

FORNUFT, FØLELSE OG AUTONOMI I TEOLOGI

Et brud med arven fra Descartes, Hume og Kant



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

Resumé: Det er tydeligt for kendere, at oplysningstiden og oplysningsfilosofien har påvirket tænkningen i vesten, hvilket har givet markante teologiske nedslag. I denne artikel fremholdes en nyere kritik af oplysningsfilosofien og dens påvirkning af teologien. Der peges på vigtigheden i at forstå mennesket og menneskelig erkendelse som en helhed, så følelse og fornuft ikke helt separeres. Til sidst i artiklen beskrives, hvordan moderne dansk teologi er formet af oplysningsfilosofi i sin læsning af Bibelen, og der peges på, at der i Danmark er behov for en holistisk forståelse af menneskelig erkendelse for at få en mere fornuftig eksegetisk læsning af Bibelen.

Indledning

Der er en drift i filosofien i retning af helhed, men det, som ofte sker, er, at på trods af ønsket om helhed er der særlige aspekter, der fremhæves på en sådan måde, at helheden mistes. Denne ubalance i forståelsen af mennesket og verden påvirker også teologien og har efter oplysningstiden sat særlige spor i både filosofi og teologi. Arven fra oplysningstiden rummer flere forskellige filosofier, men på trods af variationer og forskelligheder, er der en gennemgående tendens til opsplitning i forståelsen af fornuft, følelse og vilje. Om man siger, at det egentlig menneskelige er fornuften (Descartes), eller at det grundlæggende er følelserne, der driver os (Hume), så ender man i en adskillelse af fornuft og følelse. Denne adskillelse har påvirket forståelsen af religion og teologi. I opposition til denne arv fra oplysningen vil jeg med afsæt i nyere tænkere argumentere for en intim

sammenhæng mellem fornuft, følelser og værdier, og at denne sammenkobling af, hvad der er blevet adskilt, får betydning for forståelsen af videnskab, teologi og religion. Og jeg vil til sidst pege på, at dansk teologi har brug for at besinde sig på denne sandhed i læsningen af Bibelen. Dansk eksegese og religionsvidenskab står overfor den udfordring, at ingen læsning af Bibelen sker med ren fornuft, men kroppen følger med, og med kroppen kommer følelser og forståelser, som er før-verbale. Det er en dialektisk udfordring, som bibelsk eksegese i Danmark har ignoreret.

Det moderne

Typisk beskrives moderne filosofi som noget, der begynder med Rene Descartes (*Cambridge Dictionary of Philosophy* 1995, 193). Det er der gode grunde til. Når Descartes (1596-1650) i sine *Meditationer* (1641) sætter sig for om muligt at finde noget sikkert for erkendelsen at bygge på, så anvender han metodisk tvivl. Han vil tvivle om alt for om muligt at finde noget, han ikke kan tvivle på, altså noget sikkert, ubetvivleligt. Og udgangspunktet, tænker han, er ham selv alene. Han gør ikke, som man før har gjort, og henviser til Bibelen, kirkefædrene, kirken som institution, Platon, Aristoteles eller hvad alle tager for givet. I sin radikalitet forsøger han at afskære sig fra historien, og mener at det er muligt at tage udgangspunkt i sin egen forstand alene.

Det viser sig for Descartes, at alt kan betvivles og dermed forkastes, indtil han når grunden, som er fornuften selv, den rene tanke. Det isolerede individ bliver udgangspunktet, vejen frem er tvivl, målet er absolut sikkerhed og det, der vejleder, er fornuften befriet fra alt andet end sig selv (Descartes 2002).

Descartes var ikke revolutionær, hans mål var nok lige det modsatte, nemlig at finde stabilitet i samfundet, men tankerne var radikale og kunne anvendes revolutionært i ønsket om at tænke alt forfra på ny (Toulmin 1992 og 2001). Målet om absolut sikkerhed i menneskelig erkendelse blev fastholdt hos flere filosoffer i tiden efter, selvom vejen dertil blev beskrevet forskelligt. Både David Hume (1711-1776) og Immanuel Kant (1724-1804) søgte absolut sikkerhed i erkendelsen, på trods af at vejen, de gik, blandt andet var gennem en kritik af Descartes, men hos dem som hos Descartes blev fornuft og følelser skilt ad uagtet de forskelle, der var i terminologi og måden de angreb spørgsmålene på.

Den arv har haft stor betydning for overvejelser om politik og religion, selvom der også har været stemmer, der har forsøgt at få en helhed ind i forståelsen af menneskelig erkendelse. I romantikken søgtes helhed, men alligevel har opsplitningen fået konsekvenser for tænkningen i både den franske og den russiske revolution, i forsøget på at tænke samfundet nyt fra grunden af, og opsplitningen har påvirket forståelsen af religion, som noget der hører følelserne til (Toulmin 1992; Jensen 2005).

Schleiermacher, religion og følelser

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) kan ses som en røst der repræsenterer den tilgang, hvor antropologi og erkendelse bliver splittet op i sektioner, selvom han netop gør det i et forsøg på at rehabilitere religion overfor de dannede blandt dens foragtere. I *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* skelner han mellem metafysik, moral og religion (Schleiermacher 1958, 41-42). Religionen bliver henlagt til følelserne, og dens udspring har sin grund i en særlig egn i sindet, forskelligt fra alt andet (Schleiermacher 1958, 37). Religionen vil ikke bestemme, ikke fortælle hvordan livet skal leves, det gør moralen. Religionen vil ikke forklare universet, det gør metafysikken eller filosofien. Tænken og handlen er ikke religionens væsen, ikke dens område, men følelsen er religionens gebet (Schleiermacher 1958, 50), og den opgiver alle krav på, hvad der ikke tilhører den, hvilket er en pointe, der kraftigt fremholdes og understreges af Schleiermacher i hans taler til de dannede.

Religion opfylder og fuldender menneskets natur ved helt og holdent at forlade teori og praksis for alene at hengive sig til følelsen. Det, der har ført mennesker i krig og ind i systemer, er moral og filosofi, men dette er netop ikke religion og er i stedet ødelæggelse af religion, når det føres ind som en del af religionen (Schleiermacher 1958, 63). Schleiermachers argument er helhed og for at opnå helhed, for at kunne give en ret beskrivelse af mennesket, må også følelse og religion have sin plads i helheden.

Målet er holistisk, men resultatet er en opsplitning i både antropologi og i tænkning, hvilket hos Schleiermacher og andre får betydning for menneskesyn, videnskab og teologi. Metodetænkningen vinder frem, hvor det videnskabelige kommer i modsætning til følelser og etik. Der, hvor denne opsplitning meget tydeligt viser sig, er i den logiske positivisme, som den for eksempel fremstilles hos A. J. Ayer i *Language, Truth and Logic* fra 1936 (Ayer 1990, 110). Idealet bliver et videnskabeligt forhold til sandhed i kontrast til et religiøst.

Følelsernes rationelle rehabilitering

Det er klart, at der også har været røster (blandt andet Johann Georg Hamann, Søren Kierkegaard, Hans-Georg Gadamer), der har talt imod en rendyrket rationalisme eller empirisme, men adskillelsen af videnskab, følelser og etik har alligevel været tydelig. Dog er der også i nyere tid tænkere, der forsøger at række ud over adskillelsen og dermed stræbe efter, hvad de ser som en mere realistisk forståelse af videnskab, erkendelse og teologi.

En person, der i flere artikler og bøger gennem mange år har beskæftiget sig med sammenhængen mellem etik, følelser, erkendelsesteori og religion, er William J. Wainwright. Hans fokus og tilgang er blevet sammenlignet med andre, som for eksempel Alasdair MacIntyre og Martha Nussbaum, men der er også forskelle.

C. Stephen Evans gør i sin læsning af Wainwrights opmærksom på, at der i nyere tid er opstået en særlig interesse for epistemiske dyder, og fastholder, at »The impor-

tance of these themes for religious epistemology has too long been overlooked« (Evans 1997, 569). Samtidig gør Evans gældende, at der er brug for yderligere arbejde indenfor emnet. Wainwrights bog fra 1995, *Reason and the Heart. A Prolegomena to a Critique of Passional Reason*, som Evans henviser til, bliver beskrevet som netop det titlen siger, den er, en prolegomena. Bogen er ikke en, der »[...] explore in detail the nature of the specific cognitive virtues and vices that it argues are important. We may rightly hope that others will provide the work for which this book prepares the way« (Evans 1997, 569). Wainwright selv har ikke sluppet emnet og også kredset om det efter 1995, ligesom der er andre, der har fulgt trop.

Charles T. Mathewes redegør i 2000 for, hvordan »Recent work in moral and philosophical psychology provides valuable resources for religious ethicists« (Mathewes 2000, 297), hvor Wainwright er en blandt flere, der refereres. Mathewes peger på det forarbejde, der ligger hos personer som Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, Thomas Nagel med flere (Mathewes 2000, 298). Det, der kendetegner, Wainwright, siger Mathewes, er en holistisk tilgang: »[...] the effect of Wainwrights book, like that of [Julia] Annas, is not to close debate, but to expand it [...] we need a more holistic approach« (Mathewes 2000, 307).

Denne mere holistiske tilgang kan få relevans for alle discipliner indenfor teologien, hvilket blandt andet kan ses af Stephen T. Pardues anvendelse af det indenfor eksegesi, selvom det dog ikke er Wainwright, han bruger, men beslægtede tænkere som Linda Zagzebski og Robert C. Roberts (Pardues 2010). En korrekt læsning og tolkning af Bibelen drejer sig også, ifølge Pardues, om en ret etisk læsning, fordi intellektuelle og moralske vaner har betydning for, hvordan der læses (Pardues 2010, 303).

Der er altså flere, der ser et potentiale i det samme som Wainwright hæftede sig ved i 1995, da han skrev en prolegomena til »Passional Reason«, samtidig med at læserne af Wainwright peger på, at der er behov for yderligere arbejde indenfor feltet. Samme behov var en del af Wainwrights motivering i 1995, og han er selv på forskellig måde gået videre med arbejdet, hvilket har resulteret i en yderligere bog i 2016, hvor emnet tages op igen: *Reason, Revelation, and Devotion. Inference and Arguments in Religion*. Wainwright sammenfatter sine synspunkter på denne måde:

This view was once a Christian commonplace; reason is capable of knowing God on the basis of evidence – but only when one’s cognitive faculties are rightly disposed. It should be distinguished from two other views that have dominated modern thought. The first claims that God can be known by »objective reason,« that is, by an understanding that systematically excludes passion, desire, and emotion from the process of reasoning. The other insists God can be known only »subjectively,« or by the heart. Both views identify reason with ratiocination or calculation. They also assume that reasoning is objective only when unaffected by wants, interests, and desires. The tradition I discussed steers between these

two extremes. It places a high value on proofs, arguments, and inferences, yet also believes that a properly disposed heart is needed to see their *force* (Wainwright 2016, 60).

Noget, Wainwright gør her, er at identificere tre forskellige traditioner. Tanken, at fornuften er universel og objektiv, er tydelig hos Descartes, og anvendelsen af den forståelse kommer klart frem i de klassiske gudsbeviser, hvis de skal forstås, som uomtvistelige beviser for den fordomsfrie tænk. Fornuft og følelse, objektiv og subjektiv, bliver dermed læst som forskellige sfærer for den menneskelige tanke.

På den baggrund er der en anden tradition, der vil tale om følelserne som sædet for gudserkendelse. Immanuel Kant anses af mange som den, der aflivede de klassiske objektive gudsbeviser (dog med hjælp fra David Hume og en stor del af oplysningstraditionen), hvilket betød, at efter Kant er teologien nødt til at tænke sig om på en ny måde, efterlade gudsbeviserne ved vejkanten og finde noget andet at kaste sig over, hvis man skal have taleret i moderne tid (Løgstrup 1995, 260). For en person som K. E. Løgstrup (1905-1981) blev den fænomenologiske religionsfilosofi vejen frem, nu når Kant havde lukket den vej for teologien, som havde været populær før oplysningstiden. En, der før Løgstrup og efter Kant var på udkig efter en anden tilgang, var den tidligere omtalte Schleiermacher, som ønskede at tale til de dannede blandt kristendommens foragtere og pegede på følelsen (*Gefühl*) som udtryk for tro, som fokus for teologien og som løsning, da andre muligheder var væk.

Disse to traditioner, hvor teologien enten har sit udspring i fornuft eller i følelse, er Wainwright tydeligvis ikke tilfreds med, og han peger i stedet på en tredje tradition, hvor det objektive og det subjektive, følelse og fornuft kombineres, hvor det ene ikke kan forstås ret uden det andet.

Når Wainwrights taler om tre traditioner, så følger han den tredje og kritiserer de to andre. Og når han nu taler om traditioner, kan man overveje, om han overhovedet bringer noget nyt, for han peger på, hvad andre har sagt. Men det nye, han bringer, er, at han vitaliserer en tradition. Man kan til dels sammenligne hans projekt med Alastair MacIntyres forfatterskab, hvor der også er tale om traditioner, om tre etiske traditioner, men MacIntyre bringer netop noget nyt ind, fordi hos ham bliver traditionen formuleret på en ny måde og kommer i dialog med nyere samtalepartnere. På lignende måde sker der hos Wainwright en opdatering af en tradition, hvor han peger på, hvad der har været gældende tidligere og svarer på nyere indvendinger. Et andet begrebsapparat end det i traditionen overleverede bliver brugt, hvorved traditionens relevans i dag bliver tydeliggjort. Det nye er det gamle med ny relevans, hvor der gives svar på nye spørgsmål. Wainwright peger på en tradition, som han ser sig selv i forlængelse af, men det er ikke alene en fremhævelse, det er også en ny anvendelse, hvor han bringer den ind i det 21. århundrede og viser, på hvilken måde den også i dag har vitalitet.

Wainwright står ikke alene med sine synspunkter, men han er én stemme i et større kor, hvor han har sin egen tone med eget særpræg. De personer, han særligt fremhæver og fokuserer på i sine bøger og artikler, er Jonathan Edwards (1703-1758), John Henry Newman (1801-1890) og William James (1842-1910), men andre bruges også såsom Platon, Aristoteles og endda kinesisk ny-konfucianisme.

En indeksering af følelser

Et problem i diskussionen om følelser er, hvad vi egentlig mener med følelser, da der er meget, der går under den betegnelse. En anden udfordring, som Mark R. Wynn peger på, er, hvordan følelser kan være meningsfulde, hvis de ikke har et kognitivt indhold (Wynn 2005, 117). Hvis det ikke er muligt at sætte ord på følelserne, kan de så stadig betegnes som rationelle?

Når det drejer sig om, hvordan følelserne faktisk fungerer i erkendelsen, så kan de sorteres på flere måder, hvor én måde at indeksere på er at tale om, at der i følelserne er en heuristisk funktion, hvor de guider os i opmærksomhed og udvælgelse af data, eller de kan være en hjælp til at sortere i et væld af informationer, som vi bombarderes med, eller de kan være en støtte til at nå en konklusion, vælge en begrundelse og slutte en sag. Noget som vanskeliggør en tydelig afgrænsning er, at følelser let glider over i hinanden. Det samme er tilfældet, når man opererer med en skelnen mellem kognitive og ikke-kognitive følelser (Wynn 2005, 117). Wynn anvender forskellige neurologer, som peger på, at der er kropslige reaktioner og følelser, der går udenom hjernens sproglige funktioner, hvilket sætter kroppen i stand til at være i beredskab, inden vi ved, hvorfor vi bør være det. Den sproglige forståelse er ikke altid hurtig nok, hvis man lever med et tidspres. Vi har en opfattelse af det miljø, vi er en del af, før vi kan begynde sprogligt at sætte ord på.

I den nutidige filosofiske litteratur, som Wynn har anvendt, finder han fire måder at beskrive forholdet mellem følelser og forståelse på. Følelserne kan mangle begreber, som for eksempel når man skræmmes. Følelserne kan hjælpe os til at give dybde til nogle slutninger, vi foretager os, uden at vi helt kan verbalisere dem. Følelserne kan skærpe vores opmærksomhed overfor et emne og hjælpe os til at rejse spørgsmål. Følelserne kan føre os videre i retning af nye svar og opdagelser, uden at det endnu er muligt at sætte ord på (Wynn 2005, 107). I beskrivelsen af disse fire forståelser af følelsernes betydning for erkendelsen fremhæver Wynn, at de ikke ligger i konkurrence med hinanden og kan sammenflettes.

Han peger også på, at begreber og følelser, ord og stemninger, teorier og anelser gensidigt påvirker hinanden: »feeling builds on what has been achieved conceptually, rather than [...] operating independently of it« (Wynn 2005, 100). Hvad man føler, er også betinget af, hvilke ord der sættes på det, man forholder sig til og vice versa. Som det er blevet formuleret i anden sammenhæng:

Det kan derfor være meget relevant at lege med sproget, for det kan hjælpe os til at se ting, vi ellers ikke ville se, og gøre erfaringer, vi ellers ikke ville have. Begrebet kan lukke op for erfaringen. At sætte ord på en følelse kan være forløsende. Og det at give en følelse et andet ord kan faktisk ændre oplevelsen af det. Om man siger, at erfaringen af ondt i maven er stress, kræft, forelskelse eller et maveonde vil ændre oplevelsen af det (Olsen 2008, 40).

De forskellige forsøg på indeksering af følelserne og deres rolle i menneskelig erkendelse har deres styrke i, at de samlet set understreger og giver eksempler på, at menneskelig rationalitet misforstås grundlæggende, hvis den helt separeres fra følelseslivet. Samtidig er det også tydeligt, at klare grænser mellem følelser kan give en vis terminologisk klarhed, men er til dels en konstruktion, for følelser glider let over i hinanden.

På engelsk skelnes der hos mange mellem *emotion* og *feeling* hvor *emotion* sker i kroppen og *feeling* i bevidstheden (Damasio 1995, 143). Hvis vi bruger ordet reaktioner for det ene ord og følelser for det andet, kan vi sige, at der er reaktioner i kroppen, som ikke bundfælder sig som følelser, vi er klar over. Eller: der er følelsesmæssige reaktioner, som vi ikke er bevidste om. Man kan være vred uden at føle sig vred (Roberts 2003, 68). Denne brug af ordene er med til at understrege mennesket som kropsligt væsen og fremhæver sammenhængen mellem krop og bevidsthed. På trods af mange forsøg, er det ikke muligt at ophæve menneskelig tænkning som grundlæggende kropslig, hvilket er en central pointe hos neurologen Antonio Damasio i hans efterhånden klassiske bog *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain* (Damasio 1995). Ifølge Damasio er der i mennesket et netværk af følelser og tanker, hvilket giver problemer for en fastlåst indeksering af følelserne, for én følelse kan let glide over i en anden (Damasio 1995, xiii).

Kritik af moderniteten

Det, der præger en moderne forståelse af argumenters validitet, ifølge Wainwright, er fremhævelse af argumentets logiske struktur med udgangspunkt i forudsætningernes rimelighed eller sandhedsværdi, hvilket også er et krav, der er stillet til religiøs argumentation: »Until quite recently, philosophical studies of religious reasoning and argumentation have tended to focus almost exclusively on the validity of arguments for religious conclusions and the truth of their premises« (Wainwright 2016, 1). Wainwright peger på en bredere forståelse af argumenters holdbarhed, om det så er en religiøs argumentation, vi forholder os til, eller det er i en anden sammenhæng, vi møder den. Argumenter, fastholder han, kommer ikke ud af det abstrakte, men er kontekstuelle, finder altid sted i en bestemt sammenhæng med et særligt formål, hvilket betyder, at hvis man vil forstå dem og deres gyldighed, må man forstå den ramme, hvori de foregår, hvilket også involverer følelser og formål. Hvad, der for én person er et gyldigt argument, er det ikke nødvendigvis for en anden, fordi mennesker har forskellig viden, og deres fokus

varierer. Allerede i 1958 argumenterede Stephen Toulmin (1922-2009) i en dengang kontroversiel, men i dag klassisk bog om logik, for pointer der ligger tæt på Wainwrights anliggende, hvor han modstiller brugbar logik og idealiseret logik og angiver, at styrken i et logisk argument er afhængigt af tid og sted (Toulmin 2003, vii).

Der, hvor der sker en ændring af den traditionelle forståelse af argumenters gyldighed, som Wainwright fortæller historien, er i det 16. og 17. århundrede, i oplysningstiden, hvor fornuften skulle være abstrakt, neutral, universel og uafhængig af følelser for at undgå cirkulær argumentation og tænkning, der ikke har gyldighed for alle. I den sammenhæng blev lidenskaber og hjertets grunde suspekte.

En person, Wainwright peger på, som gennem kritik af retorik forsøger at undgå cirkulær argumentation, er en typisk oplysningsfilosof som John Locke (1632-1704). Han fastholder at retorik »are for nothing else but to insinuate wrong ideas, move the passions, and thereby mislead the judgment; and indeed are perfect cheats: and therefore ... are certainly, in all discourses that pretend to inform or instruct, wholly to be avoided« (citeret i Wainwright 2016, 3). Wainwright vil gå en ganske anden vej end Locke og understreger retorikkens betydning i erkendelsen.

En pointe, han ønsker at fremhæve, er det faktum, at argumenters og bevisers styrke ofte er afhængige af personen, som forholder sig til dem. Når man for eksempel læser Anselms argumentation i *Monologion* eller Thomas Aquinas' i *Summa Contra Gentiles*, så er de rettet mod et bestemt publikum, og argumenternes styrke er bestemt af den ramme, de er sat i. Samtidig er det også tydeligt tilfældet hos Anselm og Thomas, at argumenterne er tænkt som en styrkelse af troen hos dem, der på forhånd har troen (Wainwright 2016, 38). Wainwright vil ikke dermed sige, at argumenterne ikke også er rettet mod mennesker udenfor kirken, for det er de ganske givet hos både Anselm og Thomas, men han ønsker dels at fremhæve, at argumenter har haft betydning i kirkens historie, de er ikke uden effekt for troen, og dels at argumenters karakter er bestemt af den ramme, de er sat i. Når for eksempel meget klassisk teologisk litteratur er sat i bønnens form (Anselms *Proslogion*, Augustins *Confessiones*), så er der angivet en ramme for måden, der tænkes og argumenteres. Hos både Anselm og Augustin er der tydelig argumentation, og begge mener, at der er alment saft i argumenterne, selvom de har bønnens form.

Augustin var uddannet retoriker og nød faget, men så også problemer i udførelsen, da han bemærkede, at der var mennesker, der ikke var interesseret i sandhed, men alene i retorik som teknik og overtalelsesmiddel, hvilket manikæeren Faustus var et eksempel på (Wainwright 2016, 96). Biskoppen Ambrosius var for Augustin et eksempel på en anden tilgang, hvor retorikken blev brugt i sandhedssøgning; den var ikke en hersker over sandheden, men en tjener. I retorikken bliver følelserne sat i bevægelse, hvilket kan være et problem, hvis bevægelsen har den forkerte retning, men der er også for Augustin en sammenhæng mellem følelser og sandhed, for der er følelser, der er rettet mod sandheden. Troen, med alt hvad den er, søger forståelse, drives mod sand-

heden. Denne – også følelsesmæssige – drift mod sandheden demonstrerer Augustin i *Confessiones*, og han gør det som en hjælp til alle troende:

Yet in Book X, Augustine imagines his audience to be, more generally, his »true brother,« that is, »those who rejoice for me in their hearts when they find good in me, and grieve for me when they find sin,« and those also who share God's kingdom, and »accompany me on this pilgrimage, whether they have gone before me or are still to come with me as I make my way through life« (Wainwright 2016, 96-97).

Augustin bliver brugt som eksempel på, hvordan retorikken har spillet en rolle i teologisk erkendelse og formidling, hvor stemning har betydning for, hvad man ser. Denne fremhævelse af retorikkens betydning er dog ikke sket uden modsigelse, og Wainwright fremhæver tre historiske indvendinger imod retorik. Kant indvender mod retorikken, at den fratager mennesker deres frihed, for den bedrager, hvilket gør, at mennesker ikke selv kan vurdere og tage beslutning, men andre gør det på deres vegne gennem bedrag. En anden indvending er, at retorikken vil være skjult, for den mister sin overbevisningskraft, hvis den bliver tydelig, modsat filosofien, som er åben. En tredje indvending er, at retorikken er kulturelt bundet og derfor ikke universel (Wainwright 2016, 97-101).

Overfor de tre indvendinger fremholder Wainwright, at Kants kritik af retorik forudsætter, at mennesket er essentielt ren fornuft, hvorved følelser og lidenskaber ikke er væsentlige, når vi har at gøre med sund fornuft og rimelige slutninger, men den forståelse af mennesket mener Wainwright er forkert (Wainwright 2016, 98). Samtidig, mod den anden indvending, vil han fastholde, at retorikken ikke behøver at være skjult, det er ikke den form for retorik, han er fortaler for (Wainwright 2016, 100). Og i forhold til retorikkens manglende universalitet vil han fastholde, at retorikken kan være bundet til et livssyn uden at være kulturelt bundet eller begrænset af psykologiske særheder og har derfor universelle prætentioner (Wainwright 2016, 102).

Baggrunden for den skepsis mod at lade sig lede af følelser eller retorik i erkendelsen er ønsket om at undgå cirkelslutninger, at man ender med at fastholde noget som sandt, fordi man føler, at det er sådan, så argumenterne opfindes til lejligheden (Wainwright 2016, 78), men netop fordi følelser kan stå i vejen, kan lede tænkningen på afveje, kan de også være en hjælp, de kan lede tænkningen ad rette veje. Ligesom formuleringer og retoriske vendinger kan sløre, kan de også tydeliggøre. Følelser i sig selv er ikke problemet, men i stedet måden de anvendes på, og er i virkeligheden uundgåelige i menneskelig tænkning, fordi følelser og sandhedssøgning spiller sammen.

En anden mistanke mod cirkelslutninger er talen om autoritet og åbenbaring, hvor en anvendelse af åbenbaring eller en ydre autoritet i et argument synes at svække argumentet, for det kan synes som om argumentet er et dække over, hvad der egentlig driver. Dog behøver det ikke at være sådan, da cirkelslutninger ikke nødvendigvis er

onde, som også Martin Heidegger gør gældende (Heidegger 2001, 153), men kan være uundgåelige. Når man for eksempel skal argumentere for hukommelsens troværdighed, er man nødt til at anvende hukommelsen til en vis grad (Wainwright 2016, 82 og 121). Hvis man tror, at man kan stole på sine sanser, er man nødt til at bruge sanserne som argument for den tillid.

En, som særligt har taget emnet om autoritetsbegrebet i erkendelsen op, er Linda Zagzebski. Hendes kritik af oplysningstidens afvisning af enhver fordom og rehabilitering af autoritetsbegrebet kan let sammenlignes med Gadamers tidligere udfoldelse af samme pointe, selvom hun gør det uden henvisning til Gadamer. Zagzebskis refleksioner om autoritet og erkendelse foregår indenfor en filosofisk angelsaksisk analytisk tradition, men også i stadig dialog med Kant og hans begreb om autonomi. Ifølge Zagzebski er solipsismen en afvej, hvilket betyder at mennesket er nødt til at operere med ydre autoriteter i erkendelsen, hvilket fint hænger sammen med en forståelse af autonomi. Autonomi involverer tillid til ens egne sanser og ens egen tænkning, som samtidig medfører, at man også må leve med en tillid til andres sanser og andres tænkning. Som tænkende væsener læner vi os til stadighed op ad ydre autoriteter, da tænkning og erkendelse altid foregår i en tradition og i et fællesskab, uden at det medfører kritikløs blind tillid til autoriteter (Zagzebski 2012, 235).

Følelser som grundlæggende

Jeg har i det foregående redegjort for en kritik af moderniteten, en korrektion til en arv fra oplysningstiden hvor helheden i den menneskelige erkendelse mistes på grund af en overdreven skepsis overfor følelser og retorik. Det korrektiv eller – mere polemisk formuleret – denne totale afvisning af rationalismen er også blevet formuleret ud fra en forståelse af erkendelsen som følelsesmæssig i sin grund. En entydig definition af følelser er ikke let, hvilket Roberts bog *Emotions* demonstrerer, samtidig med at han gør det tydeligt, at tænkning og følelser ikke nødvendigvis er det samme, da man kan tænke over vrede uden at være vred (Roberts 2003, 60), hvilket også viser, at ordene kan bruges meningsfuldt med forskellig betydning, uden at definitionerne altid er præcise i deres afgrænsninger, men dog præcise nok til at det giver mening at skelne mellem begreberne og anvende dem.

Der er tydelig tradition for at skelne mellem følelse, fornuft og vilje, men hvis denne skelnen medfører en adskillelse, så idealiseret menneskelig erkendelse kun er fornuft, ender vi en misforståelse af den menneskelige erkendelse. En sådan mulig misforståelse vil også medføre, at vi går fejl af karakteren af, hvad vi med rimelighed kan kalde objektiv videnskabelig viden. Vi kan ende der, hvor følelser og vilje bliver suspekte, hvis det er sikker viden, vi vil have, som det kommer til udtryk i Descartes idealisering af fornuften, som befriet fra alt andet end sig selv (Descartes 2002).

Mark R. Wynn er en anden, der i flere bøger har peget på betydningen af følelser i menneskelig erkendelse (Wynn, 2005, 2009, 2013). Det nye i denne fremhævelse af

følelserne er igen nyformuleringen i mødet med en nutidig rationalistisk, scientistisk materialisme, hvor nye argumenter er kommet i spil.

I Wynns betoning af følelsernes betydning ligger der en forståelse af mennesket som en helhed, at hele mennesket er involveret i tilegnelsen af viden. Før fornuften overhovedet går i gang, må den have et emne, noget at tænke over, men hvordan beslutter den sig for det i det væld af sanseindtryk, der findes, og de mulige temaer, der kan byde sig til? Her spiller følelserne en rolle, når det enkelte individ vælger noget, som fokus for undersøgelse (Wynn 2005, 103). Før enhver undersøgelse begynder, er følelserne allerede tændt, ikke forstået som en irrationel forvirring der råder i menneskets sind, men som opmærksomhed og fokus.

Wynn peger på frygten som ét eksempel blandt flere. Fornemmelsen af at se en slange kan skabe frygt, som styrer opmærksomheden, og denne erfaring af frygt er ikke irrationel, men der er et indbygget rationale i frygten. Et andet eksempel fra Wynn på, hvordan følelser former opfattelser, er oplevelsen af at falde på isen og derefter have en frygt for is (Wynn 2005, 100). Denne følelse af frygt for is er bærer af mening. Følelser kan nogle gange være mere artikuleret end andre, men selvom begrebsapparatet kan være latent, så kan følelserne stadig forstås som en måde at opfatte verden på: »[...] feeling may function as a mode of perception, sometimes infused by concepts and sometimes not« (Wynn 2005, 102). Der ligger en erkendelsesfunktion i følelserne, fordi »[...] emotions can play a role akin to that of scientific paradigms« (Wynn 2005, 102). Før fornuften begynder at arbejde og analysere, har den brug for et emne at arbejde med, hvilket følelserne giver. De guider os i en vurdering af, hvad der fortjener opmærksomhed og hvad, der ikke gør (Wynn 2005, 103).

Menneskers viden og forståelse er begrænset, fordi vi ikke kan rumme alle de sanseindtryk, vi til stadighed bombarderes med, og fordi menneskelig fornuft og tænkning er bredere og større, end hvad vi altid er bevidste om, hvilket medfører, at vi har brug for følelsernes vejledning, og på den baggrund må følelser anses som indbygget i menneskelig tænkning og fornuft. Der er instinkter i sansningen, fordi sansning foregår instinktivt. Der findes ingen menneskelig tænkning, som ikke er forbundet med følelser og formet af lidenskaber. Selv et logisk engagement er, som engagement, følelsesmæssigt engageret og vil involvere menneskelige lidenskaber og instinkter. Og når tænkningen anser noget som værdigt til fornuftig engagement, så ligger der i den vurdering et etisk skøn, som gør at fornuft og etik er uadskillelige. Ligesom tænkningen er formet af følelser, er den også dannet af etik, og der findes ingen menneskelig fornuft, der kan fuldstændig adskilles fra følelser og etik.

Kritikken af Descartes kommer blandt andet fra indsigter i moderne hjerneforskning, som Damasio har gjort gældende (Damasio 1995). Wynn henviser til Damasio og hans beretning om en patient, som ikke havde evnen til at vælge mellem to datoer til en aftale, da de to datoer var lige mulige, og han havde derfor hele tiden forskellige overvejelser, om den ene alligevel kunne være bedre end den anden. Efter at have ladet

en større gruppe af mennesker høre på hans overvejelser i 30 minutter brød Damasio ind og valgte en dato for ham, som blev accepteret uden forbehold. Det, patienten manglede, var en følelsesmæssig styring. Fornuften i sig selv uden følelser var lammet (Wynn 2005, 115). Som Damasio udtrykker det: »This behavior is a good example of the limits of pure reason. It is also a good example of the calamitous consequence of not having automated mechanisms of decision-making« (Damasio 1995, 116). Som Wynn, Damasio og andre ser det, er fornuften bygget ind i følelser og krop. Man er ikke nødvendigvis mere fornuftig ved at være uden følelsesmæssig påvirkning, måske er man i stedet ganske ufornuftig.

Wynn peger som Wainwright på den skepsis, der har været i vestlig tænkning overfor følelserne, fordi de kan fange os i al deres irrationalitet og føre os derhen, hvor det ikke er godt at være. Den skeptiske tilgang til det menneskelige følelsesliv illustreres blandt andet ved hjælp af et citat fra John Macquarrie:

In the nineteenth century the drift of philosophy had been increasingly in the direction of a mechanistic and materialistic world view, and in England this was powerfully advocated by such thinkers as Bertrand Russell, and, later, Alfred Ayer. The natural sciences were taken to furnish the only basis for assured knowledge, and anything that smacked of religion or mysticism was treated as non-cognitive and banished to the region of »mere emotion« (Wynn 2005, ix).

Denne beskrivelse af det åndelige miljø hos en del filosofisk orienterede i England kan let finde paralleller i andre lande. I Danmark var Jørgen Jørgensen (1894-1969) som professor i filosofi ved Københavns Universitet en ledende fortaler for samme tanker, hvor en mekanisk, naturalistisk og materialistisk læsning af verden blev anset som sand og rationel. I 1946 udgav han *Psykologi på biologisk grundlag*, hvor han blandt andet med henvisning til Russell forsøger sig med et reduktionistisk menneskesyn, hvilket bliver et tydeligt eksempel på, hvordan menneskesyn og erkendelsesteori er tæt forbundne. Samme Russell bruges også af Ingemar Hedenius (1908-1981) i Sverige, professor i filosofi i Uppsala, når han i *Tro og viden* kritiserer teologien.

Den reduktionistiske forståelse af videnskab, som er født derudaf, har påvirket teologien, eksegese og læsningen af Bibelen, hvilket stadig sætter spor i dag. Og ikke alene fik den reduktionistiske forståelse af erkendelsen betydning for opfattelsen af religion, men også for etik og kunst, hvilket George Steiner har givet flere eksempler på og argumenteret imod blandt andet med henvisning til den Russell, som Macquarrie nævner, og som Jørgensen og Hedenius anvender:

Wittily, Bertrand Russell asserted that God had simply given to man too few indices of His existence for religious faith to be plausible. Yet this observation is, metaphysically, tone-deaf. It leaves out the entire sphere of the poetic, be it me-

taphysical or aesthetic, it leaves out music and the arts, without which human life might indeed be viable (Steiner 1989, 228).

For at undgå Russels, Jørgensens, Hedenius' og andres rationalistiske kritik af det følelsesbestemte kan man forsøge at fjerne lidenskab og følelse fra religion og teologi, for derved at bevare et håb om at arbejde videnskabeligt og fornuftigt, hvilket også er forsøgt af flere, men vejen ender blindt, ifølge Wynn, for det ender i en fejllæsning af menneskelig erkendelse, og hvordan den fungerer. I lidenskab er der retning, intention, bevægelse, som gør, at vi må tale om en form for følelsesmæssig rationalitet.

Wynn bevæger sig i sin argumentation i retning af det, han kalder »blød rationalisme« i modsætning til »hård rationalisme«, og dermed kan han samtidig afgrænse sig overfor fideismen, for han mener, at argumenter spiller en rolle, dog ikke den eneste og altafgørende rolle. Argumenters kraft er afhængig af den ramme, de bruges indenfor.

Værdier som grundlæggende

Wynn fremhæver en sammenhæng mellem følelser og værdier, hvordan for eksempel oplevelsen af hengivenhed i sig selv er bærer af en etik. Moral og følelser hænger sammen, hvilket viser, at følelser kan være indholdsmættede. Og den observation betoner, at en streng sektordelt antropologi, ikke vil have mulighed for at give mening til et væld af menneskelige erfaringer.

Og ikke alene er oplevelser af hengivenhed, kærlighed, anger og fortrydelse udtryk for moral, det involverer også viden og erkendelse. Hengivenhed overfor et andet menneske former måden man ser mennesket på, hvordan man tolker handlinger og intentioner, hvilket medfører at erkendelse følger følelsen eller erfaringen. Der ligger i udgangspunktet i følelsen en bestemt måde at tolke verden på, en særlig erkendelse er indbygget i engagementet.

Denne erfaring af hengivenhed præger også måden vi taler på, hvilket sprog vi anvender, hvorved angives en forbindelse mellem sprog og erkendelse. Samtidig er det sådan, at der i religion er en måde at tale om verden på, som er med til at fremme en bestemt oplevelse og tolkning af verden. Sprog og forståelse er tæt forbundne. Det betyder, at det religiøse sprog kan i sig selv være med til at åbne op for erkendelser, som ellers er svære at fange. Årsagen er, at der ikke er en vilkårlig forbindelse mellem følelser, værdier, erkendelse og sprog. Wynn fremhæver, at:

[...] the recurrent failure of contemporary work in moral philosophy, where it is (as it mostly is) disengaged from religious presuppositions, to articulate fully the worth of people with cognitive disabilities and other 'afflicted' human beings. This tendency in recent moral philosophy lends weight to the thought that a rather specific kind of cultural-linguistic tradition is required if we are to find ways of adequately expounding the value of such people (Wynn 2005, 43).

Peter Singer (f. 1946) bruges af Wynn som eksempel på en moderne etiker, der netop har svært ved at give lige værdighed til alle mennesker, hvor imbeciler og hunde ligestilles (Wynn 2005, 37). Hvis begrebet menneskelighed er bærer af en etisk forståelse, og hvis det begreb er religiøst farvet, så peger det på, at sprog, etik og religion ikke står i et vilkårligt forhold til hinanden (hvilket i øvrigt også er en pointe Jürgen Habermas har gjort gældende):

[...] our concept of humanity invites a prayerful, metaphysically engaged appropriation of the language of religion [...] If a non-believer thinks [...] that the moral worth of other human beings can only be adequately articulated in the language of religion (treating that language 'non-realistically'), this requires the non-believer to take religious tradition as the primary or sole bearer of a most profound truth, concerning the value which attaches to human life (Wynn 2005, 44-45).

Når etikken formuleres, må det være gennem et sprog, men de ord, som etikken bærer med sig, har fået deres betydning gennem religiøs brug. Wynn peger på Bibelen som formende for etisk forståelse og erfaring, men, siger han, hvis Bibelen anvendes som troværdig i forhold til etisk indhold, så er det oplagt også at betragte den som troværdig indenfor andre emner og områder.

Parallellen til Habermas kan synes forceret, da Habermas betegner sig selv som religiøs umusikalsk og kan måske endda beskrives med Steiners udtryk om Russell, at han er metafysisk tonedøv, da Habermas til stadighed angiver, at han vil tænke eftermetafysisk. Dog gennemgår Habermas en udvikling i sin forståelse af religion, som han selv er opmærksom på og gør rede for. Tidligere har han tænkt, at religion med tiden ville blive opslugt af sekulært sprog og rationalitet, og han mente, at den offentlige samtale burde være sekulær, så religiøse argumenter skulle oversættes til alment sekulært sprog for at kunne indgå i en offentlig samtale. Senere giver han udtryk for, at påvirkningen fra Max Weber (1864-1920) og hans tanker om affortryllelse har været stor, og Habermas må, i lyset er nyere erfaringer, ændre holdning. Han tænker nu, at der er et semantisk potentiale i det religiøse sprog, som vi endnu ikke kan leve uden. Faren ved at miste den religiøse diskurs er, at begreber som værdighed, menneskelighed, solidaritet bliver vanskelige at fastholde som værdier i moderne samfund. Den moderne selvforståelse er ved at blive nivelleret af et teknisk, økonomisk og empirisk sprog, hvor etikken har svært ved at få rum.

Et potentiale i det religiøse sprog er, tænker Habermas, at det rummer en kritik af det totalitære, fordi Gud kan være et korrektiv til det menneskelige, og i religionen er der blik for et givet eller skabt menneskeligt grundfællesskab. Den etik, vi har, er vokset

ud af begreber, som har deres rod i religiøs brug, men ved tabet af religionen er faren, at vi også taber etikken og ender i det totalitære.

Religion som praksis og som viden

Den senere Habermas vil stadig tale om, at vi lever i en efter-metafysisk tid i den forstand, at vi ikke kan tage udgangspunkt i noget evigt givent, men må argumentere med udgangspunkt i den inter-subjektive samtale, vi er en del af. Dog kan Habermas' tilgang let kobles med klassiske metafysiske spørgsmål om altings begyndelse, værdiers reelle virkelighed og en teologisk forståelse af skabthed, hvilket blandt andet Nicolas Lash har gjort gældende:

[...] the human grasp of truth could ever be other than tradition-constituted. We are not incapable, as human beings, of making sense of things, of speaking truth and acting with integrity. But all these things we do from somewhere, shaped by some set of memories and expectations, bearing some sense of duty borne and gifts that have been given. All sense, and truth, and goodness, are carried and constituted by some story, some pattern of experience, some tradition. (Lash 1996, 19).

Vi begynder alle midt i livet, midt i historien, midt i rejsen, midt i følelser og sanser, midt i der, hvor vi finder os selv, og ikke ved en absolut begyndelse.

Når den senere Habermas peger på, at der er noget at hente i religion, der er en viden eller en inspiration, som er vigtig, så harmonerer den pointe meget godt med dem, der argumenterer for, at teologien hører til på universitetet, fordi der er viden at hente i teologi, og da et universitet må antages at være interesseret i al viden, universel viden, så kan den teologiske viden ikke være irrelevant for et universitet (Macdonald 2010).

Et af de argumenter imod religion, som man kan støde på, er Richard Rortys (1931-2007) tanke, at religion ikke kan være en del af en dialog, fordi den er en samtalestopper. I teologien eller religionen, tænker han, bliver der henvist til autoriteter, som er udenfor dialog, hvilket gør at religion og teologi er ødelæggende for den offentlige samtale (Rorty 1999, 157). Mange kan dog ikke følge ham i det og byder op til dialog, blandt andet Macdonald, som i en diskussion af Rortys anliggende peger på, at teologien må betragtes som tro, der søger forståelse, og som sådan er fremmede for videre undersøgelser og samtaler (Macdonald 2010, 993). Troen behøver ikke at lukke samtalen, men som en søgning efter yderligere afklaringer, lukker den op for dialog. Dialog-formen er også det, der kendetegner en del klassisk kristen teologisk litteratur i det mindste i sin retoriske udformning.

Den senere Habermas er trådt ind i denne samtale og har forladt dele af den religionskritiske arv, som han før identificerede sig med, og han er gået i dialog med teologien, selvom han som sagt beskriver sig selv som religiøs umusikalsk og på trods af

hans tanke, at filosofien ikke endnu(!) kan oversætte den religiøse diskurs til sekulært sprog (Habermas 2005, 118). Den teologi, som Habermas ønsker som samtalepartner, er den, der har sine rødder i en praksis, da det er den, der er relevant for mennesker. Den teologi, som er løsrevet fra praksis, ser han som ren filosofi og derfor en, som ingen i virkeligheden identificerer sig med, hvilket han blandt andet formulerer som et spørgsmål til tidligere professor ved Det teologiske fakultet i København, Jens Glebe Møller, og hans teologi: »Hvem kan genkende sig selv i denne fortolkning?« (Olsen 2009, 248/ Adams 2006, 198-199). Den teologi, som har sine rødder i en praksis med andagt og bøn (som Augustins og Anselms), indeholder også en viden, som åbner op for både samtale og yderligere undersøgelser, som en tro der søger forståelse.

Teologiske og hermeneutiske konsekvenser

Dette opgør med en tendens fra oplysningstiden, denne kritik af adskillelsen af fornuft og følelse, af videnskab og bøn, af rationalitet og religion er også vigtig at få formuleret i dansk sammenhæng, hvor der stadig opereres med en adskillelse, som det for eksempel kommer til udtryk i dansk teologi og eksegese i det 20. århundrede, ifølge professor i Ny Testamente Mogens Müller. Dansk eksegese har med forsinkelse fulgt den almindelige filosofiske udvikling i vesten i det 20. århundrede og søger den uhildede rene fornuf-tige læsning. Müller peger på, at det teologiske fakultet i slutningen af 1800-tallet var »som et menighedsfakultet«, siden man havde »valgt at forsone sig med kirken på det videnskabeliges bekostning« (Müller 2010, 1-2). Videnskabelighed og menighedsfakultet synes ikke at kunne hænge sammen i hans forståelse af videnskab, da bønnen må uddrives af videnskaben. Müller fortæller, at da det teologiske fakultet blev kritiseret i 1896, fik det to professorer ved fakultetet til »at bedyre, at de også forberedte deres forelæsninger ved bøn, [hvilket] viser, hvor forskelligt klimaet var dengang i forhold til i dag« (Müller 2010, 3). Bøn og videnskab, kan vi forstå, går ikke godt sammen.

Som Müller beskriver det, er det da også en anden tradition i læsningen af Bibelen, der tager over i løbet af det 20. århundrede. Det, der ifølge ham sætter sig igennem i Danmark i det 20. århundrede, er en arv fra oplysningstiden om, hvordan Bibelen bør læses og teologien videnskabeliggøres. Han peger på denne arv og hævder, at »Med den begyndende Oplysningstid begynder tro og viden at gå fra hinanden« (Müller 2006, 71). Her er der tydelige kategorier – tro og viden – og en klar adskillelse. Det betyder, at »Bibels sandhedsværdi [måtte] søges på et andet niveau end det referentielle, dvs. i overensstemmelse eller manglen på samme med en konkret fysisk/metafysisk virkelighed« (Müller 2006, 72). Der opstår efter oplysningstiden en adskillelse, som langsomt tager form, hvilket blandt andet kommer til udtryk i Müllers beskrivelse af Johann Salomo Semler (1725-1791): »Karakteristisk for Semler blev hans sondring mellem religion og teologi [...] Religionen angår således troen som den intuitive indsigt i og tilegnelse af de fundamentale sandheder, der fører til frelsen. Teologien, derimod, er videnskab« (Müller 2006, 76). Denne udvikling anser Müller som nødvendig: »Jeg vil runde den

skitse af Oplysningstidens syn på Bibelen af med at pege på to, der inden for fageksegesens rammer var med til at drage de nødvendige konsekvenser af den nye situation for bibelvidenskaben [...] som Semler skelner Gabler mellem religion og teologi« (Müller 2006, 86-87).

Oplysningstiden får altså den nødvendige konsekvens, i Müllers fortælling, at religion og videnskab bliver adskilt. Denne adskillelse trænger ikke hurtigt igennem i teologien i Danmark, men i løbet af det 20. århundrede bliver den bestemmende. Müller henviser blandt andet til Aage Bentzen (1894-1953), docent i Gammel Testamente i København: »Løsningen for Bentzen ligger i en skelnen mellem historisk troværdighed og den religiøse tros troværdighed« (Müller 2010, 8). Det historiske og det religiøse er to forskellige kategorier. Et andet eksempel Müller giver på denne adskillelse af tro og teologi sker gennem en henvisning til Holger Mosbech (1886-1953), professor i Ny Testamente: »I en lille bog, *Hvad er Theologi?* fra 1943, redegør Mosbech for sin forståelse af forholdet mellem på den ene side teologi og dermed eksegesis som videnskab og på den anden side kristentro. Han afviser her enhver tale om en kirkelig videnskab« (Müller 2010, 13). Det menneske, der opererer videnskabeligt, gør det altså uden religiøs tro. Ja, egentlig går det for nogen videre end det, for i Müllers beskrivelse af professor i Ny Testamente Johannes Munck (1904-1965) siges det, at for »Munck er eksegesen her den historisk-kritiske forskning uden tilsætning af nogen form for filosofi« (Müller 2010, 25). Idealet er ren videnskab og noget, der kan forurene den gode forskning, er religion (og for nogle endog filosofi og metafysik), som derfor må udskilles.

Andre citater fra Mogens Müllers beskrivelse af eksegesen i Danmark kunne også trækkes frem, men forståelsen af arven fra oplysningstiden og de deraf nødvendige konsekvenser for teologien er tydelig i de angivne citater. Religiøs tro og videnskab må skilles ad. Lignende tanker kan man også støde på hos professor i religionsvidenskab Anders Klostergaard Petersen, når han hævder, at »der er kategorialt forskel på, om man tror, det bliver regnvejrs i morgen, eller på syndernes forladelse. Det sidste gælder følelse og tilslutning, det første prototeori, plausibilitet eller urvidenskab« (Petersen 2019). Her er der adskillelse i tydelige kategorier, hvor følelserne er det ene sted og videnskaben det andet.

Der er andre, der har stillet sig kritisk til denne eksegesis, som professor Erik A. Nielsen er et eksempel på. I *Kristendommens retorik* gør han gældende: »Det mærkelige ved den historisk-kritiske påstand om, at man skal læse GT på dets egne betingelser, er, at de historisk kritiske forskere i realiteten læser GT på moderne betingelser, som det aldrig før i verdenshistorien er blevet læst på« (Nielsen 2009, 242). Dog er det ikke følelsernes plads i erkendelsen, som Nielsen appellerer til, men i stedet en dybere mening i teksterne (Nielsen 2009, 93, 212) og ideen om en analogisk læsning mellem Gammel Testamente og Ny Testamente (Nielsen 2009, 229, 274). Til tider forekommer Nielsens læsninger mig alligevel noget mystiske og spekulative, så jeg foretrækker at gå en an-

den vej end ham for at pege på, at menneskelig erkendelse tydeligvis er bredere end rationalisterne forestiller sig.

I modsætning til den forståelse af teologien, som Müller peger på, har jeg i denne artikel fremhævet og argumenteret for en anden tilgang, hvor den skarpe adskillelse af tro og viden, af følelser og videnskab, af bøn og erkendelse, af religion og teologi bunder i en misforståelse af menneskeligt liv og menneskelig erkendelse.

Det er tydeligt, at det er vigtigt at fastholde idealer som objektivitet, inter-subjektivitet og neutralitet, og på den baggrund forsøge at eliminere fejlkilder i sandheds-søgningen, men hvis den øvelse medfører, at man bliver blind for ens egen tro, værdier og følelser, har man åbnet døren for en anden form for fejlkilde. I stedet bør det tages alvorligt, at mennesket i sin erkendelse er en helhed, hvilket Wynn netop har peget på.

Wynn argumenterer for, at følelser kan sætte rammen for en måde at læse verden på. Om man er opstemt, nedstemt, depressiv eller på anden måde følelsesmæssig stemt, så påvirker det ens måde at tolke sig selv og den verden, man er en del af (Wynn 2016, 110). Det viser, at epistemologiske og psykologiske overvejelser er tæt forbundne (Wynn 2016, 148). Mennesket kan i praksis ikke sætte sig ud over, at det er et historisk, kropsligt, moralsk og emotionelt væsen, og hvad mennesket er, sætter rammen for menneskelig erkendelse, uden at erkendelsen dermed bliver vilkårlig. Det, man ønskede at undgå i oplysningstiden, var, at sandheden skulle funderes på luftkasteller og vilkårlige konstruktioner, men ved at løsrive erkendelsen fra en holistisk antropologi endte man i en blindgyde.

Wynn henviser til den æstetiske oplevelse af kunst, som eksempel på en erfaring, der kan åbne op for en dybere forståelse af kunstværket og dets betydning (Wynn 2016, 156). På lignende måde kan religion ses som en ramme for læsning af verden, som også lægger betydning ind i det, man forholder sig til, fordi der i religionen er en følsomhed overfor et mønster (Wynn 2016, 158-159).

En person, som har overført nogle af disse indsigter på hermeneutikken, er Kevin J. Vanhoozer, hvilket blandt andet er gjort med tilknytning til Zagzebski og hendes forståelse af epistemiske dyder. For både Zagzebski og Vanhoozer er der etik forbundet med det at læse en tekst. Vanhoozer peger på ydmyghed og overbevisning som en del af det at læse en tekst, og dermed angiver han også, at der er forkerte måder at være læser på (Vanhoozer 1998, 462). Med henvisning til Zagzebski forståelse af epistemiske dyder fastholder Vanhoozer, at det er en moralsk dyd at have respekt for, hvad der er i den tekst, man læser (Vanhoozer 1998, 376).

Denne holistiske forståelse af menneskelig erkendelse harmonerer fint, ifølge Vanhoozer, med en hermeneutisk tilgang:

Hermeneutics is perhaps the discipline that best corresponds to the nature of a theological truth claim, not only because the latter concerns biblical testimony but because it deals with the *meaning of the whole*. Hermeneutics thus allows

us to recover a neglected theme in epistemology, namely understanding. This involves leaving behind »the Cartesian perspective«, in which the focus is on the individual beliefs of a single person and the goal is to attain propositional knowledge. On the other hand, understanding, according to Linda Zagzebski, »is not a state directed toward a single propositional object at all... One understands *p* as part of ... one's understanding of the whole pattern of a whole chunk of reality«. (Vanhoozer 2002, 345-346).

Det betyder for eksempel, at hvordan Bibelen læses, er afhængigt af, hvem man er, og hvordan Bibelen som helhed anskues, uden at vi dermed ender i fideisme og vilkårlighed, men det giver en følsomhed overfor en langt større ramme, som vi bærer med os, når vi læser. I hvilken grad og på hvilken måde, man lader sig lede af den tekst, man forsøger at forstå, er afhængigt af så meget mere end bare mødet med teksten, hvilket betyder, at der er ingen læsning og ingen sandhedssøgning, der er værdineutral eller uden vejledning af ydre autoriteter eller en grundlæggende livsanskuelse. Spørgsmålet er ikke, om der findes autoriteter i læsningen, men hvilke.

Bevidstheden om autoriteter i erkendelsen, er ikke nødvendigvis en samtale-stopper, selvom det tydeligvis kan være det, men kan i stedet ses som en åbning for nye spørgsmål, vinkler og dialoger, fordi det kan skabe opmærksomhed overfor de autoriteter, som uundgåeligt er en del af enhver sandhedssøgning. En teologisk læsning af Bibelen vil netop have syn for helheden og helhed skal her forstås meget bredt, hvor selverkendelse er en del af læsningen: »Right interpretation depends not only on having the right procedures but on having the right habits of perception as well as a desire to understand the whole.« (Vanhoozer 2002, 348). Teologi involverer specialiserede delemner og detaljer, men har i sin grundforståelse sigte på helheden (Murphy 2018).

Litteratur

- Adams, Nicholas. 2006. *Habermas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayer, A. J. 1990. *Language, Truth and Logic*. London: Penguin.
- Damasio, Antonio. 1995. *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. Basingstoke: Picador
- Descartes, René. 2002. *Meditationer over den første filosofi*. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Evans, C. Stephen. 1997. »Toward a Subjective Objectivity«. *Cross Currents* 46 (4): 567-569.
- Habermas, Jürgen. 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hedenius, Ingemar. 1985. *Tro og viden*. København: Finn Jacobsens Forlag.
- Heidegger, Martin. 2001. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Jensen, Bent. 2005. *Stalin. En biografi*. København: Gyldendal.

- Jørgensen, Jørgen. 1946. *Psykologi på biologisk grundlag*. København: Munksgaard.
- Lash, Nicholas. 1996. *The Beginning and the End of 'Religion'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Løgstrup, K. E. 1995. *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger*. København: Gyldendal.
- Macdonald, Paul A. 2010. »Studying Christian Theology in the Secular University«. *Journal of American Academy of Religion* 78: 991-1024.
- Mathewes, Charles T. 2000. »Agency, Nature, Transcendence, and Moralism. A Review of Recent Work in Moral Psychology«. *Journal of Religious Ethics* 28: 297-328.
- Müller, Mogens. 2010. *Fire bidrag til fortolkningens historie*. København: Københavns Universitet, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet, Bind 15.
- Müller, Mogens. 2006. »Gør Oplysningstiden en forskel i kirkens bibelbrug?«. I *Reformationer. Universitet – Kirkehistorie – Luther*, redigeret af Tine Reeh og Anna Vind, 71-92. København: Reitzel.
- Murphy, Nancey. 2018. *A Philosophy of the Christian Religion for the Twenty-First Century*. London: SPCK.
- Nielsen, Erik A. 2009. *Kristendommens retorik. Den kristne digtnings billedformer*. København: Gyldendal.
- Olsen, Jakob Valdemar. 2008. *Kierkegaard, kærlighed og kristendom. Kærlighed som en nøgle til Søren Kierkegaards tænkning*. Fredericia: Lohse.
- Olsen, Jakob Valdemar. 2009. »Sociologi, rationalitet og teologi: Habermas og Kierkegaard«. I *Troen, teksten og konteksten*, redigeret af B. H. Andersen, P. Ø. Jensen og C. E. Petersen, 225-250. Hillerød: LogosMedia.
- Pardue, Stephen P. 2010. »Athen and Jerusalem Once More: What the Turn to Virtue Means for Theological Exegesis«. *Journal of Theological Interpretation* 4 (2): 295-308.
- Petersen, Anders Klostergaard. 2019. »Hele eksamensaspektet i dåben skal væk«. *Kronik i Kristeligt Dagblad* den 27. maj 2019.
- Roberts, Robert C. 2003. *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard. 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin.
- Schel, Kevin M. Vander. 2016. »Jürgen Habermas on the (Non-)Translatability of Religious Meaning«. *Theological Research* 4: 35-58.
- Schleiermacher, Friedrich. 1958. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Hamburg: Felix Meiner.
- Steiner, George. 1989. *Real Presences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Toulmin, Stephen. 2001. *Return to Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Toulmin, Stephen. 2003. *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Vanhoozer, Kevin J. 1998. *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the reader and the morality of knowledge*. Leicester: Apollos.
- Vanhoozer, Kevin J. 2002. *First Theology. God, Scripture and Hermeneutics*. Leicester: Apollos.
- Wainwright, William J. 1995. *Reason and the Heart. A Prolegomena to a Critique of Passional Reason*. New York: Cornell University Press.
- Wainwright, William J. 2015. *Reason, Revelation, and Devotion. Inference and Argument in Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wynn, Mark R. 2005. *Emotional Experience and Religious Understanding. Integrating Perception, Conception and Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wynn, Mark R. 2009. *Faith and Place. An Essay in Embodied Religious Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Wynn, Mark R. 2013. *Renewing the Senses. A Study of the Philosophy and Theology of the Spiritual Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Zagzebski, Linda Trinkaus. 2012. *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford: Oxford University Press.

Forfatter

Jakob Valdemar Olsen
Fjellhaug International University College,
Denmark
Leifsgade 33,6-7
2300 Kbh S
jo@dbi.edu

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktions-
uafhængig fagfællebedømmelse.