

HELHED, SPÆNDING OG MODSÆTNINGER

EN BESINDELSE I TEOLOGI OG FILOSOFI



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

RESUMÉ: I Cape Town-erklæringen fra 2011 fremsættes en kritik af adskillelsen mellem sekulært og helligt og af enhver teologi, som opererer indenfor en sådan dikotomi. Denne adskillelse har filosofiske implikationer og konsekvenser for alle aspekter af teologien. Dikotomien ses i denne artikel som et typisk vestligt fænomen med rødder tilbage til oplysningstiden og analyseres ved hjælp af Stephen Toulmins filosofi. En teologisk udvej af dikotomien udpeges i Oswald Bayers læsning af Martin Luther; en læsning med filosofiske og missiologiske implikationer.

Introduktion – Et kald til helhed

Indenfor både filosofi og teologi kan man møde et kald til helhed. Dette ønske om helhed formuleres ofte polemisk, hvor der tages afstand fra andre, tidligere tilgange, som anses for indsnævrende og mangelfulde. I filosofisk sammenhæng er kaldet til helhed gentagne gange beskrevet som et opgør med dele af tænkningen i rationalismen og oplysningstiden, selvom det som så meget andet i filosofien ikke er et entydigt opgør. En vigtig stemme i kritikken har her været Stephen Toulmin. Et tilsvarende teologisk opgør finder vi i Cape Town-erklæringen og i Leslie Newbigins missionsteologi. Denne artikel foretager på denne baggrund en analyse af Oswald Bayers arbejde,

igennem et stort forfatterskab, for en større helhed i den teologiske tænkning. Bayer har arbejdet polemisk, med front mod moderne teologi, i en direkte kritik af oplysningstiden, og positivt, blandt andet ved at henvise til Martin Luther og udfolde den teologi, han finder der.

For nogle kan det måske synes mærkeligt at bruge Luther til at overvinde adskillelsen mellem det sekulære og det kirkelige, for Luther er jo kendt for at tale om de to regimenter og skelne mellem kirkens og statens område. Men i Bayers læsning af Luther forstås denne skelnen ikke som en adskillelse, for Gud er den handlende og styrende indenfor begge områder, også selvom der både i kirken og i samfundet

sker meget, som er imod Guds ordning og tanke. Når der først er sket en adskillelse mellem kirken og det sekulære, bliver Luthers skelnen let til en adskillelse, i strid med Luthers intention. Og det får den konsekvens, at splittelsen mellem det sekulære og det hellige, viser sig på et væld af andre områder, såsom viden og tro, filosofi og teologi, fornuft og historie, teori og praksis. Fordi religion angår hele livet, får splittelsen mellem religion og politik også konsekvenser for hele livet. Derfor angår denne splittelse ikke kun teologien.

Cape Town-erklæringen – verdens helhed

I teologien har kaldet til helhed i de senere år lydt stærkt fra missionsteologien. Et sted, hvor det kommer til udtryk, er i *The Cape Town Commitment* fra 2011. I dette dokument er der et gennemgående ønske om helhed: Hele kirken er sendt med hele evangeliet til hele verden. På den baggrund ønskes der også et opgør med adskillelsen mellem det sekulære og det hellige: “We name this secular-sacred divide as a major obstacle to the mobilization of all God’s people in the mission of God, and we call upon Christians worldwide to reject its unbiblical assumptions and resist its damaging effects” (2.3.a).

Fordi hele verden er Guds, er der intet område i verden, der er unddraget Gud. Kirkens mission foregår ikke kun om søndagen på et bestemt sted, der kaldes kirke, men breder sig til hele livet, alle dage og alle situationer. Hvis man derfor tror, at man kan definere religion, teologi eller kristendom til et område, som er adskilt fra, hvad der ellers sker i moderne samfund, så tænkes der skævt. Adskillelsen af det sekulære fra det hellige får betydning for alle områder af teologien, hvilket medfører, at

kaldet til helhed er relevant for alle teologiske discipliner.

Denne måde at tænke på, hvor det, der burde holdes sammen, er blevet adskilt, er i forskellige sammenhænge blevet beskrevet som en tendens, der i stigende grad har præget den vestlige verden i de sidste 200 år og det er, hvad *The Cape Town Commitment* reagerer imod, fordi man mener, at den kristne kirke er blevet påvirket af samme tankegang. Religion er blevet henvist til nogle bestemte områder, adskilt fra hvad der ellers foregår i samfundet. Religion er blevet forbundet med følelser, med personlig etik og mening, mens politik, videnskab og samfundets overordnede indretning bliver forstået adskilt fra det religiøse. Det betyder ikke, at *The Cape Town Commitment* anbefaler en teokratisk stat, men vil i stedet fastholde, at den kristne kirkes anliggende angår hele mennesket i alle dets aspekter.

Splittelsen i det moderne

Hvordan er det da sket, at helhedstænkningen er blevet opløst i den vestlige verden? Når man går til emnet virkningshistorie, bevæger man sig ind i en svær disciplin, for historien er mangfoldig og årsag-virkning, er der ikke altid enighed om. Dog er der flere, der har peget på, at der gik noget galt i rationalismen og i oplysningstiden. I grundbøger om filosofiens historie er det normalt, at den moderne tid begynder med René Descartes (1596-1650). Det er et praktisk sted at angive et skifte. Det som er særligt ved Descartes, er, at han sætter ord på en tilgang til verden, som er ny og som sætter spor i tiden efter. Ikke dermed sagt, at Descartes er årsagen, men han er stemmen, der formulerer en ny tilgang. I sine meditationer fra 1641 er udgangspunktet for overvejelserne ikke Bibelen, traditio-

nen, historien, andre mennesker eller nogen som helst anden autoritet end individet alene med sin fornuft. Den tanke, at det er muligt at isolere tænkningen på den måde, griber flere.

Stephen Toulmin – metodisk holisme

En person, der har givet en klargørende beskrivelse af Descartes og brugen af ham, er Stephen Toulmin (1922-2009). Særligt i Toulmins bog *Cosmopolis* bliver virkningshistoriske linjer trukket, men også i mange andre bøger, peges på det samme. Når han for eksempel skriver om Wittgenstein, så bliver personen sat i sin kulturelle og historiske østrigske ramme: "those who are ignorant of the context of ideas are [...] destined to misunderstand them" (Toulmin 1973, 27). Selv når Toulmin beskæftiger sig med formel logik, er argumentationens historiske kontekst vigtig for ham. Toulmins bog om logik, fra 1958, er med tiden blevet en klassiker og i udgaven fra 2003, skriver han i forordet om baggrunden for bogen: "When I wrote it, my aim was to criticize the assumption, made by most Anglo-American academic philosophers, that any significant argument can be put in formal terms: not just as a *syllogism*, since for Aristotle himself any inference can be called a 'syllogism' or 'linking of statements', but a rigidly demonstrative deduction of the kind to be found in Euclidean geometry. Thus was created the Platonic tradition that, some two millennia later, was revived by René Descartes. Readers of *Cosmopolis*, or my recent *Return to Reason*, will be familiar with this general view of mine" (Toulmin 2003, vii).

For Toulmin må hele mennesket medtænkes, hvis man skal forstå hvad fornuft eller forstand er. Den menneskelige praksis, tradition og historie er altid en del af, hvad vi forstår ved både rationalitet og etik. Toulmin henviser i sine bøger gerne

til mange andre personer, der tænker i bannet, der minder om hans, såsom Michael Polyani (1891-1976), Hans Georg Gadamer (1900-2002) og Alasdair MacIntyre (f.1929). Der henvises også til mange andre, der ligesom de nævnte er indbyrdes uenige på flere punkter, men trods alt er enige om, at logik, fornuft og rationalitet ikke kan skilles fra etik, historie og følelser. Som Polyani formulerer det: "Tacit assent and intellectual passions, the sharing of an idiom and of a cultural heritage, affiliation to a like-minded community: such are the impulses which shape our vision of the nature of things on which we rely for our mastery of things. No intelligence, however critical or original, can operate outside such a fiduciary framework" (Polyani, 266). Det, der er givet på forhånd, kalder Polyani tro. Tro er, siger han, kilden til al viden. Alle menneskers fornuft er inkarneret i den forstand, at den finder sted i fællesskab med andre, er historisk forankret og præget af de værdier, som er givet i det fællesskab, man vokser op i.

Et typisk eksempel på en snæver rationalistisk tilgang, ifølge Toulmin, er Hans Reichenbachs (1891-1953) tanke om filosofi som ahistorisk: "Those who work in the new philosophy do not look back; their work would not profit from historical considerations. They are as unhistorical as Plato was, or Kant, because like those masters of a past period of philosophy they are only interested in the subject they are working on, not in its relations to previous times" (Reichenbach, 325). Som Toulmin peger på, så var Reichenbach en af de ledende logiske positivister, og i den forstand en arvtager af Descartes' tilgang til filosofien, selvom Reichenbach var empirist (Toulmin 1990, 154).

Når Descartes beskriver sin metodiske tvivl, forsøger han at skrælle alt væk, så tanken kan blive ren. Denne rene tanke må så være absolut sikker. Hvorfor mente De-

scartes, at det var nødvendigt at lave den øvelse? Toulmins svar er, at Descartes var presset af 30-årskrigen (1618-1648). Det var tvingende nødvendigt for fredens og overlevelsens skyld at finde et alment og sikkert svar. Når der peges på fornuften, peges der, som Descartes ser det, på noget universelt og neutralt. Dermed blev der tilbudt en platform, hvor alle kunne mødes og være fælles uden at skulle henvise til divergerende forståelser af Bibelen, bekendelsen og Gud. Europa blev tilbudt en altomfattende vej, hvor freden kunne findes.

Den vej blev, ifølge Toulmin, videreført i den franske revolution og senere i den logiske positivisme. Problemet var dels, at den byggede på en misforståelse, og dels at misforståelsen fik praktiske konsekvenser. De praktiske konsekvenser blev med tiden videreført i den politiske verden, hvor man forsøgte at udskille det irrationelle. Den stabilitet man ville etablere i den politiske verden, blev søgt med den mekaniske fysik som forbillede (Toulmin 1990, 128). Hvis man kunne finde den rigtige metode, kunne man bevæge sig i retning af vished indenfor alle områder, selv indenfor politik og etik (Toulmin 2001, 78). Ifølge Toulmin var konsekvenserne fatale; han tænker blandt andet på hvad der skete i Frankrig i 1790'erne. I stedet må vi gentænke metodespørgsmålet: "the goal is to replace the familiar dichotomy separating 'hard' physical theory (*scientific*) from 'soft' social practice (*unscientific*) by acknowledging a spectrum of fields with various procedures" (Toulmin 2001, 99).

Modsætningen mellem teori og praksis er ifølge Toulmin falsk og giver en forkeret forståelse af både teori og praksis. Ligesom modsætningen mellem værdier og fakta er falsk. Videnskaben er altid drevet af værdier og finder ikke sted uden; i samme forstand som metode og indhold heller ikke

kan adskilles. Der findes ikke én metode, som er gyldig alle steder uafhængigt af det indhold som undersøges – som Oswald Bayer formulerer samme pointe: "Es gibt keine rein methodologischen Fragen" (Bayer 1999, 1). Metodologiske spørgsmål må løses i dialog med det indhold, som man forholder sig til. Det, Toulmin søger, er helhed og her er der et anliggende hos Toulmin, som kunne minde om et missionsteologisk anliggende, selvom det er formuleret på filosofisk baggrund: Også Toulmin tænker, at tvær-kulturelle og historiske overvejelser er videnskabeligt og epistemologisk uundgåelige (Toulmin 2001, 66). Helhedstænkning involverer ikke enshed, men forskellighed under hensyntagen til situation og tid. Netop fordi teori og praksis hænger sammen, må metoden tilpasses situationen.

Nikolajsen og Newbigins – epistemologisk holisme

I afhandlingen *Redefining the Identity of the Church* peges der på, at teologien i vesten har været præget af en reduktionistisk tænkning, som har påvirket alle aspekter af teologien (Nikolajsen, 3-4). Jeppe Bach Nikolajsen udpeger imidlertid flere teologer, som mener, at vi er på vej ind i en ny måde at tænke kirke på. Vi er på vej ud af et konstantinsk paradigme, hvor stat og kirke går i et, og kirkerne i Europa tvinges derfor til at genoverveje kirkens identitet. Det gennemgående spørgsmål er: "How are we to understand the distinctive identity of the church, with special reference to its role in a post-Christendom society?" (Nikolajsen, 12). Svaret på det spørgsmål har betydning for alle aspekter af teologien.

Som en hjælp til at få formuleret et svar, fokuserer Nikolajsen særligt på to teologer, Lesslie Newbigins og John Howard Yoder. De to teologer er begge bredt læst, har øvet stor indflydelse og er optaget af kirkens rolle i

en efter-konstantinsk tid. Derfor er de anvendelige, som en hjælp til at reflektere over det spørgsmål, som er stillet.

Der er flere paralleller mellem Newbigins og Yoders tænkning. Hos begge fylder ekklesiologi, eskatologi og social etik meget, men i beskrivelsen af Newbigin er særligt de epistemologiske overvejelser fremhævet. Grunden er, at erkendelsesteoretiske overvejelser er et gennemgående tema hos netop ham, og konsekvenserne af en moderne splittelse mellem viden og tro bevæger sig ind på områder som epistemologi, etik, ekklesiologi og dermed også missionsteologi.

Newbigin skelner mellem to traditioner, som har rødder helt tilbage til antikken. Den ene er en rationalistisk, humanistisk tradition (som har rødder i den græsk-romerske verden) og den anden er den kristne tradition (som har rødder i Israels historie) (Nikolajsen, 76). Man kan med god grund afvise en så bastant skelnen, siden det, som her får betegnelsen humanisme, er blevet flittigt brugt af et væld af toneangivende forfattere i den kristne tradition, hvilket er en kritik af Newbigin, som også rejses af Nikolajsen (Nikolajsen, 81 og 88). Men noget af det, som er interessant i Newbigins fremstilling af de to traditioner, er hans kritiske tilgang, for han ønsker at komme udover, hvad han forstår som en falsk modsætning (Nikolajsen 83-84).

Newbigin forstår den kristne tradition, som noget der bryder med ghettoen og er i samtale med den kultur, som kirken lever i, uden at kirken dermed assimileres i kulturen, men bevarer hvad han kalder sin profetiske røst, sin særlige stemme, så kirken ikke går i ét med staten og legitimerer én form for politik eller styreform til forskel fra en anden. Som en hjælp til at udfolde det projekt peger Newbigin på Michael Polanyi, som netop også er en tænkner, Toulmin bruger som støtte. Fordi adskillelsen

af teologi og politik, tro og viden, også har erkendelsesteoretiske konsekvenser, kan blandt andet epistemologiske overvejelser være en hjælp til at etablere en teologisk helhedstænkning.

En helhedstænkning vil medføre, at kritikken af adskillelsen af det sekulære og det hellige får konsekvenser for alle dele af teologien: "Newbigin's writings represent a fundamental theological critique of Constantianism, whereby all significant perspectives of Newbigin's critique of Constantianism can in one way or another be related to missiology" (Nikolajsen, 91). Det betyder, at man i en gennemgang af Newbigins teologi, kan vælge mange forskellige temaer som relevante. For eksempel peger Nikolajsen på, at Newbigins historiesyn også ville have været relevant at inddrage, men han har ladet det ligge (Nikolajsen, 92).

Oswald Bayer – Luthersk holisme

I Toulmins kritik af arven fra Descartes er der paralleller til Bayers kritik af moderne teologi, selvom der er store variationer i sprogbrugen. Bayer mener, som Toulmin, at moderne tænkning har været præget af splittelse og adskillelse, hvor der burde være sammenkobling og helhed. Denne grundlæggende misforståelse får konsekvenser for alle forhold i en menneskelig selvforståelse. Det, der er blevet adskilt, ifølge Bayer, er tro og viden, det spirituelle og det akademiske, fromhed og erkendelse, kirke og universitet. Hos Bayer bliver splittelsen nogle steder beskrevet som sekularisering, selvom det ikke er et entydigt begreb hos ham: "Für den Umgang mit dem Wort 'Säkularisierung' sei folgende Definition vorgeschlagen: Säkularisierung ist die Auflösung der Eigenständigkeit der Religion und die Verwaltung ihres Nachlasses allein in den Formen des Tuns und des Wis-

sens bzw. die Übernahme ihrer Funktionen durch diese Formen“ (Bayer 1994, 455). Religion, teologi og kirke bliver reduceret og får en begrænset betydning, hvilket har præget teologien i de sidste 200 år (Bayer 1994, 454). Adskillelsen mellem sekulært og helligt viser sig på alle andre områder i teologien og kan ikke isoleres til forholdet stat-kirke. Det religiøse er kommet i reser- vat. Dog vil både Bayer og Toulmin fast- holde, at der allerede for 250 år siden lød stemmer, der protesterede imod en snæver og ensidig rationalistisk forståelse. De hen- viser for eksempel begge til Johann Georg Hamann (1730-1788), som et eksempel på en sådan røst (Toulmin 2001, 67). De frem- hæver Hamanns beskrivelse af sprog og hi- storie, som noget der umuliggør en forstå- else af fornuften som evig (Bayer 1988). Det historiske og lokalt betingede kan ikke ud- drives af fornuften, men må inkorporeres. Bayer deler således den brede interesse for helhed og en polemisk kritik af teologisk indsnævring, og han peger på samme tradi- tion som Newbigins, og gør det kritisk (Bay- er 1994, 58). Bayer vil i stedet finde en an- den vej at gå end den han finder i arven fra Descartes, og henviser i den forbindelse til Luthers tale om *oratio, meditatio, tentatio*. I det er der flere paralleller til Newbigins te- ologiske anliggende. Luthers vægtlægning på bøn, meditation og anfægtelse som teolo- giens vej, kan netop, ifølge Bayer, føre os ud af en splittelse og en i en helhedsforståelse af både teologien og det menneskelige liv.

Viis korsteologi

Det, som må kendetegne teologi, ifølge Ba- yer, er visdom. Visdom forstås bredere end videnskab. Det udelukker ikke videnskab, men rummer og inkluderer det. Visdom drejer sig både om videnskab og om det før-videnskabelige, om livsverdenen. Teo-

logien er bredere end hvad der sker i det videnskabelige og har sine rødder i guds- tjenesten, i det liturgiske, i det monastiske. Teologien som akademisk aktivitet er, ifølge Bayer, regulerende, analyserende og reflek- terende, men er det på baggrund af den er- faring, som teologien lever af.

Det betyder, at teologien må afgrænse sig over for misforståelser og ensidighe- der. Teologi kan ikke defineres som hver- ken teori eller handling, for det ender i en amputeret forståelse af det menneskelige liv. Teori og praksis må holdes sammen af troen, hvilket fremhævelsen af bøn, medi- tation og anfægtelse kan være en hjælp til. Som teologiens vej forstås det ikke som tre veje, men som tre aspekter af den ene vej. Alle tre dele må med for ikke at gå fejl af teologiens sag.

Som Bayer ser det, er moderne teologi præget af et fokus på teori (Hegel), etik (Kant) og det eksistentielle (Schleierma- cher), men alle tre tilgange har vist sig at være afveje, selvom de har dannet skoler og skabt efterfølgere. Problemet i den he- gelske tradition er, at spekulatjonen fylder for meget, for teologi er ikke identisk med filosofi. I den kantianske teologiske tradi- tion er manglen, at teologi som ydre tiltale mistes. Og hos Schleiermacher er fejlen, at ordet bliver noget troen skaber, mens det for Luther gælder, at troen skabes af ordet.

Det betyder ikke, at Bayer vil afvise etik, tænkning eller følelse, men teologien kan ikke defineres derudfra. Teologien har sit udgangspunkt i et ord, i en tiltale, hvor mennesket gør sig erfaringer inden den teologiske tænkning tager form. I den for- stand er teologien ikke noget mennesket råder over, for det går udover det enkelte menneske, som livet selv. Teologen er derfor altid på vej, på vandring. Bayer henviser til 2 Kor 5,7 og understreger, at den teologiske

vished er eskatologisk og forensisk forankret, hvilket betyder, at livet må være præget af bøn, tænkning og kamp.

Teologien må leve med spændinger, den må leve dialektisk, for hvis spændingerne ophæves, ender vi en misforstået enhed. Helheden er altså ikke en form for glat, gennemsigtig helhed, men er spændingsfyldt. Modernitetens problem er adskillelse (Bayer 1994, 28), men den vej fører til blindhed. Det, som Bayer finder hos Luther, er i stedet en fastholdelse af det liturgiske og akademiske i en enhed. Her er der tydelige paralleller til Newbigins tanke om den kristne tradition som socialt og historisk forankret, hvor det konkrete historiske bliver et nødvendigt faktum for den kristne teologi (Nikolajsen, 81-82).

I udgangspunktet peger Luther på ordets betydning. Forholdet mellem Gud og menneske er en relation, som etableres gennem et løfte, gennem et ord, hvilket er grunden til, at begrebet *fiducia* står centralt. Gud er den aktive, mennesket er passivt, hvilket blandt andet kommer til udtryk gennem Luthers formulering: *CRUX sola est nostra theologia* (Bayer 1994, 44). Kristen teologi kan siges at begynde med korset, for det begynder med Gud, der handler.

Formuleringen "Korset alene er vores teologi" er, ifølge Bayer, ofte blevet misforstået. Det er blevet forstået som kvietisme, men for at forstå det ret, må vi læse det i den sammenhæng, hvor Luther skrev det. Noget, Luther er optaget af, er hvordan vi formes af Gud. Vi er lidende i den forstand, at det er Gud, der handler; derfor kan vi siges at være passive, men det er en aktiv passivitet, for mennesket sættes i gang og bliver aktiv gennem Guds virke. Formuleringen kan forstås indsnævrende, som om teologi kun er teologi, når der tales om korset. Sådan forstår Luther det tydeligvis

ikke. Det er ikke tilfældigt, at den kateketiske oplæring er vigtig for Luther og at han blandt andet anvender De Ti Bud som en ramme for oplæring.

Korset hos Luther forstås som overskriften over livet, hvor mennesket er afhængigt af, at Gud handler. Korset skal i den forstand forstås holistisk, som noget der omfatter hele livet, ikke kun en del af det. Korset som teologi kommer ikke kun i spil, når det tales om korset, men må være implicit tilstede overalt. Korsteologi hos Luther bliver formuleret i modsætning til hvad han kalder herlighedsteologi, hvor herlighedsteologi er, at vi kun har med Gud at gøre, når vi møder det herlige, det stor-slåede.

Helheden dialektisk forstået

De tre regler, som Luther gør gældende, skal ikke adskilles, de skal sammenholdes, men kan af pædagogiske grunde udfoldes hver for sig. Bønnen er nødvendig, fordi Åndens vejledning er nødvendig, fordi forståelsen må ind i hjertet. Det betyder, at vejen ind i teologien ikke er spekulativ. Begyndelsen er noget, der møder os. Og når Luther går fra bøn til meditation, er det samme sag han fremholder, bare fra en anden vinkel: Der skal mediteres i det indre og i det ydre, for vi er afhængige af det ydre ord. Det betyder, at meditationen er bestemt af det ydre ord. Og det tredje punkt, anfægtelsen, skal lære os, ifølge Luther, at Guds ord er sandt, sødt, dejligt, mægtigt, trøstende, visdom over al visdom. På den baggrund er det, at erfaringen skaber teologen, nemlig erfaringen af Guds ord, af Gud selv: *sola experientia facit theologum* (Bayer 1994, 102).

Den erfaring, som Luther peger på, er både individuel og kollektiv. Luther tænker ekklesiologisk, for teologien kan ikke adskilles fra kirken. Salmernes Bog, og Salme 119 som han i denne forbindelse særligt pe-

ger på, er for ham et billede af den kristne kirke, hvor vi ser, hvad kirken er, hvor den kristne ser ind i sig selv.

Det forhold, at teologien er ekklesiologisk, liturgisk og bibelsk forankret betyder ikke en afvisende holdning til det akademiske eller manglende interessere for, hvad der sker udenfor kirkens rum. Tværtimod er teologien og teologen altid involveret i en konflikt, netop fordi teologen er involveret i grundlagsspørgsmål, som alle mennesker i udgangspunktet er engageret i. Alle kender Gud, rækker ud efter Gud, men når ikke Gud, ifølge Luther. Der er viden, men ikke vished. Den sandhed gør, at teologien er sat midt i verden, midt i erfaringen, midt i det, som sker udenfor kirken. Det betyder, at vigtigheden af bevidsthed om forholdet mellem teologi og filosofi ikke kan overvurderes (Bayer 1994, 115). Det, vi må leve med, er ikke adskillelse af politik, filosofi og teologi, men distinktion og spænding. Teologien er ikke partipolitisk, men har politiske konsekvenser. Teologi er ikke filosofi, men har filosofiske konsekvenser. Når filosofi forstås som den visdom, der kommer fra loven, vil der ikke være konflikt mellem erfaring og tro, selvom vi i praksis må leve i konflikt.

Hvis vi fastholder, at tro og teologi ikke kan adskilles, men må sammenholdes, så er vi dermed også involveret i en meta-kritik af megen moderne teologi, for ofte sker der i tanken en adskillelse af fromhed og videnskab, af tro og viden, ifølge Bayer. Når Luther kan tale om teologiens indhold som "*Deus iustificans et homo peccator*" (Bayer 1994, 36), så er det blevet kritiseret for at være en for snæver beskrivelse af teologien. Dog mener Bayer ikke, at forståelsen af teologien som "den retfærdiggørende Gud og det syndfulde menneske", behøver at forstås snævert, men bliver hos Luther udfoldet med udgangspunkt i en erfaring af Gud, som sker gennem 1) loven, 2) løftet og

3) ved den skjulte Gud. De tre måder kan ikke underlægges hinanden, men gør at teologien ikke kan laves om til et helt sammentænkt system, og må i stedet udfoldes og leves med brudflader. En fare for teologien, særligt for den systematiske teologi, er at kræve et teologisk system, men den brudte erfaring af Gud umuliggør den fuldstændige systematiske tænkning.

Konklusion

- Helhed og mangfoldighed

Den måde at drive teologi på, som Bayer anbefaler, kan lykkes, tænker han, hvis vi forstår teologi som visdom og visdom som bredere end videnskab. Arven fra oplysningstiden presser os, ifølge Bayer, til at fastholde et ideal om det modsigelsesfrie, men i stedet må vi gøre et ideal gældende, hvor modsætninger rummes. Det, der kendetegner visdommen, er indsigt i, at grundlag og mål for viden er noget der gives, ikke noget som i absolut forstand kan kontrolleres. I visdommen må man forholde sig til noget givent, noget begrænset og til en grundlæggende afhængighed. Og for teologiens vedkommende må det understreges, at forholdet Gud-menneske bliver sat i en skabelsesteologisk ramme, så det forhold involverer den verden, som mennesket er sat i.

Noget, som er gennemgående i ovenstående, er et ønske om helhed, et ønske som er formuleret polemisk, men hele tiden med et positivt sigte. Fronten er blevet beskrevet som oplysningstiden eller det moderne. Personer, der er blevet nævnt i den forbindelse, har været Kant, Hegel og Schleiermacher. Det kan synes uretfærdigt at anklage dem for at splitte og adskille det, som må holdes sammen, for de ønskede netop helhed. Når Hegel for eksempel taler om systemet, så er tanken at overvinde splittelse, at nå til en helheds forståelse af tilværelsen, som

ifølge Hegel ikke udelukker kristendom og teologi, men inkorporerer det i en helhedsfilosofi.¹ Men Bayers kritik er, at teologien i denne helhedsfilosofi bliver noget andet.

Bayer advokerer for en forståelse af fornuften som historisk forankret. Netop den pointe vinder genklang hos mange i en kritik af filosofien fra oplysningstiden, som påpeget tidligere. Det historiske som interesse er ikke fremmed for oplysningstænkere, slet ikke for Hegel, men alligevel har kritikken vedvarende været, at man i praksis mente sig i stand til, gennem fornuften, at hæve sig over det historiske.

Et problem i vestlig tænkning har været ensidighed eller ubalance (Toulmin 2001, 15). Dermed har kritikerne af oplysningstidens ensidighed til dels en fælles front med den missionsteologiske tænkning, som jeg nævnte i begyndelsen. Tanken er, at mere end hovedet må inddrages, når man skal forstå mennesket, når det skabte skal indkredses. Kirkens opgave bliver dermed altomfattende, for det omfatter hele livet, hele mennesket, selvom ikke alt er centrum.

Samtidig bliver metodespørgsmålet differentieret. Videnskaben kan stadig forstås som én på trods af mangfoldighed i meto-disk tilgang. Tanken, om enhed og mangfoldighed i videnskaberne, gør, at man kan tale om mange metoder, men én virkelighed (Collin, 1990).

Denne forståelse af metode-spørgsmålet hos Bayer, stemmer godt overens med Toulmins kritik af tanken om én metode, som er gyldig alle steder. Kontekst-bevidsthed ophæver ikke en forståelse af helhed og sammenhæng. Både Bayer, Toulmin og Newbiggin har en kritik af ensidighed i metodespørgsmålet, uden at det ophæver tanken om helhed. Dog bliver helheden ikke uproblematisk, men spændingsfyldt.

Holisme og integration - missionsteologisk perspektiv

Et sted hvor idealet om inddragelse af det hele menneske kommer til udtryk, er i *The Cape Town Commitment*. I den erklæring er der, som nævnt i indledningen, et forsøg på at give en bibelsk helhedsforståelse af det menneskelige liv og af den kristne kirkes mission. Som det formuleres: "To proclaim the gospel that says 'Jesus is lord' is to proclaim the gospel that includes the earth, since Christ's Lordship is over all creation" (1.7.a). Kirken må have syn for hele skabningen, for frelsen angår hele Guds skaberværk, hvilket betyder, at kirkens mission har relevans for social retfærdighed, menneskelig lidelse og engagement for miljøet. Når Jesus siger i Matt 28, at vi skal lære dem "at holde alt det, som jeg har befaleet jer", så drejer det sig også om Jesu under-visning om menneskelig retfærdighed.

Erklæringens hovedforfatter, Chris Wright, har i forskellige bøger mere udførligt beskrevet en lignende helheds-tænkning (Wright 2006). Det kommer for eksempel til udtryk i hans udfoldelse af etikken i Det Gamle Testamente: "On the other hand, some Christians would say that environmental action only has validity as a form of Christian mission if there is some consequential human benefit – preferably of an evangelistic nature. Again, we need not question that Christian environmental involvement can have powerful evangelistic results. But care for creation does not need such consequential justification in relation to humanity. It has its own mandate and validity. We care for creation because God has declared its value to himself, and because we have been instructed to do so as part of our kingly function as the species made in the image of God. Creation care is a fundamental dimension of our humanity,

not an optional dimension of our Christianity. In this, as in so much else, to be Christian is to be called to be *more* human, not to behave as if the first great responsibility that God laid on the human race somehow does not apply to us" (Wright 2004, 127). På den baggrund tales der om en helhed i den kristne mission, at vi kaldes til at være hele mennesker, og kirkens mission derfor også er et kald til retfærdighed sådan som Jesus viser os og Gud demonstrerer i Bibelen. Kirkens mission består også i kampen for social retfærdighed, økologisk ansvarlighed og meget andet. Wright finder tanken rigtig, fordi det er en gennemgående tanke i Bibelen. Missionsteologien får hos ham en bibelteologisk forankring, og det han finder, i sin bibelteologiske gennemgang, er, at alt menneskeligt har relevans for teologien.

Dermed vil Wright ikke sige, at alt er lige vigtigt, eller at alt er centrum. Wright kan citere og, ret forstået, tilslutte sig en udtalelse fra Lausannebevægelsen, som

fastholder at "evangelism has a certain priority. We are not referring to an invariable temporal priority, because in some situations a social ministry will take precedence, but to a logical one" (Wright 2010, 276-277). Dog vil han fastholde, at i praksis vil en adskillelse ikke give mening og han leder derfor efter andre måder at formulere sagen på, som for eksempel at tale om det centrale i stedet for det primære (Wright 2010, 278).

Hvis hele kirkens mission ikke følger med, når det tænkes mission, så ender vi i en misforståelse af, hvad centrum betyder. Denne missionsforståelse bliver i *The Cape Town Commitment* beskrevet som "integral mission" (1.10.b), for centrum og helhed skal ikke leve side om side, men integreres, så det ene ikke er uden det andet; samtidig med at evangeliet altid er "at the centre of the fully-integrated scope of all our mission, inasmuch as the gospel itself is the source, content and authority of all biblically-valid mission" (IID.1.e).

NOTER

1 Et sted hos Hegel, der kan henvises til, er *Phänomenologie des Geistes* (Hegel, 63), hvor filosofien gøres til den egentlige behersker af al form for kundskab og videnskab. Men hen-

sigten i denne artikel, er ikke at forfølge Bayers kritik af Kant, Hegel, Schleiermacher og andre, men at fremhæve Bayers positive sigte i beskrivelsen af, hvad teologi er og bør være.

LITTERATUR

- Bayer, Oswald (1988): *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als Radikaler Aufklärer*. München: Piper Verlag.
- Bayer, Oswald (1994): *Systematische Theologie*, Band 1. Gütersloher: Gütersloher Verlagshaus.
- Bayer, Oswald (1999): *Gott als Autor*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- The Cape Town Commitment*: <http://www.lausanne.org/en/documents/ctcommitment.html>
- Collin, Finn (1990): *Videnskabsfilosofi. Enhed og mangfoldighed i videnskaberne*. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Hegel, G. W. F. (1976): *Werke 3. Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nikolajsen, Jeppe Bach (2010): *Redefining the Identity of the Church*. Oslo: MF Norwegian School of Theology.
- Polanyi, Michael (1958): *Personal Knowledge*. London: Routledge.
- Reichenbach, Hans (1951): *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley: University of California Press.

- Toulmin, Stephen & Janik, Allan (1973): *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster.
- Toulmin, Stephen (1990): *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.
- Wright, Christopher J. H. (2004): *Old Testament Ethics for the People of God*. Downers Grove: IVP.
- Wright, Christopher J. H. (2006): *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: IVP.
- Wright, Christopher J. H. (2010): *The Mission of God's People*. Grand Rapids: Zondervan.

FORFATTEROPLYSNING

Jakob Valdemar Olsen
Fjellhaug International University College Denmark.
Gladsaxevej 105
2860 Søborg
jo@dbi.edu