end de er berettiget til (Furman 2005, 43).

Hume er ikke mindst kendt for sin skepticisme, altså benægtelsen af muligheden for objektiv eller sikker viden ved hjælp af fornuften. Men det er karakteristisk for hans kritik af den naturlige teologi, at selvom denne generelle skepticisme skulle vise sig at være forfejlet, så holder argumenterne for den naturlige teologi efter Humes opfattelse i alle tilfælde ikke (Yandell 2005, 62).

Kaster vi nu et blik på Humes konkrete indvendinger (jeg undlader her at komme ind på Humes kritik af det såkaldt ontologiske gudsbevis og følger i øvrigt langt på vej Terence Penelhum's beskrivelse af Humes indvendinger), møder vi først i *Enquiry Concerning Human Understanding* tre delvist sammenhængende argumenter: (a) Hvis man tager udgangspunkt i verdens ordnethed og skønhed og hævder, at dette ikke kan bero på en tilfældighed, men må skyldes intelligent design, kan man af dette maksimalt konkludere, at verdens ordnethed og skønhed er blevet frembragt af en magt god og mægtig nok til netop dette. Men man kan ikke af dette slutte sig til en almægtig eller moralsk perfekt skabermagt eller alle de andre egenskaber, som man tillægger Gud, kun en magt, som er stærk nok og god nok til at skabe den verden, som vi kan se – med alle dens begrænsninger (Penelhum 2005, 26-27; Hume 1988, 123ff.). (b) Normalt vil man ganske vist mene, at en virkning er skabt af en kraft, som er større end virknin-

gen. Når vi eksempelvis ser et halvfærdigt og endnu mangelfuldt hus, forestiller vi os en bygmester, som både kan og vil fuldføre byggeriet. Men når der er tale om noget så exceptionelt som hele verden, hvilket er en helt enestående virkning, har vi simpelthen ingen paralleller at henvise til (Penelhum 2005, 27; Hume 1988, 129ff). (c) Hume henviser endelig til reglen »that where any cause is known only by its particular effects, it must be impossible to infer any new effects from that cause« (Hume 1996, 131, note 4; Penelhum 2005, 27). Og han fortsætter, idet han antyder, at dette burde underminere al naturlig teologi: »It is only when two species of objects are found to be constantly conjoined, that we can infer the one from the other; and were an effect presented, which was entirely singular, and could not be comprehended under any known species, I do not see, that we could form any conjecture or inference at all concerning its cause« (Hume 1988, 133-134). Universet er her den påståede virkning, og guddommen er den påståede årsag, og begge er »singular and unparalleled« (Penelhum 2005, 28). (Men, kunne man spørge, gælder dette ræsonnement også fuldt ud, hvis der er ikke blot er tale om Guds oprindelige skaberhandling men også om *creatio continua*, Guds vedvarende skabende og opretholdende gerning?).

I *Dialogues Concerning Natural Religion*, som er formet som en samtale mellem tre personer (hvoraf jeg for overskuelighedens skyld kun nævner de to, ligesom jeg af samme grund foretager en vis systematisering af Humes argumenter), hævder repræsentanten for naturlig teologi, Cleantes, indledningsvis, at hvis vi ser på verden, ser vi en kæmpe stor maskine, som er opdelt i et uendeligt antal mindre maskiner (Newton har ikke levet forgæves!). Disse maskiner er tilpasset hinanden med en forbløffende nøjagtighed, og denne tilpasning af midler og mål minder nøjagtigt om den menneskelige planlægnings resultater, skønt den i høj grad overgår den. Når vi anskuer lighederne mellem virkningerne, kan vi derfor, hævder Cleantes, også slutte os til ligheder, hvad angår årsagerne, og at forfatteren til naturen i en vis forstand ligner mennesket, men med meget større evner. Cleantes konkluderer derfor: »Med dette a posteriori argument og med det alene, beviser vi på én gang eksistensen af en guddom og at han har ligheder med mennesket, dets ånd og intelligens« (Hume 1996, 44; Penelhum 2005, 32-33).

1. Philo, kritikeren af naturlig teologi (og efter al sandsynlighed Humes talerør skønt Per Stig Møller mener, at både Cleantes og Philo repræsenterer sider ved Humes tænkning (Møller 1996, 19-20), og Alister McGrath overvejer, om Hume skjuler nogle af sine synspunkter (McGrath 2017, 135-136), indvender først, at analogien mellem universet og den menneskelige planlægnings resultater er for spinkel og slet ikke nær nok til at slutte sig til en lignende årsag (Hume 1996, 45-46). Hertil svarer Cleantes imidlertid, at tilpasningen af midler til mål i naturen er tilstrækkelig til at fastholde ligheden (Hume 1996, 46, 55).
2. Philo indvender dernæst, at Cleantes med udgangspunkt i et enkelt aspekt: tanker, intension, intelligens, mener at kunne slutte sig til, at Gud helt generelt

- udgør verdens årsag. Men, hævder Philo, vores erfaring viser kun, at nogle fænomener er resultatet af en intelligent årsag, ikke at alle er det. Mange synes tværtimod at være resultatet af helt andre årsager (Hume 1996, 49-51).
3. Philo peger også på, at hvis den guddommelige fornuft i nogle henseender ligner den menneskelige, må den efter alt at dømme ligesom den menneskelige være et resultat af forudgående årsager (Hume 1996, 65-66; Penelhum 2005, 34).
 4. Gudsforestillingen betyder ifølge Philo i øvrigt ikke afslutningen på tilbageførslen af årsag-virkning-kæden [sådan som vi eksempelvis møder det i Thomas' 3 første »veje«]. Nej, materien er lige så anvendelig til at stoppe tilbageførslen, som gudsforestillingen er det (Hume 1996, 66).
 5. I næste afsnit indvender Philo, at den magt, som har forårsaget verden, blot behøver at være så mægtig, at den kan gøre netop dette, og at vi derfor ikke er berettiget til at slutte til en uendelig eller perfekt årsag (jf. argument 1) (Hume 1996, 72). Og verden kunne i øvrigt være skabt af flere skabende agenter, som hver for sig kunne være dødelige, på samme måde som vi er det (Hume 1996, 72-74).
 6. Philo indvender også, at verdens oprindelse ikke behøver at forstås som skabelsen af en kulturgenstand (artifact). Den kunne (a) sammenlignes med en dyrisk organisme, hvis enkelte dele arbejder sammen, og som er selvopretholdende, og hvor Gud ikke var forskellig fra verden, men verdens sjæl (Hume 1996, 77). Man kunne også, indrømmer Cleantes, (b) forstå verdens oprindelse i analogi med en biologisk organisme, som gror frem (Hume 1996, 79 og 83-84). Og endelig (c) kunne verden jo med en let omskrivning af den epikuræiske hypotese være opstået helt tilfældigt (Hume 1996, 90-91). Alle disse forslag viser, at den analogi, som Cleantes indledningsvis har draget mellem verden og en maskine, er svag og ikke blot leder til teoretisk besværligheder, men heller ikke er åbenlyst bedre end andre alternativer, som rummer endnu flere problematiske ingredienser (Hume 1996, 95-96; Penelhum 2005, 35).
 7. I det følgende afsnit ti fokuseres på det ondes konsekvens for troen på en uendelig god og almægtig Gud (Hume 1996, 110). Cleantes giver i den forbindelse et bemærkelsesværdigt svar: »Sundheden er mere almindelig end sygdommen, fornøjelsen mere almindelig end lidelsen, lykken mere almindelig end ulykken. Og for hver ærgrelse vi oplever er der hundrede glæder« (Hume 1996, 112; Penelhum 2005, 37). Men hertil indvender Philo med eftertryk, at selv en overvægt af godhed over ondskab i skaberværket synes at være uforenelig med Guds perfekte magt, visdom og godhed. Og han fortsætter med at hævde, at selv moderat ondskab i vores verden viser, at Cleantes ikke ud fra erfaringen kan bevise Guds uendelige magt og godhed (Hume 1996, 114-115) – hvorefter Cleantes trækker i land og vil nøjes med at tale om en meget stærk og god Gud (Hume 1996, 116).

8. Afslutningsvis peger Philo på fire mangler ved verden, som måske godt hver for sig kan have sine gode grunde, men som, sådan som vi forefinder dem, ikke desto mindre kræver mere forklaring end guddommelig magt og godhed (Hume 1996, 119-125). Den mest nærliggende slutning er derfor efter Philos opfattelse, at »den første årsag« til universet »hverken besidder godhed eller ondskab« (Hume 1996, 127; Penelhum 2005, 38).

Er naturlig teologi så mulig?

Skønt Humes argumenter imod naturlig teologi, som flere gange påpeget hyppigt bliver betragtet som de væsentligste og mest ødelæggende, har de imidlertid ikke betydet dødsstødet for naturlig teologi. Et vidnesbyrd om dette fremgår allerede af, at William Paley et par årtier efter *Dialogues* udgav det klassiske værk *Natural Theology* (1802), som blev læst af generation efter generation. Alister McGrath fremhæver også, at Humes filosofiske argumenter ikke bør betragtes som tidløse, men er rettet imod en bestemt (og mangelfuld) samtidig deistisk naturlig teologi, nemlig varianter af en »newtonsk« naturlig teologi (McGrath 2017, 135 og 137). Og Sennett og Groothuis, som har redigeret antologien *In Defense of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, fremhæver, at bogens tese og budskab er følgende: »Natural theology is alive and well in contemporary philosophy, the supposed Humean refutation of the enterprise is a myth whose exposure is long overdue« (Sennett og Groothuis 2005, 15). Og bogen præsenterer da også en række argumenter, som begrænser rækkevidden af Humes kritik:

1. Den aktuelle naturlige teologi er moderat i den forstand, at den ikke hævder at kunne bevise Guds eksistens, men nøjes med at søge at påvise, at der er gode grunde for en teistisk eller kristen tro (Sennett og Groothuis 2005, 16).
2. Nutidens filosofi er generelt præget af en antiskeptisk holdning. Kun hvad angår religionens begreber, synes Humes mistillid til den menneskelige erfarings grundlæggende kategorier indtil videre at blive fastholdt (Sennett og Groothuis 2005, 16-17). Denne antiskeptiske holdning har udover Hume også adresse til Karl Barths og postmodernismens mistillid til den menneskelige erkendelse, som er nævnt ovenfor.
3. Der argumenteres i *In Defense of Natural Theology* for, at Hume ikke modbeviser det kosmologiske gudsbevis (Thomas' tredje vej) – og i øvrigt heller ikke det ontologiske (Yandell 2005, 73 og 80) – samtidig med at man er opmærksom på, at målet for Humes kritik snarere var designargumentet end det kosmologiske argument (Groothuis 2005, 109).
4. James F. Sennett argumenterer for, at »Humes stopper« ikke betyder afslutningen på naturlig teologi, men at teismens gud tværtimod synes at være det bedste bud på den »magt«, som den naturlige teologis argumenter peger på (Sennett 2005, 104).

5. Derudover argumenterer bogens forfattere kapitel for kapitel og tema efter tema for at godtgøre følgende overordnede synspunkt: »Natural theology is alive and well in contemporary philosophy«.
6. Hertil vil jeg for egen regning tilføje, at den naturlige teologi rummer adskillige argumenter (se den senere liste vedrørende den »nye« naturlige teologis emneområder), som Humes indvendinger for mig at se ikke udtrykkeligt kommer ind på (jf. McGrath, der gør opmærksom på, at Humes kritik gælder en bemærkelsesværdig »tynd« udgave af naturlig teologi 2017, 136).
7. Alister McGrath peger endelig på, at Hume udtrykkeligt forudsætter, at der eksisterer en »superior standard«, ud fra hvilken den aktuelle verden må bedømmes som mangelfuld. Men denne »superior standard« kan Hume jo ikke hente fra nogen anden eksisterende verden. Der er for Humes vedkommende reelt blot tale om en menneskelig intuition, en anelse om at tingene burde være bedre end det, som vi aktuelt observerer og erfarer? Men denne intuition giver næppe mening indenfor den deistiske ramme, som Hume kritiserer. Derimod giver den særdeles god mening inden for en klassisk trinitarisk teologisk ramme (McGrath 2017, 137).

På denne baggrund er jeg tilbøjelig til at tilslutte mig, at »Natural theology is alive and well in contemporary philosophy«, hvilket bidrager til *The Blackwell Companion to Natural Theology* da også tydeligvis forudsætter.

Hvad kan vi lære af Hume?

Selvom Humes argumenter efter mit skøn ikke fejer den naturlige teologi af bordet, betyder det ikke, at vi ikke bør kunne tage ved lære af Humes indvendinger. Som nævnt begår tilhængerne af naturlig teologi, »the eager-believers«, som Todd M. Furman betegner dem, ifølge Hume konstant en eller flere af følgende fejltagelser: (1) De fremviser bevismateriale, som grundlæggende ikke svarer til den ønskede konklusion. (2) De foretager en uholdbar eller cirkulær argumentation (»begs the question«). (3) De konkluderer mere, end de er berettiget til. I den udstrækning, som denne påstand måtte have noget på sig, må det være en væsentlig bestræbelse for nutidens repræsentanter for naturlig teologi at holde sig disse faldgruber for øje og drive naturlig teologi på en sådan måde, at man undgår dem (Furman 2005, 57).

K.E. Løgstrups naturlige teologi

Repræsentanter for den »nye« naturlige teologi mener, at det på trods af Humes – og Barths og Valen-Sendstads – indvendinger er muligt at drive naturlig teologi. Dermed slår de følge med ikke mindst katolske teologer og filosoffer, som hele tiden har drevet naturlig teologi. Men også i en dansk og luthersk sammenhæng er der i de seneste generationer blevet drevet naturlig teologi af eksempelvis K.E. Løgstrup og Jakob Wolf (Wolf

2001). K.E. Løgstrup har, så vidt jeg ved, aldrig for alvor været anfægtet af hverken Humes filosofiske eller Barths teologiske indvendinger. Tværtimod har Løgstrups livslange projekt: at vise at »verden er Guds« (Jensen 2007, 15), tydeligt spillet på apologetiske og naturlig-teologi-streng. Løgstrups skelner i *Kunst og etik* principielt mellem det, der er universelt i kristendommen, nemlig det, som har med skabelsen og loven at gøre, og det, som er kommet til på et bestemt historisk tidspunkt, nemlig evangeliet. Hvad det universelle angår, altså skabelsen og loven, har teologien og filosofien ifølge Løgstrup et fælles område (Løgstrup 1962a, 242). Det betyder, at der netop på disse to felter er basis for at føre en argumentation af naturlig-teologi-art. Og vi kan da også konstatere, at Løgstrup forfatterskabet igennem netop arbejder på at påvise, at verden er skabt og at den kristne etik har almenmenneskelig karakter. Løgstrup skriver eksempelvis i den polemiske artikel »Kristendom uden skabelsestro« fra 1962, at »så overstiger det for den jødisk-kristne tro at se til menneskets evne og kraft at kende og møde Gud i verden. Det overstiger derimod ikke menneskets evne og kraft at kende, at verden er Guds« (Løgstrup 1962b, 526). Og Løgstrup skriver videre i *Skabelse og tilintetgørelse*, at de suveræne livsyttringer lægger en religiøs tydning nær (Løgstrup 1978, 260). Og han giver i samme bog udtryk for, at en lang række fænomener, som han har beskæftiget sig med og som han tolker religiøst, ganske vist også kan tolkes irreligiøst, bare ikke lige så godt. Det er mere »erfaringsstæt«, mere »adækvat«, at verden er blevet skabt, end at den er blevet til ved en tilfældighed (Løgstrup 1978, 276).

Den »nye« naturlige teologis temaer

Som nævnt hævdede Sennett og Groothuis i 2005, at »Natural theology is alive and well in contemporary philosophy«. Og dette udsagn understøttes af den grøde, som siden har kendetegnet naturlig teologi. *The Blackwell Companion to Natural Theology* fra 2012 giver et godt indblik i, hvilke temaer man beskæftiger sig med i den »nye« naturlige teologi – og kan dermed også bidrage til at indholdsbestemme begrebet »naturlig teologi«, som det forstås af nutidens førende evangelikale filosoffer og teologer. Craig og Moreland hævder i den forbindelse, at alle de traditionelle argumenter for Guds eksistens såvel som nye kreative argumenter finder prominente og intelligente fortalere blandt nutidens filosoffer (Craig og Moreland 2012, x). Vi møder de traditionelle gudsbeviser i opdateret udgave: Leibniz' kosmologiske argument, det teleologiske argument og det ontologiske argument, suppleret med kalamargumentet. Desuden fire temaer, som alle er forankret i mennesket: Bevidstheden som argument, fornuften som argument, moralen som argument og den religiøse erfaring som argument. Og endelig: Det onde som argument og mirakler (Jesu opstandelse) som argument.

Kalamargumentet – et »nyt« argument

Blandt den »nye« naturlige teologis temaer finder vi *The Kalam Cosmological Argument*. Dette argument bliver af mange anset for at høre til blandt de mest spændende og også

mest tungtvejende argumenter for Guds eksistens. Det vil vi derfor se nærmere på. Kalamargumentet findes beskrevet i en række nyere værker, eksempelvis i *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Jeg vil imidlertid her tage mit udgangspunkt i Søvik og Danielsens fremstilling i bogen *Eksisterer Gud?* understøttet af beskrivelsen af argumentet i William Lane Craig: *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics* og DeWeese og Rasmussen: »Hume and The Kalam Cosmological Argument«. Som det fremgår af den engelske betegnelse, er der tale om et kosmologisk argument, altså et argument, som vil argumentere for Guds eksistens med udgangspunkt i den eksisterende verden (i modsætning til Anselms ontologiske eller begrebsanalytiske »bevis«). Men kalamargumentet tager til forskel fra Aquinas' »veje« ikke udgangspunkt i, hvad der eksisterer, men fokuserer på, hvad der begynder at eksistere. Ligeledes fokuserer kalamargumentet på universets temporale begyndelse i modsætning til Thomas, der, når han eksempelvis i vej nummer 2 taler om en »første bevirkende årsag«, snarere tænker logisk end temporalt (DeWeese og Rasmussen 2005, 125). Ræsonnementet går i al korthed ud på, at når noget begynder at eksistere, sådan som universet antages at gøre, må det have en årsag.

Når argumentet kaldes ved det arabiske navn kalamargumentet (*kalam* kommer af det arabiske ord for »tale«), skyldes det, at det i middelalderen og frem til vor tid har overvintret og også er blevet udbygget i den muslimske verden (af både muslimske og jødiske lærde). Der kan nævnes flere grunde til, at kalamargumentet indenfor kristendommen i lange tider blev betragtet som uinteressant. En af dem er, at den aristoteliske filosofi siden Aquinas har stået stærkt, en anden, at man indtil 2. Verdenskrig i naturvidenskaben og filosofien generelt har anset verden for at være evigt eksisterende. Siden 1960'erne er kalamargumentet imidlertid kommet til ære og værdighed ikke mindst i lyset af den tiltagende almene accept af, at universet har sin oprindelse i et Big Bang. Kalamargumentet kan dermed knytte til ved en udbredt nutidig naturvidenskabelig konsensus (Søvik og Davidsen 2014, 53). Kalamargumentet findes i forskellige og også i mere eller mindre udbyggede versioner.

Formuleret helt enkelt lyder det:

1. Alt, som begynder at eksistere, har en årsag udenfor sig selv.
2. Universet begyndte at eksistere.
3. Derfor har universet en årsag udenfor sig selv (og denne årsag må have egenskaber, som vi normalt forbinder med Gud).

Argumentet har, som det fremgår, den logisk gyldige form:

1. Alle F er G.
2. a er F
3. a er G

Det betyder, at hvis præmisserne (1 og 2) er sande, må konklusionen med logisk nødvendighed også være sand (Søvik og Davidsen 2014, 54; jf. Craig 2008, 111). Og det betyder derfor også, at hvis en ateist skal gendrive dette argument, må han påvise, at den ene eller begge præmisser ikke er holdbare. Det kan gøres på en af tre måder. Ved enten at påvise at præmisserne: (1) er falske, (2) at deres negationer er mere plausible end deres bekræftelse eller (3) at præmisserne formentlig er holdbare, men ikke er det med logisk nødvendighed. Det afgørende spørgsmål er derfor: Er præmisserne så sande/gyldige/holdbare?

Præmis 1

I forbindelse med de forskellige udgaver af det kosmologiske argument har man opereret med forskellige versioner af kausalitetsprincippet: (a) Alt, som ændrer sig, har en årsag. (b) Alt, som eksisterer, men som kunne tænkes ikke at eksistere, har en årsag til sin eksistens. (c) Alt, som begynder at eksistere, har en årsag til sin eksistens (DeWeese og Rasmussen 2005, 132). I forbindelse med kalamargumentet er det åbenlyst udgave 3, som er relevant.

Præmis 1: »Alt, som begynder at eksistere, har en årsag udenfor sig selv« kan ikke bevises. Der er ikke desto mindre *gode grunde* for i praksis at basere sig på, at ingenting kan komme af absolut ingenting (Søvik og Davidsen 2014, 54). Det er for det første, kunne man hævde, en almen metafysisk intuition. Det er for det andet et logisk princip, at »ingen ting kommer af ingen ting«. Det er aldrig empirisk observeret, at noget begynder at eksistere helt uden en grund, så der er ingen grund til at tro, at noget som helst kan dukke op af absolut intet (DeWeese og Rasmussen 2005, 137). Det ligger i selve begrebet »virkning«, at den må have en »årsag«. Så hvis vi overhovedet i denne sammenhæng vil tale om »virkning«, må der nødvendigvis have været en årsag. Endelig peger DeWeese og Rasmussen på, at en bestemt udgave af Leibniz' princip om »tilstrækkelig grund« (»sufficient reason«) synes at være holdbar og understøtter præmis 1. Hos Leibniz lyder formuleringen: »That [principle] of sufficient reason, in virtue of which we hold that no fact can be real or existent, no statement be true, unless there be a sufficient reason why it is so and not otherwise, although most often these reasons cannot be known to us« (DeWeese og Rasmussen 2005, 139 og 144).

Der har ikke desto mindre været forskellige *indvendinger* imod præmis 1. Wes Morrison har blandt andet indvendt, at meningen med »begynder at eksistere« er så uklar, at det er tvivlsomt, om man kan påstå, at præmis 1 er understøttet af en almen metafysisk intuition (DeWeese og Rasmussen 2005, 137). Den amerikanske filosof Quentin Smith (født 1952) mener, at der ikke er noget i vejen for, at universet og tingenes historie har en begyndelse, og at den første fase af denne historie (eller tilblivelsen af den første ting) er uden årsag. Og den australske filosof J.L. Mackie (1917-1981) argumenterede med, at det er lige så problematisk, at Gud skaber af ingenting, som at noget kan komme af ingenting. Men ved nærmere eftersyn argumenterede Mackie aldrig imod præmissen

om, at alt, som begynder at eksistere, må have en årsag. Mackie nøjedes med at hævde, at det teistiske alternativ ikke er acceptabelt (Søvik og Davidsen 2014, 54). Mackie og en del andre hævder i den forbindelse, at David Hume afviste årsagsloven, og vil derfor under henvisning til Hume mene, at man ikke behøver at tilskrive det nogen årsag, at universet gik fra ikkeværen til væren. Men det er efter mit skøn særdeles tvivlsomt, om det var det, som Hume mente. Hume benægter ikke, at der hersker ubrydelige årsagsforhold i naturen, tværtimod benægter han, at noget sker tilfældigt, eller at nogen naturlig begivenhed er uden årsag: »Det er allmenn enighet om at ingenting eksisterer uten at det er en årsak til dens eksistens, og at tilfældighet ved nærmere gransking viser seg å være et rent negativt ord og ikke står for noen virkelig kraft som finnes noensteds i naturen« (Stigen 1992, 536).

Humes standpunkt synes dermed at være, at menneskets uvidenhed om virkelige årsager og det faktum, at vi bare kan have sandsynlig kundskab om forholdet mellem »årsag« og »virkning«, skyldes menneskets begrænsninger, altså er et erkendelsesteoretisk problem, ikke begrænsninger i naturens nødvendige årsagssammenhæng (Stigen 1992, 536-537; DeWeese og Rasmussen 2005, 131). Men eftersom vi alligevel ikke kan modbevise, at noget kan blive til af intet, kan vi – skriver Søvik og Davidsen – formulere et mere forsigtigt argument: (1) Det er meget plausibelt, at alt, som begynder at eksistere, har en årsag udenfor sig selv. (2) Universet begyndte at eksistere. (3) Derfor er det meget plausibelt, at universet har en årsag udenfor sig selv (og denne årsag må have egenskaber, som vi normalt forbinder med Gud) (Søvik og Davidsen 2014, 56).

Præmis 2

Præmis 2 går ud på, at »Universet begyndte at eksistere«. Det er aktuelt den altdominerende naturvidenskabelige (og filosofiske) opfattelse. Men det har det som nævnt ikke altid været. Den aristoteliske fysik mente, at universet havde eksisteret evigt, og dette var da også den generelle opfattelse til langt ind i det tyvende århundrede. Det fremgår blandt andet af, at den prominente engelske ateistiske (eller agnostiske) filosof Bertrand Russell (1872-1970) ifølge Alister McGrath skulle have givet udtryk for, at en hovedgrund til, at han ikke kunne tage kristendommen alvorligt, var, at kristne hævdede, at Gud havde skabt verden, når nu alle og enhver vidste, at universet havde været der altid (McGrath 2011, 84). Men der bliver nu fremført både empiriske og filosofiske argumenter for, at universet må have en begyndelse:

Hvad de *empiriske* argumenter angår, er forestillingen om, at universet har en begyndelse, *Big Bang-teorien*, i dag i særklasse den mest accepterede kosmologiske teori for universets tilblivelse og udvikling. Universet opstod ved en eksplosion fra en singularitet, hvor de fysiske love, som vi kender, ikke var gyldige, en ekstrem varm tilstand med uendelig stor tæthed. Dermed opstod både rum, tid og materie. Rummet har så siden ekspanderet til vore dages univers. Universet kan ifølge den toneangivende op-

fattelse spores 13.7 milliarder år tilbage (Søvik og Danielsen 2014, 58; jf. DeWeese og Rasmussen 2005, 126).

Forestillingen om Big Bang, som er afgørende for den empiriske argumentation for, at universet begyndte at eksistere, er som nævnt relativ ny. Ifølge Alister McGrath's *Science and Religion: An Introduction* var det ikke mindst Edwin Hubbles (1889-1953) astronomiske observationer, der førte ham til at fortolke bestemte lysfænomener som tegn på et ekspanderende univers. I 1948 blev selve forestillingen og begrebet Big Bang foreslået af tre amerikanske forskere. Og i 1964 udførte nogle forskere i New Jersey nogle undersøgelser af mikrobølger i universet og opdagede i den forbindelse en støj, som de ikke kunne eliminere, lige meget i hvilken retning deres antenner pegede ud i universet – og som kunne forstås som en eftervirkning af netop et sådant Big Bang. Og som sagt er det nu om dage almindelig anerkendt, at universet har en begyndelse (McGrath 1999, 180).

Der findes så kosmologiske teorier, som ikke vil benægte Big Bang, men som vil forstå vort univers som et led i en serie af universer eller sådan, at der aktuelt er mange universer (multivers-teorien). Andre teorier benægter Big Bang, og at der findes en absolut begyndelse på universet (Søvik og Davidsen 2014, 59; DeWeese og Rasmussen 2005, 127). Disse teorier er ganske spekulative og er så vidt jeg ved uden empirisk basis. Og jeg har en fornemmelse af, at de ofte bliver fremsat for at undgå den kristne/teistiske tolkning af det aktuelle univers, nemlig at dets oprindelse og fine-tuning passer forbløffende godt med den kristne tilværelsesforståelse. Ikke desto mindre synes fremkomsten af de nævnte alternative kosmologiske teorier efter DeWeese og Rasmussens opfattelse at medføre, at den empiriske støtte for præmis 2 er svækket (DeWeese og Rasmussen 2005, 127), hvorimod William Lane Craig fastholder, at argumenterne tydeligt peger i retning af den klassiske forståelse af Big Bang (Craig 2008, 139-140).

Et andet empirisk argument for universets ikkeevige karakter finder vi i *termodynamikkens 2. lov*. Ifølge denne lov skulle entropien, det vil sige den samlede uorden eller tilfældighed i universet, hvis universet forstået som et lukket system havde været uendeligt gammelt, have nået et maksimum. Men da dette åbenlyst ikke er tilfældet, må universet have en tidlig begyndelse. Også dette argument til støtte for præmis 2 er dog blevet udfordret. Ikke desto mindre vil adskillige kalamfortalere bestride disse indvendingers gyldighed og fastholde, at kalamargumentet har empirisk støtte fra både Big Bang og termodynamikkens 2. lov (DeWeese og Rasmussen 2005, 128; Craig 2008, 139-140 og 150).

Hvad de *filosofiske* argumenter angår, vil man ofte argumentere for, at alternativet til at universet har en begyndelse, nemlig at det fysiske univers har været der uendelig længe, er vanskeligt at forestille sig. Rent matematisk er det muligt at operere med et uendeligt antal, men fysisk (faktisk, aktualiseret) er det i flere sammenhænge umuligt at operere med et uendeligt antal.

En af de mere muntre udgaver af dette argument er *Hilbert's Hotel*, som har navn efter den tyske matematiker David Hilbert (1862-1943), og som afslører de logiske paradokser, som opstår, hvis man forestiller sig, at et faktisk uendeligt antal kan eksistere. *Hilbert's Hotel* er et hotel med uendelig mange rum, som alle er optaget. Hvad sker der så, når der dukker en ny gæst op eller uendelig mange nye gæster? Jo, hotelejerer flytter blot gæst i rum 1 ind i rum 2, gæst i rum 2 ind i rum 3 osv., og så bliver der et rum ledigt, hotellet har jo uendelig mange rum. Men hvordan er det muligt, når alle rum var optaget? Eller hvad sker der, når gæster forlader hotellet? (Craig 2008, 118-119).

Et andet eksempel skulle være givet af den muslimske lærde al-Ghazali: Man forestiller sig to planeter, der i uendelig lang tid har roteret omkring solen. Den ene planet (A) roterer 2,5 gange hurtigere omkring solen end planet B. Hvis de nu begge har roteret omkring solen i uendelig lang tid, hvilken har da roteret flest gange omkring solen? Ifølge uendelighedsprincippet har de begge roteret lige mange gange (nemlig uendelig mange gange) om solen. Men det er jo absurd i og med at planet A roterer 2,5 gange hurtigere end planet B indenfor den samme tidsramme (Craig 2008, 123).

Et tredje spørgsmål, som man kan stille sig, er, om universet har eksisteret længst i 1066 (Slaget ved Hastings) eller nu i 2016? Ifølge uendelighedsprincippet: lige længe, nemlig uendelig længe. Men det er jo absurd i og med at man jo her i 2016 har lagt næsten 1000 år til i forhold til Slaget ved Hastings. Hertil kan også føjes, at det ikke er muligt at nå frem til tallet nul, hvis man starter med et uendeligt antal. På samme måde er det heller ikke muligt at nå frem til i dag, hvis man taler om en uendelig hændelsesrække før os (jf. Søvik og Davidsen 2014, 60).

Disse eksempler rummer både hver for sig og tilsammen så mange mærkværdigheder, at man må konkludere, at fysisk set er begrebet »uendelig« meget vanskeligt (mange vil sige logisk umuligt) at håndtere. Der kan således både fremføres *empiriske* argumenter – Big Bang og termodynamikkens 2. lov – for, at universet har en begyndelse og en række *filosofiske* argumenter for, at alternativet, et uendeligt eksisterende univers forud for os, er absurd eller i det mindste vældig problematisk. Det må på den baggrund konstateres, at præmis 2: »Universet begyndte at eksistere« lyder særdeles sandsynlig (jf. DeWeese og Rasmussen 2005, 130; Craig 2008, 150).

Konklusion

Hvis altså både præmis 1: »Alt, som begynder at eksistere, har en årsag udenfor sig selv« og præmis 2: »Universet begyndte at eksistere« har sandsynligheden for sig, betyder det, at også konklusionen »Derfor har universet en årsag udenfor sig selv« med nødvendighed har sandsynligheden for sig. Vi har hermed konstateret, at kalamargumentet sandsynliggør, at tilblivelsen af vort univers skyldes en udefrakommende årsag. Men mere end dette mener jeg ikke, at kalamargumentet i den enkle form, som vi her har fokuseret på, i sig selv giver basis for. Hvordan denne udefra kommende årsag nærmere skal forstås, kan der ikke siges noget logisk sandsynligt eller tvingende om. Men

hvordan kan Søvik og Davidsen så antyde, at »denne årsag må have egenskaber, som vi normalt forbinder med Gud«?

Kan man slutte fra universets årsag til teismens (eller deismens) gud?

Som jeg nævnede tidligere, findes kalamargumentet i mere eller mindre udbyggede udgaver. Hos DeWeese og Rasmussen fortsætter argumentationen med yderligere to trin: (4) Universets (endegyldige) årsag må selv være uden årsag. (5) Gud er den uforårsagede årsag til universets eksistens (DeWeese og Rasmussen 2005, 126). Hermed bevæger man sig efter mit skøn ud over det, som er særegent for kalamargumentet, og ind på problemstillinger, som ligger i forlængelse af alle udgaver af det kosmologiske bevis, og som er aktuelle for den naturlige teologi generelt. Hvad angår trin 4, hævder DeWeese og Rasmussen, at en vellykket argumentation for den foreløbige konklusion (trin 3) implicerer trin 4 (DeWeese og Rasmussen 2005, 144 og Groothuis 2005, 118 er tilsyneladende af samme opfattelse), hvilket jeg i denne sammenhæng vælger at acceptere. Men hvad med trin 5? *Kan der i lyset af Humes kritik argumenteres for trin 5: Gud er den uforårsagede årsag til universets eksistens?*

Hvordan kan vi vide, at den uforårsagede årsag, som den naturlige teologi inklusiv kalamargumentet peger på, lige netop er identisk med den teistiske Gud eller endog den kristne Gud? Kunne der ikke – verdens forfatning taget i betragtning – være tale om en ond skabermagt eller en skabermagt, som hverken var helt god eller helt ond? Og hvordan kan vi i øvrigt vide, at der er tale om én guddommelig magt og ikke om mange? Selvom naturlig teologi som oftest her i vores del af verden har været drevet i relation til en teistisk gudsforståelse: »there exists a unique personal, omniscient, omnipotent, morally perfect creator and sustainer of the universe« (Sennett og Groothuis 2005, 9) eller deismens variation af teismen, er dette ikke et must. Der findes europæiske filosoffer som eksempelvis Spinoza, som tænkte i naturlig-teologi-baner, men som repræsenterede helt andre gudsforestillinger (Taliaferro 2012, 1). Også rationalismens tale om »Gud, dyd og udødelighed« kan ses som udtryk for en naturlig teologi, en naturlig religion, og der findes også naturlig teologi af mere østlig og panteistisk observans.

Fortalerne for naturlig teologi griber til lidt forskellige strategier, når de forsøger at godtgøre, at universets uforårsagede årsag netop er den teistiske/kristne Gud. Med hensyn til spørgsmålet, om der er en eller flere skabende guddommelige magter, peger Douglas Groothuis både på Ockhams »barberkniv«, der går ud på, at en enkel forklaring på et problem bør foretrækkes frem for en mere kompliceret, medmindre den komplicerede af andre grunde bør foretrækkes, og på Swinburnes påstand om, at universets regelmæssighed og enhed peger i retning af én designer snarere end mange (Groothuis 2005, 109-110). Og James F. Sennett foreslår at overveje, hvilken af de aktuelle kandidater der synes bedst egnet til at udføre jobbet: at føre universet fra ikkeeksistens til eksistens. Og her taler meget ifølge Sennett for, at det netop er den teistiske gud (Sennett

2005, 92-93, 103-104). Men kan det sandsynliggøres, at den magt, som er årsag til universet, har egenskaber, der svarer til dem, som teismen/kristendommen tilskriver Gud?

Ser man på det velordnede, rationelle og livsvenlige univers, som vi befinder os i, er det muligt at hævde, som Søvik og Davidsen gør, at »denne årsag må have egenskaber, som vi forbinder med Gud«. Den må – skaberværkets velordnethed og livsvenlighed taget i betragtning – være besjælet af egenskaber, der minder påfaldende om dem, som netop den kristne gudsforståelse repræsenterer (Søvik og Davidsen 2014, 76). Eller, som Keith Yandell udtrykker det: Den magt, som står bag skaberværker, må have »theism-relevant properties«, nemlig være omnipotent, omniscient, self-conscious og living creator (Yandell 2005, 80-81). Men det er på den anden side slet ikke en nødvendig slutning. Hume (Philo) mente, som vi noterede os, at den mest nærliggende opfattelse er, at »den første årsag« til universet »hverken besidder godhed eller ondskab« (Hume 1996, 127; Penelhum 2005, 38). Og C.S. Lewis mente ligeledes ikke, at et blik på det ikkemeneskelige univers peger i retning af en kærlig og omsorgsfuld Gud. Tværtimod (Lewis 1977, 12). Filosofer som Gale, Pruss og Gellman har på den anden side argumenteret for, at universets uforårsagede første årsag må være en nødvendigt eksisterende magt, som er meget intelligent og magtfuld og endog almægtig af væsen (DeWeese og Rasmussen 2005, 144). Også Groothuis mener, at den magt, der skabte universet ex nihilo, hvilket Big Bang peger i retning af, må kunne betegnes som almægtig (Groothuis 2005, 115). Og DeWeese og Rasmussen argumenterer i fortsættelse heraf for, at den aktuelle verden, antallet af mulige verdener taget i betragtning, må være resultatet af en handlende magts afgørelser/valg (DeWeese og Rasmussen 2005, 146-148). Også Groothuis argumenterer for, at hvis universets eksistens skyldes en forårsagende magt, så synes det at forudsætte denne magts bevidste og viliede handling (Groothuis 2005, 110-112). Og set fra en anden vinkel gælder, at hvis den aktuelle tænkning omkring de snævre grænser for universets fin-tuning holder stik, må den magt, som forårsagede det nuværende univers, være kendetegnet ved »guddommelig« viden og visdom. Men hermed bevæger vi os ind på design-argumentets område (Groothuis 2005, 116; 118-119). Det er imidlertid efter DeWeese og Rasmussens opfattelse muligt at sandsynliggøre, at den første uforårsagede årsag til verden er en almægtig fri handlende magt – som også er kendetegnet ved viden og visdom. Denne magt er på den ene side ikke identisk med den kristne Gud kendetegnet ved kærlighed, nåde og retfærdighed, men den er på den anden side mere end Humes affældige Gud eller hans samling af halvguder (DeWeese og Rasmussen 2005, 149).

Gud som videnskabelig forklaring

Vi må i denne forbindelse tage stilling til endnu en vigtig problematik. I en kommentar til den kristne argumentation for, at Gud er universets ophav, har Richard Dawkins indvendt, at enten må Gud opfattes som en videnskabelig forklaring på universet, eller også må han afskrives på linje med feer og »river sprites« (Dawkins 1995, 46-47, citeret

hos Taliaferro 2012, 4). Denne indvending er i høj grad relevant for den naturlige teologi. Ifølge Charles Taliaferro kan teismen imidlertid ikke betragtes som en videnskabelig hypotese. Den er eksempelvis slet ikke detaljeret nok. At sige, at Gud på seks dage ved sit ord skabte verden ex nihilo, kan ikke betragtes som en videnskabelig hypotese. Fra en videnskabelig synsvinkel forklarer det ingenting. Men hvad så? Taliaferro mener ikke, at Dawkins alternativ: enten udgør teismen en konkurrerende videnskabelig hypotese eller også må den betragtes på linje med eventyr og »river sprites« holder stik. Hvis teismen skal kategoriseres, må den kategoriseres som en filosofisk forklaring (Taliaferro 2012, 12). Og Søvik og Danielsen hævder på linje hermed, at kalamargumentet (i lighed med det andet kosmologiske argument) ikke handler om en teisme som konkurrent til fysiske forklaringer i den forstand, at Gud er en fysisk årsag, som passer ind i formler. Findes Gud, er det, som argumentationen antyder, en, som står over og udenfor alt fysisk. Dermed kan Gud måske bedre betegnes som ophav eller oprindelse end årsag, eftersom mange tænker om årsag som noget fysisk. Men vores definition af »årsag« kræver det ikke, hævder Søvik og Danielsen (Søvik og Danielsen 2014, 56).

Den naturlige teologis rækkevidde og begrænsning som apologetisk ressource

Som nævnt synes naturlig teologi at være et indlysende projekt at tage fat på for en kristen apologetik. Og på trods af Humes – og Barths og postmoderne – kritik synes en moderat form for naturlig teologi, der har som ambition at pege på indicier på Guds eksistens, at være intellektuelt forsvarlig. Samtidig har det ligget underforstået, at kristen apologetik er andet og mere end naturlig teologi. Denne forudsætning vil jeg nu udvikle lidt nærmere og i den forbindelse spørge efter, hvad den naturlige teologi i bedste fald kan bidrage med til en nutidig kristen apologetik?

Et kig i forskellige bøger om kristen apologetik viser, at kristen apologetik omfatter mange forskellige delemner. Der synes ikke desto mindre at være udbredt enighed om, at apologetikken har to knudepunkter svarende til trosbekendelsens to første led: Troen på Gud som himlens og jordens skaber og troen på Jesus som Guds Søn. Man talte i senmiddelalderen om, at Gud har givet sig til kende i to bøger, i »naturens bog« og i »den bibelske åbenbaring«. Og gudstilkendegivelsen i »naturens bog« er netop den naturlige teologis »område«. Dette svarer til, at K.E. Løgstrup, som vi så, sondrede mellem det i kristendommen, som er universelt, nemlig skabelsen og loven, og det i kristendommen, som er kommet til på et bestemt historisk tidspunkt, nemlig evangeliet. Og medens skabelsen og loven i en vis udstrækning kan siges at udgøre den naturlige teologis gebet, gælder dette ikke for evangeliet. I bogen *Five Views on Apologetics* redigeret af Steven B. Cowan bliver *Classical Apologetics* da også beskrevet som den form for apologetik, der rummer to trin: (1) den naturlige teologis argumentation for, at Gud eksisterer, og (2) en argumentation for, at Jesus er Guds Søn (Cowan 2000, 15).

Hvis denne måde at anskue tingene på holder stik, betyder det, at den naturlige teologi (i bedste fald) kan udgøre første trin i apologetikkens to-trins-projekt. Og spørgsmålet er, om dette trin kan ivaretages på anden måde end gennem naturlig teologi i en eller anden form. Og i denne sammenhæng er det så, at vi skal vurdere den naturlige teologi som apologetisk ressource. Den naturlige teologi kan, som det er fremgået, efter mit skøn levere argumenter, der godtgør, at det er intellektuelt forsvarligt at tro, at verden og vi mennesker er skabt af en guddommelig magt. Den naturlige teologi kan, som man allerede har været opmærksom på i forbindelse med både Anselms ontologiske gudsbevis og Thomas Aquinas' fem veje, og som det også fremgår af den udvidede udgave af kalamargumentet sandsynliggøre, at der er en guddommelig magt, som står bag universet. Og, som vi har noteret os, vil nogle fortalere for naturlig teologi også hævde, at der findes gode argumenter for, at denne guddommelige magt må have egenskaber: nødvendig eksistens, intelligens, overvældende skaberkraft, handlingsfrihed, viden og visdom, som man normalt forbinder med *teismens Gud*. Men man kan næppe ad den naturlige teologis vej nå frem til, at der er tale om den treenige Gud og ikke jødernes Jahve eller muslimernes Allah. Og nogle vil som nævnt via den naturlige teologi nå frem til helt andre og måske meget mindre prægnante forståelser af den magt, som står bag universet. Paul K. Moser kritiserer på denne baggrund den traditionelle naturlige teologi for at resultere i en Gud, som ikke er værdig til tilbedelse (Moser 2012, 307, 310), jævnfør Pascals sondring mellem filosofernes Gud og Abrahams, Isaks og Jakobs Gud.

Traditionel naturlig teologi kan derfor i bedste fald udgøre et ufuldstændigt første trin i det apologetiske projekt, et trin, som må følges op af en påvisning af sammenhængen mellem den naturlige teologis gud, teismens gud, og den Gud, som Jesus kalder for Far. Og netop sådan tænker man som nævnt også blandt de teologer og filosoffer, som repræsenterer det, som man kan kalder for den klassiske apologetiske metode. Denne strategi afvises imidlertid som nævnt af Moser, i alle tilfælde i form af at man fra den traditionelle naturlige teologis Gud skulle kunne slutte sig til den Gud, som er værdig til tilbedelse (Moser 2012, 310).

Tager man derimod udgangspunkt i den klassiske apologetiks andet trin – og dermed i realiteten går ind for det, som Cowan betegner som »The Evidential Apologetics« – nemlig en vellykket argumentation for, at Jesus er opstået fra de døde, og at Jesus derfor er den, som han hævder at være, Gud Søn, synes problemet med at bygge bro mellem den naturlige teologi og troen på den treenige Gud som universets skaber i vid udstrækning at forsvinde (Cowan 2000, 16-17). Jesus forudsætter nemlig tydeligvis, at hans far er himlens og jordens skaber og er kendetegnet ved en række af de egenskaber, som den naturlige teologi har peget på. Men med denne tilgang tildeles den naturlige teologi i sagens natur en mere sekundær rolle.

Vi har i denne artikel taget udgangspunkt i den traditionelle forståelse af naturlig teologi. Denne udgave af naturlig teologi kan måske beskrives på den måde, at den har som ambition at bevæge sig uden for »kristendommens mure« og dér påvise, at der fin-

des en række elementer i tilværelsen, som »neutralt betragtet« peger i retning af, at Gud eksisterer og har skabt universet. Denne forståelse har aktuelt William Lane Craig som sin mest toneangivende repræsentant. Men som nævnt indledningsvis har der indenfor de seneste år kunnet konstateres nye udviklingslinjer. Til disse hører blandt andet Alistar McGraths argumentation for en »kristen naturlig teologi«. Hvor det som fremhævet kan siges at være karakteristisk for den traditionelle naturlige teologi, at man bevæger sig udenfor »kristendommens mure«, er det ikke mindst karakteristisk for den »kristne naturlige teologi«, at den ønsker at invitere ikkekristne til at komme indenfor »kristendommens mure« og dér betragte tilværelsen fra en kristen synsvinkel. Og det er så McGraths vedholdende påstand, at en uvildig betragter her vil erfare, at kristendommen bedre end nogen anden tilværelsesforståelse tilbyder det store billede, som får alle de forskellige elementer i tilværelsen til at falde på plads. Eller man vil, sagt med andre ord, erfare sandheden i C.S. Lewis' udsagn: »I believe in Christianity as I believe that the Sun has risen, not only because I see it, but because by it, I see everything else« (McGrath 2017, 176-180). Og med denne fremgangsmåde gælder det på samme måde som i forbindelse med »The Evidential Apologetics«, at problemet med at bygge bro mellem den naturlige teologi og troen på den treenige Gud synes at forsvinde. Betslægtet med – men også forskellig fra – McGraths tilgang møder vi i visse udgaver af den nyetablerede »Ramified Natural Theology« (bl.a. Swinburnes) ambitionen om at kunne bygge bro fra den naturlige teologis gud til kristendommen ved at påvise, at kristendommen bedst forklarer den naturlige teologis erkendelser (Menuge og Taliaferro 2013, 233-234). Hvorvidt dette projekt vil få gennemslagskraft står endnu hen i det uvisse.

Note

- 1 *Philosophia Christi* 15 (2), »Symposium on Ramified Natural Theology«, redigeret af Angus Menuge og Charles Taliaferro.

Litteratur

- Cowan, Stephen B. (red.). 2000. *Five Views on Apologetics*. Grand Rapids: Zondervan.
- Craig, William Lane. 2008. *Reasonable Faith*. Tredje udgave. Wheaton, IL: Crossway.
- Craig, William Lane og J.P. Moreland. 2012. »Introduction«. I *The Blackwell Companion to Natural Theology*, redigeret af William Lane Craig og J.P. Moreland, ix-xiii. Wiley-Blackwell.
- Craig, William Lane og James D. Sinclair. 2012. »The Kalam Cosmological Argument«. I *The Blackwell Companion to Natural Theology*, redigeret af William Lane Craig og J.P. Moreland, 101-201. Wiley-Blackwell.
- Dawkins, Richard. 1995. *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*. London: Phoenix.
- Dawkins, Richard. 2007. *Illusionen om Gud*. Thaning & Appel.

- DeWeese, Garrett J. og Joshua Rasmussen. 2005. »Hume and The Kalam Cosmological Argument«. I *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, redigeret af James F. Sennett og Douglas Groothuis, 123-149. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Furman, Todd M. 2005. »In Praise of Hume«. I *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, redigeret af James F. Sennett og Douglas Groothuis, 42-57. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Groothuis, Douglas. 2005. »Methaphysical Implications of Cosmological Arguments«. I *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, redigeret af James F. Sennett og Douglas Groothuis, 107-122. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Hume, David. 1988. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Prometheus Books.
- Hume, David. 1996. *Dialoger om den naturlige religion*. København: Samlerens Bogklub/Gyldendal.
- Jensen, Ole. 2007. *Historien om K.E. Løgstrup*. København: Anis.
- Lewis, C.S. 1977. *The Problem of Pain*. London: Fount/HarperCollinsPublishers.
- Løgstrup, K.E. 1962a. *Kunst og Etik*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. 1962b. »Kristendom uden skabelsestro«. *Vindrosen* 9 (7): 523-535.
- Løgstrup, K.E. 1978. *Skabelse og tilintetgørelse. Metafysik IV*. København: Gyldendal.
- McGrath, Alister E. 1999. *Science & Religion: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.
- McGrath, Alister E. 2011. *Why God Won't Go Away: Engaging with the New Atheism*. London: SPCK.
- McGrath, Alister E. 2017. *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology*. Chichester: WILEY Blackwell.
- Menuge, Angus og Charles Taliaferro. 2013. »Guest Editor's Introduction«. *Philosophia Christi* 15 (2): 233-238.
- Moser, Paul K. 2012. »Natural Theology and the Evidence for God: Reply to Harold Netland, Charles Taliaferro, and Kate Waidler«. *Philosophia Christi* 14 (2): 305-314.
- Møller, Per Stig. 1996. »Indledning«. I David Hume, *Dialoger om den naturlige religion*. København: Samlerens Bogklub/Gyldendal.
- Penelhum, Terence. 2005. »Hume's Criticism of Natural Theology«. I *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, redigeret af James F. Sennett og Douglas Groothuis, 21-41. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Sennett, James F. og Douglas Groothuis. 2005. »Introduction: Hume's Legacy and Natural Theology«. I *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, redigeret af James F. Sennett og Douglas Groothuis, 9-18. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

- Sennett, James F. 2005. »Hume's Stopper and The Natural Theology Project«. I *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, redigeret af James F. Sennett og Douglas Groothuis, 82-104. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Stigen, Anfinn. 1992. *Tenkningens historie 2*. Oslo: Ad Notam Gyldendal.
- Søvik, Atle Ottesen og Bjørn Are Davidsen. 2014. *Eksisterer Gud? En drøfting av argumenter for og mot*. Oslo: Cappelen Damm.
- Taliaferro, Charles. 2012. »The Project of Natural Theology«. I *The Blackwell Companion to Natural Theology*, redigeret af William Lane Craig og J.P. Moreland, 1-23. Wiley-Blackwell.
- Valen-Sendstad, Aksel. 1979. *Kristen Dogmatik*. Oslo: Luther Forlag.
- Woldeyohannes, Tedla G. 2015. »Paul K. Moser and the End of Christian Apologetics as we Know it«. *Philosophia Christi* 17 (1): 127-149.
- Wolf, Jakob. 2001. *Den skjulte Gud: Om naturlig teologi*. København: Anis.
- Yandell, Keith. 2005. »David Hume on Meaning, Verification and Natural Theology«. I *In Defence of Natural Theology: A Post-Humean Assessment*, redigeret af James F. Sennett og Douglas Groothuis, 58-81. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

Forfatter

Kurt Christensen
Menighedsfakultetet
Katrinebjergvej 75
8200 Aarhus N
kch@teologi.dk

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.

KONTEKSTUALISERING OG APOLOGETIKK I APOSTELGJERNINGENE OG I VÅR EGEN TID

En analyse av Timothy Kellers misjonale bidrag



Førsteamanuensis, ph.d. cand.theol. Lars Dahle

Resumé: Utviklingen av en misjonal tenkning og praksis for en sekulær, skeptisk kontekst er et sentralt og aktuelt missiologisk tema. Den kjente evangelikale pastoren og forfatteren Timothy Keller er en praktisk utøvende missiolog som har gitt et innflytelsesrikt bidrag til dette temaområdet. Keller er blitt omtalt som ledende strateg og innovativ entreprenør innenfor holistisk bymisjon. Med utgangspunkt i sin rolle som bymisjonær på Manhattan, har Keller utviklet en profilert tilnærming preget av Apostelgjerningene som misjonal inspirasjonskilde, kontekstualisering som misjonalt prinsipp, samt apologetikk som misjonal praksis. Denne artikkelen presenterer en analyse av dette sentrale bidraget, med vekt på (a) apostlenes misjonale tilnærming, (b) kontekstualisering som en målrettet kommunikativ prosess, samt (c) en helhetlig apologetisk tilnærming til sekulære skeptikere.

1. Innledning

Den amerikanske missiologen Michael W. Goheen har høstet anerkjennelse for læreboka *Christian Mission Today: Scripture, History and Issues*. Her løfter han frem en rekke sentrale og aktuelle *issues* for global kristen misjon i vår tid: *holistic mission, faithful contextualization, towards a missiology of Western culture, a missionary encounter with world religions, urban mission*, samt *missions* (Goheen 2014).

Den profilerte amerikanske pastoren og forfatteren Timothy Keller har gjennom sin forkynnelse, sitt forfatterskap og sitt entreprenørskap levert et innflytelsesrikt bi-

drag til flere av disse sentrale problemstillingene. På tross av dette, er Kellers bidrag som *praktisk utøvende missiolog*¹ så langt ikke blitt presentert og analysert i en nordisk missiologisk kontekst. Keller oppsummerer selv sentrale misjonale utfordringer i en aktuell vestlig sekulær og pluralistisk kontekst på følgende måte:

The basic concepts of the gospel—sin, guilt and accountability before God, the sacrifice of the cross, human nature, afterlife—are becoming culturally strange in the West for the first time in 1500 years. As Leslie Newbiggin has written, it is time now to ‘think like a missionary’—to formulate ways of communicating the gospel that both confront and engage our increasingly non-Christian Western culture. How do we make the gospel culturally accessible without compromising it? How can we communicate it and live it in a way that is comprehensible to people who lack the basic ‘mental furniture’ to even understand the essential truths of the Bible?²

En nærlesing av Keller bekrefter at disse temaene står sentralt i hans forfatterskap, ikke minst med utgangspunkt i Apostelgjerningene som inspirasjonskilde, kontekstualisering som prinsipp og apologetikk som praksis. På bakgrunn av dette har denne artikkelen følgende problemstilling:³ *Hvilket misjonalt bidrag gir Timothy Keller gjennom sin tilnærming til kontekstualisering og apologetikk i Apostelgjerningene og i vår egen tid?* For å besvare denne problemstillingen, har jeg valgt sentrale deler av Kellers aktuelle forfatterskap som mitt primærmateriale. Etter en analyse av Keller som praktisk utøvende missiolog som bakgrunn, inneholder andre del selve analysen av Kellers missiologiske bidrag. Til slutt følger oppsummering og utblikk.

2. En analyse av Timothy Kellers rolle som praktisk utøvende missiolog

2.1 Kellers misjonale innflytelse

Christianity Today fremhevet i mars 2017 at Timothy Keller »is among the most influential Reformed leaders in the United States [...], known for his conciliatory tone, mission focus, and apologetics«.⁴ I et profilert intervju i *New York Times* julen 2016 ble han omtalt som »an evangelical Christian pastor and best-selling author who is among the most prominent evangelical thinkers today«.⁵ Det er flere grunner til Kellers betydelige misjonale innflytelse innenfor amerikansk kontekst og i den globale evangelikale kristenheten.

For det første er Keller kjent som grunnleggeren av Redeemer Presbyterian Church på Manhattan i New York.⁶ Dette er en urban evangelikal menighet som »has been featured in *The New York Times* and *The Wall Street Journal*«⁷ fordi den på en særlig måte har tiltrukket seg urbane unge kristne fagfolk og urbane sekulære søkere. Keller

oppsummerer menighetens hovedbudskap på følgende måte: »We are more lost than we could have ever imagined but more loved than we ever dared to hope.«⁸

For det andre er Keller kjent som en profilert evangelikal forkynner, både lokalt i sin menighet, gjennom populære podcasts, samt nasjonalt og globalt.⁹ Som forkynner er han primært klassisk tekstutleggende («expository») i sin tilnærming, sammen med et gjennomgående kristologisk fokus, en tydelig samtidshorisont og en klar sjelesørgerisk intensjon.¹⁰ Disse sentrale momentene er naturlig nok også kjennetegnende både for Kellers prekenlære (2015b) og for hans bok om bønn (2015a).

For det tredje er Keller kjent som en bestselgende evangelikal forfatter, med et økende antall publikasjoner de siste årene. Flere av hans bøker er blitt inkludert i *New York Times* anerkjente bestselgerlister, nemlig *The Reason for God*, *The Prodigal God* og *Prayer*. Kellers forfatterskap spenner vidt, fra flere apologetiske bøker – via en rekke titler om kristen spiritualitet, kommunikasjon og tjeneste i en sekulær kultur – til en omfattende håndbok i »urban mission«.¹¹

For det fjerde er Keller kjent som en evangelikal entreprenør. Sammen med de kjente evangelikale reformerte lederne Don Carson og John Piper, etablerte Keller The Gospel Coalition som et profilert nettverk av reformerte menigheter og ledere.¹² Med Redeemer Presbyterian Church som plattform, har Keller videre stått sentralt i etableringen av en rekke misjonale initiativ. Særlig kjent globalt er Redeemer City to City, som »recruits, trains, coaches and funds leaders who start gospel movements in cities through church planting«.¹³ Dessuten bør også Hope for New York («Redeemer's mercy and justice arm») og Center for Faith & Work («vocation-based groups for artists, educators, financial service professionals, medical personnel and many others») nevnes.¹⁴

Med utgangspunkt i disse fire kompletterende rollene, er det grunn til å hevde at Timothy Keller er en sentral evangelikal misjonal leder med betydelig global innflytelse. Det bør også nevnes at Keller eksplisitt identifiserer seg med en klassisk, konservativ evangelikal teologisk tradisjon, med fokus på (a) Bibelens autoritet, troverdighet og klarhet, (b) personlig omvendelse og tro, (c) Jesu stedfortredende gjerning, (d) holistisk misjon, samt (e) »supernatural Christianity«.¹⁵

2.2 Kellers missiologiske profil

Det er naturlig å beskrive Timothy Keller som en »reflekterende praktiker« i forhold til missiologisk tenkning og praksis.¹⁶ Med utgangspunkt i Kellers utøvende misjonale roller som pastor, formidler, entreprenør og leder, kan hans missiologiske profil sammenfattes som *evangelikal-reformert og holistisk*. Etter ordinasjon i det evangelikale reformerte Presbyterian Church of America (PCA), var han pastor for PCA i Virginia, leder for kirkesamfunnets menighetsplanting, samt timelærer ved Westminster Theological Seminary. I 1989 ble så familien sendt til Manhattan som PCAs misjonærer for å starte Redeemer Presbyterian Church. Kellers holistiske misjonale tenkning kommer tydelig til uttrykk i denne menighetens visjonsformulering:

As a church of Jesus Christ, Redeemer exists to help build a great city for all people through a movement of the gospel that brings personal conversion, community formation, social justice, and cultural renewal to New York City and, through it, the world.¹⁷

Denne holistiske, missiologiske profilen preger også Redeemer City to City: »Our mission is to help leaders build gospel movements in cities. Our vision is for a world-changing, city-renewing, gospel-centered global church.«¹⁸

Sosiologisk sett er Kellers missiologiske fokus på urbanisering og byene. Dette ble synliggjort under den evangelikale Lausannebevegelsens store Cape Town-kongress i 2010. Her holdt Keller et høyprofilert plenuminnlegg »challenging us to reach our burgeoning global cities with the reconciling gospel of Jesus Christ«.¹⁹ Mac Pier, fagansvarlig for 'cities' i Lausannebevegelsen, oppsummerer dette innlegget på følgende måte: »[Another] seminal moment was Tim Keller's talk on cities. He reflected on the story of Jonah and Nineveh, highlighting God's passion for cities and His concern for the cities' inhabitants. This was the most downloaded talk of the Congress« (2016, 56). Pier hevder endog at Keller – globalt sett – »is considered to be the leading intellectual force behind gospel movements penetrating cities« (2012, 267).

Livssynsmessig sett er Kellers missiologiske fokus på sekulær skepsis, på bakgrunn av en utbredt sekulær livsfølelse og livspraksis på Manhatttan. Dette fokus synligjøres på en rekke måter, både i menigheten og i forfatterskapet. »Skeptics are welcome« er høyt profilert på hjemmesiden til Redeemer Presbyterian Church.²⁰ Kellers første kjente bok,²¹ hans apologetiske bestselger *The Reason for God* (2008), har undertittelen »Belief in an Age of Scepticism«, mens hans prekenlære har undertittelen »Communicating Faith in an Age of Scepticism« (2015b). Oppfølgeren til *The Reason for God* er kalt *Making Sense of God: An Invitation to the Skeptical* (2016b). Kellers egne refleksjoner fra det pastorale arbeid i New York understreker også det samme missiologiske fokus:

As a pastor in New York City for many years, I've always appreciated skeptics' arguments and the invaluable role they play in defining and clarifying what is unique about Christianity. It bothers me when Christians dismiss these questions glibly or condescendingly [...]. I've seen that taking the time and effort to answer hard questions gives believers the opportunity to deepen their own faith while creating the possibility that doubtful people may become open to the joy of Christianity (Keller 2013, 75).

Dette illustrerer at en apologetisk tilnærming står sentralt i Kellers misjonale tenkning og praksis.

Strategisk sett er Kellers missiologiske fokus på menigheten, med en kontinuerlig og allsidig misjonær utrustning på grunnplanet av 'hele Guds folk':

To be missional today requires that lay Christians be equipped by their churches to do three things: (1) to be a verbal witness to the gospel in their webs of relationships, (2) to love their neighbors and do justice within their neighborhoods and city, and (3) to integrate their faith with their work in order to engage culture through their vocations (Keller 2012a, 7912f [Kindle]).²²

Dette vil i praksis fungere som »a lay seminary in discipleship and training« (Keller 2012a, 7918f [Kindle]). I denne artikkelen har jeg valgt ut Kellers livssynsmessige fokus på sekulær skepsis som et sentralt tema, med utgangspunkt i hans misjonale fokus på kontekstualisering som prinsipp og apologetikk som praksis. Kellers teologiske profil som evangelikal-reformert, hans sosiologiske fokus på urbanisering og byer, samt hans strategiske fokus på menigheten som primær utrustende og utadrettet arena danner ramme og bakgrunn for fremstillingen.

2.3 Kellers misjonale inspirasjonskilder

Det er tydelig at Apostelgjerningene er en sentral inspirasjonskilde for Timothy Keller. I et viktig grunnlagsdokument («white paper») fra 2003 utkrystalliserer Keller fire sentrale prinsipper fra Apostelgjerningene for *Advancing the Gospel in the Twenty-First Century*. Han sammenfatter prinsippene med stikkordene »church-multiplying«, »Gospel-centered«, »context-sensitive« og »city-focused«.²³

Disse prinsippene utvikles videre i håndboka *Center Church*. Her spiller tekster fra Apostelgjerningene en sentral rolle, ikke minst i forhold til kontekstualisering av evangeliet inn i en aktuell pluralistisk kontekst preget av »multiple, vital, religious faith communities and options (including true paganism) in every society« (Keller 2012a, 10395 [Kindle]).

Talene i Apostelgjerningene står naturlig nok i en særstilling hos Keller. Det ser vi både i *Center Church* og i *Preaching*. I førstnevnte fremstilling, løftes kontekstualisering som misjonalt prinsipp frem:

It is in the speeches in the book of Acts that we actually see Paul engaged in the work of contextualization, communicating the gospel to different people groups. We immediately notice that he is able to adapt his message to communicate with a variety of people from very different backgrounds (Keller 2012a, 2960f [Kindle]).

I *Preaching* peker Keller på at Paulus her »skillfully uses different arguments for different audiences« (2015b, 216 [Kindle]). Samtidig vektlegger Keller i *Center Church* at

Paulus, ifølge Apostelgjerningenes fremstilling, hadde en helhetlig og allsidig kommunikativ tilnærming i sin evangelisering, både når det gjelder sjanger, format og arena:

The book of Acts describes Paul in the act of spreading the gospel through preaching in synagogue services, sharing in small group Bible studies, speaking out in marketplaces, leading discussions in rented halls, and simply talking with people one-on-one (2012a, 10297f [Kindle]).

Keller understreker at den misjonale anvendelsen av tekster fra Apostelgjerningene må skje med en viss forsiktighet, siden dette er narrative tekster: »Acts is focused on missions, evangelism, and church planting. I believe we can learn much from the material for our own ministries, but since it is written in narrative form, we must be careful not to apply too rigidly the things we learn« (2012a, 10619f [Kindle]).

I forlengelsen av Apostelgjerningenes fokus på kontekstualisering, evangelisering og apologetikk i møte med byene, er det naturlig å særlig fokusere på Harvie Conn, C. S. Lewis og Lesslie Newbigin som sentrale samtidige misjonale inspirasjonskilder for Keller.²⁴

Som ung timelærer ved Westminster Theological Seminary kom Timothy Keller i nær kontakt med »a small band of urban missiologists led by Harvie Conn«. ²⁵ Mac Pier forklarer nærmere:

Harvie Conn and Richard Greenway, both faculty members in urban ministry at Westminster Seminary, had spoken often with Keller about the importance of cities to influence culture. The combined influence of these men brought Keller to a place of deep conviction that cities are important to God and strategic to the global advancement of the gospel (Pier 2012, 265-266 [Kindle]).

Harvie Conn vektla tre strategier som særlig sentrale i »urban mission«, nemlig »holistically serving the city, especially the poor, in word and deed; producing cultural leaders who integrate faith and work in society; [and] routinely multiplying itself into new churches with the same vision« (Goheen 2014, 380). Som vi allerede har sett, preger disse strategiene Kellers misjonale tenkning og praksis. Men han legger til ytterligere to grunnleggende strategier, nemlig »welcoming, attracting and engaging non-Christian people; [and] transforming character and establishing a countercultural community through deep community and small groups« (*ibid*). Vi vil komme tilbake til de to sistnevnte sentrale apologetiske strategiene nedenfor.²⁶

Den tydelige innflytelsen fra C. S. Lewis kommer tydelig frem mange steder hos Keller. »From Lewis especially I have learned a lot about communicating with others, especially with skeptics.«²⁷ »C.S. Lewis was important to my development in college. Many [of his classical] books [...] deeply affected my Christian views.«²⁸ Ikke minst pre-

get klassikeren *Mere Christianity* Kellers grunnleggende apologetiske tenkning, som en viktig inspirasjonskilde bak *The Reason for God*:

Timothy Keller, founding pastor of Redeemer Presbyterian Church in New York City and a prolific and influential contemporary Christian apologist, likewise tells of being deeply influenced by Lewis during his early years and despite some criticisms, continuing to have a strong admiration for Lewis' apologetic skills. Nonetheless, Keller found that *Mere Christianity* was not always as accessible to sophisticated New Yorkers as it might be. So, he wrote his own basic apologetic work, *The Reason for God*, which starts by answering the most common contemporary objections to traditional Christianity and in some ways attempts to go beyond Lewis. Keller frequently quotes Lewis and sees his own successful work as a tribute to the don, whom he still regards as peerless. 'My book', he says deferentially, 'is *Mere Christianity for Dummies* (Marsden 2016, 122-123).²⁹

Den tredje samtidige kristne forfatteren som bør inkluderes som sentral inspirasjonskilde for Keller er *Lesslie Newbigin*, som allerede ble nevnt i det innledende Keller-sitatet i denne artikkelen. Newbigins avgjørende rolle for utviklingen av en missiologi for Vesten presenteres i grunnlagsdokumentet »The Missional Church« (2001):

British missionary Lesslie Newbigin went to India around 1950. There he was involved with a church in a very non-Christian culture. When he returned to England some thirty years later, he discovered that the Western church now found itself in a non-Christian society as well, but it had not adapted to its new situation. Though public institutions and the popular culture of Europe and North America no longer Christianized people, the church still ran its ministries assuming that a stream of Christianized, traditional/moral people would simply show up at worship services. Some churches certainly carried out evangelism as one ministry among many, but the church in the West had not become completely *missional*—adapting and reformulating absolutely everything it did in worship, discipleship, community, and service so as to be engaged with the non-Christian society around it. It had not developed a missiology of Western culture, the way it had done with other nonbelieving cultures.³⁰

Den påfølgende analysen synliggjør at Kellers misjonale bidrag på mange måter kan sees som en respons på Newbigins kall til missiologisk nytenkning i møte med det sekulære Vesten.

3. En analyse av Timothy Kellers misjonale bidrag om kontekstualisering og apologetikk i en sekulær kontekst

3.1 Kellers tilnærming til kontekstualisering som misjonalt prinsipp

Keller har en omfattende presentasjon og drøfting av kontekstualisering som misjonalt prinsipp i *Center Church: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City*.³¹ Med utgangspunkt i sentrale deler av denne fremstillingen, supplert med materiale fra flere andre av Kellers bøker, vil jeg her fokusere på tre spørsmål: (a) Hvordan definerer Keller kontekstualisering? (b) Hvilke praktiske retningslinjer formulerer Keller for kontekstualisering? (c) I hvor stor grad forankres Kellers definisjon og praktiske retningslinjer i Apostelgjerningene som inspirasjonskilde?

For det første, gir Keller flere supplerende *definisjoner av kontekstualisering* som misnologisk begrep og misjonalt prosess. Den mest omfattende er følgende:

Contextualization is not—as is often argued—giving people what they want to hear. Rather, it is giving people *the Bible's answers*, which they may not at all want to hear, to *questions about life* that people in their particular time and place are asking, in *language and forms* they can comprehend, and through *appeals and arguments* with force they can feel, even if they reject them (Keller 2012a, 2249 [Kindle]).

Ifølge denne definisjonen innebærer kontekstualisering at en lytter nøye til folks spesifikke livsspørsmål i en gitt kontekst og så besvarer disse livsspørsmålene ut fra Biblens helhetlige livssynsbudskap. »When we contextualize faithfully and skillfully, we show people how the baseline 'cultural narratives' of their society and the hopes of their hearts can only find resolution and fulfillment in Jesus.« (Keller 2012a, 2265 [Kindle]).

Keller gjentar flere ganger *utfordring* som et sentralt element i kontekstualiseringsprosessen, noe som også viser seg i følgende korte definisjon: »Active contextualization involves a three-part process: entering the culture, challenging the culture, and then appealing to the listeners« (2012a, 3191f [Kindle]). Denne tredelte prosessen utvikles nærmere på følgende måte:

When we enter a culture, we should be looking for two kinds of beliefs. The first are what I call »A« beliefs, which are beliefs people already hold that, because of God's common grace, roughly correspond to some parts of biblical teaching. Because of their »A« beliefs, people are predisposed to find plausible some of the Bible's teaching (which we may call »A« doctrines).

However, we will also find »B« beliefs—what may be called »defeater« beliefs—beliefs of the culture that lead listeners to find some Christian doctrines implau-

sible or overtly offensive. »B« beliefs contradict Christian truth directly at points we may call »B« doctrines [...].

One of the reasons we should take great care to affirm the »A« beliefs and doctrines is that they will become the premises, the jumping-off points, for challenging the culture (Keller 2012a, 3299ff [Kindle]).

For det andre, har Keller – på bakgrunn av denne grunnleggende tenkningen om kontekstualisering – formulert »six sound practices for preaching to and reaching a culture:

[1] Use accessible or well-explained vocabulary. [2] Employ respected authorities to strengthen your thesis. [3] Demonstrate an understanding of doubts and objections, [4] Affirm in order to challenge baseline cultural narratives. [5] Make gospel offers that push on the culture's pressure points. [6] Call for gospel motivation« (Keller 2015b, 103).

For det tredje legger Keller vekt på at hans definisjon av kontekstualisering, samt disse anbefalte praktiske retningslinjene, helt og fullt er i tråd med *apostlenes praksis i Apostelgjerningene*. I sin prekenlære underbygger Keller dette med å henvise til Eckhardt Schnabels omfattende arbeider om misjon i den tidlige kirken og Paulus som misjonær:³²

New Testament scholar Eckhard Schnabel shows that Paul very deliberately adapts his gospel preaching to the different cultures of his listeners in order to confront them. In each setting Paul varies not only his vocabulary and vocal style but also how he expresses emotion and uses reason, how he deploys illustrations and figures of speech, and, most interesting, how he argues. He reasons and seeks to convince his hearers rather than to merely contradict them (Keller 2015b, 73-74).

Dette synliggjør at for Keller er kontekstualisering og apologetikk meget nært knyttet sammen, både i Apostelgjerningene og i vår egen tid og både prinsipielt og i praksis.

3.2 Kellers tilnærming til apologetikk som misjonal praksis

Vi har sett ovenfor at Kellers misjonale virksomhet blant skeptikere på Manhattan preger hans missiologiske tenkning. Når evangeliet skal kontekstualiseres inn i denne skeptiske urbane konteksten, blir apologetikk – ifølge Keller – en nødvendig misjonal praksis.³³ Keller forstår apologetikk som »the answer to the 'why' question: Why should I believe that?« (Keller og Keller 2017, 2742f [Kindle]).

Med utgangspunkt i håndboka *Center Church* og *The Reason for God* og *Making Sense of God* som de to apologetiske hovedverkene, samt en del supplerende materiale fra andre deler av Kellers forfatterskap, vil jeg her fokusere på følgende tre spørsmål: (a) Hvilke apologetiske tradisjoner og argumenter knytter Keller primært an til i sin apologetikk? (b) Hvordan utformer Keller sin apologetikk som misjonær praksis i møte med sekulær skepsis og sekulære skeptikere? (c) I hvor stor grad forankres Kellers forståelse av og praktiske retningslinjer for apologetikk i Apostelgjerningene som inspirasjonskilde?

For det første kan vi identifisere tre sentrale inspirasjonskilder for Keller når det gjelder apologetiske tradisjoner, argumenter og tilnæringsmåter.³⁴ Vi har allerede nevnt C.S. Lewis' rolle som inspirator, ikke minst gjennom klassikeren *Mere Christianity*. I et intervju med »The Gospel Coalition« (2015) forteller Keller at han »regularly re-read C. S. Lewis and J. R. R. Tolkien books—because they baptize my imagination. Even their essays and non-fiction do that.«³⁵ C.S. Lewis kan karakteriseres som en representant enten for 'cumulative case'-tradisjonen (Cowan 2000, 18) eller for 'classical apologetics'-tradisjon (Morley 2015, 12).

Den viktigste inspirasjonskilden for Keller er imidlertid 'presuppositionalism' som har preget Westminster Theological Seminary gjennom innflytelsen fra Abraham Kuyper, Cornelius van Til, Herman Bavinck og J. H. Bavinck. Keller anerkjenner at hans teoretiske tilnærming til kontekstualisering og apologetikk i stor grad er formet av denne apologetiske tradisjonen (se Keller 2016d, 105). »Presuppositionalism« vektlegger at »the apologist must [...] presuppose the truth of Christianity as the proper starting point in apologetics [...] [They] argue that all meaning and thought – indeed, every fact – logically presupposes the God of the Scriptures« (Cowan 2000, 18-19). Keller uttrykker sin myke versjon av 'presuppositionalism' på følgende måte:

With Kuyper I believe in an antithesis, an opposition between belief and unbelief. Ultimately there is no neutrality. Thinking proceeds from belief in God or from belief in an idol. But at the same time, unbelievers are often inconsistent. Despite their mistaken presuppositions and ideals, they display their goodness and possess many insights, by virtue of God's common grace.³⁶

Det er også grunn til å nevne den kombinerte inspirasjonen fra to så diametralt forskjellige kristne tenkere som Francis A. Schaeffer og Leslie Newbigin, når det gjelder Kellers vekt på kjærlighet og fellesskap som en apologetisk motkultur i en sekulær kontekst. »Francis Schaeffer argued rightly that Christians' relationships with each other constitute the criterion the world uses to judge whether their message is truthful—so Christian community is the 'final apologetic'« (Keller 2016c, 32). Parallelt med dette fremhever Keller også Newbigins vekt på kontrastfellesskapet i menigheten som den nye apologetikken: »Newbigin believed that the love, justice, and peace that ought to

characterize the Christian counterculture were primary ways of bearing witness to God in a pluralistic society« (Keller 2016e, 29). For Keller fører dette til en vektlegging av den motkulturelle identitet som det Kristus-sentrerte kristne fellesskapet representerer – midt i et sekulært samfunn, noe som preger grunnleggende holdninger til seksualitet, penger, makt, enhet og fellesskap.³⁷

For det andre spør vi hvordan Keller utformer sin apologetikk som misjonær praksis i møte med sekulær skepsis og sekulære skeptikere? Her anvender han sine grunnleggende prinsipper om kontekstualisering som jeg har gjort rede for ovenfor. Bibelens helhetlige svar på grunnleggende livsspørsmål – som målgruppen stiller – kommuniseres på en relevant måte. Dette skjer med aktiv bruk av aktuelle illustrasjoner og argumenter. Keller vektlegger at dette gjerne bør skje i form av en tredelt kommunikasjonsprosess, enten dette gjelder forkynnelse på menighetsarenaen, utadrettet evangelisering eller personlige samtaler:

(a) Bibelens evangelium om Jesus Kristus bør først av alt presenteres på en levende og attraktiv måte, med bruk av aktuelle tilknytningspunkt i sentrale kulturelle grunnfortellinger. Her griper en altså fatt i såkalte »A beliefs« (se ovenfor) i disse sekulære grunnfortellingene. Det er dette som Keller utvikler i *Making Sense of God*:

[In this book] I looked at Christianity's unsurpassed offers — a meaning that suffering cannot remove, a satisfaction not based on circumstances, a freedom that does not hurt but rather enhances love, an identity that does not crush you or exclude others, a moral compass that does not turn you into an oppressor, and a hope that can face anything, even death (2016b, 216 [Kindle]).

Keller forklarer nærmere hva som ligger bak denne apologetiske strategien i møte med sekulær skepsis og sekulære trosoppfatninger:

If, while claiming to have one set of beliefs, you must constantly borrow from another set of beliefs in order to live your life, then you are bearing witness that the other worldview makes more emotional, cultural, and rational sense than yours does. This is what I will attempt to show [...], namely, that secularity in particular does this unacknowledged borrowing in a heavy way, and that Christianity makes more overall sense than its rival(s) (2016b, 280-281).

(b) Etter denne positive presentasjonen av evangeliet med utgangspunkt i aktuelle tilknytningspunkt, bør apologeten (ifølge Keller) gripe fatt i de grunnleggende kulturelle innvendinger mot kristen tro. Disse er »B-beliefs« (se ovenfor) som sammen utgjør en sekulær plausibilitetsstruktur. Dette er med andre ord »defeaters—widely held objections to the Christian faith that remain barriers to believing the gospel—which must be continually addressed« (Goheen 2014, 381).

I bestselgeren *The Reason for God* drøfter Keller slike sentrale innvendinger knyttet til syv aktuelle temaområder, nemlig andre religioner, det onde og lidelsen, kristen etikk, kirkens historie, Guds vrede og dom, religion og vitenskap, samt Bibelens troverdighet. Han oppsummerer argumentasjonen slik:

So far, I've examined the beliefs beneath the seven biggest objections or doubts people in our culture have about the Christian faith. I respect much of the reasoning behind them, but in the end I don't believe any of them make the truth of Christianity impossible or even improbable (2008, 115).

(c) Dermed blir det naturlige spørsmålet – i prosessens tredje fase – hva som er de positive grunnene for å tro på Bibelens Gud og Bibelens Jesus. Her peker Keller på behovet for en positiv apologetisk argumentasjon for Guds eksistens og for Jesu identitet og troverdighet. Samtidig peker han på at det trengs en bred og dyp positiv presentasjon av kristen tro som et helhetlig bibelsk livssyn. Disse positive argumentene utvikles ikke minst av Keller i siste del av de to bøkene *The Reason for God* (2008, 115-240) og *Making Sense of God* (2016b, 213-254), der han også gjør aktiv bruk av apologetisk materiale fra 'evidentialist'- og 'classical apologetics'-tradisjonene.

Det er også viktig å understreke at i denne tredje fasen kan de personlige appellene presenteres, med utgangspunkt i evangeliets innhold, troverdighet og relevans.

For det tredje spør vi i hvor stor grad Kellers forståelse av og praktiske retningslinjer for apologetikk forankres i Apostelgjerningene som inspirasjonskilde. Her møter vi en dobbelthet i materialet. Mens Kellers utvikling av kontekstualisering som prinsipp var eksplisitt forankret i Apostelgjerningene, er hans drøfting av apologetikk kun i begrenset grad knyttet eksplisitt til dette bibelske materialet. Samtidig bygger han sin tilnæringsmåte til apologetikk på de grunnleggende prinsippene som han formulerte for kontekstualisering, der ikke minst Apostelgjerningene 17,16-34 står sentralt. Derfor finner vi for eksempel følgende argumentasjon i *Center Church*:

Paul is showing [the Athenians] that their beliefs fail on the basis of their own premises. He challenges idolatry by showing that it is inconsistent with the pagans' own (and better) impulses about God. He tells them, essentially, »If you believe 'A' about God—and you are right—how can you believe in 'B'? (Keller 2012a, 3347-3350 [Kindle]).

3.3 Refleksjoner over Kellers misjonale bidrag

På bakgrunn av analysene ovenfor er det nå mulig å presentere noen refleksjoner over Timothy Kellers misjonale bidrag, særlig i forhold til kontekstualisering og apologetikk i en sekulær kontekst.

1. Jeg har kun i begrenset grad satt søkelyset på Kellers profil og særpreg som *evangelikal-reformert* pastor-teolog. Dette betyr også at denne artikkelen ikke inneholder noen konfesjonell vurdering av Keller som *reformert* praktisk utøvende missiolog med utgangspunkt i et evangelikalt-luthersk ståsted. Imidlertid bør det nevnes her at som *evangelikal* praktisk utøvende missiolog plasserer Keller seg i Lausannetradisjonen. Dette skjer både gjennom hans åpne anerkjennelse av de avgjørende impulsene fra John Stott³⁸ og Harvie Conn, og gjennom hans rolle som sentral 'plenary speaker' under Cape Town 2010. Lausannepaktens klassiske og fylldige formulering i artikkel 4 om 'the nature of evangelism' oppsummerer på mange måter Kellers misjonale grunnperspektiv:

To evangelize is to spread the good news that Jesus Christ died for our sins and was raised from the dead according to the Scriptures, and that as the reigning Lord he now offers the forgiveness of sins and the liberating gifts of the Spirit to all who repent and believe. Our Christian presence in the world is indispensable to evangelism, and so is that kind of dialogue whose purpose is to listen sensitively in order to understand. But evangelism itself is the proclamation of the historical, biblical Christ as Saviour and Lord, with a view to persuading people to come to him personally and so be reconciled to God. In issuing the gospel invitation we have no liberty to conceal the cost of discipleship. Jesus still calls all who would follow him to deny themselves, take up their cross, and identify themselves with his new community. The results of evangelism include obedience to Christ, incorporation into his Church and responsible service in the world.³⁹

2. I missiologisk sammenheng er Keller mest kjent som pioner, ideolog og entreprenør innenfor *urban mission*, både gjennom det lokale menighetsarbeidet i Redeemer Presbyterian Church på Manhattan, det globale menighetsplantingsarbeidet i Redeemer City to City og den omfattende håndboka *Center Church*. Keller har med rette høstet betydelig anerkjennelse for denne banebrytende misjonale innsatsen. Hans unike bidrag er – som nevnt ovenfor – særlig knyttet til den doble vektleggingen av »welcoming, attracting and engaging non-Christian people [and] transforming character and establishing a countercultural community through deep community and small groups« (Goheen 2014, 380).

Samtidig har det vært reist kritiske spørsmål om Kellers misjonale modell fra New York er fullt ut overførbar til enhver (større by) i det globale sør. Yeo oppsummerer her Kellers tilnærming, slik den fremsto gjennom det kjente plenumsinnlegget i Cape Town, sammen med noen kritiske merknader:

He gave some broad brush strokes of characteristics of cities: (1) multicultural, (2) work as a huge part of life, (3) disorder and change, (4) evangelism and social justice, (5) the arts, and (6) interdenominational. These may all be true of

New York City where Keller lives, but, for example, the two biggest cities in the world— Tokyo and Mexico City— are fairly monocultural by Western city standards. Also, though the arts are certainly represented among the poor, it tends to be a luxury of the elite, so many of the poorer world cities do not have a large focus on the arts. (Yeo 2016, 258)

Denne kritikken må sammenholdes med en annerledes vurdering fra Gabriel Salguero, en av Kellers dialogpartnere i den nye utgaven av *Center Church*: »Keller seeks to free us from a one-size-fits-all methodology. His *cantus firmus* to gospel faithfulness and missional fruitfulness challenges our modern love affair with methodologies.« (Keller 2016d, 175 [Kindle])⁴⁰

3. Som praktisk utøvende og reflekterende evangelikal pastor-missilog har Keller formulert grunnleggende *prinsipper for kontekstualisering*, med utgangspunkt i den misjonale praksis som vi finner i Apostelgjerningene. Selv om disse prinsippene er utviklet i samsvar med anerkjent evangelikal missiologisk tenkning innenfor dette sentrale feltet, finner vi noen sterke kritikere til Kellers tilnærming til kontekstualisering. Særlig innflytelsesrik er debattboka *Engaging with Keller* (Campbell og Schweitzer 2013), som hevder at selv om Keller ønsker å fastholde en bibelsk lære blir resultatet av kontekstualiseringsprosessen en ubibelsk forkynnelse og formidling.⁴¹ Bokas kritiske fremstilling er imidlertid preget av »its unfair representation of Keller, its failure to appreciate his concerns, and its tendency to assume its conclusions«.⁴² Keller opprettholder nemlig en bevisst teologisk og missiologisk balanse mellom bibelsk autentisitet og kulturell relevans. Det er viktig å merke seg at disse kritikerne har det til felles at det missiologiske perspektivet mangler, både i forhold til bibelmaterialet og samtidskonteksten.

Det unike i Kellers misjonale bidrag til forståelsen av kontekstualisering synes å være prinsippet om den tredelte kommunikasjonsprosessen, med »entering the culture, challenging the culture, and then appealing to the listeners« (2012a, 3191f [Kindle]) som de tre fasene. Samtidig er Kellers misjonale fokus på sekulær skepsis og sekulære skeptikere en videreutvikling av Newbigins missiologiske tenkning.

4. Kellers bidrag til *apologetikk i en sekulær kontekst* er primært synliggjort i praksis i rollene som utøvende forkynner, (by)misjonær og forfatter.⁴³ Dette bidraget kan uttrykkes på tre måter. For det første påviser Keller apologetikkens legitime og sentrale rolle i evangelisering, forkynnelse og disippelgjøring. For det andre bruker Keller kontekstualiseringens tre faser som utgangspunkt for en kreativ apologetisk strategi. For det tredje utvikler Keller en selvstendig argumentasjon for apologetikk i møte med sekulær skepsis og sekulære skeptikere, både når det gjelder tilknytningspunkt ('A-beliefs') og spenningspunkt ('B-beliefs') for evangeliet. Denne apologetiske argumentasjonen inneholder en dyp og innsiktsfull samtidsanalyse som til stor del er et unikt misjonalt bidrag.

Os Guinness har nylig fremhevet at kristen apologetikk historisk sett har vært preget av en dobbel tilnærming:

In the earlier days of the Church there were two symbols for the art of Christian advocacy, which had come down from ancient practices in law and rhetoric. One was a closed fist. This represented the *dissuasoria*, the negative side of apologetics that used all the higher strengths of human reason in defense of truth [...] The other symbol was *the open hand*. This represented the *persuasoria*, the positive side of apologetics that used all the highest strengths of human creativity in the defense of truth. (Guinness 2015, 253-254)

Som praktisk utøvende apologet – både gjennom forkynnelse, forfatterskap og holistisk menighetsarbeid – preges Keller mye mer av »the open hand« som tilnærming enn av »the closed fist«. Det kan synes som om dette er en naturlig følge av kombinasjonen av Kellers kontekst, personlighet og kommunikasjonsstil.⁴⁴

5. Som utøvende apologet kan Timothy Keller karakteriseres som *en myk 'presuppositionalist'*, med åpenhet for å bruke innsikter og materiale fra andre evangelikale apologetiske tradisjoner.⁴⁵ Kellers åpne tilnærming og hans kulturelle dybdeanalyse gjør ham i praksis nyskapende som 'presuppositionalist'. Samtidig gir han – i dialog med teologen og 'presuppositionalisten' Daniel Strange – sin teoretiske tilslutning til »that there are not, ultimately, any common beliefs, that even these similar-looking beliefs are at bottom idolatrous, that therefore there is no 'point of contact' but only a 'point of attack'« (Keller 2016d, 108).

Denne teoretiske tilslutningen står imidlertid i direkte konflikt både med Kellers egen apologetiske praksis, slik vi har beskrevet den ovenfor, og med en grundig og balansert utleggelse av (eksempelvis) Apgj. 17,16-34 som apologetisk modell.⁴⁶

Paul assumed that there was a common ground between him and the Athenians, not only ontologically but also (at least to some extent) epistemologically. *The ontological common ground* is indicated in the references both to a shared created reality and to a shared, created humanity. *The epistemological common ground* is indicated in what implicitly seems to be considered by Paul as common or shared criteria of truth (i.e. implicit appeals to coherence and consistency, correspondence with reality, and adequacy and relevance). (Dahle 2002, 2)

6. Det kan også være grunn til å bemerke at Keller – som 'presuppositionalist' – ikke har noen kritiske merknader til *Lesslie Newbigins missiologiske tenkning* når det gjelder hans avvisning av en positiv apologetisk argumentasjon for den kristne troens objektive sannhet. Harold Netland påpeker at »throughout his many writings Newbiggin repeatedly rejects any attempt to demonstrate the 'reasonableness' or 'objective' criteria to

settle disputes over truth claims.«⁴⁷ Dette står i klar motsetning til Kellers egen positive apologetiske argumentasjon, der allmenne filosofiske og historiske sannhetskriterier i praksis står sentralt.

Men sammen med en robust og allsidig apologetikk, må også Newbigins vektlegging av livet og det kristne fellesskapet som vitnesbyrd bekreftes – og utfordre vår misjonale tilnærming. Nødvendigheten av denne dobbeltheten understrekes også av Netland i en annen sammenheng:

It is important to note a final theme in the *Cape Town Commitment* which should accompany the call for a more robust apologetics and Christian witness among religious others. This is the reminder that how Christians live can be more significant than what they say. The plausibility of Christian apologetics and inter-religious apologetics is directly related to the moral integrity and Christ-likeness manifest in Christians. (Netland 2014, 437)

4. Konklusjon

4.1 Oppsummering

Innledningsvis formulerte jeg følgende problemstilling for denne artikkelen: *Hvilket misjonalt bidrag gir Timothy Keller gjennom sin tilnærming til kontekstualisering og apologetikk i Apostelgjerningene og i vår egen tid?* Med utgangspunkt i analysen ovenfor er det nå mulig å gi følgende oppsummerende svar på denne problemstillingen: (a) Keller forankrer sin prinsipielle forståelse av kontekstualisering i en analyse av apostlenes misjonale praksis i Apostelgjerningene. (b) Keller formulerer kontekstualisering av evangeliet som en tredelt kommunikativ prosess, fra en innledende attraktiv brobyggingfase via en mellomfase med sentrale utfordringer til den aktuelle plausibilitetsstrukturen til en avrundende fase med bredere og dypere evangeliepresentasjon. (c) Keller integrerer apologetikk som en legitim og sentral misjonale praksis i menighetens helhetlige arbeid. (d) Keller utvikler en helhetlig apologetisk strategi i møte med sekulær skepsis og sekulære skeptikere i pakt med den tredelte prosessen for kontekstualisering. (e) Keller er i praksis nyskapende som 'myk presuppositionalist', med bruk av allsidig apologetisk materiale og kulturelle dybdeanalyser.

4.2 Utblikk

Timothy Kellers aktuelle misjonale bidrag til kontekstualisering og apologetikk i en skeptisk, sekulær kontekst gir et verdifullt og vesentlig grunnlag for videre missiologisk arbeid. Jeg vil her indikere tre sentrale temaområder for slik fortsatt missiologisk refleksjon:

(a) Kellers holistiske missiologiske tilnærming til kontekstualisering og apologetikk kan med fordel relateres til *Cape Town-erklæringens* sentrale oppfordring »to bear wit-

ness to Jesus Christ and all his teaching – in every nation, in every sphere of society, and in the realm of ideas«. ⁴⁸

(b) Apologetikk som misjonær praksis kan med fordel videreutvikles, med Kellers kreative apologetiske strategi som case og med apostlenes apologetiske praksis i Apostelgjerningene som grunnlag. ⁴⁹

(c) I en videreutvikling av apologetikken som misjonær praksis, må de sekulære selvfølghetene ⁵⁰ i aktuelle mediefortellinger tas på alvor, både i forhold til evangelisering og disippelgjøring. Dette vektlegges av Keller som en sentral apologetisk utfordring:

[Many] of the background beliefs that our culture presses on us about Christianity, [...] make it seem so implausible. These assumptions are not presented to us explicitly by argument. Rather, they are absorbed through the stories and themes of entertainment and social media. They are assumed to be simply 'the way things are'. They are so strong that even many Christian believers, perhaps secretly at first, find their faith becoming less and less real in their minds and hearts (Keller 2016b, 5).

Her synliggjøres betydningen av en bibelsk forankret og kulturell relevant apologetikk, som kan møte sekulær skepsis og ærlige spørsmål – i og utenfor menigheten – både med »an open hand« og »a closed fist«.

Noter

- 1 Uttrykket »praktisk utøvende missiolog« betegner her en reflekterende praktiker som gjennom sin totale misjonære virksomhet preger missiologisk tenkning og praksis.
- 2 Timothy Keller: <http://churchleaders.com/pastors/pastor-articles/150605-keller-5-big-issues-facing-the-western-church.html>.
- 3 Denne artikkelen har sitt utgangspunkt i et foredrag på en temadag 7. oktober 2016 på Dansk Bibelinstitutt, København. Temadagen hadde den overordnede tittelen »Hvordan forkynder vi evangeliet til nutidens mennesker?«, med Timothy Kellers forfatterskap som bakgrunn og utgangspunkt. Ressurser fra temadagen foreligger her: <http://dbi.edu/foredrag-fra-temadag-om-kontekstualisering/>.
- 4 <http://www.christianitytoday.com/gleanings/2017/march/princeton-rescinds-tim-keller-kuyper-prize-women-ordination.html>
- 5 https://www.nytimes.com/2016/12/23/opinion/sunday/pastor-am-i-a-christian.html?_r=0
- 6 Keller meddelte i februar 2017 at hans tjeneste som 'senior pastor' avsluttes 1. juli samme år. Hans nye fase vil være utdanning av og mentorskap for menighetsledere i NYC, gjennom Redeemer City to City og Reformed Theological Seminary; se <http://byfaithonline.com/keller-shifts-from-preaching-to-teaching/>.
- 7 <https://eppc.org/publications/dr-timothy-keller-at-the-march-2013-faith-angle-forum/>
- 8 Sitert i Pier 2012, 302.
- 9 Flere av Kellers bøker har utgangspunkt i prekenserier; se eks. Keller 2008a, Keller 2013 og Keller 2016a.
- 10 »The message of grace permeated Redeemer's preaching [...]. Keller's preaching represented a careful exegesis of the Bible as well as a careful exegesis of the Manhattan culture.« (Pier 2016, 40-41)

- 11 Det kan nevnes at syv av Kellers bøker – så langt – er oversatt til dansk.
- 12 Se <https://www.thegospelcoalition.org/>.
- 13 <https://www.redeemercitytocity.com/about/>.
- 14 Se https://www.redeemer.com/visit/who_are_we/.
- 15 Se særlig <https://eppc.org/publications/dr-timothy-keller-at-the-march-2013-faith-angle-forum/>. Keller henviser her til David Bebbingtons kjente sammenfatning (se også Dahle, Dahle og Jørgensen 2014, 6-8).
- 16 Dette er i samsvar med Kellers selvpresentasjon: »I am a practitioner first—a working preacher and pastor—not a theologian« (Keller 2016c, 22).
- 17 https://www.redeemer.com/learn/about_us/
- 18 <https://www.redeemercitytocity.com/about/> – se også Keller 2010 og Keller 2016d.
- 19 Sitat fra daværende Lausanneleder Doug Birdsall i Dahle 2014, 266.
- 20 https://www.redeemer.com/learn/skeptics_welcome/
- 21 Allerede i 1989 publiserte Keller *Ministries of Mercy. The Call of the Jericho Road* (sml. Keller 2015c).
- 22 Se også Dahle 2016, 11.
- 23 Se også Pier 2016, 42.
- 24 I en rekke sammenhenger, bl.a. i *Prayer and Preaching*, nevner Keller ellers Augustin, Luther, Calvin, John Owen og Jonathan Edwards som sine fremste teologiske og åndelige lærefedre; se eks. Keller 2015a, 4-5 og Keller 2015b, 151ff [Kindle]).
- 25 Tim Stafford: »How Tim Keller Found Manhattan«, *Christianity Today*, June 2009; se også Goheen 2014, 379-380 og Keller 2010, xviii-xix.
- 26 Gjennom Harvie Conn kom også Keller i nærkontakt med Lausannebevegelsens missiologiske arbeid med kontekstualisering. Conn var nemlig »an active participant in a number of consultations subsequent to the Lausanne Congress on World Evangelization held in 1974, including studies on the homogeneous unit principle (1977), Gospel and culture (1978), and simple lifestyle (1980).« (Gornik 2011, 214)
- 27 <https://bavinckinstitute.org/2011/07/tim-keller-on-kuypers-and-bavincks-influence/>.
- I dette intervjuet gir også Keller uttrykk for at han har fått viktige impulser fra Abraham Kuyper og Herman Bavinck, særlig i forhold til »the Lordship of Christ over all of life«.
- 28 <https://twitter.com/timkellernyc/status/832606559008075776>.
- 29 Det avsluttende sitatet fra Keller er hentet fra »An Interview with Timothy Keller«, *First Things*, Feb. 15, 2008.
- 30 http://download.redeemer.com/pdf/learn/resources/Missional_Church-Keller.pdf
- 31 Se Keller 2012a, kap. 7-10.
- 32 Keller henviser særlig til Schnabel 2008.
- 33 Det bør nevnes her at Keller primært er en utøvende apologet, både som forkynner, forfatter og menighetsbygger. Det synes ikke å foreligge noen samlet omfattende prinsipiell publisert redegjørelse fra ham om apologetikkens rolle og funksjon.
- 34 Til dette, se særlig Cowan 2000 og Morley 2015.
- 35 <https://www.thegospelcoalition.org/article/on-my-shelf-life-and-books-with-tim-keller>.
- 36 <https://bavinckinstitute.org/2011/07/tim-keller-on-kuypers-and-bavincks-influence/>.
- 37 »Keller points to five areas in which our countercultural identity must become a reality in the city: sexuality (neither prudish nor adapting to the idolatry of sex in our culture), money (promoting radically generous lifestyles), power (commitment to power sharing and building relationships between classes and races), unity (finding ways to express our unity with brothers and sisters in Christ by attending to the heart of the gospel rather than divisive theological details), and community (the need for small groups and communal life in an urbanized environment where often extended family support is lacking).« (Goheen 2014, 384-385).
- 38 Keller holdt prekenen under »John Stott's US memorial service« på Wheaton College 11. nov. 2011. Han understreket bl.a. følgende: »Stott's book *Basic Christianity* had a profound, formative influence on me. He truly was, in some ways, the first person who spoke the Word of God to me.« (Langham Partnership, <https://www.youtube.com/watch?v=n3WkROLPCxM>)

- 39 *The Lausanne Covenant*, <https://www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant>.
- 40 Salguero legger til: »In this a Latino Nazarene raised in New Jersey is in full agreement with an Anglo Presbyterian from Pennsylvania: The gospel can engage culture while destroying its idols.« (Keller 2016d, 175 [Kindle])
- 41 Tilsvarende kritikk møter vi hos Mikkel Vigilius i artikkelen »Timothy Keller og evangeliet«, der han også refererer til Campbell og Schweitzer 2013; se <http://www.nytliv.dk/resource/timothy-keller-og-evangeliet/> og http://dlm.dk/sites/default/files/files/troogmission_20150911.pdf (s. 8).
- 42 <http://themelios.thegospelcoalition.org/review/engaging-with-keller-thinking-through-the-theology-of-an-influential-evange>. Se også <https://theweeflea.com/2013/08/22/engaging-with-keller-a-review/>.
- 43 Alister E. McGrath omtaler Timothy Keller – sammen med William Lane Craig, Peter Kreeft og Razi Zacharias – som »masters of the art [of apologetics] [...] leading contemporary American apologists. Try to [...] analyze their approaches« (2012, 182).
- 44 Det faktum at Keller ikke har en konfronterende strategi eller kommunikasjonsmåte har også ført til uttalt kritikk fra noen tradisjonelle konservative kristne sammenhenger.
- 45 Freemans avhandling inneholder en god del vesentlig innsikt, men behandler Keller som en 'hard presuppositionalist' som ikke anerkjenner eller bruker andre apologetiske tilnærminger; se Freeman 2012.
- 46 Se eksempelvis Schnabel 2008, 168-183 og Dahle 2013, 32-34.
- 47 Netland 2001, 285 (fotnote 1). Se også Bjørn Hinderakers kritikk av Newbigins avvisning av klassisk apologetikk: <https://www.bethinking.org/apologetics/mission-postmodernity-and-apologetics>.
- 48 »Preface«, *The Cape Town Commitment*; se misjonalt konsept utviklet hos Dahle 2014.
- 49 Se særlig Dahle 2008 og Dahle 2013.
- 50 Se Lars Dahle: »Sekulære selvfølgheter« (2016): <http://snakkomtro.com/sekulaere-selvfolgheter/>.

Litteratur

- Campbell, Iain D. og William M. Scheitzer (red.). 2013. *Engaging with Keller: Thinking Through the Theology of an Influential Evangelical*. Darlington: Evangelical Press.
- Cowan, Steven B. (red.) 2000. *Five Views on Apologetics*. Grand Rapids: Zondervan.
- Dahle, Lars. 2002. »Acts 17 as an Apologetic Model«. *Whitefield Briefing* 7 (1): 1-4. <http://klice.co.uk/uploads/whitfield/Vol%207.1%20Dahle.pdf>
- Dahle, Lars. 2008. »Guds Ord: Apologetikk«. I *Kan tru praktiserast? Teologi for kristent ungdomsarbeid*, redigert av Bård Eirik Hallesby Norheim, 122-125. Bergen: Fagbokforlaget.
- Dahle, Lars. 2013. »Truth, Christian Mission and Apologetics: A Response and A Proposal«. *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 67 (1): 21-38.
- Dahle, Lars; Margunn S. Dahle og Knud Jørgensen. 2014. »Introductory Chapter: Evangelical Perspectives from Lausanne to Cape Town«. I *The Lausanne Movement: A Range of Perspectives*, redigert av Lars Dahle, Margunn S. Dahle og Knud Jørgensen. 1-10. Oxford: Regnum Books.
- Dahle, Lars. 2014. »Mission in 3D: A Key Lausanne III Theme«. I *The Lausanne Movement: A Range of Perspectives*, redigert av Lars Dahle, Margunn S. Dahle og Knud Jørgensen, 265-279. Oxford: Regnum Books.

- Dahle, Lars. 2016. »Læringsarenaer som kan fostre misjonalt lederskap. En drøfting av Cape Town-erklæringens evangelikale og missiologiske bidrag til lederutvikling«. *Scandinavian Journal for Leadership and Theology* 3 (2016).
<http://sjlt-journal.com/no3/laeringsarenaer-som-kan-fostre-misjonalt-lederskap/>
- Freeman, Travis Allen. 2012. *Preaching to Provoke a Worldview Change: Tim Keller's Use of Presuppositional Apologetics in Preaching*, PhD Thesis innlevert ved The Southern Baptist Theological Seminary.
- Gornik, Mark R. 2011. »The Legacy of Harvie M. Conn«. *International Bulletin of Missionary Research* 35 (4): 212-217.
<http://www.internationalbulletin.org/issues/2011-04/2011-04-212-gornik.html>
- Goheen, Michael W. 2014. *Christian Mission Today: Scripture, History and Issues*. Downers Grove, Ill: Inter-Varsity Press.
- Guinness, Os. 2015. *Fool's Talk: Recovering the Art of Christian Persuasion*. Downers Grove: IVP Books.
- Keller, Timothy. 2003. *Advancing the Gospel in the Twenty-First Century: Principles from the Book of Acts*. [White paper.] NY: Redeemer City to City / Gospel in Life. <http://www.gospelinlife.com/advancing-the-gospel-in-the-21st-century>
- Keller, Timothy. 2008a. *The Prodigal Son: Recovering the Heart of the Christian Faith*. London: Hodder & Stoughton. Kindle Edition.
- Keller, Timothy. 2008b. *The Reason for God: Belief in an Age of Scepticism*. London: Hodder & Stoughton. Kindle edition.
- Keller, Timothy. 2010. *Generous Justice: How God's Grace Makes Us Just*. London: Hodder & Stoughton. Kindle Edition.
- Keller, Timothy. 2012a. *Center Church: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City*. Grand Rapids, MI: Zondervan. Kindle Edition.
- Keller, Timothy. 2012b. »What is God's global urban mission?« I *Christ Our Reconciler: Gospel / Church / World*, redigert av Julia Cameron, 119-125. Nottingham: Inter-Varsity Press / The Lausanne Movement.
- Keller, Timothy. 2013. *Encounters with Jesus: Unexpected Answers to Life's Biggest Questions*. London: Hodder & Stoughton. Kindle Edition.
- Keller, Timothy. 2015a. *Prayer: Experiencing Awe and Intimacy with God*. Penguin Publishing Group. Kindle Edition.
- Keller, Timothy. 2015b. *Preaching: Communicating Faith in a Sceptical Age*. London: Hodder & Stoughton. Kindle edition.
- Keller, Timothy. 2015c. *Ministries of Mercy: The Call of the Jericho Road*. Third edition. Phillipsburg, NJ: P & R Publishing.
- Keller, Timothy. 2016a. *Hidden Christmas: The Surprising Truth Behind the Birth of Christ*. Hodder & Stoughton. Kindle Edition.
- Keller, Timothy. 2016b. *Making Sense of God: An Invitation to the Sceptical*. NY: Penguin Random House. Kindle Edition.

- Keller, Timothy. 2016c. *Shaped by the Gospel: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City (Center Church)*. Grand Rapids: Zondervan. Kindle Edition.
- Keller, Timothy. 2016d. *Loving the City: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City (Center Church)*. Grand Rapids: Zondervan. Kindle Edition.
- Keller, Timothy. 2016e. *Serving a Movement: Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City (Center Church)*. Grand Rapids: Zondervan. Kindle Edition.
- Keller, Timothy og Michael Keller. 2017. »University Missions and Evangelism Today«. I *Serving the Church. Reaching the World. Essays in Honour of Don Carson*, redigert av Richard Cunningham. London: InterVarsity Press.
- Marsden, George M. 2016. *C. S. Lewis's Mere Christianity: A Biography*. Lives of Great Religious Books Series. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- McGrath, Alister E. 2012. *Mere Apologetics: How to Help Seekers & Skeptics Find Faith*. Grand Rapids: Baker Books.
- Morley, Brian K. 2015. *Mapping Apologetics: Comparing Contemporary Approaches*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Netland, Harold. 2001. *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Netland, Harold. 2014. »The Cape Town Commitment: Continuity and Change«. I *The Lausanne Movement: A Range of Perspectives*, redigert av Lars Dahle, Margunn S. Dahle og Knud Jørgensen, 426-438. Oxford: Regnum Books.
- Pier, Mac. 2012. *Consequential Leadership: 15 Leaders Fighting for Our Cities, Our Poor, Our Youth and Our Culture*. Downers Grove: IVP Books. Kindle Edition.
- Pier, Mac. 2016. *A Disruptive Gospel: Stories and Strategies for Transforming Your City*. Grand Rapids: Baker Publishing Group. Kindle Edition.
- Schnabel, Eckhardt. 2008. *Paul the Missionary: Realities, Strategies and Methods*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Yeh, Allen. 2016. *Polycentric Missiology: 21st-Century Mission from Everyone to Everywhere*. Downers Grove: InterVarsity Press. Kindle Edition.

Forfatter

Lars Dahle

NLA Mediehøgskolen Gimlekollen

Bergtoras vei 120

4633 Kristiansand

Norge

lars.dahle@nla.no

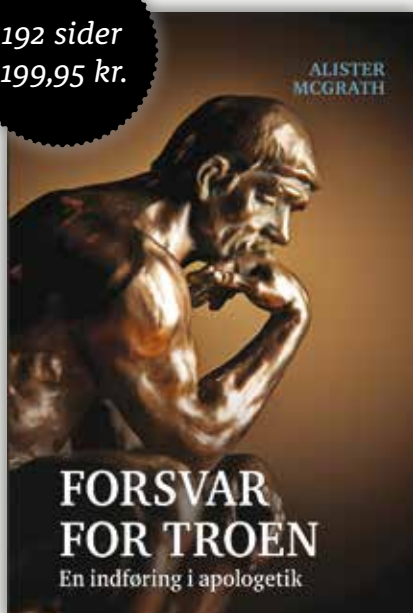
Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.

ALISTER MCGRATH

Forsvar for troen

En indføring i apologetik

192 sider
199,95 kr.



Op gennem historien har der været mange markante og velformulerede forsvarere af den kristne tro. Men med de nye udfordringer fra nyateismen er der behov for en ny og fleksibel tilgang til apologetikken.

Hensigten med »Forsvar for troen« er således ikke primært at udruste læseren til at kunne vinde diskussionen, når de klassiske apologetiske spørgsmål kommer på bane. McGrath gør sig derimod til talsmand for en apologetisk tilgang, der appellerer ikke kun til intellektet, men også til hjertet og fantasien.

»Alister McGrath er kendt for at kunne formidle stor faglig viden på en lettilgængelig måde. »Forsvar for troen« er ingen undtagelse. Her får læseren en klar, indsigtfuld og praktisk anvendelig indføring i kristen apologetik. «

Kurt Christensen, Professor dr.theol. og leder af Center for Kristen Apologetik

Forlaget Kolon udgiver bøger med relevans for det teologiske fagmiljø og for kirke, skole og samfund.

Lohse | LogosMedia | Credo | Fokal | Kolon | Refleks
Forlagsgruppen Lohse · 75 93 44 55 · info@kolon.dk
Udgivet på Kolon med støtte fra Evangelisk Alliance

forlagetkolon.dk



HVAD KOMMER INDVANDRINGEN TIL AT BETYDE FOR KIRKELIVET I DANMARK?

Konsulent og ekstern lektor, ph.d. Mogens S. Mogensen

Verdenshistorien er en migrationshistorie

Den migration, som vi i disse år oplever i Danmark og det øvrige Europa, og som hos mange skaber usikkerhed og frygt, er ikke noget enestående fænomen. Verdenshistorien kan på mange måde anskues som en lang migrationshistorie. Europas befolkning stammer oprindeligt fra Asien og migrerede til Europa i årtusinderne før Kristi fødsel. I folkevandringstiden fra omkring 200 f.Kr. og fremefter blev Romerriget oversvømmet af forskellige folkeslag, hvoraf nogle sikkert kom fra det, der i dag er Danmark.

Hopper vi helt frem til kolonitiden, så blev Columbus' opdagelse af Amerika i 1492 og Vasco da Gamas opdagelse af søvejen til Indien i 1498 indledning til flere hundrede års vestlig ekspansion, til en kolonisering af den nye verden. Mellem 1800 og 1925 migrerede 1/5 af Europas befolkning, især til Nordamerika, Sydamerika, Australien, New Zealand og Sydafrika. Og i perioden 1850-1913 udvandrede 1/10 af Danmarks befolk-

ning til Amerika. Migration er altså ikke et randfænomen eller en undtagelsestilstand i verdenshistorien, men har været en af verdenshistoriens drivkræfter.

Bibehistorien er en migrationshistorie

Også den bibelske historie er i høj grad en migrationshistorie. Fra første til sidste bog i Bibelen spiller migration en helt central rolle i Guds folks historie. Det begynder med uddrivelsen fra paradiset og fortsætter med, at Kain, efter mordet på sin bror, dømmes til at være »fredløs og flygtning på jorden« (1 Mos 4,11). Syndfloden gør Noah og hans slægt til flygtninge. Historien om Babelstårnet handler om migranter, der slår sig ned i Babylon for at skabe sig et navn og etablere et universelt herredømme. Abrahams historie er en lang migrationshistorie, hvor Gud leder ham væk fra hans hjemland til det land, som Gud vil give ham og hans efterkommere. Missionsteologen Andrew Walls skelner mellem to former for migration i Bibelen, nemlig »punitiv migration« (mi-

gration som straf), som vi møder den i historien om Adam og Eva, og »redemptive migration« (migration som frelse), som vi møder den hos Abraham og Sara. Israels folk levede i flere hundrede år som flygtninge i Egypten, indtil udvandringen og ørkenvandringen, der endte med indvandringen i og erobringen af det forjættede land. Mange hundrede år senere ender Israels folk i et eksil i Babylon, inden de under kong Kyros får lov at vende hjem (Jørgensen 2017, 24-26).

I Det Nye Testamente læser vi om, at Maria og Josef måtte flygte med Jesusbarnet til Egypten, fordi kongen stræbte Jesus efter livet. De sidste år i Jesu liv, som de er beskrevet i evangelierne, var også præget af om ikke migration og flugt, så dog en konstant vandring. »Ræve har huler, og himlens fugle har reder«, sagde Jesus om sig selv, »men menneskesønnen har ikke et sted at hvile sit hoved« (Luk 9,58). Og Jesu efterfølgere blev også et pilgrimsfolk blandt folkene; Peter taler om dem som »udlændinge og fremmede« (1 Pet 2,11). Forfølgelsen af de første kristne førte til, at de blev spredt og måtte migrere, til Fønikien, Cypern og til Antiokia, hvorfra hedningemissionen begyndte. I Bibelens sidste bog møder vi apostlen Johannes, der skriver sin åbenbaring i landflygtighed i Lilleasien, om at vende hjem fra menneskehedens landflygtighed. Lige siden er kristendommen i høj grad spredt gennem kristnes migration, så man med nogen ret kunne kalde missionshistorien for en migrationshistorie.

Facts om migration

Hvorfor migrerer mennesker i dag? Det gør de stort set af samme årsager, som de altid har gjort, nemlig af nød. Krige, konflikter og forfølgelser sender folk på flugt, ligesom fattigdom og sult og naturkatastrofer. Mennesker er altid blevet tiltrukket af steder, hvor der var bedre muligheder for at skaffe sig en tryk fremtid.

I 2015 var 3,3 % af verdens befolkning internationale migranter, det vil sige 244 millioner mennesker. Godt en tredjedel af dem migrerede til Europa, godt en fjerdedel til Asien og knap en fjerdedel til Nordamerika (United Nations 2016, 1). I de seneste årtier er antallet af migranter i Danmark vokset markant. Med migranter, eller indvandrere, forstås der her mennesker, der i længere tid lever uden for det land, hvor de er født.

I de seneste årtier er antallet af indvandrere – og børn af indvandrere født i Danmark – vokset markant. I 1980 udgjorde første- og andengenerationsindvandrere således kun 3 % af befolkningen, mens de i 2017 udgør 12,9 %, det vil sige, at der i 2017 ud af en befolkning på cirka 5,748 millioner er cirka 742.000 første- og andengenerationsindvandrere. Dette tal vil sandsynligvis stige markant i de kommende år (Dahl 2017, 1-3).

En del af disse indvandrere kommer fra vore nabolande, men cirka 2/3 af dem kommer fra ikkevestlige lande. Omkring 41 % skønnes at have kristen baggrund, mens knap 39 % skønnes at have muslimsk baggrund. Dertil kommer cirka 6 %, der er buddhister eller hinduer, mens resten tilhører andre religioner eller tilhører kategorien »uoplyst«. Denne udvikling

har betydet, at omkring 5 % af befolkningen er kristne med migrantbaggrund, og omkring 4,7 % er muslimer med migrantbaggrund (Dahl 2017, 1-3)

Så vidt historien og de aktuelle tal. Men hvad betyder det, eller hvad kan det komme til at betyde for folkekirken? Det stiller folkekirken over for en række nye udfordringer, som jeg her kort vil opridse.

Det nye kulturmøde

Den evangelisk-lutherske kirke i Danmark er født i en monokulturel og monoreligiøs kontekst. Det var situationen i årene efter reformationen i 1536, og det var også situationen, da folkekirken blev grundlovsfæstet i 1849. Indtil for få årtier siden, så var – med få undtagelser – alle omkring folkekirken etniske danskere og kristne – og de allerfleste endda luthersk kristne. Det er i dette mono-farvand, den evangelisk-lutherske kirke har været vant til at navigere, men i de senere år er vi blevet tvunget til at begynde at lære at navigere i et nyt farvand.

I dag har hver ottende indbygger i Danmark en etnisk set ikkedansk baggrund, og da de fleste i denne gruppe har en ikkevestlig baggrund, kommer de med en kulturel baggrund, som er meget forskellig fra vores. Forfatteren Knud Sørensen har sagt, at »kultur er det fælles underforståede« (Laneth 2000), og derfor bliver vi ofte først opmærksomme på vor egen kultur, når vi møder en fremmed kultur. Igennem århundreder er kristendommen blevet kontekstualiseret og inkulturert i dansk kultur i en sådan grad, at mange danskere vil have svært ved at

drage en klar skelnen mellem »danskhed« og »kristendom«.

Forholdet mellem evangelium og kultur har været et vigtigt tema i hele kirkens historie, helt fra urkirken. Evangeliet blev først udtrykt i en jødisk kultur, og beretninger i Apostlenes Gerninger viser, at formidlingen af evangeliet ind i en græsk kultur ikke var uproblematisk. Hver gang evangeliet i de følgende århundreder har krydset kulturelle grænser, har det været en alvorlig udfordring for kirken. Mødet med andre kulturer i Danmark i dag udfordrer os til igen at gennemtænke forholdet mellem evangelium og kultur og til at forholde os til at det samme evangelium nødvendigvis må tage forskellig form og farve efter de kulturer, det »inkarneres« i. Og samtidig bliver vi os – måske pinligt – bevidste om, at vor egen danske kultur igennem århundrederne har gennemgået afgørende ændringer, som også har ført til, at evangeliet er blevet udfoldet forskelligt gennem årene, så det, der var en selvfølgelig kristen forståelse eller praksis for 100 år siden, i dag opfattes som noget meget fremmedartet, der ikke ses at have noget at gøre med vor kristne tro i dag.

Det nye religionsmøde

Sidste gang, der fandt et egentligt religionsmøde sted i Danmark, var for over 1000 år siden, den gang kong Harald – som der står på Jellingestenen – gjorde danerne kristne. Da foregik der over flere hundrede år et religionsmøde mellem den gamle ase-tro og den nye Kristus-tro. Siden har der stort set kun været møder mellem forskellige udgaver af kristendommen, og det kunne da bestemt også

være meget problematisk i sig selv: lutherdom versus katolicisme, folkekirke versus frikirke, indre mission versus grundtvigianisme osv. (Man kunne dog også med en vis ret kalde det møde, som sekulariseringen har ført med sig, mellem kristendom og ateisme for en slags religionsmøde). Men i dag oplever vi et meget markant religionsmøde mellem på den ene side kristendom og på den anden side islam, buddhisme, hinduisme, østligt inspireret nyåndelighed mv.

Mens den teologiske diskussion i mange år var en intern kristen diskussion mellem forskellige tolkninger af evangeliet – og en diskussion mellem troende og ikketroende – så bliver vi i disse år udfordret til at tænke teologisk i relation til det, vi tidligere kaldte »fremmede religioner«, som nu imidlertid er blevet danske religioner. Også ganske almindelige mennesker, der ikke er præster eller teologer, bliver nødt til at forholde sig til de sandhedskrav, som andre religioner stiller, og til de tilværelsesforståelser og praksisser, som vi møder hos for eksempel muslimer og buddhister. Det tvinger os til på en meget grundlæggende måde at besinde os på, hvad kristendom egentlig er.

Vi må lære at give plads til ikkekristne religioner, som vi måske ikke synes »hører hjemme« her. Vi må som kristne værne om disse menneskers religionsfrihed ud fra Jesu ord om, at alt hvad vi vil, at mennesker skal gøre mod os, det samme skal vi gøre mod dem. I det hele taget må vi lære at omgås mennesker, som er vores medborgere, naboer, arbejdskolleger og venner, men som har en helt anden tilværelsesforståelse end os, og som har vaner og

traditioner og moral, som er anderledes end vores. Vi må lære at håndtere tværeligiøse ægteskaber, og hvordan vi tager os af disse mennesker og deres børn. Vi må forholde os til, at religionsmødet også fører til, at mennesker skifter religion.

Den nye økumeni

Vi har ikke i Danmark tradition for store kristne trossamfund uden for folkekirken. I modsætning til vore nabolande, der har store kirkesamfund uden for folkekirken, blandt andet som følge af vækkelser, så lykkedes det i Danmark at bevare vækkelserne inden for folkekirken. Vi har i årtier haft meget små frikirker og en katolsk kirke, som vi efterhånden har lært at leve godt sammen med – blandt andet fordi vi alle har den samme danske kulturbaggrund. Men i dag oplever vi, at migranter bringer kirkesamfund til Danmark fra alle verdenshjørner. Det gælder de gamle kirkesamfund i Mellemøsten, men det gælder i endnu højere grad de nye kirkesamfund i Afrika og Asien, som repræsenterer den nye kristenhed. I dag lever 2/3 af verdens kristne uden for den gamle kristenhed i Europa og Nordamerika. Disse kristne og deres kirker er typisk mere karmatiske, mere moralsk konservative og har ofte en mere hierarkisk ledelsesstil, og så er de langt mere missionerende, end danske kirker.

Alt i alt er der i dag omkring 260 migrantmenigheder, der holder gudstjeneste på over 40 sprog ud over landet (Tværkulturelt Center 2017). Selvom de procentuelt kun udgør en lille procentdel af de kristne i Danmark, så udgør de en forholdsvis stor procentdel af dem,

der sidder på kirkebænkene i alle landets kirker søndag formiddag. Tidligere sagde man, at kristendommen var »den hvide mands religion«, men i dag er den typiske kristne en afrikansk kvinde, for eksempel fra Nigeria. Og på samme måde vil også billedet af kristendommen ændre karakter i Danmark.

Disse nye migrantkristne og deres menigheder – hvoraf en hel del er ikke-konfessionelle – udgør en stor og meget påtrængende økumenisk udfordring for folkekirken. Ser vi disse undertiden meget fremmedartede kristne – med teologier og traditioner, som vi måske ikke umiddelbart kan genkende – som vores brødre og søstre? Er der plads til dem som medlemmer i vore menigheder, og er vi parate til at ændre lidt ved nogle af vore vaner, for at de kan føle sig hjemme? Hvad kan vi samarbejde med migrantmenigheder om? Og hvad kan de gøre for os? Er vi parat til at låne vore lokaler ud til dem, så de får gode rammer om deres gudstjenester? Er vi parat til at besøge hinanden og indimellem at holde gudstjeneste sammen?

Den nye mission

Mission – forstået som ydre mission, altså mission blandt ikkekristne – var i over 100 år noget, der foregik langt fra Danmarks kyster, i Afrika og Asien, og det var noget, som særlige missionsselskaber – uden for den officielle folkekirkes rammer – tog sig af. Danske kristne blev uddannet i mission og lærte fremmedes sprog og blev sendt til fjerne lande for at forkynde evangeliet for animister, muslimer, hinduer og buddhister og for at danne kirker der.

I dag har migrationen bevirket, at »missionsmarken« er kommet til Danmark, og »ydre mission« er kommet hjem. Vi behøver ikke rejse til Mellemøsten for at dele evangeliet med muslimer, for muslimerne er blevet vore naboer. Vi behøver ikke rejse til Indien for at besøge et hindutempel, for i dag har vi flere hindutempler her i landet.

Mens mission for år tilbage ikke var et begreb, der var bredt anerkendt i folkekirken, så har det ændret sig de senere år. I kirkeministeriets betænkning 1477 fra 2006 »Opgaver i sogn, provsti og stift« siges der ligefrem, at: »Folkekirkens mission som kristen kirke er at forkynde Kristus som hele verdens frelser. [...] [Denne] overordnede opgave danner udgangspunkt for de konkrete former, kirkelivet får i sogn, provsti og stift. Alle konkrete målsætninger må dybeste set tjene denne opgave« (Kirkeministeriet 2006, 7). Og for få år siden blev organisationen »Folkekirkens Mission«, der hidtil primært havde været drevet af missionsselskaberne en del af Folkekirkens Mellemkirkelige Råd og finansieret af Fællesfonden.

Når nu mission er ved at blive anerkendt som en folkekirkelig opgave, så er udfordringen naturligvis at drøfte, hvad vi i folkekirken forstår ved mission, og her er der heldigvis mange ressourcer at trække på i de missionsselskaber, som i hundrede år eller mere har arbejdet med mission. Hvilken missionsteologi skal vi tage udgangspunkt i? Hvilke metaforer for mission giver det mening at bruge? Hvilke konkrete arbejdsformer kan vi anvende i folkekirkens mission blandt muslimer, hinduer, buddhister mv. Hvordan

skal vi uddanne præster og andre medarbejdere i kirken til mission? Og kan vi samarbejde med migrantkristne om mission?

I løbet af de sidste par år er missionsopgaven blevet meget påtrængende for en lang række folkekirkemenigheder. Over 500 iranere (og andre farsitalende) med muslimsk baggrund har henvendt sig til lokale folkekirker og frikirker for at blive kristne (Dalsgaard 2017). De har gennemgået længere dåbsforberedelseskurser og er blevet døbt. Det rejser så det næste spørgsmål: Hvordan tager vi os af de mennesker – ofte asylansøgere eller flygtninge med muslimsk baggrund – som vi døber? Hvordan tager vi imod dem i vore menigheder – eller hvordan hjælper vi dem til at danne egne menigheder eller fællesskaber, så de kan holde gudstjeneste på deres eget sprog? Og er vi parat til at stå ved deres side og hjælpe dem, hvis de måske bliver chikaneret eller forfulgt?

Den nye diakoni

Tilstrømningen af migranter fører til nye diakonale udfordringer for kirken. Det er nok især asylansøgere og flygtninge, som har hjælp behov, på grund af de særligt lave offentlige ydelser til disse grupper. Men der er også østeuropæere i Danmark, der har det svært. Et omkvæd i Det Gamle Testamente minder os om ansvaret for »den faderløse, enken og den fremmede«, der alle har det til fælles, at de har mistet dem, der skulle beskytte dem.

Kirken må her besinde sig på forståelsen af næstekærlighed – i en politisk situation, hvor der skelnes stærkt mellem »os« (gammeldanskerne) og »de andre«. Vi må

besinde os på forholdet mellem diakoni og mission, så vi ikke reducerer diakonien til et middel for forkyndelsen. Vi må overveje, om vi har en rolle som fortalere for de fremmede. Som det heldigvis allerede sker i en række menigheder, må vi hjælpe migranterne til at blive integreret i det danske samfund.

Den nye kirke

I år fejrer vi 500-året for reformationen, der indebar en reformering både af kirkens lære og organisation. Sætningen »ecclesia semper reformanda« (kirken må altid reformeres) gælder stadigvæk. Vækkelsesbevægelserne i det 19. århundrede var med til at ændre folkekirken på afgørende punkter. Vi fik en udstrakt frihedslovgivning, der bevirkede, at disse bevægelser kunne finde sig hjemme i folkekirken. Måske står vi i en ny forandringsperiode i folkekirken. Vores kirke er en folkekirke, det vil sige en kirke for det folk, der bor i Danmark. Når nu folkets sammensætning ændres gennem indvandring, så må folkekirken også ændre sig for at give rum for kristne med en anden sproglig og kulturel baggrund.

For mig at se står folkekirken i disse år over for et valg. Skal vi gøre, hvad vi kan, for at åbne op for de migrantkristne, der kommer til vort land, så de kan føle sig hjemme som en ny del af det danske folk i den danske folkekirke? Det kunne for eksempel ske ved at skabe mulighed for at ansætte migrantkristne som lokalpræster på særlige vilkår for særlige sproggrupper og ved at udvikle en særlig associeringsordning for migrantmenigheder i forhold til folkekirken – og måske ved at åbne op

for dobbelt medlemskab (Folkekirkens Mellemkirkelige Råd 2017).

Eller skal vi sige til dem: Kom som I er, men bliv hurtigst muligt som os og overtag hele den folkekirkelige pakke, som den er, ellers er det bedst, at I danner jeres egne kirkesamfund eller tilslutter jer frikirker? Hvis vi gør det første, vil vi måske opleve, at disse migrantkristne kan være med til at revitalisere vores folkekirkemenigheder, på samme måde som det skete med vækkelsesbevægelserne i det 19. århundrede.

Afslutning

Indvandringen af både flygtninge og arbejds migranter skaber i disse år store forandringer, som kan gøre os utrygge, og utrygheden kan føre til frygt og vrede – og få os til at vende ryggen til den fremmede, der kommer til os. Faren er, at når Jesus siger, »Jeg var fremmed«, så kommer vor eftersætningen måske i praksis til at lyde »og I blev bange for mig«.

Der er brug for en kirkelig modbevægelse til tidens tendenser, der ofte handler om frygt for de fremmede, frygt for foran-

dringer, frygt for fremtiden og en længsel efter at vende tilbage til fortidens trygge havn.

Fælles for de fleste af de nye protestpartier er, at disse partiers 'utopi' – for at bruge et udtryk fra sociologen Zygmunt Bauman er en 'retrotopi' (Bauman 2017). Frelsen fra det, der truer, ligger i at vende tilbage til »de gode gamle dage«. Vi kender slogans som »Take Britain«, »Make America Great Again« og »Giv os Danmark tilbage«. Men i lyset af bibelhistorien, så kan vi holde fast i, at lige som Gud var med Israels folk midt i alle migrationerne, sådan er Gud også med os i dag. Som kristne er vi ikke kaldet til at længes tilbage til en fortid, der aldrig kommer tilbage, men til at handle ud fra det håb, Gud giver os. Det håb, som er forankret i Jesu opstandelse. Gud kommer os i møde fra fremtiden. Vi drømmer os ikke tilbage til en gylden fortid, men har sat vort håb til det Guds rige, der endnu ikke er brudt helt igennem, men dog allerede er midt iblandt os. Det er netop i den fremmede og som den fremmede, at vi møder Jesus, og når vi tager imod den fremmede, lærer vi måske Jesus at kende på en ny måde.

Litteratur

Bauman, Zygmunt. 2017. *Retrotopia*. Cambridge: Polity Press.

Dahl, Bent. 2017 »Indvandrere, flygtninge og efterkommere«. <https://www.sameksistens.dk/temaer/religion/religios-baggrund/> (set den 5. maj 2017).

Dalsgaard, Søren. 2017. »Folkekirkens Asylsamarbejde i 2016«. [http://www.](http://www.interchurch.dk/om-os/aarsberetning-2016/folkekirkens-asylsamarbejde-2015)

[interchurch.dk/om-os/aarsberetning-2016/folkekirkens-asylsamarbejde-2015](http://www.interchurch.dk/om-os/aarsberetning-2016/folkekirkens-asylsamarbejde-2015). (set den 5. maj 2017).

Folkekirkens Mellemkirkelige Råd. 2017. »Foreløbig rapport fra udvalg vedrørende migrantmenigheder og folkekirken med anbefalinger«. <http://www.interchurch.dk/aktuelt/nyheder/anbefalinger-vedr-migrantmenigheder>. (set den 5. Maj 2017).

- Jørgensen, Knud. 2016. »Migration og Mission: Historiske og globale perspektiver«. I *Migration og mission. Ny Mission 31*, redigeret af Mogens S. Mogensen, 23-33. Dansk Missionsråd: Frederiksberg.
- Kirkeministeriet. 2006. *Betænkning 1477. Opgaver i sogn, provsti og stift*. København: Kirkeministeriet.
- Laneth, Pia Fris. 2000. »Kultur er alt det man ikke behøver at sige«. *Information*, den 20. januar 2000.
- Mogensen, Mogens S. (red.). 2016. *Migration og mission. Ny Mission 31*. Dansk Missionsråd: Frederiksberg.
- Tværkulturelt Center. 2017. »Oversigt: Migrantmenigheder i Danmark (2017)« <http://www.tvaerkulturelt-center.dk/index.php/migrantmenigheder/70-migrantmenigheder/kortlaegning/416-kortlaegning-oversigt>. (set den 5. Maj 2017).
- United Nations. 2016. »International Migration Report 2015«. http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2015_Highlights.pdf. (set den 5. Maj 2017).

Forfatter

Mogens S. Mogensen
Intercultural.dk
N. J. Holms Park 55
6070 Christiansfeld
mogensen@intercultural.dk



Prædiken som det tredje rum
Marianne Gaarden
 Anis, 2015
 161 sider

Anmeldt af **Leif Andersen**

Danmark bliver ikke ligefrem overøst med bøger i prædikenlære. Men nu har Marianne Gaarden, tidligere sognepræst og nu teologisk konsulent i Helsingør stift, udgivet en udmærket indføring i den homiletiske forsknings status: *Prædiken som det tredje rum*, Anis 2015. Den er centreret om det arbejde, som ligger bag hendes ph.d.

Gaardens metode er empirisk; og deri adskiller den sig fra den meste homiletiske forskning. Hun har gennemført en række kvalitative og statistiske undersøgelser af såvel prædikanters som tilhøreres erfaring af prædikenen, sådan som den er blevet holdt, og sådan som den er blevet hørt.

Prædiken som det tredje rum er en glimrende indføring i de vilkår og baggrundsovervejelser, der må ligge bag ethvert forsøg på at drive empirisk teologi. Den er præget af en klar forståelse for de svagheder, der ligger i enhver empirisk model (fx forskerens fristelse til arbitrær

verifikation af sine forudfattede meninger). Og læseren inddrages i de overvejelser, hvorudfra vanskelighederne søges løst. Ikke mindst i disse metaafsnit viser Gaarden sin metodiske styrke.

I *Prædiken som det tredje rum* gives god indføring i kvalitativ forskning og det kvalitative forskningsinterview. Ikke mindst er det spændende at følge den erkendelsesproces, at det oprindelige undersøgelsesdesign måtte justeres hen ad vejen, fordi de indledende pilotprojekter ændrede Gaardens egen forståelse af det undersøgte! »Havde jeg fulgt min oprindelige problemformulering, var jeg endt et forudsigeligt sted, fordi jeg agerede inden for et forudsat paradigme« (47).

Gaarden blotlægger i sin undersøgelse den erfaring, som de fleste prædikanter har gjort sig: at tilhørere går hjem med vidt forskellige prædikener! Ikke blot adskiller de enkelte tilhøreres udbytte sig fra hinanden; det adskiller sig også fra den intention, hvormed prædikenen blev

holdt. Herudfra præsenteres det kommunikationsteoretiske (eller med Gaardens eget udtryk: *kommunikationsteologiske*) vilkår, at prædikenenens mening hverken dannes ved præstekontorets skrivebord eller i tilhørerens eget sind, men i det tredje rum imellem prædikant og tilhører.

Stort set alle de prædikanter, hun interviewer, giver udtryk for denne erfaring – og omtaler den som en vanskelighed, de stræber efter at løse! For de stræber stadig efter *at blive forstået*. Og Gaardens egen forudfattede antagelse var da også, at prædikenreception primært måtte handle om at forstå prædikenenens budskab, og at derfor prædikantens opgave var at gøre sig forståelig.

Men denne antagelse forlader hun i løbet af forskningsprocessen – af tre grunde, der alle gentages adskillige gange i løbet af bogen:

1. Empirien viser, at folk får noget helt andet ud af prædikenen end det, prædikanten havde til hensigt at sige.
2. Evangeliet er netop ikke en statisk sandhed, som eksisterer på forhånd. Meningen opstår i *det tredje rum* og ejes hverken af prædikanten eller af tilhøreren.
3. Efter *the linguistic turn* har vi jo alligevel måttet opgive den naive forestilling om en objektiv sandhed, om det privilegerede perspektiv.

Den for Gaarden specielle position består da i, at *hun opgiver* prædikantens intention om at blive forstået (»kaster hånd-

klædet i ringen«, *Efterskrift* s. 151)! At tilhørere går hjem med vidt forskellige prædikener, er slet ikke en vanskelighed, der skal løses, men er tværtimod prædikenenens skabende, dynamiske rum.

Den hensigt at blive »forstået« er ifølge Gaarden, uanset hvor subtil eller hvor bastant en udgave den fremtræder i, alligevel blot et forsøg på at videreføre den gamle *transfer-model*, der håbede på at kunne overføre mening uændret fra taler til tilhører. Prædikanten må i stedet indstille sig på at være *medvandrer* og *teologisk reflektor*.

Læst ud fra sit eget teologiske ståsted er bogen upåklagelig, vil jeg tro. Læst ud fra mit teologiske ståsted er den noget mere problematisk. Den udgør i sig selv et eksempel på svagheden ved empirisk teologi: at *erfaringsmaterialet begynder at overskrive* den forståelse af evangeliet, som prædikanten forsøger at videregive: at »overlevere først og fremmest, hvad jeg også selv har modtaget« (1 Kor 15,3).

Gaarden gennemgår udmærket den historiske udvikling fra en dialektisk homiletik over *New Homiletics* til *Other-wise preaching* – den udvikling, der netop over tid forsøgte at afvikle »transfermodelens« naivitet og manipulation af tilhørerne. Og selv, når for eksempel *New Homiletics* anerkender, forudsætter og knytter til ved tilhørernes anderledes erfaringshorisont, må den anses for at være uetisk, fordi den stadig ønsker, at tilhøreren skal følge forkynderen hen til det mål, prædikanten har sat for forkyndelsen. Den udgår dermed i virkeligheden fra en mindre udtalt, men ikke desto mindre intakt transfermodel – og bliver derfor manipulerende.

Enhver prædikant, som lever efter *the linguistic turn*, må kunne følge Gaarden *næsten* hele vejen. Men det er netop det sidste skridt, der er fatalt. For opgøret med det dialektiske og med »Guds Ord teologien« er her så fuldstændigt, at ethvert *kerygma* bliver meningsløst. *Forkyndelse* anses i sig selv for et overgreb mod tilhørernes autonomi.

Gaarden undrer sig, efter at have refereret sine interviews med præster, der indser denne vanskelighed: Hvorfor tager de så ikke den teologiske konsekvens og opgiver den naive forhåbning at gøre sig forstået? For man kan alligevel ikke styre den mening og det budskab, tilhøreren får med sig hjem.

Mens de interviewede præster ser dikotomien mellem idealet og virkeligheden som et problem, der så langt som muligt gerne skulle overvindes, så tager Gaarden dette sidste afgørende skridt og ser det ikke som et problem, men som en frisættelse, ja som et aspekt af selve evangeliets væsen.

Gaarden opstiller kun to mulige alternativer: Enten fastholder prædikanten sit forsøg på at »blive forstået«; og dermed har man *altid* forskrevet sig til en eller anden form for »transfermodel« og vil således gøre sig til herre over kommunikationen og styre den – eller også finder man sin plads som dialogpartner, blot som én af flere stemmer, og opgiver dermed sit manipulerende stræb efter at få tilhørerne til at »forstå evangeliet«.

Men når nu Gaarden igen og igen efterlyser en teologisk refleksion over den empiriske erkendelse, at præstens intendede budskab lander så vidt forskelligt

hos tilhørerne, er det lidt mærkeligt, at bogen faktisk ikke selv giver noget bud på en sådan teologisk refleksion. Den siger blot, at teorien og teologien må bøje sig for empirien og fænomenologien.

Den giver et meget værdifuldt *kommunikationsteoretisk* bud; men *teologisk* siges der derudover faktisk ikke andet, end at evangeliet må »inkarneres« i »det tredje rum«, den i situationen opståede meningsdannelse. Der er intet bud på, hvordan man så skal forstå eller forvalte det *at forkynde*, det at proklamere *et kerygma*. Prædikanten skal bare tage til efterretning, at han/hun er en »teologisk reflektor«, hvorudfra tilhøreren så kan danne sig sin egen hørte prædiken. Men at dette udgør et teologisk problem, er bogen mærkeligt blank overfor.

Fordi erfaringen *bør være* bestemmede for teorien (og det er en hovedpointe i bogen), og fordi erfaringen af det subjektives betydning er koblet direkte på *the linguistic turn* (at objektivitet principielt ikke er mulig), så bliver det i virkeligheden, teologisk set, ikke længere muligt at indvende mod nogen tilhørers tolkning af evangeliet, at »det der er faktisk ikke kristendom«.

I det hele taget bliver, så vidt jeg kan se det, dette altoverskyggende teologiske problem faktisk kun strejft i en enkelt fodnote (note 240): »At meningen ikke kontrolleres af prædikanten indebærer selvsagt ikke, at alle meninger er lige teologisk gyldige eller rigtige.«

Hvorfor »selvsagt«? Det er virkelig svært at få øje på, hvad vi kan have dette »selvsagt« i, hvis evangeliet (sådan som Gaarden slår fast igen og igen) slet ikke er

en statisk sandhed, der eksisterer på forhånd, men altid bliver til i («inkarneres i») situationen.

Hvordan stiller prædikanten sig til den tilhørers udbytte, der – ud fra tilhørers egen erfaringshorisont – i prædikenen har hørt opbakning til selvretfærdighed, egoisme, chauvinisme, racisme? Det forekommer jo! Men når man ikke har og ikke ønsker at have nogen »Guds Ord teologi«, og evangeliet ikke bygger på nogen statisk sandhed, hvordan vil man så bære sig ad med at sige: »Det dér er altså forkert. Det er ikke kristendom«?

I praksis vil Gaarden også selv, antager jeg, forbeholde sig ret og pligt til at sige om denne eller hin forvridning af kristendommen: »Det dér er ikke genuin kristendom; sådan taler evangeliet ikke.« Men er det så ikke i virkeligheden langt mere manipulerende, hvis man *princielt* ikke vil vedgå en teologisk position og en merviden om, hvad kristendom er og ikke er, men i *praksis* alligevel har en mening om, hvad der går an at lade gælde for kristendom, og hvad der ikke går an? Denne vanskelighed følges slet ikke til dørs.

The linguistic turn har længe ikke været nogen nyhed. Vi lever i *post-postmoderniteten*. Det er længe siden, at postmodernitetens og socialkonstruktivismens billedstormende, rebelske kraft klingede ud, og den rene subjektivitet endnu kunne anses for en holdbar position og leve-måde.

At intet menneske har fuldkommen og objektiv indsigt i den evige sandhed, er evident – men at misforståelse ikke har samme valør som forståelse, så at der heller ikke skulle kunne tales approksimativt

om sandheden, eller at det ikke bør tilstræbes, turde være lige så evident. Dette drøfter jeg blandt andet i min *Teksten og tiden – en midlertidig bog om forkyndelsen*, Kolon 2006, kap. 7 (den er anført i Gaardens litteraturliste, men ikke i øvrigt diskuteret).

Det er ganske sandt, at forestillingen om at eje det privilegerede perspektiv, den direkte adgang til objektiv sandhed, er endeligt uddød sammen med modernismen. Den er naiv, den er dårlig teologi, og man kan ikke tale om troens genstand uden at tale ud fra et troende subjekt, med al den fejlbarlighed, det indebærer. Deri har Gaarden ganske ret.

Men at prædikanten dermed skulle »kaste håndklædet i ringen« og opgive forsøget på at gøre sig forstået, det er en helt unødvendig og fatal konsekvens. Og så vidt jeg læser *Prædikenen som det tredje rum*, ligger da også bagved en postteistisk forståelse af Gud selv: »Gud sker« (145); »The antithesis of divine and human actions is false. In the act of faith the initiative is reversed: God takes over, leading human beings into In/finite time and space, *which is God*« (33, citat af Chris A. M. Hermans, min fremhævelse).

I metode ligger Gaardens undersøgelser ikke langt fra den noget større undersøgelse, der under navnet *Projekt God Forkyndelse* (GF) blev gennemført cirka samtidigt (Gaardens undersøgelse blev gennemført i årene 2011-2014; GF i 2014). Begge bygger på statistiske og kvalitative undersøgelser af prædikanters såvel som tilhøreres erfaringsmateriale.

Det kunne være interessant at lægge *Prædikenen som det tredje rum* eller Gaar-

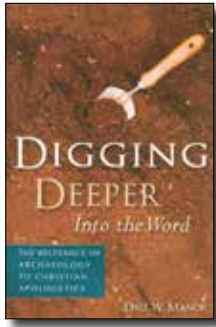
dens artikler ved siden af *God forkyndelse – projektrapport med analyser, konklusioner, vurderinger og anbefalinger* (begge udgivet 2015!) og så gennemgå punkt for punkt, hvor de metodisk adskiller sig fra hinanden. Det burde denne anmelder sikkert selv have gjort; men jeg er for lidt dreven i empiriske og kvalitative undersøgelser og deres parametre.

Men morsomt er det, at den tilgang, Gaarden præsenterer som nybrydende, i tid falder sammen med en tilsvarende, noget større undersøgelse – som ganske vist ikke forstår sig selv som »empirisk teologi«, men snarere som det Gaarden kalder en uholdbar »Guds Ord teologi«.

En klar ulempe ved undersøgelsen *Projekt God Forkyndelse* var, at den

mestendels foregik i et kirkeligt forholdsvis lukket, kulturelt rum, hvor den skeptiske tilhører eller den voldsomt uenige tilhører sikkert har været en sjælden fugl. Om Gaardens undersøgelse på det punkt er faldet heldigere ud, skal jeg ikke kunne sige; men et af hendes parametre er faktisk »den kritiske tilhører«.

Men det er interessant, at en empirisk undersøgelse faktisk også kunne gennemføres ud fra position, der vel kan gå for en udgave af »Guds Ord teologien«. Det viser antageligt, at heller ikke denne teologi, selv om både dens kritikere og dens tilhængere måske ville have forsvoret det, har været upåvirket af *the linguistic turn*.



Digging Deeper into the Word: The Relevance of Archaeology to Christian Apologetics

Dale W. Manor

Warren Christian Apologetics Center, 2015

114 sider

Anmeldt af **Carsten Vang**

Hvordan er forholdet mellem Bibelen og den arkæologiske videnskab? Det spørgsmål bliver besvaret ganske forskelligt i dag.

En række forskere vil sige, at der for store dele af Det Gamle Testaments vedkommende ikke er noget forhold mellem Bibelen og arkæologien. Jo mere arkæologerne afdækker af fortiden i Bibelens lande, des tydeligere viser det sig, at arkæologiens resultater skaber en voldsom spænding til Det Gamle Testaments skildring af den lange periode op til det babyloniske eksil («Københavnerskolen»). Andre forfattere hævder lige modsat, at bibelarkæologien faktisk har bevist Bibelen, for eksempel med hensyn til israeliternes udvandring fra Egypten. De gør det enten ved at omtolke de arkæologiske fund dramatisk (Lennart Möller), rykke på den egyptiske kronologi med flere hundrede år (David Rohl) eller ved slet og ret at opfinde påståede arkæologiske fund og udgive videoer med dem (Ron Wyatt).

Imellem disse to yderstandspunkter står arkæologer og bibelforskere, som finder, at arkæologien kun sjældent kan bevise noget direkte i Bibelen, men at dens store potentiale ligger i at kunne kaste lys ind over Bibelens fortællinger, personer og kulturelle skikke.

Dale Manors lille bog falder i denne kategori. Forfatteren, der er professor i Arkæologi og Bibel ved Harding University i Arkansas, har deltaget i arkæologiske udgravninger på Tel Beth Shemesh gennem 20 år, i de sidste 15 år som Field Director. Han har desuden bidraget til adskillige bibelarkæologiske og bibelteologiske referenceværker.

Bogen bygger på forelæsninger holdt på Warren Christian Apologetics Center i foråret 2015, og foredragsstilen skinner ofte igennem i bogen. Den er letlæst og forsynet med mange illustrationer.

Forfatteren begynder med at begrunde, hvorfor der generelt er så få levn tilbage fra fortiden, og hvorfor det, som

findes og kan udforskes, ofte er så fragmentarisk. Dernæst beskriver han, hvordan arkæologien formentlig er den eneste eksakte videnskab, som ødelægger selve sit materiale under udgravningen, og som derfor ikke kan gentages. Derfor er det altafgørende, at arkæologerne nøje dokumenterer alt, hvad de finder og hvor. Det er en ressourcekrævende proces, der bevirker, at udgravningshastigheden sættes mærkbart ned.

Bibelarkæologiens mulighed, siger Manor, er ikke at bevise Bibelen, for de arkæologiske data giver grund til mange forskellige teorier. De forskellige teorier beror på forskellige tolkninger af data. Derimod kan arkæologien belyse Bibelens fortællinger, så vi forstår dens budskab bedre. Arkæologien tjener til at vise, hvordan mennesket på Bibelens tid var optaget af de samme eksistentielle spørgsmål som i dag, og at dens budskab derfor bør tages på alvor også i nutiden.

Dette belyser forfatteren gennem fire afsnit i bogen.

Først giver Dale Manor en række eksempler på, hvordan arkæologien kan forklare sociale skikke i Bibelen, som var selvindlysende for de bibelske tilhørere, men som er helt ukendte i dag, for eksempel landbrugsmetoder, problemer med at skaffe en sikker vandforsyning, udviklingen af metoder til produktion af olivenolie, den omfattende handel med kostbare metaller som kobber og tin, og religiøse skikke.

I kapitel 2 (»Abraham, What did you See«) belyses Abraham og hans samtid. Det overrasker læseren at erfare, hvor tæt bebygget med store byer det Kana'an var,

som Abraham drog rundt i, og at mange af byerne var befæstede med kraftige bymure. Kana'an var på ingen måde et stort set mennesketomt område, hvor patriarkerne kunne leve uforstyrret. Samtidige kilder antyder, at Kana'an var gennemmilitariseret, hvilket kan belyse, hvorfor Abraham var i stand til at mønstre en mindre hær (1 Mos 14).

Næste kapitel behandler arkæologiens mange bidrag til at forstå kong Hizkija og hans modstand mod assyrerne i året 701 f.Kr. trods deres ekstreme brutalitet (»Hezekiah: The Churchill of Judah«). Afsnittet beskriver med eksempler fra assyriske kilder assyrernes hensynsløst grusomme fremfærd over for besejrede folkeslag. Det er i dét lys, vi skal forstå be-retningen i 2 Kong 18-19 og dens stærke fokus på Hizkijas tro. Arkæologien afslører kongens intense bestræbelser på at skaffe tilstrækkelige forsyninger på grund af den overhængende fare fra assyrerne. Mange steder i Juda finder man forrådskar eller hanke med påskriften *lmlk* (»tilhørende kongen«), altså statslig ejendom. Vandforsyningen i Jerusalem og andre byer blev udbygget og sikret, og Jerusalem fik nye, meget kraftige bymure. Arkæologien har meget at bidrage med til forståelsen af Hizkija og hans tid.

Det sidste kapitel handler særligt om inskriptioner (»It is Written ...«). Inskriptioner er yderst vigtige i bibelarkæologien, for de bidrager med informationer, som de arkæologiske fund ikke er i stand til at give. Manor gennemgår kort forskellige typer inskriptioner: 1) De store inskriptioner såsom Mernefta-stelen, Meshastelen og Tel Dan-stelen, Kyros-cylinderen

og Pontius Pilatus-teksten fra Caesarea. 2) Ostraka (beskrevne potteskår). 3) Tilfældigt skribede graffitis på krukker og vægge, som for eksempel Kuntillet Ajrud-teksterne. 4) Større skriftlige værker, for eksempel Dødehavsrullerne. 5) Fund af segl med tekst og billeder. 6) Mønter. Alle disse meget forskelligartede inskriptioner bidrager til at give mere præcis viden om den verden, som Bibelen foregår i.

Bogen er meget nyttig for lægfolk, som måtte ønske sig en sober indføring i det, som den bibelske arkæologi kan bidrage med. Som anmelder savner jeg dog, at forfatteren var kommet med mere dybde-

gående og principielle overvejelser over forholdet mellem Bibelens indhold og skovlens fund. Det bliver kun til spredte antydninger, og en konklusion på bogens mange informationer leder læseren forgæves efter.

Et enkelt sted giver bogen forkert information om Nordrigets konge Menahem, som assyrerkongen tvang til at betale tribut i 743 f.Kr. Bogen blander dette sammen med assyrernes annektering af det meste af Nordriget ti år senere, i 733-32 f.Kr. (s. 45). Dette afsnit er meget misvisende og uklart formuleret.



Hans Christensen Sthens Skrifter, III og IV
Udgivet af Jens Lyster
Det Danske Sprog og Litteraturselskab, 2015
326 + 404 sider

Anmeldt af **Kurt E. Larsen**

Hans Christensen Sthen hører til den lutherske kirkes anden generation i Danmark. Han blev født cirka 1544 og døde i 1610 efter at have tjent den danske lutherske kirke som rektor, præst og provst i Malmø og i Helsingør, hvor en kirke er opkaldt efter ham. I den nuværende salmebog står hans navn under 16 salmer, blandt andet kernesalmen *Du Herre Krist*. Hans salmers popularitet har dog ikke betydet en tilsvarende interesse for hans person og teologi. Man fokuserer let på reformationens pionerer som Hans Tausen og Peder Palladius og overser dem, der i andet geled og i næste generation førte reformationsværket videre.

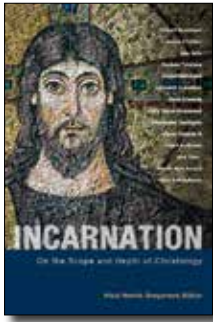
Det har pastor emeritus Jens Lyster med udgivelsen af Sthens skrifter villet råde bod på. Han har været hovedmanden bag en videnskabelig udgivelse, hvoraf nu også bind III og IV er udkommet, og han har helt fortjent sin æresdoktorgrad fra Københavns universitet for dette stykke videnskabeligt kirkehistoriske arbejde på

højt niveau. Det er flot, at det er lykkedes at få udgivet et så forholdsvis »smalt« værk fra 1500-tallet i en så flot og gennemarbejdet udgave. Der er gjort et stort arbejde med at få etableret en videnskabeligt korrekt tekststudgave, på det datidige danske sprog, hvilket dog ikke bør afskrække nogen nutidig læser, da værket er forsynet med forklarende noter.

I de sidste to bind findes der salmer, prædikener, bønner, leverejler, opbyggelige småskrifter, advarsler mod katolicisme og så videre. Man møder her et gammelluthersk syn på troen og livet. Den teologisk og kirkehistorisk interesserede læser vil i de meget nyttige efterskrifter få sat mange ting fra gammelluthersk kirkeliv og fromhedsliv ind i deres større danske og tyske sammenhæng. For eksempel rummer skriftet »En Ligpredicken« (1603) en lang prædiken over salme 90. Da havde Sthen netop selv mistet sin kone og 10 (!) af sine små børn. Udgiverens efterskrift sætter denne prædiken ind i sam-

menhæng med hele ligprædikenens historie på luthersk grund, og på den måde giver værket et godt indblik i kirkelige forhold på en tid, der ellers let bliver overset. Den trykte ligprædiken var i øvrigt så

ordrig, at det ville tage undertegnede næsten to timer at holde den. Men man kan jo så hente inspirationsstof til mangen en af vor tids – heldigvis – noget kortere begravelsestaler!



Incarnation. On the Scope and Depth of Christology
 Niels Henrik Gregersen (red.)
 Fortress Press, 2015
 397 sider

Anmeldt af Michael Agerbo Mørch

Niels Henrik Gregersen er vel en af de få internationale stjerneteologer, vi har herhjemme, og alene af den grund påtvinger det opmærksomhed, når han begår en udgivelse. Nærværende bog er en antologi, der samler op på et symposium, der blev afholdt i Helsingør 2011, hvor en række prominente teologer samledes for at diskutere Gregersens inkarnationshypotese, »deep incarnation« (DI), ud fra det grundlæggende spørgsmål: Is God incarnate in all that is?

DI er et begreb, der blev konceptualiseret i 2001 i artiklen *The Cross of Christ in an Evolutionary World* af Gregersen. Siden har dogmatikere, økoteologer og etikere arbejdet intenst med begrebet for at undersøge, om inkarnationsbegrebet kan bruges til at tale om Guds nærvær i hele skaberværket. Traditionelt er inkarnationsbegrebet reserveret til Kristusbegebenheden, hvor Guds evige søn bliver menneske. Men Gregersens påstand er, at Joh 1,14 kan forstås bredere, fordi »kød«

ikke partikulært kan afgrænses til at omfatte mennesker alene. Desuden muliggør DI en tættere forbindelse mellem inkarnation og evolution; evolutionært forstået er mennesket nemlig ikke enestående, men i en artskæde med resten af skaberværket. Det er derfor ikke muligt at forstå inkarnationen som en hændelse, der omgår evolutionens samhörighed af alt liv.

Bogens projekt introduceres i en omfattende indledning forfattet af redaktøren, hvorefter fire dele udgør rammen for bogen. I indledningen definerer Gregersen DI således: »In this [DI] view, the Logos of God (the eternal Son) 'became flesh' in Jesus, assumed a particular body and mind in him, and hereby also conjoined the material, living, and mental conditions of being a creature in any epoch.« Ideen er, at Guds Logos virkelig antog legemlig skikkelse i Jesus af Nazareth, men da mennesket i lyset af evolutionen ikke kan forstås som et isoleret væsen afsondret fra resten af skabningen, så får inkarna-

tionen konsekvenser for alt liv, fordi alt er forbundet på en kosmisk skala. Logos' antagelse af kødet bliver en måde at forbinde sig med alt liv på, en intensivering af det gennemtrængende nærvær, som Gud allerede havde med sit skaberværk ved sit forsyn (*providentia*) og sin visdom (*sophia*). Herefter opstiller Gregersen en brugbar typologi over inkarnationsmodeller – en klassisk, en historicistisk og nutidig – som løbende anvendes igennem bogen.

I bogens første del fokuseres der på bibelske og patristiske perspektiver. Richard Bauckham understreger vigtigheden af at skelne mellem Guds nærvær *i, for* og *med* skabningen og Guds inkarnation som Jesus af Nazareth. Denne inkarnation får i opstandelsens lys kosmisk betydning, for da Jesu hypostatisk forening også er bevaret efter opstandelsen, er han allestedsnærværende nu som et biologisk væsen, der via evolutionen har forbindelse til alt liv. Gerald O'Collins gennemgår lidt konkordantisk et større bibelsk materiale med fokus på ordene »Ordet«, »Ånd« og »Visdom«, hvor anliggendet er, at visdommen bør være startpositionen, når vi skal reflektere over præeksistensen. Derefter står den på patristik. John Behr gennemgår grundigt Athanasius' dobbeltværk om inkarnationen, mens Torstein Tollefsen kaster lys over Maximus Bekenderens inkarnationsteologi. Begge artikler er grundigt eksegetisk håndværk, men kommer ikke rigtig i spil med resten af antologien.

Anden del fokuserer på nutidige systematiske bidrag, hvor Jürgen Moltmann, Elizabeth A. Johnson, Denis Edwards, Celia Deane-Drummond, Chris Southgate og Gregersen bidrager. Moltmanns korte

artikel argumenterer for dén eskatologiske historieforståelse, vi kender ham for. Opstandelsen viser, at Jesus var den inkarnerede Guds søn, og da opstandelsen har kosmisk betydning, må inkarnationen også have det. Johnson udvider DI med begrebet »deep resurrection«, så alt liv tænkes med i fuldendelsen. Tanken er ikke ny – både Bauckham og Moltmann tænker i samme baner – men Johnson har nu konceptualiseret den udvidede apokatastasislære, som Gregersen også i introduktionen påpeger ligger i naturlig forlængelse af DI. Edwards forsøger at bringe Athanasius i mere direkte forbindelse med DI, mens Deane-Drummond i en kompakt artikel vil have Hans Urs von Balthasars berømmede »Theo-Drama«-begreb som grundlag for DI. Men som Gregersen skriver i sin afsluttende evaluering, så er der nok ressourcer, der er mere oplagte at benytte, fordi Balthasar betoner Guds kraft og usårighed, hvilket er den modsatte pointe af DI, der netop betoner Guds skrøbelighed i mennesket Kristus og derigennem i forbindelse med den mindste skabnings eksistensvilkår. Southgate leverer første fuldtone kritik ved at påpege, at DI ikke adskiller sig tilstrækkeligt fra det generelle Guds nærvær i skaberværket (pan-immanens). Gregersens bidrag udvider hans tidligere definition af DI med tre begreber: materiality, sociality og divine-creaturely suffering. Fokus er stadig på at forstå »kød« i en bred betydning, men samtidig at give en stærkere trinitarisk basis for DI, som tidligere har været underspillet (særligt pneumatologien). Ekklesiologien kommer nu også

med, da Kristi inkarnation fortsætter ind i kirken, som nu er Kristi legeme på jord.

I tredje del sættes inkarnation i forhold til videnskabelige (scientific) perspektiver. Her udfordres min faglighed, da de fire artikler trækker intenst på naturvidenskabelig terminologi. Men Holmes Rolston III, som nok er den mest artikulerede kritiker i antologien, har en tydelig modstand mod begrebet, for det første fordi inkarnationen ikke har haft nogen betydning for den biologiske evolution, hvilket er mærkeligt, hvis Kristus er gået i forbindelse med denne. For det andet fordi det er umuligt at forestille sig, hvordan det store kosmos skulle se ud i en herliggjort version. Kauffman bidrager med et naturalistisk perspektiv, hvor konklusionen er, at inkarnationen, hvor et udefrakommende væsen entrerer jorden, faktisk er muligt set fra en fysikers vinkel – også selvom han ikke selv tror på det! Dirk Evers giver et evolutionshistorisk perspektiv, mens Robert Russell vil udvide DI's fokus til ikke kun at handle om Jesu forbindelse til alt biologisk liv, men også den kosmiske materie, som muliggør alt liv, og dermed også Kristi liv.

Fjerde og sidste del rummer en kritik fra John Polkinghorne, der primært er en advarsel imod at ville indfange hele Guds relation til skabningen i ét begreb. Derefter afsluttes antologien med en gennemgang af muligheder og udfordringer for DI-begrebet set fra redaktørens stol.

Incarnation er en velskrevet og generelt velredigeret antologi, som det var stimulerende at læse. Mange væsentlige overvejelser er sat i gang og diskussionen vil helt sikkert fortsætte i lang tid endnu,

hvorfor bogen er god at have stiftet bekendtskab med. Jeg har dog også en del kritiske bemærkninger til projektet, selvom jeg altså gennemgående har oplevet det som et vedkommende værk.

For det første opleves antologiens udtalte frygt for antropocentrisme som forhastet. Mennesket har generelt forvaltet sit ansvar over for skaberværket uansvarligt, hvilket klimakrisen tydeligt viser. Men sat i forhold til inkarnationen må menneskets særlige forhold til Kristus alligevel fastholdes. For eksempel understreger Hebr 2,14ff vel, at Kristus primært kom for redde »Abrahams efterkomere«? I tillæg hertil gennemgås *imago Dei* ikke grundigt nok, og når det nævnes er det *en passant* (fx s. 240). Det skyldes blandt andet, at det eksegetiske materiale, der benyttes, er stærkt begrænset. Johannesprologen og enkelte Paulusbreve figurerer prominent krydret med lidt visdoms- og profetlitteratur. Men vi nærmer os bekymrende proof texting i en del artikler.

For det andet er hamartiologien ikke udviklet nok. Bauckham skriver, at inkarnationen kan anskues som åbenbaring eller i soteriologisk perspektiv. Og det er jo begge dele. Men når Gregersen kan skrive, at frelse er »being embraced by God's self-embodying Logos/Wisdom« (s. 368), så mener jeg, man har sagt alt for lidt. Jesu egen programmerklæring er, at han kom til verden for at opsøge og frelse *det fortabte*, hvilket indikerer en tæt forbindelse mellem menneskets syndighed og begrundelsen for inkarnationens nødvendighed. Men betyder det så, at *alt* liv er syndigt, hvis vi spørger DI-folkene? Der

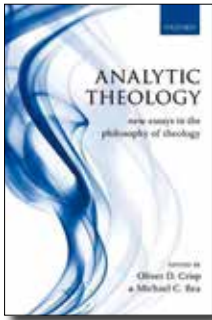
er heller ikke en dyb nok refleksion over konteksten for de ofte citerede kosmiske vers fra Kol 1 og 2. For i begge kapitler er forsoningen klart understreget (Kol 1,12-20; 2,9-15).

For det tredje må det være afgørende for DI at klargøre, at det ikke er panteisme, man udvikler. Både Bauckham og Polkinghorne advarer mod den nærliggende konsekvens, at DI bliver til panteisme. Det afhænger selvfølgelig af definitioner, men hvis panteisme forstås som det guddommeliges ikke-personlige forbindelse med kosmos, så er vi, så vidt jeg kan se, tæt på DI. Overordnet har det den uheldige konsekvens, at DI er ved at (gen) skabe den forvirring, som Kalkedon faktisk løste. For at vende det om så kan man spørge, om DI'ere vil hævde, at der finder *communicatio idiomatum* sted mellem Jesus og skaberværket? Overraskende nok

vil Russell faktisk hævde det (s. 340), men så langt vil de andre ikke gå, så vidt jeg kan se. Men det viser blot, hvor nærliggende det er at sammenblende uforenelige kategorier, hvis ikke man er forsigtig.

For det fjerde er det tydeligt, at man må abonnere på evolutionslæren for overhovedet at finde DI frugtbar. Er man skeptisk eller direkte afvisende over for denne biologiske idé, så er det næppe interessant at beskæftige sig indgående med DI.

Incarnation er et sammensat værk, hvor mange stemmer får lov at tale. Det giver en fin pluralisme, hvor ideerne flyder og er i forbindelse med hinanden. Derved undgår læseren også en meget ensidig behandling af emnet. Men der luftes også mange kæpheste, og det gør samlet set bogen til et både stimulerende og besværligt værk.



Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology
Oliver D. Crisp & Michael C. Rea (red.)
Oxford University Press, 2009
316 sider

Anmeldt af **Emil B. Nielsen**

Hvad har Athen med Jerusalem at gøre? Sådan spurgte Tertullian berømt i begyndelsen af det tredje århundrede. Ifølge denne artikelsamling har de faktisk temmelig meget med hinanden at gøre. Baggrunden er, at der siden 1980'erne er sket en »vækkelse« inden for filosofisk teologi og analytisk religionsfilosofi i USA og England. Der ikke tale om, at teologer i højere grad er begyndt at beskæftige sig med filosofi, men at kristne filosoffer i højere grad er begyndt af beskæftige sig med teologi. Dette bekræftes også af det faktum, at undertegnede har læst bogen i en studiekreds bestående af fire filosoffer og blot mig som teolog. Bogen vil således fremstille, forsvare og anvende en ny teologisk metode kaldet »analytisk teologi«, hvor man bedriver teologi med den analytiske filosofis værktøjer, dyder og mål.

Bogen, der består af én introduktion og 14 artikler, er inddelt i fire hoveddele. Del ét er en introduktion til og et forsvar for den analytiske teologi. Del to rummer

en række historiske perspektiver. Del tre handler om den systematiske teologiske kilder: Skriften, fornuften og erfaringen. Sidst består del fire af tre kritiske artikler.

Introduktionen af Michael Rea er god introduktion til den analytiske teologi og de vigtigste indvendinger mod den. Hvad er analytisk filosofi? Ifølge Rea henviser det til en bestemt måde at bedrive filosofi på. Det involverer en bestemt retorisk stil, en række fælles ambitioner, et teknisk ordforråd under stadig udvikling og en tendens til at arbejde med filosofiske spørgsmål i dialog med en bestemt gruppe litteratur (s. 3). Analytisk teologi er at anvende denne filosofiske metode på teologiske emner og problemer. Den analytiske filosofi har to ambitioner, der deles af den analytiske teologi. For det første søger den at identificere omfanget af og grænserne for vores evne til at opnå viden om verden. For det andet søger den at besvare metafysiske og etiske spørgsmål, der falder uden for naturvidenskaben, ved

at fremstille sande forklarende teorier (s. 4). Den analytiske teologi overtager også analytikkens retoriske stil. Rea fremstiller det i fem punkter. For det første skal man skrive ud fra en forudsætning om, at filosofiske positioner og konklusioner kan formuleres tilfredsstillende i sætninger, der kan formaliseres og manipuleres logisk. For det andet skal man prioritere præcision, klarhed og logisk kohærens. For det tredje skal man undgå indholds-bærende (ikke-pyntende) brug af metaforer og billedlige udtryk, hvis semantiske indhold overstiger dets propositionelle indhold. For det fjerde skal man arbejde så meget som muligt med velforståede primitive koncepter og koncepter, der kan analyseres ud fra disse. For det femte skal man behandle konceptuel analyse (hvis muligt) som en kilde til evidens (s. 5-6). Rea påpeger, at analytisk teologi ikke nødvendigvis hører sammen med en bestemt sandhedsteori eller epistemologisk position, men i praksis ofte udøves med udgangspunkt i metafysisk realisme og en form for fundamentisme (s. 7).

Den første artikel er skrevet af Oliver D. Crisp og ligger i forlængelse af Reas introduktion. Han betoner, at analytisk teologi er foreneligt med at fornuften indtager den såkaldte tjenestepigerolle for teologien og ikke bliver en dominerende herskerinde. Fornuften er således et redskab til at etablere logiske sammenhænge mellem forskellige propositioner, så vi kan skelne, det vi taler om, fra det vi ikke taler om, og om det vi siger giver mening eller er inkohærent. Fornuften kan give teologien en ramme, hvori den teologiske diskussion kan finde sted, og hjælpe med

at klargøre indholdet af de kristne doktriner (s. 41-42). Analytisk teologi er *Fides Quarens Intellectum* (tro, der søger forståelse), hvor den metafysiske analyse er den metode, hvormed teologen søger dybere forståelse af det, han allerede tror (s. 50).

William J. Abraham følger Crisp og Rea med endnu en introducerende artikel, men tilføjer ikke så meget nyt i forståelsen af analytisk teologi.

Artiklen af Randal Rauser er bogens mest underholdende og polemiske. Rauser vil vise, at Sallie McFagues teori om teologi som en overbevisende metafor samt Jürgen Moltmann teori om teologi som en endeløs samtale er bullshit – vel at mærke bullshit som teknisk term. Harry Frankfurt gjorde i 1986 begrebet »bullshit« til en filosofisk teknisk term. Essensen i bullshit er bluff, fordi taleren taler uden interesse for sandheden, men blot med interesse for den effekt, det talte frembringer (s. 71-72). McFague hævder i radikal apofatisk stil, at al tale om Gud er metaforer, der ikke refererer til noget eksisterende, fordi Gud ikke kan beskrives. Teologiens mål bliver derfor at male et billede af Gud, der øger menneskets trivsel. Problemet er, ifølge Rauser, at talen om Gud forudsætter en vis grad af realisme, hvis den skal kunne inspirere mennesker og dermed øge deres trivsel. Billedet af Gud som far kan kun inspirere og fremme trivsel, hvis Gud rent faktisk er ligesom en far. McFagues teologi kan derfor kun lykkes, hvis hun bullshitter folk til at tro, at Gud rent faktisk er som en far, hvilket hun mener, vi ikke kan vide noget om (s. 79-80).

De tre følgende artikler omhandler teologihistoriske perspektiver. John Lamont anvender en samtidig debat inden for analytisk filosofi angående vidnesbyrdets epistemologiske status til at forstå og retfærdiggøre en vigtig tradition hos de græske kirkefædre angående troens natur (s. 88). Andrew Chignell forsøger at vise, at analytisk teologi, i modsætning til hvad mange teologer tror, er forenelig med Kants tænkning, og at Kant selv bedrev en form for analytisk teologi (om end i mere snæver forstand) (s. 120). Andrew Dole forsøger noget lignende med Schleiermacher. Selvom Schleiermacher principielt hævder, at alle dogmatiske påstande om Gud og verdens natur kan reduceres til beskrivelser af menneskets bevidsthedstilstande, så lader han i praksis vigtige udsagn om Gud og verden overlevede denne reduktive behandling (s. 140-141). Doles pointe er, at Schleiermacher ikke er så fjendtlig over for teologisk realisme, som det ofte antages.

Den syvende artikel er skrevet af Nicholas Wolterstorff og handler om den filosofihistoriske baggrund for den analytiske teologi. Han vil således beskrive årsagerne til det skifte, der har ført til den filosofiske teologis opblomstring siden 80'erne. Han beskriver tre faktorer. For det første faldet af den logiske positivisme og dens positivistiske meningskriterium, hvilket medførte en skepsis blandt analytiske filosoffer over for alle store teorier, der vil afgrænse det tænkelige fra det utænkelige (s. 156-157). For det andet opstod der i 60'erne en ny disciplin: metaepistemologi. Man indså de klassisk fundamentalistiske og evidentialistiske

præmisser, som man hidtil havde arbejdet ud fra, og opgav dem (s. 159-160). For det tredje er der fremkommet en ny opfattelse af filosofiens rolle og opgave. Wolterstorff kalder det dialogisk pluralisme. Man har opgivet ideen om, at filosofisk virksomhed forudsætter, at man arbejder ud fra delte forudsætninger. I dag bruger en filosof blot de tanker, som han finder sande og relevante. Han overvejer ikke, om de tilhører en offentlig filosofisk fornuft. Det muliggør en distinkt kristen filosofi, der har sine egne forudsætninger (s. 163-166).

Den ottende artikel af Thomas McCall anvender J. L. Austins talehandlingsteori til at forstå Barths ide om, at Bibelen er Guds ord, samtidig med at den nogle gange *bliver* Guds ord (s. 174).

Den niende artikel er skrevet af Thomas M. Crisp og er klart den sværeste og mest tekniske i bogen. Crisp undersøger her, hvordan det kan være epistemologisk retfærdiggjort at formode, at Bibelen er guddommeligt inspireret.

Tiende artikel er skrevet af Michael Sudduth og handler om forholdet mellem dogmatik, Skriften, naturlig teologi og religiøs erfaring, og hvordan disse indbyrdes bidrager til hinanden.

Ellevte artikel handler om forholdet mellem tro og naturvidenskab og er skrevet af Michael J. Murray. Artiklen giver nogle gode videnskabshistoriske perspektiver på forholdet, men er ikke særlig analytisk i sin stil eller sit indhold og faldet derfor lidt uden for bogens helhed.

De tre sidste artikler er kritiske. Det er dog kun Merold Westphal, der er gennemgående kritisk, da både Elenore Stump og

Sarah Coakley udtrykker sympati for det analytiske projekt. Stump kritiserer den analytiske teologi for ikke at kunne omfatte hele virkeligheden. Hun hævder, at den anden-persons erfaring, der opstår i mødet med et andet menneske, er en særlig form for viden, som kun kan udtrykkes og overføres i narrativer og ikke i analytiske propositioner (s. 255-259). Stump ønsker en interdisciplinær metode, hvor de filosofiske spørgsmål bringes til narrativerne, og narrativerne får lov at forblive i deres ustrukturerede og uklare form (s. 261-263). Westphal fravælger at kritisere den analytiske teologi direkte. Han vælger i stedet at skitsere et fænomenologisk og hermeneutisk alternativ (s. 271). En af hans hovedpointer er, at teologiens mål ikke er viden om Gud, som den analytiske teologi antager, men at forvandle den troendes liv (s. 11). Teologi handler om at lære at se verden på en ny måde (s. 266). Coakleys kritik går specifikt på den måde, som analytiske teologer som Richard Swinburne og William Alston har anvendt kristne mystikere som Teresa af Avila og deres religiøse erfaringer på.

Overordnet set er bogen en god introduktion til en ny spændende teologisk metode. Som det kan ses af ovenstående, strækker bogen sig i mange retninger med det analytiske som fællesnævner. Det gør bogen tung at læse i sin helhed, hvis man blot er interesseret i at forstå den analytisk-teologiske metode. Er man det, vil jeg anbefale, at man begynder med at læse

artiklerne af Rea, Oliver Crisp, Wolterstorff og Stump. Er man interesseret i at se, hvordan anvendelsen af metoden ser ud, vil jeg anbefale artiklerne af Rauser, Abraham og Thomas Crisp.

Bogen fremstiller som helhed en mådeholden analytisk metode, der fastholder, at fornuften og den analytiske metode har grænser, og at visse sider af Guds mysterium ikke kan gennemtrænges af den menneskelige fornuft. Den analytiske metode fremstilles ikke som den eneste legitime teologiske metode, men forfatterne vil stadig gerne fremme denne metode, fordi de finder den frugtbar og givende.

Det er næppe kontroversielt at hævde, at teologien generelt set er tynget af mange komplekse, uklare og tvetydige begreber (som synd, sandhed, nåde og tro). De analytiske dyder som klarhed, stringens og bogstavelighed kan her være en tiltrængt hjælp, så teologiens indhold og betydning kan blive gjort tilgængelig og forståelig både for fagfolk og lægfolk. Den analytiske metode bør dog ikke stå alene men suppleres af eksistentielle, fænomenologiske og hermeneutiske tilgange til teologien. Kirken kan aldrig være tilfreds med blot at beskrive og kende sandheden, den må også leve et liv grebet af sandheden. Derfor kan teologien som helhed heller ikke blot være interesseret i sandheden, som den analytiske teologi primært er, men må også omfatte det levede liv i efterfølgelse af Jesus Kristus.



**Vækkelser i dansk luthersk fælleskultur.
Andagtsbøger og lægmandsforsamlinger
(1800-1840)
Jens Rasmussen
Odense Universitetsforlag, 2016
332 sider**

Anmeldt af **Kurt E. Larsen**

Jens Rasmussen har været hospitalspræst i Odense og har i årenes løb desuden udgivet mange vigtige studier i 1800-tallets danske kirkehistorie. Nu har han udgivet et værk om de gudelige vækkelser, der fik så stor betydning for det danske samfund i begyndelsen af 1800-tallet og for kirkelivet langt ind i 1900-tallet.

Bogen giver en ret bred beskrivelse af forskningshistorien omkring vækkelserne og disses forløb, og dermed er der lagt en basis for bogens særlige forskningsbidrag, som er en beskrivelse af teologiske tematikker i den andagtslitteratur, som de vakte hentede åndelig næring fra i årene 1800-1840. Der var tale om andagtsbøger og prædikener fra pietismens og Luthers tid, og disse bøger blev ved med at være vigtige helt frem til 1900. Vækkelsernes brug af denne andagtslitteratur fik store følger. Hvor forskere som P. G. Lindhardt talte om de gudeligt vakte afstand til Luther, kan Jens Rasmussen påvise, at både den gamle vækkelse – og den nye vækkel-

se i IM – stod på luthersk grund, og at de har haft betydning ved at føre en – trods visse forskelle – fælles luthersk kultur videre. Det er et vigtigt bidrag til forskningen i vækkelsernes historie.

Vækkelserne førte nok de lutherske anliggender længere ud i folket, end de havde været tidligere. Forfatteren argumenterer godt for den opfattelse, at de danske vækkelser i så stor udtrækning blev inden for folkekirken, netop fordi de var så knyttede til de gamle andagtsbøgers lutherske univers. Forfatteren påpeger også linjer fra vækkelserne og frem til nutidens demokratisering og sociale velfærd. I en tid, hvor den danske folkekirke igen lider af et åndeligt forfald, næsten lige så galt som omkring år 1800, er det opmuntrende at læse om de gamle troende lægfolk, der via god andagtslitteratur var fortrolig med den lutherske arv, og som derfor også kunne holde kirkens teologer fast på dette. Måske er det stadig den vej, man skal gå? Det mener Jens Ras-

mussen, der endda ser spæde tegn på en ny vækkelse.

Bogen sætter andagtslitteraturen ind i den store kirkelige og politiske sammen-

hæng, og er som sådan en guldgrube af oplysninger om en spændende og vigtig tid i vores kirkelige forhistorie.



Folkekirke nå
Stephanie Dietrich, Hallgeir Elstad, Beate Fagerli,
Vidar L. Haanes (red.)
Verbum Akademisk, 2015
221 sider

Anmeldt af **Jeppé Bach Nikolajsen**

I 2012 blev der udgivet en bog med hovedtitlen *Folkekirke nå* og med undertitlen *Den norske kirke som evangelisk-luthersk kirke*, en bog som jeg i øvrigt har anmeldt i dette tidsskrift. I 2015 udkom der så en bog med samme hovedtitel, som førnævnte bog. Begge bøger er initieret af det teologiske nævn i den norske folkekirke. I forordet til bogen fra 2015 nævnes tre grunde til, at bogen er blevet udarbejdet. For det første udgives bogen på baggrund af, at begrebet *folkekirke* blev indført i den norske grundlov i 2012. Det er derfor oplagt at drøfte, hvad der menes med dette begreb i en norsk sammenhæng. Tidligere har folkekirkebegrebet nok været anvendt, men den norske folkekirke er som oftest blevet betegnet Den Norske Kirke. For det andet udgives bogen, fordi det norske samfund »har gennemgået store forandringer de siste tiår, gjennom innvandring, større mangfold og flerreligiositet« (side 9). For det tredje udgives bogen, fordi den norske folkekirke befinder

sig i en ny økumenisk situation, eftersom kirkens trossamfundsmonopol er blevet svækket. I dag skal kirken således forholde sig til langt flere og større livssynsaktører. Bogen indeholder et forord, tyve artikler og et efterskrift. Artikelforfatterne repræsenterer den norske folkekirke i hele sin bredde, men personer fra andre trossamfund bidrager også til bogen. Artiklerne behandler emner som folkekirkebegrebet, grundlovens ekklesiologi, statsbudgettets ekklesiologi, menighedsudvikling, trosoplæring, folkekirken som en diakonal kirke, folkekirken som en missional kirke med videre.

Jeg vil fremhæve et enkelt træk ved bogen, som jeg finder interessant. Det fremgår nemlig af en række af bogens bidrag, at man i Norge i langt højere grad end i Danmark har anerkendt, at folkekirken nu befinder sig i et pluralistisk samfund, hvor folkekirken, trods den store opslutning til kirken, udgør en særlig social størrelse i det norske samfund. Eksempel-

vis skriver direktøren for det norske kirkeråd Jens-Petter Johnsen: »Det er dåpen som konstituerer kirkemedlemskapet, og ikke den nasjonale tilhørigheten. Det er vesentlig å markere den prinsipielle forskjellen mellom kirkesamfunnet og borgersamfunnet. Den norske kirke er derfor ikke folkets kirke, i betydning 'det norske folk organisert som kirke', slik presten Henrik Seip uttrykte det i sitt forsvar for statskirkeordningen, like etter andre verdenskrig. Dåpen er primært et sakrament og bare sekundært et medlemskriterium. I prinsippet gjør det fellesskapet av døpte i folkekirken til et åndelig samfunn, som er av en annen art end det borgerlige samfunn« (side 17). Den tysk-norske teolog Stephanie Dietrich refererer også til, at folkefællesskapet og kirkefællesskapet ikke lenger er identisk, og at dagens pluralistiske samfund udgør en ny præmis for forståelsen af folkekirkens rolle i det norske samfund (side 55). Bogen afsluttes da også med en artikel af professor ved Menighedsfakultetet i Oslo Sturla Stålsett om folkekirken i et livssynsåbent sam-

fund, som således behandler den øgede tros- og livssynsmangfoldighed som en udfordring for folkekirkens selvforståelse (side 205-213). Denne grundlæggende præmis udgør efter min mening et frugtbart grundlag for ekklesiologiske drøftelser; ja, et mere frugtbart grundlag end når folk og kirke flyder sammen, og folkekirkeideologien fører til, at kirken bliver udvandet og tandløs, som Stephanie Dietrich med opbakning fra Dietrich Bonhoeffer påpeger (side 49). Dette handler imidlertid ikke om, at kirken ikke er for hele folket, men det er bare ikke normal-situationen for kirken, hvilket Det Nye Testamente gør det klart for os.

Bogen indeholder mange relevante og interessante artikler. Den vil uden tvivl kunne være til stor inspiration for danske teologer. Jeg synes, at det er beundringsværdigt, at den norske folkekirke med to ovennævnte bogudgivelser bidrager til en ekklesiologisk debat om kirkens aktuelle udfordringer. Noget tilsvarende kunne med fordel gøres her i landet.

Øjenåbner til Luthers toregimentelære

JEPPE BACH NIKOLAJSSEN (RED.)

Kirke og øvrighed i et pluralistisk samfund



192 sider
199,95 kr.

Antologi der belyser Luthers toregimentelære, og hvordan vi kan forstå og anvende læren i dag. Med bidrag fra både norske, svenske og danske teologer.

»Velskrevet. Velredigeret. En oplysende bog om Luthers forståelse af relationen mellem kirke og samfund. En eminent øjenåbner til Luthers toregimentelære. En god hjælp til at gennemtænke kirkens udfordringer i dagens pluralistiske samfund.«

*Flemming Kofod-Svendsen,
ph.d., fhv. minister og sognepræst*

»Bogen er hverken kritikløs beundring eller blank afvisning, men ansvarlig dialog med Luthers anliggender.«

Eberhard Harbsmeier, fhv. adjungeret professor ved Aarhus Universitet

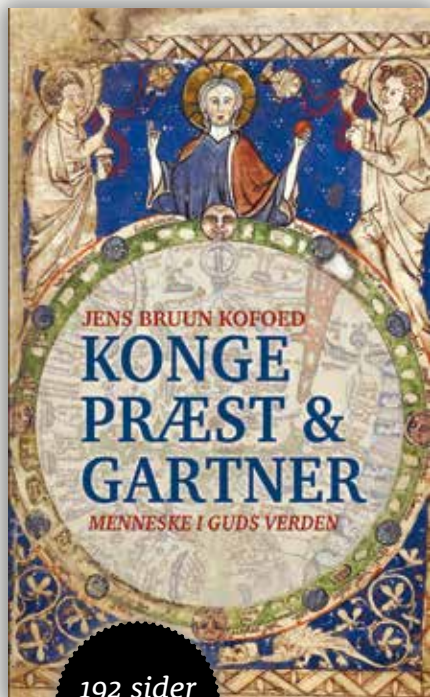
Forlaget Kolon udgiver bøger med relevans for det teologiske fagmiljø og for kirke, skole og samfund.

Skabelsen og urhistorien

JENS BRUUN KOFOED

Konge, præst og gartner

Menneske i Guds verden



192 sider
199,95 kr.

»Denne bog giver nye og overraskende indsigter og vinkler på de første sider i Bibelen, skabelsen og urhistorien. Forfatteren har som fagteolog gennem mange år specialiseret sig i arbejdet med den bibelske tekst og med mellemøstligt kildemateriale, der kan kaste lys over teksterne. Ikke mindst har han indsigt i andre dele af Bibelen og kan forklare sammenhængen mellem beskrivelsen af templet og beskrivelsen af den skabte verden.

Der er mange spørgsmål til skabelsen og urhistorien, som ikke besvares i denne bog. Men de emner, der belyses, behandles med stor faglig vægt og pædagogisk indsigt, sådan at gymnasielever, studerende og almindelige bibellæsere kan få hjælp.«

Børge Haahr Andersen, Rektor på Dansk Bibel-Institut og daglig leder af Fjellhaug International University College, Danmark

Forlaget Kolon udgiver bøger med relevans for det teologiske fagmiljø og for kirke, skole og samfund.

Grundbøger i sjælesorg

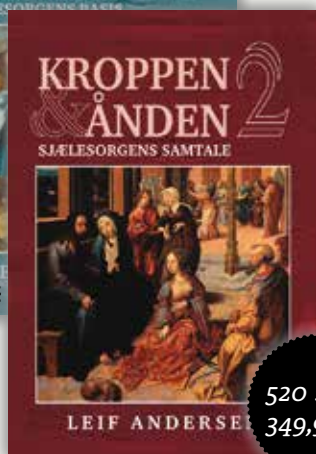
LEIF ANDERSEN

Kroppen og ånden 1 & 2

Sjælesorgens basis – Sjælesorgens samtale



486 sider
349,95 kr.



520 sider
349,95 kr.

Leif Andersen har skrevet et omfattende værk om sjælesorg, hvor han bl.a. analyserer de menneskelige og åndelige tendenser, som er særligt påtrængende for sjælesorgen i dag.



»Kroppen og ånden« er et ambitiøst værk, der på trods af sin tyngde er let at læse takket være mange velvalgte citater og forfatterens causerende stil.

Kristeligt Dagblad, bind 2

»Det er sjældent jeg fører en indre samtale med forfatteren undervejs i læsningen sådan som jeg har gjort under læsningen af denne bog. Billedrigdommen og forfatterens indsigtfulde kommentarer fangede umiddelbart min interesse.«

Berit Okkenhaug, DTTK, om bind 1

Forlaget Kolon udgiver bøger med relevans for det teologiske fagmiljø og for kirke, skole og samfund.



INDHOLD

INTRODUKTION

Introduktion
Jeppe Bach Nikolajsen 99

ARTIKLER

Hvad er meningen?
Nyere gudstjenesteteorier og deres
betydning for gudstjenesteteologi
i Danmark
Jette Bendixen Rønkilde 101

Naturlig teologi som apologetisk
ressource.
I lyset af David Humes kritik
Kurt Christensen 117

Kontekstualisering og apologetikk i
Apostelgjerningene og i vår egen tid
En analyse av Timothy Kellers
misjonale bidrag
Lars Dahle 139

PERSPEKTIV

Hvad kommer indvandringen til at
betyde for kirkelivet i Danmark?
Mogens S. Mogensen 161

ANMELDELSER

Prædikenen som det tredje rum 169

Digging Deeper into the Word:
The Relevance of Archaeology
to Christian Apologetics 174

Hans Christensen Sthens Skrifter,
III og IV 177

Incarnation. On the Scope and Depth
of Christology 179

Analytic Theology: New Essays in the
Philosophy of Theology 183

Vækkelser i dansk luthersk fælleskultur 187

Folkekirke nå 189