

# Troens troverdighet

## *En drøfting av apoloetikkenes oppgave og plass i systematisk teologi*

GUNNAR INNERDAL

F. 1983. M. Th. og M. Gr., PhD-stipendiat i dogmatikk, NLA Høgskolen.  
gunnar.innerdal@nla.no

### *Abstract*

The article deals with the understanding of apologetics and the place of apologetics within systematic theology. In order to highlight the possibilities and limitations of apologetics, the topics «proofs» of God's existence (L. B. Puntel; P. Lønning), the structure of theological arguments (C. Taylor: «supersession arguments») and the doctrine of scripture (W. Pannenberg on «prolegomena») are discussed. On this background the article argues that apologetics must be understood and practiced as an aspect of all systematic theology, even in the core of dogmatics (in light of N. H. Gregersen, H. U. v. Balthasar and others). The last section touches the question of whether the systematic theologian qua theologian has apologetic concerns even beyond the cognitive and purely rational presentation of Christian faith (Balthasar; K. Christensen).

**Keywords:** *apologetics, systematic theology, dogmatics, proofs of God's existence*

### *Sammendrag*

Artikkelen drøfter den systematiske teologiens apologetiske oppgave og hvilken plass apoloetikken skal ha innenfor systematisk teologi. For å avdekke apoloetikkenes muligheter og begrensninger diskuteres først gudsbevisene (L. B. Puntel; P. Lønning), teologisk argumentasjonsstruktur (C. Taylor: «supersession arguments») og skriftsynet (W. Pannenberg om «prolegomena»). Med dette som bakgrunn argumenteres det for at apoloetikken må forstås som et aspekt ved all systematisk teologi, også ved kjernestoffet i dogmatikken (i lys av bl.a. N.H. Gregersen og H. U. v. Balthasar). Til sist berøres spørsmålet om den systematiske teologen som teolog har apologetiske oppgaver også ut over det kognitive og den rent rasjonelle presentasjonen av kristen tro (Balthasar; K. Christensen).

**Nøkkelord:** *apoloetikk, systematisk teologi, dogmatikk, gudsbevis*

**S**YSTEMATISK TEOLOGI ER en vitenskapelig disiplin som beskjeftiger seg med de store eller universelle spørsmålene som angår Gud, med utgangspunkt og bruksområde i kirkens og kristne menneskers nåtidige liv (Pannenberg 1991; Henriksen 2007; Austad 2008; Gregersen 2008).<sup>1</sup> Av dette følger det at den systematiske teologien søker å vise at innholdet i den kristne tro er sant, også i møte med andre sannhetskrav. Det er her *apologetikken* eller trosforsvaret tradisjonelt har funnet sin plass. Men innenfor moderne teologi har apologetikken delvis kommet i miskreditt, særlig på protestantisk mark. Den tradisjonelle metafysiske gudstankens havari er en sannsynlig hovedgrunn til dette, kanskje sammen med at det som har vært presentert av populærformidlet apologetikk ofte har vært alt for lettvalt målt etter religionsfilosofiske og filosofiske standarder. Det kan f.eks. dreie seg om alt fra ukritiske rasjonelle *gudsbevis* («den som ikke tror på Gud er dum!») til omfavnelsen av den generelle (ny-)religiøse erfaring; fra biblilistisk-fundamentalistiske angrep på allmenne vitenskapelige innsikter til teologiske tilpasningsprosjekter som hevder at kristendommen stort sett bare er en (litt) høyere form for alt annet.

I denne artikkelen skal jeg drøfte hvordan apologetikken bør forstås i møte med denne konteksten. Jeg vil argumentere for at apologetikken er et viktig anliggende i systematisk teologi, både som et anliggende for den systematiske teologien forstått som en helhetlig og koherent fremstilling av kristen tro, og som et anliggende systematiske teologer kan og bør søke å ivareta gjennom sitt faglige virke og personlige liv. Anliggendet bør ivaretas gjennom bl.a. en bevisst integrering av apologetikken i teologiens kjernevirksomhet, dogmatikken inkludert, og en tett kobling mellom teologi og filosofi. Problemstillingen som skal drøftes, kan formuleres slik: *Hva er den systematiske teologiens nåtidige apologetiske oppgave og hvilken plass skal det apologetiske anliggendet ha innenfor systematisk teologi?*

I sin bok *Tolkning av kristen tro: Metodespørsmål i kristen teologi* drøfter Torleiv Austad flere steder det apologetiske aspektet ved ulike former for systematisk teologi. I et avsnitt der han gjennomgår dogmatikkens egenart, skjelner han mellom fem oppgaver for dogmatikken:

- Den syntetiske<sup>2</sup> oppgave, dvs. å sammenfatte den kristne tro i en aktuell helhetlig forståelse;
- den kritiske oppgave, dvs. å bedrive kritikk av alternative historiske og aktuelle teologiske posisjoner både fra et innenfra- og et utenfra-perspektiv basert på klargjorte kriterier;
- den apologetiske oppgave, dvs. å forsvare kristendommen ved å tilbakevise angrep;
- den kreative oppgave, dvs. å ny-tolke troen i møte med nye historiske kontekster og vitenskapelige resultater;

- og den normative oppgave, dvs. å hjelpe folk til å søke sannheten (Austad 2008, 49–54).

I avsnittet om den apologetiske oppgaven sier Austad innledningsvis: «I de systematisk-teologiske fagtradisjoner er det ulike meninger om hvorvidt apologetikken er en egen disiplin, en del av religionsfilosofien eller et aspekt ved enhver systematisk-teologisk virksomhet» (Austad 2008, 52). Austad tar ikke selv eksplisitt stilling til disse tre alternativene, men den påfølgende teksten gir inntrykk av at han mener at dette ikke er gjensidig utelukkende alternativer, og at i alle fall de to siste begge har noe for seg. I denne artikkelen vil jeg eksplisitt hevde at alle disse tre alternativene har noe for seg, og at de må forstås som gjensidig utfyllende og sider av samme sak. Dermed blir også de syntetiske, kritiske og kreative oppgavene, i en forstand også den normative,<sup>3</sup> mulig å forstå som aspekter ved den apologetiske oppgaven.

### Hva er apologetikk? Dens muligheter og begrensninger

Ordet *apologetikk* har sin bakgrunn i en gresk ordfamilie (*apologeomai*, *apologia*) som betyr å gjennomføre et forsvar, dvs. en imøtegåelse av eller svar på anklager, gjerne i rettslig sammenheng. Vi møter ordet f.eks. i et av apologetikkens kjerneord i Det nye testamente (NT), 1 Pet 3,15: «Vær alltid beredt til å avlegge et forsvar (*apologia*) overfor alle som spør dere om en begrunnelse (*logos*) for det håp som er i dere».<sup>4</sup> Her knyttes denne typen forsvar altså til en rasjonell sammenfatning eller begrunnelse, et tankemessig regnskap (*logos*) for den kristne tro. Et annet sentralt nytestamentlig perspektiv på apologetisk virksomhet finnes i 2 Kor 10,4b–5, der det tales om å «rive ned tankebygninger og alt stort og stolt som reiser seg mot kunnskapen om Gud», og å «ta hver tanke til fange under lydigheten mot Kristus.»

Teologihistorisk har begrepet sterke røtter hos oldkirkens «apologeter», med Justin Martyr med sin *Første apologi* blant de første og kanskje den mest kjente (jf. Bray 1997; Skarsaune 2004). For Justin er det viktig å argumentere for kristendommens sannhet overfor hedninger, ikke bare overfor jøder, slik mye av den tidligste kristne forkynnelsen gjorde, for eksempel flere av talene i Apg.<sup>5</sup> Hos Justin tar dette i stor grad form av en syntese av kristen tro med sentrale elementer i datidens greske filosofi. Det samme forsøket på å gjøre kristendommen intellektuelt troverdig og integrere troen med det beste av samtidig filosofi følger kirkens sentrale teologer videre gjennom arbeidene til sentrale personer som Augustin i antikken og Thomas Aquinas i middelalderen. Men i kjølvannet av reformasjonens oppgjør med den litt for tette og glatte skolastiske syntesen av tro og fornuft og nytidens religionskritikk, led en viss versjon av den filosofisk-metafysiske gudstanke skipbrudd i møte med tenkere som Ludwig Feuerbach (1804–1872) og Friedrich W. Nietzsche

(1844–1900) (jf. Rise 1984, 12–14). Den samme krise gjenspeiles i Martin Heideggers oppgjør med det han kalte «onto-teo-logien» og en del postmoderne teologer og religionsfilosofers forsøk på å integrere hans innsikter i en «postmetafysisk» teologi.<sup>6</sup>

Parallelt med den tradisjonelle gudstankens krise, vokser det etterhvert frem nye typer apologetikk, både på romersk-katolsk og evangelikalt hold. Den katolske kirkes Første vatikankonsil (1869–70) gikk for eksempel inn i forholdet mellom tro og fornuft, naturlig og overnaturlig åpenbaring med nokså stor tyngde, basert på den type «two-story thinking»<sup>7</sup> som har preget katolsk teologi siden skolastikken: kunnskapen om Gud er delt inn i to områder, et naturlig som kan erkjennes gjennom fornuften, og et overnaturlig som kommer gjennom Guds åpenbaringsord i Skrift og tradisjon.<sup>8</sup> Om den naturlige fornufts kapasitet fastslår konsilet at Gud kan erkjennes som skapelsens opphav og mål [*principium et finis*] med sikkerhet [*certo*], med henvisning til Rom 1,20.<sup>9</sup> Det er derimot gjennom troen på åpenbaringen vi kan gripe Gud som frelser, treenig osv. Selv om det har skjedd mye i katolsk teologi siden den gang, er dette en linje som i hovedtrekk fortsatt har sine talsmenn. En lignende form for logikk gjør seg gjeldende hos evangelikale apologeter som argumenterer for teisme som filosofisk grunnposisjon. Fra dette hold hevdes det gjerne at et guddommelig vesen kan *bevises*.<sup>10</sup> Faren ved en slik tilnærming er at den filosofisk etablerte guden blir fritatt for kritisk justering fra Guds historiske åpenbaring i Kristus, og at man dermed ikke kommer lenger enn til å hevde et filosofisk forstadium til den kristne Gud. I møte med en slik tenkning er det kanskje betimelig å spørre med Pascal: er det filosofenes og de lærdes gud eller Abrahams, Isaks og Jakobs Gud apologetikken da egentlig omhandler?

### *Kan Gud bevises?*

Et viktig spørsmål som reiser seg i møte både med enkelte typer romersk-katolsk og evangelikal apologetikk, men også når man vil reflektere rundt kristent trosforsvar på generelt grunnlag, er derfor i hvilken forstand Guds eksistens<sup>11</sup> kan *bevises* eller demonstreres ut fra fornuften eller det allment tilgjengelige, og om sikker kunnskap om Gud kan etableres ut fra gitte forutsetninger. Tanken om bevis for Guds eksistens assosieres vanligvis med Thomas Aquinas' (1225–74) fem veier i *Summa Theologica* Ia, 2,3, men også Anselm av Canterburys (1033–1109) ontologiske gudsbevis fra innledningen til *Proslogion* og Immanuel Kants (1724–1804) moralske gudsbevis (eller rettere: gudspostulat) er viktige, slik Per Lønning viser i sin gjennomgang av gudsbevisenes historie (1979, 31–40). Diskusjonen knyttet til disse er lang og bred. Det vil føre for langt å gå i alle detaljer knyttet til denne tradisjonen her, men jeg vil anføre et par viktige momenter i møte med måten gudsbevisene brukes på i noen aktuelle former for apologetikk.

Hva *bevis* for Guds eksistens skal bety er et komplisert spørsmål som også må relateres til allmenn vitenskapsteori. Diskusjonen omkring positivismen har vist at det er vanskelig å tale om *bevis* for hypoteser eller eksistensen av noe som helst i streng forstand (kanskje bortsett fra tanken). Vitenskap og menneskelig tenkning handler heller om *sannsynliggjøring*. Det vi regner som sann kunnskap er den til enhver tid best tilgjengelige helhetlige forklaring på de sanseobservasjoner og/eller data i videre mening som vi har tilgang til. De store paradigmeskiftene i naturvitenskapen har flere ganger ført til at ting som var regnet som selvfølgelig, ja, nærmest *bevist*, ikke var det likevel når rammeverket endret seg, en innsikt som særlig assosieres med vitenskapsteoretikeren Thomas Kuhn (1996). Med andre ord: den som utvetydig hevder at Guds eksistens er bevist er nok til sist oftere en talsmann for positivistisk kunnskapsteori enn kristen tro. I noen tilfeller kan man også få inntrykk av at denne filosofiske gudspositivismen egentlig ofte er en refleks av en tilsvarende fundamentalistisk skriftpositivisme der sannheten er umiddelbart tilgjengelig for meg fordi Guds ord er (den eneste) sannhet, og hundre prosent sammenfallende med Bibelens bokstav. I en gjennomtenkt kristen skapelsesteologi må menneskets litenhet og endelighet, samt syndens realitet, nødvendigvis føre til en form for reservasjon overfor absoluttering av kunnskap på alle nivåer. Paulus' ord om at vi forstår «stykkevis», «i speil og gåte» (1 Kor 13,9–12) er betimelige ord ikke bare i eksplisitt teologisk, men også i allmenn, vitenskapsteori.

Men her skal det også bemerkes at denne vitenskapsteoretiske grunninnstillingen også deles f.eks. av en Thomas Aquinas. En del av de mest drastiske angrepene på hans såkalte gudsbeviser er ikke nyansert nok på dette punktet, og rammer nok heller noen av dem som bruker hans argumenter løst fra hans øvrige tenkning, enn ham selv. Fremfor å føre positivistisk forstått bevis for Guds eksistens, handler nok alle de klassiske «gudsbevisene» først og fremst om å vise at troen er intellektuelt *mulig*, ikke at den er intellektuelt *nødvendig*, i alle fall ikke på rent idealistiske, ahistoriske premisser. De viser ikke at Gud nødvendigvis må tenkes av tanken isolert sett, men at Gud kan tenkes som den nødvendige i et integrert, sammenhengende verdensbilde (Geyer 2003, 38 m.fl.). Per Lønning har derfor rett når han etter sin behandling av gudsbevisene bl.a. konkluderer med at Guds eksistens ikke lar seg bevise, men at «gudsforestillingen lar seg legitimere som tankemessig meningsfylt». Han legger samtidig til at den menneskelige bevissthet og må forholde seg til et ufrakommelig «absolutum», og tenker vel i den sammenheng at det nettopp er i lys av dette at gudstanken kan bli tankemessig meningsfull (Lønning 1979, 130). Avvisningen av muligheten for å føre lettvinde bevis for Guds eksistens må apologetikken ta inn over seg med full tyngde dersom den ikke skal lide skipbrudd i møte med påvisningen av sine begrensninger, som teologisk er å forstå som en konsekvens av det skaptes endelighet og kontingens.

En annen viktig reservasjon i møte med «gudsbevisene» er uttalt med tydelighet av den tyske (religions-)filosofen Lorenz B. Puntel, som påpeker en gedigen metodisk feilslutning i Thomas' fem veier, som også har preget andre former for gudsbevis og apologetikk. På slutten av hvert resonnement, som i realiteten kun påviser et fenomen som gir seg ut fra andre fenomener, altså en slags metafysisk X som «eksisterer», legger Thomas til at «dette kaller alle Gud» (Puntel 2010, 37–40, 263–8).<sup>12</sup> Dette er problematisk fordi man like- som henter ordet (eller begrepet) Gud ut fra luften og putter det inn i et filosofisk resonnement. Kanskje hadde grepet større legitimitet i et samfunn som var enhetlig kristent (/teistisk) i grunninnstilling, men det lar seg i alle fall ikke høre i en sekularisert tid der ateismen er et tankealternativ. Det er slett ikke slik at «alle» kaller de størrelsene de filosofiske gudsbevisene påviser «Gud». Som kristen teologi bedømt er denne typen «gud» også håpløst ubestemt. Det er ikke slik at Gud primært er den første beveger, den høyeste perfektjon eller den moralske urgrunn, også er han likesom Fader, Sønn og Hellig Ånd *etterpå*, ved nærmere ettersyn. Gud er den Gud Gud faktisk er fra begynnelse til slutt, den treenige Gud. For eksempel kan en skapelsesteologi (eller kanskje mer bestemt: skapelsesfilosofi) som så å si er ferdig utviklet før åpenbaringen kommer, føre til at man tenker annerledes om skapelsen enn det kristen teologi gjør. Skapelsen er ikke noen nødvendig konsekvens av Guds vesen eller omvendt. Skapelsen er begrunnet i den treenige Guds frie kjærlighet, som gjør at Gud vil og skaper det skapte.<sup>13</sup> Filosofien beviser altså ikke den kristne skapelsesteologien, men kan være med og tegne ut tankemessig troverdige rammer for en kristen skapertro. Å tale bestemt om den kristne Gud er å tale om den treenige Gud som har skapt verden og åpenbart seg i Jesus Kristus. Dette er bakgrunnen for Puntels utkast til løsning på den aporien Thomas' metodologiske feilslutning avdekker. For å kunne tale bestemt om den absolutte størrelse (absolutt nødvendig, fri, åndelig/personlig skapende Væren, ifølge Puntel 2010, 224–260) som lar seg filosofisk sannsynliggjøre, må man undersøke hvordan denne størrelsen forholder seg til verden vedkommende har skapt, altså må man undersøke historien, herunder religionshistorien, siden den religiøse virkelighetsdimensjonen er en av måtene man kan forholde seg til dette absolutte på.

I stedet for å begrunne kristen tro i enkeltstående filosofiske bevisresonnementer, bør den systematiske teologien presentere troens innhold som et helhetssyn på tilværelsen som utgjør et bedre alternativ enn andre posisjoner, så som naturreligioner, ateisme eller agnostisisme. Dette understrekes på en klar og enkel måte av filosofen Charles Taylor i hans *postscript* til artikkelsamlingen *Reason and the Reasons of Faith* (2005). Taylor utfordrer først «two-story thinking» som hevder at noen sannheter om Gud er tilgjengelig for den allmenne fornuft, mens andre må komme til oss gjennom Guds åpenbaring.

Hva som er allment tilgjengelig, «bevist», selvsagt eller fornuftig er jo et spørsmål om historiske og geografiske tilfeldigheter. Det er ifølge Taylor svært vanskelig å bli sikker på hva «unaided reason» egentlig kan komme frem til når det gjelder Gud.<sup>14</sup> En lignende tenkning kommer til uttrykk blant katolske teologer som Henri de Lubac, Karl Rahner og Hans Urs von Balthasar i deres avvisning av læren om den rene natur, *natura pura*, i sin banale form (Puntel 2010, 276–7; Balthasar 1985, XI–XII; Long 2010 er en profilert kritikk). Fordi den allmenne fornuft ikke kan danne noen konsensus for et rasjonelt utgangspunkt som kan lede frem til troen eller så å si stå klar til å ta imot den, understreker Taylor at troen når den tenker må forstå sin egen posisjon som et «supersession argument». Med dette mener Taylor at kristen tro (tankeposisjon B) er mer sammenhengende og helhetlig enn andre alternativer (tankeposisjon A), men at når man inntar tankeposisjon B skjer dette ikke ved at B lar seg begrunne ut fra kriterier man kan enes om ut fra A, men ved at man gjennom nye innsikter ser at B løser flere problemer og skaper bedre sammenheng enn A. Kristen tro har filosofisk sett sin troverdighet i at den gir et mer gjennomgående og avklarende lys over virkeligheten som et hele, men det finnes ingen vei til denne innsikten som tar utgangspunkt i kriterier som en fornuft som ikke har noe gudsbegrep eller avviser gudstanken kan si seg utvetydig enig i.

Å legge en tenkning som Taylors til grunn for systematisk-teologisk arbeid vil gjøre *koherens* til et viktig kriterium for å utvikle og bedømme trosposisjoner, slik Wolfhart Pannenberg gjør i innledningen til sin systematiske teologi (1988, 31–32, eng. utg. 1991, 21–22), med henvisning til bl.a. Puntel (som har videreutviklet koherens som nøkkelbegrep bl.a. i Puntel 2008/2006). Et annet viktig perspektiv er å tenke om systematisk teologi (i analogi til systematisk filosofi) mer som et nettverk av sammenhenger mellom data enn som et byggverk som hviler på selv-innlysende eller enkeltstående forutsetninger (Rescher 2001, kap 13). Eventuelle sannsynlighetsargumenter for Guds eksistens blir da å forstå som deler av nettverket snarere enn bevis som er grunnsteiner eller «førsteetasjen» den systematiske teologien kan bygges på.

### «Prolegomena»

Pannenberg drøfter i sin systematiske teologi en annen tradisjon som forsøker å godtgjøre teologiens sannhetskrav gjennom å etablere visse forutsetninger, nemlig den protestantisk-lutherske tradisjonen med lange *prolegomena*<sup>15</sup> til dogmatikken (1988, 36–58=1991, 26–48). Den i og for seg gode grunntanken her er at før man kan begynne å utforme dogmatikken, må premissene for den klargjøres på en slik måte at dogmene følger av premissene. Viktig i så måte har læren om Skriften som Guds åpenbaring vært, konkretisert gjennom skriftprinsippet. Får man etablert at Gud er delvis tilgjengelig gjennom den natur-

lige åpenbaring, og at dette så danner grunnlag for at Gud er gjenkjennelig og fullt åpenbar gjennom sitt ord i de verbalinspirerte skriftene, som er selve sannheten, følger dogmatiske utsagn som perler på en snor gjennom deduksjon fra bibeltekster. Pannenberg tar et tydelig oppgjør med denne tenkningen (jf. også Pannenberg 1971). Teologiens sannhet, sier han, kan verken etableres forut for eller i etterkant av den systematiske presentasjon av trosinnholdet, men må være en integrert del av utformingen av dette innhold. Teologiens gjennomgående sannhetskrav må i alle temaer relateres til det vi ellers oppfatter som sant. I motsatt fall vil teologien miste all relevans for dem som ikke deler et kristent skriftsyn, og følgelig miste mye av sin apologetiske kraft. Alle systematisk-teologiske temaer må utarbeides i brytning med den allmenne horisont for menneskelig tenkning med tanke på å presentere, prøve og i så stor grad som mulig bekrefte teologiens sannhetskrav, men selvsagt med drøfting av bibeltekster som en sentral del av dette, fordi Skriften er hovedstrømmen og hovednormen i den kristne tradisjon som den systematiske teologi ønsker å utlegge for vår tid (Pannenberg 1988, 28–29, 57–62, 70=1991, 18–19, 48–52, 60).<sup>16</sup> Skal man tenke at den systematiske teologien har en apologetisk oppgave som berører skriftsynet, må dette heller forstås slik at det er teologiens innhold som bekrefter skriftens troverdighet og normative status, enn motsatt. Dette er knyttet tett sammen med et annet viktig punkt hos Pannenberg, nemlig hans understrekning av sannhetens eskatologiske karakter (1988, 64–70=1991, 54–59). Det er først ved tidenes ende Gud vil bli manifestert i full åpenhet i sin makt, herlighet og kjærlighet. Den kristne tro har derfor i større grad karakter av å være et håp enn sikker kunnskap. Men ved Jesu død og oppstandelse har denne eskatologiske realitet brutt foregripende inn i historiens gang. Den foregripelse av den eskatologiske sannhet som teologien i en forstand bedriver hviler altså på Jesu oppstandelse. Oppstandelsens historiske realitet og troverdighet blir derfor et viktig spørsmål for apologetisk arbeid i lys av Pannenbergs tenkning.

Pannenbergs kritikk av *prolegomena*-tradisjonen gir også grunnlag for en innsikt under motsatt fortegn, formulert meget treffende av Karl Barth: «Einleitung ist selber Dogmatik» [Innledning(-sspørsmål) er også dogmatikk] (i Valen-Sendstad 1996, 116n236). Med dette understrekes det at innledningsstoffet er implikasjoner av den materielle dogmatikken, og ikke kan løses fra den. Dette betyr også at i en kunnskapsmodell der koherens og nettverkstenkning er viktig, står hele systemet, ja til og med selve gudstanken, på spill, både når man drøfter systematisk-teologiske eller dogmatiske enkelttemaer, og når man drøfter fundamentalteologiske innledningsspørsmål.

### *Oppsummerende om apologetikkens muligheter og begrensninger*

Det sentrale poenget i denne første hoveddelen er at den systematiske teologien verken kan benytte filosofiske gudsbevis eller et bestemt skriftsyn som funda-



ment for teologiens sannhetskrav, og dermed som grunnlag for apoloetikken. En viktig apologetisk grunninnsikt er derfor at det bare er den kristne forkynnelse i vid mening som formidling av innholdet i den kristne tro som «kan overbevise den ikke-troende om troverdigheten i det kristne budskap» (Rise 1984, 20). Et godt apologetisk arbeid på filosofiens og religionsfilosofiens arena kan fjerne mange motforestillinger og gi gode grunner til å integrere gudstanken i en helhetlig virkelighetsforståelse og livstolkning, men Gud kan ikke bevises i den forstand at folk kan tvinges til tro på en utvetydig og logisk nødvendig måte gjennom rent rasjonelle argumentasjonsøvelser. Hvis man tar på alvor at evangeliet troen rettes mot er det mysterium som «ikke kom opp i noe menneskehjerte» (1 Kor 2,9), kan apoloetikken heller ikke reduseres til rent sokratiske jordmorsbestrebelse for å få frem en sannhet mennesker på en eller annen allmenn måte er i besittelse av allerede, kanskje uten å være klar over det selv. På denne bakgrunn er det viktig at den systematiske teologien kontinuerlig begrunner seg selv som en plausibel fortolkning av menneskets samlede erfarings- og tankeverden.

### **Apoloetikkenes plass i systematisk teologi**

En viktig implikasjon av argumentasjonen i første hoveddel er at systematisk teologi, også dogmatikken, primært må forstås som sin egen apoloetikk: i en forstand *er* systematisk teologi apoloetikk. Dette poenget er tydelig formulert av Niels-Henrik Gregersen i hans program-artikkel om «Dogmatik som samtidssteologi»:

Dogmatikeren har med andre ord ikke gjort sit arbejde ferdig, førend han eller hun har udsat sig for styrken ved de positioner, som i dagens kulturelle situation sætter spørgsmålstegn ved kristendommens gyldighed eller relevans (2008, 32, min uth.).

Gregersen understreker altså at det som her betraktes som apoloetikkenes hovedoppgave må være en integrert del av presentasjonen og tolkningen av troen i dogmatikken. Dette tar form av en åpenhet for kritikk, både som selvkritikk og som kritikk utenfra, fra andre utkast til helhetlige virkelighetsfortolkninger. Men Gregersens lille ord «førend» er ikke uproblematisk. Det kan gi inntrykk av at teologien først utformes internt innenfor et kristent betydningsunivers, også skal den likesom relateres til andre alternativer i ettertid, som et nytt steg i prosessen.<sup>17</sup> Dette kan bli problematisk på bakgrunn av det som er sagt ovenfor om at sannhetskravet må gjøres gjennomgående gjeldende som en del av utviklingen av den systematiske teologien. Kristentroens universelle pretensjoner (implisitt f.eks. i skapertroen og misjonsoppdraget til *alle* mennesker) gjør at den nødvendigvis må uttrykkes i et universelt eller metafysisk orientert perspektiv fra A til Å, også i sin interne utforming.<sup>18</sup>

Hans Urs von Balthasar er en annen teolog som vil forstå apologetikk som systematisk teologi og dogmatikk som apologetikk. Ifølge ham er det nettopp ved å bedrive sentral teologi man driver god apologetikk (1993, 100). Som hos tenkerne som ble behandlet i første hoveddel har dette for Balthasar sin grunn i at den kristne tro ikke kan bevises fra et punkt utenfor seg selv eller etableres som sann uavhengig av sitt innhold. Tanken er utfoldet særlig i Balthasars lille populærteologiske bok *Love Alone Is Credible (Glaubhaft ist nur Liebe)*, der han understreker at troens troverdighet ligger nettopp i dens gjenstand: i åpenbaringen av Guds kjærlighet i Kristus. Her sier han at bare kjærligheten er troverdig, at ingen ting annet kan bli trodd, og at intet annet heller bør tros (2004, 101, jf. 138, 147). Det er grunn til å tro på Gud fordi Gud er troverdig og elske Gud fordi Gud er elskverdig, ikke av noen annen «ekstern» grunn. Balthasars omfangsrike trilogi, organisert rundt de klassiske transcendentaliene det skjønne, det gode og det sanne (i denne litt uvanlige rekkefølgen), er ifølge ham selv komponert med denne innsikten som motivasjon:

Vår innfallsvinkel «herlighet» kan sammenlignes med tidligere tiders apologetikk eller fundamentalteologi. Dagens positivistisk-ateistiske menneske, som er blind ikke bare for teologien, men også for filosofien [!], skal ved å bli stilt foran fenomenet Kristus lære å «se» på nytt (1985, XX).<sup>19</sup>

«*Herrlichkeit*» (herlighet, gr. *doxa*) er den tyske tittelen på trilogiens første del, og er Balthasars begrep for å beskrive åpenbaringen av Guds skjønnhet gjennom Kristi form eller figur (tysk: *Gestalt*, et kjernebegrep for Balthasar). Det er altså verdt å merke seg at Balthasar bedriver «herlighetsteologi» eller endog «herlighetsapologetikk» i en annen mening enn vi er vant med disse ordene. Hos han er det Kristi herlighet, forstått som innebefattende Kristi herlighet på korset, som utgjør teologiens utstrålende herlighet.<sup>20</sup> Interessant nok består den første delen av trilogien ikke bare av teologihistoriske og bibelteologiske studier, men inneholder også en gjennomgang av metafysikkens historie i gammel og ny tid.<sup>21</sup> Blindheten han taler om møtes altså ikke bare med «å slå i hodet med bibelvers», men gjennom et engasjert møte med hele virkeligheten slik mennesket forholder seg til den, inkludert filosofien. Tett knyttet til hans herlighetsapologetikk ligger derfor hans program for et tett samarbeid mellom teologi og filosofi, integrert med hverandre i åpenhet mot hverandre. Dette er for ham avgjørende for å ivareta teologiens relevans, satt på spissen i maksimen «Ohne Philosophie, keine Theologie» [Uten filosofi, ingen teologi] (1985, VII).

Balthasar tenker på bakgrunn av dette at det apologetiske anliggendet i systematisk teologi i møtet med det blinde moderne menneske kan ivaretas vel så bra ved å fokusere på å «male» Kristus (jf. Gal 3,1) fra starten av som ved å be-

gynne med å argumentere for teologiens sannhet. I samme retning går et viktig poeng hos Austad, som understreker at systematisk teologi er en kommunikativ overlevering av «innholdet i kristen tro», og han henviser i denne sammenheng til Rom 10,17, der det sies at troen kommer av «hørelsen» (gresk: *akoē*) av budskapet om Kristus, fra Kristi ord (2008, 93). David Bentley Hart, en amerikansk ortodoks teolog som også er svært inspirert av Balthasar, understreker samme sak i sin postmoderne minidogmatikk *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Fordi kirken ikke har noe bedre argument for sin tro enn Kristi herlighet (2003, 3), er hans praksis at

my arguments are ultimately not so much apologetic as dogmatic; I do not, though, like to separate these things too absolutely. I presume that a credible defense of Christian rhetoric can be undertaken only from within Christian doctrine (ibid, 30).

Den kristne troen er troverdig fra et innenfra-perspektiv, og kan redegjøres for bare derfra, men alltid i brytning med alternativene. Dette passer som hånd i hanske med Taylors tanke om «supersession arguments» og koherens-kriteriet som anført ovenfor. Konsekvensen er at apologetisk systematisk teologi i like stor grad blir en formidling av og et *regnskap* for troen som et forsvarskorps som stadig er på utkikk etter noen å imøtegå med polemiske argumenter.

### *Apologetikk som egen disiplin?*

På katolske fakulteter inndeles den systematiske teologien vanligvis i fundamentalteologi, dogmatikk og moralteologi. Apologetikken har tradisjonelt vært forstått hovedsakelig i rammen av fundamentalteologien, som på katolsk mark primært handler om forholdet eller enheten mellom natur og nåde, tro og fornuft, og inkluderer sterke elementer av ekklesiologi, f.eks. i form av magisteriet eller pavens læreembete. I den norske tradisjonen er vi mest vant til å tenke systematisk teologi som religionsfilosofi, dogmatikk og etikk. På bakgrunn av det som er sagt ovenfor, vil det være umulig å tenke at apologetikken kan utgjøre en egen systematisk-teologisk disiplin ved siden av religionsfilosofi og dogmatikk. Snarere er den et sentralt aspekt ved disse systematiske disiplinene. I den grad apologetikken skal forstås som en egen disiplin må det skje i en mer praktisk retning, som del av en populær formidling av troverdigheten til kristen tro. Særlig apologetikkens anliggende med å avvæpne motargumenter og fjerne misforståelser knyttet til kristen tro, historisk og aktuelt, er noe som gjerne kan bedrives utenfor akademias vegger, slik Bjørn Are Davidsens forfatterskap er et godt eksempel på i vår norske kontekst. Men det apologetiske anliggendet kan ikke på noen måte stues vekk i en populærformidlingens krok. Det må være med i kjernen av dogmatikken, og kan bare få

sine ringvirkninger utover dersom det er tilstede i sentrum. Dette er noe av grunnen til at apologetiske snarveier via lettvinde gudsbevis ikke holder i lengden.

Å forstå dogmatikk som apologetikk kan også få ringvirkninger for forståelsen av religionsfilosofien. Det forutsetter at religionsfilosofien tenkes primært som en teologisk disiplin, i retning av det man internasjonalt gjerne kaller filosofisk teologi [*philosophical theology*],<sup>22</sup> en disiplin som eksplisitt eller implisitt er en hjelpevitenskap for dogmatikken, idet den diskuterer filosofiske implikasjoner og eksplikasjoner av (i vår sammenheng) kristen tro (slik Wigen 1993, 15–17). Forstås religionsfilosofi i en mer religionsvitenskapelig og allment filosofisk retning, vil ikke apologetikken kunne spille noen utstrakt rolle der. Religionsfilosofiens apologetiske bidrag består først og fremst i å sørge for at alle filosofiske problemstillinger knyttet til troen blir drøftet med tilstrekkelig dybde og bredde, både historisk og systematisk (ibid, 15). Et godt grunnlagsmateriale fra religionsfilosofien kan forhindre at den populære apologetikken (og dogmatikken for den saks skyld) gjør det vanskelig for seg selv ved å forenkle problemene for mye.

### *Utfører systematiske teologer kun rasjonell apologetikk?*

Med dette er apologetikken plassert som en sentral oppgave midt i den systematiske teologien, med sikte på å redegjøre for troens indre sammenheng og plausibilitet som helhetlig virkelighetsfortolkning. Apologetikken har altså et hovedfokus på troens kognitive innhold og rasjonalitet. Samtidig har jeg sagt at formidlingen av kristen tro, som en fremstilling av Kristi herlighet og kjærlighet, er en integrert del av den systematiske teologiens apologetiske oppgave. Da bør vi også spørre om det som går ut over det kognitive og rasjonelle kan spille noen rolle i forståelsen av det apologetiske anliggendet i systematisk teologi. Kurt Christensen viser i f.eks. sin bok der han drøfter den kristne apologetikks mulighet i en postmoderne kultur til kristent felleskap og praksis som en viktig side ved apologetikken, særlig i møte med vår tid (2005, 450–466). Man kan selvsagt avvise at dette har relevans for systematisk teologi som vitenskapelig disiplin allerede i utgangspunktet, siden dette er en oppgave som primært ligger til kirkens (med)lemmer, og ikke til systematiske teologer som arbeider med et objektivt sannhetskrav for øye (selv om den siste kategorien oftest sammenfaller med den første i praksis). Her berøres altså et av teologiens metodiske grunnproblemer: hva betyr teologens personlige engasjement og åndelige formasjon for hans eller hennes utøvelse av systematisk teologi? Og hva betyr det for den systematiske teologiens apologetiske engasjement at den har sitt utgangspunkt og bruksområde i kirkens liv, slik jeg sa innledningsvis? Selv om det er viktig å skille mellom sak og person i utøvelsen av et vitenskapelig fag, stiller vi med en generell forventning om at alle som utøver

vitenskap skal leve som de lærer, dvs. ta de etiske konsekvensene av det deres vitenskap holder for sant. Av en kreftforsker forventes det at han jobber for å tilgjengeliggjøre og benytte siste faglige innsikt til behandling av pasienter, og en som jobber med forskningsetikk, men jukser i fremstillingen av egne forskningsresultater, vil fremstå i et dårlig lys hva troverdighet angår. Slik sett er en tanke om en samklang mellom liv og lære hos teologer, der dette er et viktig og svært eksplisitt aspekt av det de faktisk holder for sant gjennom sin teologi (at kristentroen krever samsvar mellom liv og lære), ikke noe som umiddelbart avskriver teologiens vitenskapelighet. Dette kan ikke drøftes i sin fulle bredde her, men ved å belyse det i apologetikkens perspektiv kan det gis noen utfordringer til fortsatt gjennomtenkning av problemet.

Hans Urs von Balthasar er igjen en stemme det kan være verdt å la seg utfordre av til denne tematikken. I hans teologi henger nemlig tanken jeg har fulgt ovenfor om integrasjonen av teologi og filosofi i en apologetisk forstått dogmatikk tett sammen med hans tanke om integrasjon av teologi og spiritualitet, slik det kommer til uttrykk f.eks. i hans essay om teologi og hellighet (1989, 183). Balthasars hovedtanke i essayet er at teologi og hellighet var to sider av samme sak i oldkirken, og at skillet som vokste frem mellom dem fra skolastikken av har hatt store negative ringvirkninger for kirken og teologien. Når apologetikken hører hjemme i sentrum av dogmatikken og dermed av formuleringen av kristen tro, betyr det for Balthasar derfor samtidig at den hører sammen med bønn, spiritualitet og kristent liv. Helt på spissen setter han det for apologetikkens vedkommende i *Love Alone Is Credible*, der han sier at Kristi apologetikk kan oppsummeres i utsagnet i Joh 13,35: «Ved dette skal alle forstå at dere er mine disipler: at dere har kjærlighet til hverandre» (2004, 122). Balthasars argumentasjon på dette punktet går langt, og er nok preget av både romersk-katolsk helgenteologi og fundamentalteologi om kirken på en måte som ikke kan tiltres fra evangelisk-luthersk hold. Når man tenker langs disse linjer må man også huske på syndens realitet. Faktum er nok dessverre at kirkens historie og aktuelle virkelighet ikke er noe entydig godt apologetisk innlegg med sine ugjerninger gjort i Herrens navn. Like fullt er kirken ifølge trosbekjennelsen et sterkt vitnesbyrd om Åndens virke i verden («Jeg tror på Den hellige ånd, en hellig, allmenn kirke...»), og det kan ikke benektes at mange mennesker har gjort mye godt motivert ut fra kristen tenkning.

Balthasars poeng har også ganske bred bibelteologisk støtte. Paulus taler et sted (2 Kor 3,1–3) om de kristne som «Kristi brev», anbefalingsbrev for det kristne budskap og dem som forkynner det, skrevet med kjøtt og blod snarere enn blekk. Livet som formes i møte med det kristne budskapet er et viktig vitnesbyrd om evangeliet. Det kan derfor oppfattes som en apologetisk oppgave når Paulus sier: «La alle mennesker få merke at dere er vennlige», for implikasjonen og begrunnelsen er at «Herren er nær» (Fil 4,5). Her er det også verdt

å merke seg at apologetikkens kjerneord i 1 Pet 3,15 står som en konkretisering av en formaning til å «gjøre Kristus hellig i hjertet», og at forsvaret skal utøves med «ydmykhet», «gudsfrykt» og «god samvittighet» (v. 16). Det rasjonelle trosforsvaret er altså heller ikke her løsrevet fra den anklagedes liv.

I vår mediesentrerte tid blir det stadig mer innlysende i folks bevissthet at «the medium is the message» (uttrykket stammer fra Marshall McLuhan), uavhengig av sannhetsgehalten i de mest vulgære utgavene av den tenkningen uttrykket sikter til. Det fordrer refleksjon over egen fremtoning, ikke bare i homiletikken der dette sakskomplekset oftest diskuteres, men også i all apologetisk virksomhet, i den populære samfunnsdebatten så vel som i grunntonen i systematisk teologi. Har det budskapet som formidles positive implikasjoner i form av konkret nestekjærlighet, både hos formidleren og hos mottakerne? Skråsikkerhet og nedrakking på andre ærlig inntatte synspunkter gjør seg f.eks. dårlig i et slikt perspektiv. For den systematiske teologen gjelder det som for alle andre debattanter at man skal ta folk i beste mening og gjøre seg flid med å forstå deres argumentasjon på deres egne premisser, og at man ikke skal presentere sine synspunkter som løsning på andre problemer enn de faktisk løser. Dette fremtoningsaspektet kan gjerne oppfattes som en del av den systematiske teologiens apologetiske oppgave.

Avslutningsvis skal også nevnes en annen side av den systematiske teologiens arbeidsområde som er en viktig apologetisk oppgave, nemlig økumenikken. Jesu bønn i Joh 17,20ff taler om kirkens enhet som en virkekraftig apologetikk:

Jeg ber ikke bare for dem [dvs. disiplene], men også for dem som gjennom deres ord kommer til tro på meg [dvs. de troende til alle tider, kirken]. Må de alle være ett, slik du, Far, er i meg og jeg i deg. Slik skal også de være i oss, for at verden skal tro at du har sendt meg. Den herligheten du har gitt meg, har jeg gitt dem, for at de skal være ett, slik vi er ett: jeg i dem og du i meg, så de helt og fullt kan være ett. Da skal verden skjønne at du har sendt meg, og at du elsker dem slik du har elsket meg.

En grunnmotivasjon for å arbeide for kirkens enhet er altså at verden skal tro at Faderen i kjærlighet har sendt Sønnen for å frelse verden. I praksis er det slik at kirkenes enhetsbestrebelse i stor grad utøves gjennom de systematisk-teologiske fagmiljøene verden over, og dette oppfattes som en del av kirkens fremtoning i samfunnet. Man kan diskutere om dette angår systematisk teologi som vitenskapelig fag, men det er i alle fall sikkert at det kommer en viktig impuls til arbeidet for kirkens enhet fra innholdet i den kristne tro, slik den systematiske teologien formulerer det med sitt universale sannhetskrav. Det er heller ikke til å komme utenom at mange av de som kirkene engasjerer

til økumenisk arbeid, blir engasjert nettopp fordi de er gode systematiske teologer, og har vist det ved å kunne integrere det økumeniske perspektivet i sin teologi.

Kallet til å la livet være en integrert del av apologetikken rettes derfor ikke bare til systematiske teologer i kraft av å være troende kristne (hvis de er det), men i en viss forstand også som fagpersoner. Dette fordi de ofte i kraft av å være fagpersoner er involvert i den verdensvide kirkes enhetsbestrebelse, og fordi det ikke er uproblematisk å trekke opp et fullstendig skille mellom teologens liv lære på bakgrunn av sentrale nytestamentlige tekster. Dette metodiske hovedproblemet gis nye utfordringer når det belyses i apologetikkens perspektiv.

### **Konklusjon**

Apologetikk er et sentralt anliggende i systematisk teologi. Apologetikkens primære oppgaver er å vise at angrep på kristen tro ikke er berettigede, på den ene side ved å vise svakheter ved posisjonen mot spørsmålene hviler på, og på den annen side ved å vise at et helhetlig, koherent verdensbilde med troen på den treenige Gud som en integrert del utgjør et «supersession argument». Apologetikk kan ikke forstås som at man rasjonelt eller filosofisk beviser Guds eksistens, heller ikke som et forarbeid til dogmatikken der man godtgjør læresetningenes prinsipielle sannhetsgehalt i et skriftsyn eller andre fundamentalteologiske overveielser.

Innledningsvis ble det henvist til Austads tre alternativer for forståelsen av apologetikk: som en egen disiplin, en del av religionsfilosofien eller et aspekt ved enhver systematisk-teologisk virksomhet. Drøftingen har vist at den apologetiske oppgaven, forstått som en stadig bevissthet om det universale sannhetskravet, er et viktig aspekt ved all systematisk teologi, ja, nærmest det som gjør den systematiske teologien til det den er som en nåtidig tolkning av kristen tro. Apologetikkens primærutøvelse skjer derfor i dogmatikken. Men apologetikken utgjør også en viktig side ved religionsfilosofien, og kan med fordel utøves som en slags egen disiplin i praktisk-teologisk retning, særlig i form av populære fremstillinger som kritiserer motforestillinger mot troen.

Til sist har apologetikken et viktig anliggende som ligger delvis utenfor den akademiske horisont, men som ifølge systematisk teologi er en oppgave til alle kristne, teologer inkludert, et anliggende som kirken må bevisstgjøres på: at vi må leve det nye liv vi fikk og ble kalt til gjennom dåpen til Jesu død og oppstandelse, slik at verden skal «skjønne» og «tro» at Faderen har sendt Sønnen (Joh 17). Det kan ha stor verdi for troens troverdighet sammen med en gjennomtenkt systematisk teologi som tar apologetikk på alvor.

## Noter

- 1 Artikkelen har sitt opphav som mitt disiplin-spesifikke vitenskapsteoretiske essay i PhD-programmet ved MF. Jeg vil takke mine kolleger og masterstudenter på kristendomsseksjonens forskerseminar på NLA Høgskolen, medlemmene i forskergruppen «Teologi og spiritualitet», veileder prof. Svein Rise og kollegene bak fagfellevurderingene for mange verdifulle innspill og samtaler knyttet til artikkelen og dens tema.
- 2 Austad bruker her «syntetisk» i den strikt faglige, etymologiske betydningen (*syn-tithēmi*: sette sammen), om å sammenstille, skape sammenheng. Motsetningen er da analyse (*ana-lyō*: løse opp). Det har naturligvis ingenting med noe som er kunstig å gjøre (f.eks. syntetisk stoff i klær).
- 3 Jf. J.-O. Henriksen: «Det normative [i teologisk virksomhet] er [...] knyttet til de argumenter som kan gis for en trosposisjon. [...] [Teologisk] autoritet kan i vår tid bare eksistere i kraft av å være troverdig, og denne troverdigheten er i første rekke knyttet til at noe fremstår som *begrunnet*. Satt på spissen innebærer dette at teologien må bidra til å artikulere troens fornuftighet og gjøre den, og grunnene for den, mer «gjennomsiktige» (2007,19-20). Min uth.
- 4 Min oversettelse. I Bibel 2011 lyder samme tekst: «Vær alltid klare til forsvar når noen krever dere til regnskap for det håp dere eier.»
- 5 Peters tale på pinsedag (Apg 2,14-40), de påfølgende innlegg i konflikter med ledelsen i Jerusalem (3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 7,2-53: Stefanus), Peters tale i Kornelius hus (10,34-43; også den «gudfryktige» Kornelius kjente «det ordet [Gud] sendte til Israels folk», v. 36), og Paulus' tale i Antiokia ved Pisidia (13,16-47) er alle del av en indre-jødisk og GT-basert diskurs. Paulus' taler i Lystra (14,15-17) og på Areopagos i Aten (17,22-31) er derimot forkynnelse for hedninger i en form som ligner en gryende apologetikk i den mening det har for Justin.
- 6 Teologer i denne tradisjonen griper gjerne tilbake til antikke og senere versjoner av den teologiske tradisjonen som gjerne kalles apofatisk eller negativ teologi. Profilerte eksempler på slike teologer i vår Jean-Luc Marion og Christos Yannaras, jf. den historiske og aktuelle drøftingen av kristologisk apofatisme i Alfvåg 2010.
- 7 Jf. Puntel 2011, 267; det tyske uttrykket bakom er «Zwei-Stockwerk-Denken», «toetasjesteining», Puntel 2010, 275.
- 8 «[1.] ..there is a twofold order of knowledge, distinct not only as regards its source, but also as regards its object. 2. With regard to the source, we know at the one level by natural reason, at the other level by divine faith». DS 3015, Denzinger 2005, 818, engelske oversettelser fra <http://www.ewtn.com> [17.04.12].
- 9 «God, the source and end of all things, can be known with certainty from the consideration of created things, by the natural power of human reason». DS 3004, Denzinger 2005, 813.
- 10 Christensen 2005, 196 nevner navn som N. Geisler, H. Morris, R. C. Sproul, J. Gerstner og A. Lindsley som eksempler på dette. I en litt mer reservert retning siteres W. L. Craig på at den kristne tro er «objektivt sann», og C. Miller på at den er «rasjonell».
- 11 Som bemerket av Puntel 2010, VII, *passim*, 197, er «eksistens» et noe upresist begrep i denne sammenheng. De færreste vil hevde at Gud «eksisterer» i samme mening som kontingente, skapte ting i vår verden. Det er likevel kanskje det beste begrepet å bruke i denne sammenheng om det at man regner med at Gud er en eller annen form for realitet eller realitetsdimensjon som på en eller annen måte er relatert til verden.
- 12 Jf. T. Wigen: «Forsøkene på gudsbevis blir sømfart kritisk under svært ulike synsvinkler, både på filosofisk og teologisk hold. Ett kritisk poeng går igjen hos teologene. Den instans man eventuelt begrunner eksistensen for logisk, er *ikke* troens levende Gud» (1993, 128). Det samme kritiske poenget kan også tolkes som en del av bakgrunnen for hele tradisjonen med apofatisk eller negativ teologi. Gud er alltid større (*semper major*) enn våre forestillinger, selv om de måtte være både logiske og filosofisk nødvendige.
- 13 Jeg har utfoldet dette poenget med bakgrunn i Hans Urs von Balthasars tenkning i Innerdal 2011 (særlig s. 116-121).
- 14 Med «unaided reason» sikter Taylor til fornufte uten Guds/Den hellige ånds hjelp. I vittige ordlag sier Taylor at «totally unaided reason probably does not get you farther than your nose» (2005, 343).
- 15 Ordet er gresk for «de ting som blir sagt forut», jf. vårt begrep *innledningsspørsmål*, som oftest brukes i bibelfagene om de grunnspørsmål om et skrift som bør drøftes før man kan bedrive detaljsegese av enkelttekster.
- 16 Pannenberg taler om en kollaps for skriftprinsippet i møte med opplysningstidens kritiske



- tenkning og den påfølgende subjektivisering eller menneskesentrering av teologien ved bl.a. Schleiermacher. Men han legger til (1991, 46=1988, 56): «Note that this collapse did not make untenable the basing of Christian theology on scripture as the norm of its content. It simply invalidated the attempt to use the idea of verbal inspiration to establish the divine truth of scripture in all its parts as a presupposition. This thesis could no longer be entertained in theological (i.e., dogmatic) discussion. It could not be maintained in the face of new scientific, historical, and geographical evidence, and the idea of accommodation [dvs. tanken om at historiske eller vitenskapelige forhold bevitnet i tekstene var tilpasset til forfatterens forestillingsverden, slik at uoverensstemmelser etter våre standarder ikke betydde at Ånden før med løgn, jf. 1988, 44-45=1991, 34-35], which had been introduced to defend the thesis that every word of scripture is of divine origin, made it increasingly hollow.»
- 17 Gregersen skjeller i artikkelen mellom tre nivåer innenfor samtidsteologien: *teologi av første orden*, der man ekspliserer banale trosyringer i den levende kristendom, *teologi av andre orden*, som gjenbeskriver og systematiserer slike uttrykk med indre sammenheng, og *teologi av tredje orden*, der kristne semantikker settes i komparativ og konstruktiv relasjon til ikke-kristne semantikker, med ekstern koherens som kriterium (307-310). Det siterer «førend» peker frem mot tanken om at det er først nivå på tre at samtidsteologien har som oppgave «at diskutere dogmatiske forslag til kristendommens selvulægning inden for en større sammenheng – i forhold til andre religioner og andre livstydninger i samtiden (videnskab, filosofi, kunst etc.). Det er på dette sted at dogmatikeren får et særlig nært arbeidsfællesskab med religionsfilosoffen og etikeren» (309).
- 18 En lignende kritikk er fremført av Eikrem 2011: «Gregersen gir inntrykk av at vi først må individualisere kristne semantikker, og deretter relatere dem til andre semantikker. Jeg mener imidlertid at innholdet i hva kristne semantikker/pragmatikker er, og hva de faktisk uttrykker, bestemmes relasjonelt. Dermed kan vi ikke først forsøke å individualisere dem for så å undersøke relasjonene de står i til andre semantikker/pragmatikker» (166, jf. 159). Gregersen 2011 svarer på denne kritikken ved å si at «Eikrem har her et pointe, eftersom intet arbeide foregår isoleret.» Men, sier han, dette dreier seg i hovedsak om «ad hoc-komparationer» eller «sideblik» (172). Undertegnede kan ikke se at Gregersen har argumentert tilfredsstillende for å ta disse reservasjonene. For begrepet «metafysisk orientert», se Eikrem 2011, 161-165.
- 19 Min overs. fra tysk: «Der Einsatz unter dem Zeichen «Herrlichkeit» kann mit der früheren Apologetik oder auch Fundamentaltheologie verglichen werden; der positivistisch-atheistische, nicht nur für Theologie, sondern sogar für Philosophie blindgewordene Mensch von heute sollte, vor das Phänomen Christi gestellt, wieder «sehen» lernen.»
- 20 Denne måten å benytte herlighetsbegrepet på har dype røtter i bibelteologien. Jf. f.eks. 2 Kor 3,18; 4,4-6; Hebr 1,3 og begrepene «herliggjøre» (*doxazō*) og «løfte opp» (*hypsōō*) i Johannesevangeliet (3,14; 8,28; 12,23.32; 17,1.5.22.24).
- 21 På tysk heter bindene i trilogiens del 1, den teologiske estetikken, følgende: I: *Herrlichkeit*; II,1: *Fächer der Stile: Klerikale Stile*, II,2: *Fächer der Stile: Laikale Stile*; III,1,1 *Im Raum der Metaphysik: Altertum*, III,1,2 *Im Raum der Metaphysik: Neuzeit*; III,2,1 *Theologie: Alter Bund*, III,2,2: *Theologie: Neuer Bund* (alle Johannes Verlag Einsiedeln, 1961-1969). I den engelske utgaven er nummereringen flatet ut til 7 bind på samme nivå med lignende titler.
- 22 Terminologien varierer, slik også «religionsfilosofi» forstås forskjellig. Noen bruker *Philosophical theology* om en rent filosofisk drøfting av gudstanken (dvs. uten en spesifikk religiøs horisont), mens andre bruker det om å bedrive teologi med filosofiens metoder; det er sistnevnte betydning det brukes i her.

### Bibliografi

- Alfsvåg, K. 2010 *What No Mind Has Conceived: On the Significance of Christological Apophaticism* (Leuven: Peeters).
- Austad, T. 2008 *Tolkning av kristen tro: Metode-spørsmål i systematisk teologi* (Kristiansand: Høyskoleforlaget).
- Balthasar, H. U. v. 1985 *Theologik, band I: Wahrheit der Welt* (Johannes Verlag Einsiedeln).
- – – 1989 «Theology and Sanctity». I: *Explorations in Theology I: The Word Made Flesh* (San Francisco: Ignatius Press), 181-209 (engelsk overs. fra tysk org. i artikkelsamlingen *Skizzen zur Theologie I* 1960; essayet finnes også i andre utgaver).

- 1993 *My Work: In Retrospect* (San Francisco: Ignatius).
- 2004 *Love Alone Is Credible* (ny engelsk oversettelse v. D. C. Schindler) (San Francisco: Ignatius). Tysk org. 1963 *Glaubhaft ist nur Liebe* (Einsiedeln: Johannes Verlag).
- Bray, G. 1997 «Explaining Christianity to Pagans: The Second-Century Apologists». I: K. J. Vanhoozer (red.): *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion* (Grand Rapids: Eerdmans): 9–25.
- Christensen, K. 2005 *Postmodernismens utfordring til kristendommens sandhed. Refleksjoner over den kristne apologetiks mulighet i en postmoderne kultur* (København: Credo Forlag).
- Denzinger, H. 2005 *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Oppdatert latin-tysk utg. v. P. Hünermann (Freiburg: Herder).
- Eikrem, A. 2011 «Dogmatikk som samtidsteologi: En kritisk videreutvikling av N. H. Gregersens program». *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 74: 152–166.
- Geyer, H.-G. 2003 *Andenken* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- Gregersen, N. H. 2008 «Dogmatikk som samtidsteologi». *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 71: 290–310.
- 2011 «Samtidsteologiens fokus og horisont». *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 74: 167–172.
- Hart, D. B. 2003 *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids: Eerdmans).
- Henriksen, J.-O. 2007 *Teologi i dag: Samvittighet og selvkritikk* (Bergen: Fagbokforlaget).
- Innerdal, G. 2011 ««Gud er kjærlighet»: En utlegning i lys av Hans Urs von Balthasars teologi». I: S. Rise & K.-W. Sæther (red.): *En bok om Gud: Gudstanken i brytningen mellom det moderne og det postmoderne* (Trondheim: Tapir akademisk forlag): 115–131.
- Kuhn, T. 1996 *Vitenskapelige revolusjoners struktur* (Oslo: Spartacus Forlag). Engelsk org. 1962 (2.utg. 1970) *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press).
- Long, S. A. (2010) *Natura Pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace* (New York: Fordham University Press).
- Lønning, P. 1979 *Kan Gud bevises? Fra 2400 års samtale mellom tro og tanke* (Oslo: Gyldendal Norsk forlag).
- Pannenberg, W. 1971 «Die Krise des Schriftprinzips». I: *Grundfragen systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht): 11–21. Også i tidligere utg. (org. 1962), bl.a. i norsk overs. «Skriftprinsippets krise». *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 65: 106–15.
- Pannenberg, W. 1988 *Systematische Theologie, Band 1* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht). Engelsk utg. 1991 *Systematic Theology, Vol. 1* (Grand Rapids: Eerdmans).
- Puntel, L. B. 2008 *Structure and Being: A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*. Oversatt av og i samarbeid med A. White (Pennsylvania University Press). Tysk org. 2006 *Struktur und Sein* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- 2010 *Sein und Gott* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- 2011 *Being and God*. Oversatt av og i samarbeid med A. White (Evanston: Northwestern University Press) (engelsk utg. av forrige).
- Rescher, N. 2001 *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophizing* (Malden: Blackwell).
- Rise, S. 1984 ««Hver tanke til fange under lydigheten mot Kristus.» Noen prinsipielle synspunkter på kristen apologetikk». I: S. O. Thorbjørnsen (red.): *Når troen anklages: Bidrag til et forsvar* (Land og kirke/Gyldendal Norsk Forlag): 11–24.
- Skarsaune, O. 2004 «Forord» til Justin Martyr: *Første apologi*, oversatt av Jostein Garcia de Presno (Oslo: Solum Forlag).
- Taylor, C. 2005 «Faith and Reason. A Philosopher's Postscript: Engaging the Citadel of Secular Reason». I: P. J. Griffiths & R. Hütter (red.): *Reason and the Reasons of Faith* (New York: T & T Clark): 339–353.
- Valen-Sendstad, A. 1996 *Troens fundament: Dogmatiske hovedspørsmål i lys av bibelsk ontologi* (Århus: Forlaget Kolon).
- Wigen, T. 1993 *Religionsfilosofi. En bok om tro, fornuft og livets mening* (Oslo: Luther forlag).