
Modernitetens sentrifuge

Modernitet og normativitet med særlig henblikk på faget systematisk teologi ved Det teologiske fakultet

Av Svein Aage Christoffersen

Forholdet mellom historie og normativitet preger den teologiske diskusjonen både internasjonalt og nasjonalt. I vårt land ble temaet undersøkt både av nytestamentlere og systematikere. Det er når historisk og normativ forskning og tenkning ikke lenger bindes sammen at modernitetens differensierende krefter får et ødeleggende grep på det teologiske fagmiljøet.

64 Det første hefte av *Norsk Teologisk Tidsskrift* kom ut våren 1900. Samme år ble Adolf von Harnacks berømte, for ikke å si beryktede bok om kristendommens vesen utgitt.¹ Sammenfallet i tid er selvfølgelig tilfeldig, men saklig sett er det likevel en sammenheng. Både boken og det nye tidsskriftet er, hver på sin måte, karakteristiske uttrykk for en moderniseringsprosess i teologien, i nasjonal og internasjonal sammenheng. Moderniseringsprosessen begynte selvfølgelig ikke anno 1900, selv ikke i Norge. Men holder vi boken og tidsskriftet sammen, gir de oss en velegnet innfallsport til moderniseringsprosessens utvikling i norsk teologi i det tyvende århundre. Det de særlig gir oss anledning til å fokusere, er moderniseringsprosessens problematisering av teologiens normativitet og forskjellige teologiske strategier i møte med denne utfordringen.

I det følgende skal jeg først gå nærmere inn på Harnacks bok og det første heftet av NTT under denne synsvinkel. Deretter skal jeg bruke det signalement som vi på denne måten kan danne oss av teologien i møte med moderniseringen som utgangspunkt for å trekke noen linjer gjennom den systematiske teologien ved Det teologiske fakultet i forrige århundre. Fremstillingen tar ikke sikte på å dekke alle tema og aktører, men å belyse den tematikk som er antydnet i artikkelens tittel, med særlig vekt på de faste lærerne ved det som etter hvert er blitt til Institutt for systematisk teologi. Metaforisk forestiller jeg meg moderniteten i denne sammenhengen som en sentrifuge som med akseleerende hastighet differensierer, segregerer og pulveriserer. Hvorvidt dette er et treffende bilde, vil vise seg underveis.

I

Das Wesen des Christentums bygger på en forelesningsserie Harnack holdt ved universitetet i Berlin i 1899, for tilhørere fra alle fakulteter. I den diskusjon som boken utløste, var det flere som trakk en parallell til F.D.E. Schleiermachers *Reden*, som kom ut i 1799. Begge bøkene er i utgangspunktet forelesninger, og begge henvender seg til en moderne, opplyst offentlighet som har et i beste fall distansert, i verste fall avvisende forhold til kristendommen. Hver på sin måte vil begge forfatterne overbevise tilhørerne, senere leserne, om at kristendommen har betydning og verdi også i en moderne tid. Det er en *moderne* form for kristendom de vil presentere.

Men disse parallellene forhindrer ikke at forskjellene også er iøynefallende. Det er særlig ett punkt som tydelig vidner om det hundreåret som ligger mellom Schleiermachers bok og Harnacks, og det er det metodiske. Schleiermacher går religionsfilosofisk til verks. Han argumenterer for religionens og det religiøses plass i et moderne åndsliv og innordner kristendommen under *religionens* kategori. Harnack vil bestemme *kristendommens* vesen og går *historisk* til verks.² I det første kapitlet avviser han både en apologetisk og en religionsfilosofisk tilnærmingssåte. Apologetikkens oppgave er å vise den kristne religions rett og bringe dens sedelige og intellektuelle liv for dagen. Det er en betimelig oppgave, sier Harnack, men den må ikke sammenblandes med det historiske spørsmål etter kristendommens vesen. Blander man det apologetiske inn i det historiske, forspiller man historieforskningens kreditt.³ Historieforskningen

blir kort sagt ikke troverdig, hvis den samtidig skal være apologetisk. Et tilleggssargument for Harnack er at apologetikken som akademisk disiplin er i en bedrøvelig tilstand. Den er ikke klar over hva den vil forsvare, er usikker på hvordan det skal gjøres og blir ikke sjelden drevet på en uverdig og påtrengende måte.⁴

Når Harnack vil legge avstand også til den religionsfilosofiske tilnærmingssåten, er det fordi han nærer en dyp skepsis til allmennebegreper, og ikke minst til religionsbegrepet. Livet lar seg ikke fange i slike fellesbegreper. Det finnes ikke noe religionsbegrep som de enkelte religionene forholder seg til som forskjellige arter eller former for religion. Harnack benekter riktignok ikke at det ikke kan finnes noe felles religiøst i folkeslagenes liv. Han gir Augustin rett når denne sier at «Du, Herre, har skapt oss til deg, og vårt hjerte er urolig, inntil det finner hvile i deg». Men å utlede et allmenngyldig religionsbegrep av denne «urolighet» oppfatter han ikke som sin oppgave. Harnack vil holde seg til den rent historiske oppgave, å gi svar på spørsmålet: Hva er *kristen* religion?⁵

De hundre årene som ligger mellom Schleiermacher og Harnack kan sammenfattes nettopp i dette uttrykket «rent historisk», klart avgrenset fra det apologetiske og det religionsfilosofiske. Schleiermacher er selvfølgelig uten sammenligning attenhundretallets dominerende teolog. Samtidig undergraver utviklingen på attenhundretallet også hans forsøk på å forankre teologiens normativitet i religionsbegrepet. Er ikke de fenomener det her dreier seg om for disparate, forskjelligartede og heterogene til at de alle som en kan innordnes under begrepet «religion»?

Som vi skal komme tilbake til nedenfor, blir det i tradisjonen etter Schleiermacher vanlig å bruke det mindre pretensiøse begrepet «religiøs erfaring» for å holde fast ved Schleiermachers anliggende. Adolf von Harnack velger imidlertid en annen vei, som fra én side sett er en frontforkortning. Han trekker seg tilbake fra religionsfilosofien og fra apologetisk å hevde teologiens normativitet i samtidens kultur. Men det han samtidig vil, er å gi teologiens normativitet et nytt og bedre grunnlag. Hans tilbaketrekning til **det rent historiske** betyr ikke at han oppgir de normative pretensjonene, men tvert imot at han vil gi dem et vitenskapelig fundament. Det er dette teologiske program som kommer til uttrykk i «Das Wesen». Harnack vil intet mindre enn si hva kristendom er også for sine samtidige, bestemme kristendommens vesen, og dermed også, kritisk, si hva som *ikke* er kristendom – rent historisk. Det er i sammenheng med dette program den anekdotiske bemerkning om Harnacks klassifisering av den systematiske teologien som skjønnlitteratur hører hjemme og har sitt poeng.

Oppgaven å bestemme kristendommens vesen vil Harnack løse først og fremst ved å gå tilbake til Det nye testamente, og i Det nye testamente til Jesu eget evangelium. Det er denne programatiske strategi som samler trådene i attenhundretallets utvikling av den historisk-kritiske bibelforskning. I Harnacks versjon innebærer bevegelsen tilbake til den historiske Jesus imidlertid ikke en form for Jesus-fundamentalisme. Vi kan ikke, sier han, nøye oss med bare å fremstille Jesu forkynnelse. Vi må også ta med i bildet den virkning Jesus har hatt på de

som har møtt ham og trodd på ham. Jesu person må forstås ut fra det religiøse liv han har utløst og fortsatt utløser. Som enhver betydelig personlighet er det først gjennom de virkninger han har hatt og har at Jesus avslører hvem han er.⁶ Ved å trekke det religiøse liv som Jesu virkningshistorie med inn i bildet, får Harnack både kirkehistorien og sin egen samtid med i det store prosjektet å bestemme kristendommens vesen. Men fortsatt løser han oppgaven, slik han selv ser det, rent historisk.

Harnacks bok ble allerede høsten 1900 oversatt til dansk og dermed allment tilgjengelig også for et norsk publikum.⁷ «Det oppsto ingen livlig diskusjon etter oversettelsen av Harnacks bok. Ser man bort fra intetsigende anmeldelser, var det bare få som lot seg engasjere», skriver Kristen Valkner.⁸ Men som han selv viser, gjaldt dette bare for den aller første reaksjonen. Etter at presten J.J. Jansen hadde gitt boken en ganske positiv, men langt fra ukritisk anmeldelse i *Morgenbladet* i januar 1901, ble Harnack snart den store stygge ulven i norsk teologi og en viktig brikke i den kirkestriden som etterhvert førte til Menighetsfakultetets opprettelse. Litt underlig er dette riktignok, for Harnack fikk ingen umiddelbar tilslutning blant norske teologer, selv ikke blant de mer liberale. Den saklige, men svært kritiske anmeldelse som Jens Gleditsch gav boken i det nye tidsskiftet, er et godt eksempel på hvordan den ble mottatt på liberalt hold.⁹

De aller fleste norske teologer var altså langt mer konservative enn Harnack. Likevel ble det blåst til kamp mot Harnack i norsk teologi. Vi fikk en kjetterjakt som utmerket seg ved at det ikke var noen

kjetter, skriver Valkner.¹⁰ Jens Tandberg åpnet felttoget med en artikkel over flere hefter i *Luthersk Kirketidende*.¹¹ J.C.Heuch fulgte opp med kampskriftet *Mod Strømmen* i 1902, som Einar Moland kaller for «et stridsskrift som søker sin like i religiøs glød, patetisk veltalenhet og demagogisk appell».¹² Kristen Valkner går adskillig lengre i sin karakteristikk og mener skriftet må ligge svært tett på det mest overfladiske, uvederheftige og hensynsløse som har vært prestert i teologisk-kirkelig debatt i Norge.¹³ Det sier ikke så rent lite, konkurransen tatt i betraktning. Heuchs grep var under enhver omstendighet svært effektivt. Han kalte lekfolket til kamp mot prester som tilhørte den «nye forkynnelse», og nevnte flere av dem ved navn: Chr.Bruun, Thv. Klaveness, J.J. Jansen, Lyder Brun og Jens Gleditsch.

Lyder Brun var den yngste av de nye professorene som var blitt tilsatt ved fakultetet rett før århundreskiftet. Sammen med Simon Michelet (GT) og Andreas Brandrud (kirkehistorie) representerte Brun (NT) en epokegjørende modernisering av teologien ved fakultetet. Det gjorde på sitt vis også Bruns kollega i NT, Sigurd Odland, om enn med en tydeligere konservativ profil enn sine yngre kolleger. Odland forsto raskere enn de andre at motstanden mot Harnacks bok dreide seg om noe langt mer enn Harnacks eget kristendomssyn. Det var den nye teologi som var det egentlige målet for angriperne, og Odland manøvrerte behendig for ikke å komme i ildlinjen. Særlig begeistret for Heuchs pamflett var heller ikke han, og Valkner skildrer ganske levende hvordan han forsøker å distansere seg fra pamfletten, samtidig som han holder seg inne med Heuch personlig.¹⁴ I lengden blir det

imidlertid vanskelig å ha en fot i begge leire, og Odland orienterer seg bort fra Det teologiske fakultet. De første steg er tatt mot opprettelsen av et privat teologisk fakultet som skal være et bolverk mot moderne teologi.

Odlands brudd med Det teologiske fakultet kom noen år senere, i 1906, i forbindelse med ansettelsen av ny professor etter Fredrik Petersen. Petersen hadde i sin tid overtatt fakultetets eneste professorat i systematisk teologi etter den legendariske Gisle Johnson. Han var åpnere overfor de nye strømningene i kultur og samfunn på 1870- og 80-tallet enn Johnson, men alt i alt ganske konservativ likevel. Da den langt mer liberale Johannes Ording ble tilsatt i den ledige stillingen, etter to utlysninger og heftige diskusjoner både i regjeringen og på Stortinget, tok Odland sin hatt og gikk, for deretter å spille en nøkkelrolle i arbeidet for opprettelsen av Menighetsfakultetet.¹⁵

Odlands avgang var dramatisk, men den var slett ikke det eneste dramatiske bruddet i Odlands liv. Allerede før bruddet med fakultetet hadde han i 1904 brutt med Det norske Misjonsselskap på grunn av vedtak om kvinners stemmerett og valgbarhet. I 1911 brøt han med Indremisjonsselskapet av samme grunn. I 1915 brøt han også med Menighetsfakultetet, fordi han ikke fant å kunne fortsette som prestelærer etter at kvinner ved kongelig resolusjon hadde fått en begrenset rett til å holde foredrag i kirkene. Resten av lærerne ved Menighetsfakultetet erklærte seg enige med Odland i sak: den kongelige resolusjonen hadde virkelig krenket Guds ord. Kollegaene var imidlertid ikke innstilt på å trekke de samme konsekvensene i praksis som Odland, som på sin

side mente at Menighetsfakultetet burde nedlegges. Senere brøt Odland også med Det norske Lutherske Kinamisjonsforbund (i 1924) og Det Norske Bibelselskap (i 1934) på grunn av synet på kvinners rett til å tale i kirken.¹⁶

Odlands syn på kvinners talerett må ikke få skygge for at selve reaksjonsmønsteret hans er typisk moderne og gjenspeiler at den moderne individualismen har fått underlegge seg også den teologiske refleksjon over kirkens enhet. Et anstrøk av selvmotsigelse er dermed ikke til å unngå: på vegne av den kirkelige tradisjon reagerer Odland mot en «moderniserende» utvikling på en typisk moderne måte. – Et tilsvarende og fortsatt like ureflektert reaksjonsmønster ser vi forøvrig i håndteringen av homofilisaken i Den norske kirke i dag. Jeg skal imidlertid ikke følge denne tematikken videre her, men i stedet rette oppmerksomheten mot Odlands rolle i forbindelse med et annet moderniserende trekk i det teologiske landskap på denne tiden, *Norsk Teologisk Tidsskrift*.

II

Thv. Klaveness hilser det nye tidsskriftet velkommen i *For Kirke og Kultur*, men er usikker på om det vil ha noen fremtid. Værer han en brysomt konkurrent til FKok? I så fall holder han det klokkelig for seg selv, for på papiret går bekymringen hans i en annen retning. Klaveness ser klart at NTT representerer et nytt konsept i den kirkelige tidsskriftfloraen, for så vidt som det dreier seg om et *vitenskapelig* tidsskrift. Men han tviler på at det blant geistligheten i Norge vil være til-

strekkelig vitenskapelig dyktighet til både å fylle tidsskriftet med stoff og holde abonnementstallet oppe. Derfor vil det være en bedre løsning, sier Klaveness, om kirkene i Norge og Danmark slår seg sammen og utgir et felles dansk-norsk tidsskrift.¹⁷ Det beste ville selvfølgelig være om også svenskene ble med, men det har Klaveness mindre tro på, for «svenskerne er mer selvhjulpne enn vi». Det er imidlertid verken det ene eller andre samarbeidsprosjektet som nå ser dagens lys, men et norsk forsøk på egen hånd, og Klaveness kan bare ønske «Lykke til!»¹⁸

Første artikkel i første årgangs første hefte av NTT er interessant nok skrevet nettopp av Sigurd Odland og handler om «Daaben i det nye testamente». Det er tæring Odland her vil undersøke: dåpens opprinnelse, den apostoliske tids dåpspraksis og dåpens vesen og betydning. Det interessante i vår sammenheng er ikke først og fremst resultatene, men måten Odland besvarer spørsmålene på. Hans behandling av spørsmålet om dåpens opprinnelse er illustrerende.

Odlands utgangspunkt er at Matt 28,19 og Mark 16,15f fører dåpen tilbake til en befaling av Jesus gitt i tiden etter hans oppstandelse. Men spørsmålet er ikke dermed besvart på vitenskapelig grunnlag, for den vitenskapelige undersøkelse må gå videre til spørsmålet om overleveringens historiske holdbarhet, sier Odland.¹⁹ Jesu oppstandelse og disiplenes reale omgang med den oppstandne tar Odland for gitt. Han ser bort fra ethvert standpunkt «som av dogmatiske grunde» nekter Jesu oppstandelse og hans omgang med disiplene historisk karakter. Slik sett er han altså konservativ, og det er han også når han konkluderer med at fremstillingen i Mat-

teus 28 bekreftes. Men Odland insisterer samtidig på at den historiske undersøkelse må gjennomføres i sin egen rett: «Men paa den anden side forudsættes til-lige anerkjendelsen af, at den historiske forskning har baade ret og pligt til i hvert enkelt tilfælde at undergive de evange-liske beretninger en upartisk prøvelse med hensyn til deres holdbarhed. At no-get er overleveret, indeholder i og for sig ikke nogen borgen for, at det også har til-draget sig.»²⁰

Den samme metoden bruker Odland når han skal besvare de to andre spørsmå-lene. Han går historisk til verks og trekker sine konklusjoner både om dåpspraksis og dåpens vesen og betydning på grunnlag av en historisk undersøkelse. Odlands an-liggende er tydelig nok, han vil vise at då-pen har sakramental karakter. Den er ikke bare symbol og pant på syndsforla-telsen, men også dens sakramentale me-dium.²¹ Dåpen er i sitt vesen et sakrament. Men denne konservative konklusjon for-hindrer ikke at Odlands metodiske grep er nytt og moderne. De spørsmål som stil-les skal besvares historisk, upartisk. Denne grunnholdning ervervet Odland seg allerede tidlig i 1880-årene, da han studerte nytestamentlig eksegeese ved for-skjellige tyske universiteter. Leiv Amund-sen slår med rette fast at «med Odland kom den moderne fortolkningsmetode til utfoldelse hos oss».²²

Er det dåpens vesen Odland dermed har klarlagt, eller er det dåpens vesen i *Det nye testamente*? Fra en side sett er svaret enkelt: dette er en rent nytesta-mentlig studie. Men betegnelsen «vesen» favner videre, hos Odland som hos Har-nack. Gjennom den historiske undersø-kelsen klargjøres ikke bare hva det sies

om dåpen i Det nye testamente, men hva dåpen er, normativt sett. Det teologiske program som Odland her gjennomfører, skiller ham altså ikke særlig mye fra Har-nack. Begge er ute etter å bestemme kris-tendommens vesen, og begge vil gjennom-føre vesensbestemmelsen på rent historisk grunnlag. Disse likhetene henger sammen med at Harnacks program, som allerede antydte, i virkeligheten ikke er særlig ori-ginalt, men tidstypisk. Dette er moderne teologi rundt 1900, og Odland er slik sett like moderne som Harnack. Begge deltar i jakten på kristendommens «vesen» med rent historiske våpen. Det viktigste i Har-nacks bok er slik sett ikke de svarene han gir, men måten han spør på. Det avgjø-rende er vesensbegrepet, og det slo Ernst Troeltsch ned på i *Die Christliche Welt* i 1903, i en stor artikkelserie med utgangs-punkt i Harnacks bok: *Was heisst «We-sen des Christentums»?*

Som allerede nevnt er vesensbegrepet for Harnack (som for Odland) et rent his-torisk begrep, «aber 'rein historisch' be-deutet eine ganze Weltanschauung,» kon-staterer Troeltsch.²³ I bruken av vesensbe-grepet ligger det et brudd med den inntil det attende århundre dominerende dog-matiske metode i teologien. Krumtappen i denne metode var *underet*. Underet for-stått slik at det omfatter «sowohl das in-nere der Bekehrung und Gemüts-erhebung als das äussere der Natureingriffe», var det middel som i den dogmatiske metode gjorde det mulig å identifisere Bibelen og dogmene som guddommelig norm.²⁴ I denne forstand fungerer underet som den dogmatiske metodes erkjennelsesprinsipp. Når man stiller spørsmålet etter kristen-dommens vesen som en historisk opp-gave, er det derimot kristendommens his-

torie i hele dens mangfold, bearbeidet på grunnlag av en allmenn historievitenskapelig metodologi som er teologiens erkjennelsesprinsipp. Historieforskningen eller underet som basis for det normativt kristne – det er alternativene.

Troeltschs analyse av prinsippene for den historisk-kritiske forskningen er blitt klassisk og skal kort nevnes som bakgrunnsteppe for hans analyse av Harnacks vesensbegrep. Historieforskningen bygger på tre prinsipper, sier Troeltsch. *Det kritiske prinsippet* krever at enhver overlevering blir underkastet en kritisk prøving og at resultatene aldri blir tatt for å være definitive. Det beste man kan oppnå er større eller mindre grader av sannsynlighet. *Analogiprinsippet* innebærer at de samme faktorene som vi bruker for å forklare begivenheter i dag gjøres gjeldende når vi skal forklare historiske begivenheter. Folk i tidligere tider levde i den samme verden som vi nå lever i. *Korrelasjonsprinsippet* innebærer at ethvert historisk fenomen er kontekstuel bestemt av andre fenomener og forhold og derfor må forstås i vekselvirkning med disse.²⁵

Troeltsch bestemmer Harnacks vesensbegrep ved hjelp av fire kjennetegn. For det første konstaterer han at selv om vesensbegrepet er et rent historisk begrep, er det ikke et rent historisk-empirisk begrep. Det er et *abstraksjonsbegrep* eller et historisk allmennbegrep, og slik sett befinner det seg på overgangen mellom den empirisk-induktive historieskrivning og historiefilosofien.²⁶ For det andre peker Troeltsch på at vesensbegrepet er et *kritisk begrep*. Det innebærer ikke bare en abstraksjon fra de historiske fenomener, men også en kritikk av dem. Det vesentlige skilles fra det som er uten betydning

for eller i strid med kristendommens vesen. Kriteriet for denne kritikk er hentet fra historien selv. Det dreier seg med andre ord om en rent immanent kritikk.

For det tredje peker Troeltsch på at vesensbegrepet hos Harnack er et *utviklingsbegrep*. Det dreier seg ikke om å lokalisere kristendommens vesen ett bestemt sted, verken i dens utspring eller i den etterfølgende utvikling, men om en stadig vekselvirkning der utspringet betraktes i lys av den etterfølgende utvikling og utviklingen i lys av utspringet.²⁷ Til sist peker Troeltsch på at vesensbegrepet også er et *idealbegrep*. Det dreier seg ikke bare om hva som har bestemt fortiden, men også om hva som skal bestemme fremtiden. Derfor innbefatter vesensbegrepet også den rent personlige stillingtagen til kristendommens verdi og sannhet.²⁸

Dermed har Troeltsch ført oss fram til knutepunktet i Harnacks vesensbegrep: foreningen av det objektive og det subjektive. I vesensbegrepet møtes det rent historiske fra fortiden og det normative fra fremtiden, ikke av seg selv, men i kraft av en skapende akt.²⁹ Vesensbestemmelsen innebærer derfor ikke bare en bedømmelse av historien, den er selv et stykke historie.³⁰ «Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung».³¹

Troeltsch legger avgjørende vekt på at denne sammenknytningen av subjektivt og objektivt, deskriptivt og normativt, fortid og fremtid ikke skal oppløses, men tvert imot fastholdes, fordi den utgjør selve kjernen i den historiske betraktning. Historieforskningen har selvfølgelig normative pretensjoner. Samtidig er han klar over at det hever den historiske teologien opp over seg selv: «Die Wesensbestimmung ist die Krone und zugleich die Selbst-

staufhebung der historischen Theologie, die Vereinigung des historischen Elementes mit dem normativen oder doch dem Zukunft gestaltenden der Theologie».³²

Hvor godt passer denne analysen av Harnacks vesensbegrep på Odland? Utviklingsperspektivet hos Harnack finner vi ikke igjen hos Odland, men de andre kjennetegnene passer svært godt. Det er ingen tvil om at «vesen» fungerer både som et kritisk og som et normativt begrep. Odland har forlatt ortodoksiens verbalinspirasjonslære, men holder fortsatt fast ved Skriftens normativitet. Det er de frelseshistoriske kjensgjerningene og Skriftens tydning og anvendelse av dem som er inspirert åpenbaring.³³ Gjennom den historiske undersøkelsen skiller han vesentlig fra uvesentlig og etablerer den nytestamentlige norm. Det avgjørende spørsmål er om dette lar seg gjøre rent historisk. Problemet er ikke bare knyttet til tekstenes beskaffenhet og egenart, men også til vesensbegrepets historiefilosofiske forankring. Harnack får et forholdsvis elastisk vesensbegrep gjennom sammenkoblingen av det normative og det subjektive. Hvilken rolle spiller det subjektive hos Odland? La oss, før vi prøver å svare, kaste et blikk på den andre artikkelen i det første heftet av NTT. Den er skrevet av Fredrik Petersen og handler nettopp om forholdet mellom det objektive og det subjektive, under overskriften «Det lutherske skriftprincipp».

Det er to faktorer som til sammen utgjør det lutherske skriftprinsipp, sier Petersen, en objektiv og en subjektiv faktor. Det objektive er den overleverte Skrift, det subjektive er den personlige troserfaring.³⁴ Skriften og troen var uløselig forbundet for Luther: Skriften hadde født

troen, men det er troen som sier ham hva som er Skriften.³⁵ Luthers tilrettelegging av forholdet mellom det subjektive og det objektive blir imidlertid litt for subjektiv for Petersen. Han går riktignok med på at Skriften må vike når troen og Skriften står mot hverandre, og at troen må ha anledning til å dømme om alt i Skriften. Men Luther henter etter Petersens oppfatning troens innhold ganske umiddelbart fra sin egen trosopplevelse, og det kan Petersen ikke akseptere.³⁶

Hvis Luther blir for subjektiv, går ortodoksien for langt i motsatt retning. Det skriftprinsipp den innfører og håndhever er utelukkende objektivt.³⁷ Men på attenhundretallet kommer det subjektive til heder og verdighet igjen. Man innser at troslærens oppgave ikke er løst bare ved en fremstilling av det Skriften lærer. Fremstillingen av de bibelske skrifternes læreinnhold er ikke dogmatikk, men *bibelsk* teologi. Den bibelske teologi er ikke umiddelbart sannheten til salighet, men de bibelske forfatternes oppfatning og fremstilling av den. Den bibelske teologien hører derfor til den *historiske* teologien, slår Petersen fast, og historisk og normativt er ikke uten videre det samme.³⁸

Petersens gjennomgang av forskjellige forsøk på å forene de subjektive og det objektive i det 19. århundres teologi trenger vi ikke gå inn på i detalj i denne sammenheng. Han gir heder til sin gamle lærer Gisle Johnson, som satte seg fore å løse oppgaven. Sett under denne synsvinkel var Johnson virkelig en moderne teolog. Han ville utlede hver enkelt læresetning i dogmatikken av den subjektive tro, og så kontrollere dens sannhet med Skriften. Forutsetningen for at dette kan la seg gjøre, er at troen i sin tur ikke er noe an-

net enn menneskehjertets svar på Skriftens tale. Skriften har frembragt troen, derfor kan troens læresetninger kontrolleres på Skriften. Men nettopp denne forutsetning holder ikke, mener Petersen, for i praksis viser det seg at et menneske ikke uten videre kan oppta alt det Skriften inneholder i sitt indre. Det kan jo bare være viss på det i Skriften som det selv har opplevet. Oppgaven er altså ikke løst.³⁹

Mer sans har Petersen for Julius Kaftan, som utgav sin dogmatikk rett før århundreskiftet (1897). Kaftan kommer ad historisk-vitenskapelig vei frem til troens innhold, som han mener er den kristne religions to praktiske grunnidéer: Guds rike og forsoningen.⁴⁰ Den historisk-vitenskapelige objektivitet i Kaftans løsning taltaler Petersen. Men forsøket på å bygge hele dogmatikken på to grunnideer smaker for Petersen for mye av den gamle systembyggerånd. Og hvor overbevisende er egentlig valget av Guds rike som grunnidé? Strengt tatt flytter jo Kaftan bare et rent eksegetisk historisk begrep over i dogmatikken, uten å prøve det i forhold til nåtidens personlig religiøse opplevelser.⁴¹

Heller ikke Kaftan lykkes i å forene det objektive og det subjektive, slik at det objektive (religiøse) skriftinnhold blir personlig subjektivt livsinnhold og det personlige livsinnhold dekker seg med skriftinnholdet og dermed løsrives fra den ensidige subjektivisme.⁴² Men diskusjonen med Kaftan baner vei for Petersens egen løsning, som går ut på at dogmatikken må begynne med det objektive, som er åpenbaringen slik den foreligger i Skriften. Det som gjør Skriften objektiv i denne forstand av ordet er imidlertid at den ikke

inneholder bare den enkeltes, men slektens religiøse opplevelser i den mest fullkomne skikkelse og litterært siktet form.⁴³ Det er altså ikke først og fremst åpenbaringsbegrepet, men forestillingen om det kollektive som gjør Skriften objektiv for Petersen.

Hvordan kommer så det subjektive inn i bildet? Petersen holder fast på forsoningen som den grunnidéen alt dreier seg om. Men han vil ikke tvinge alt som har med troen å gjøre inn i denne grunnformen. Det er jo slett ikke alltid at det som trekker oss til kristendommen er det dypest og mest grunnleggende midtpunktet i et menneskes liv, selv om det har forbindelseslinjer til dette midtpunktet, sier Petersen.⁴⁴ Derfor foreslår han i stedet at det subjektive og det objektive forenes under arbeidets gang. Det betyr at foreningen ikke skal etableres i utgangspunktet gjennom en enkelt grunnidé. Den skal tvert imot komme fram etterhvert som dogmatikken utvikler det ene lærepunktet etter det andre. Etterhvert som dogmatikken gjennomarbeider sitt stoff, skal den vise hvordan det ene punktet etter det andre tjener det religiøse liv. «På denne måte tænker jeg mig, at Skriftens hele (religiøse) innhold vil godtgjøre sig som åpenbaring ved sin kraft til at skabe liv og dermed tro.»⁴⁵

Første hefte av NTT slo ikke ned som en bombe i norsk teologi, med signaler om at redaksjonen ville gjøre tidsskiftet til talerør for en teologiske *avantgarde*. Holder vi oss bare til forfatternavnene, gir de to første artiklene mer inntrykk av et konservativt, tilbakeskuende enn et moderniserende, fremtidsrettet tidsskrift. Odland var som allerede nevnt den mest konservative læreren ved Det teologiske fakultet

og hadde i mangt og meget et svært modernitetskritisk grunnsyn. Petersen var dypt rotfestet i det foregående århundres erfaringsteologi og hadde preget teologien ved fakultetet i nesten 30 år. Petersen var en overgangsskikkelse, men ingen nybrottsmann. Verken hans eller Odlands artikkel gav bud om en dramatisk kursendring i norsk teologi. Likevel er det i begge disse artiklene moderniteten som setter dagsorden og bestemmer rammene for diskusjonen.

Allerede tidsskriftet som sådant er et moderniserende trekk, for så vidt som det vil være et *vitenskapelig* tidsskrift. Klaveness er som vi allerede har sett klar over dette i sin omtale av tidsskriftet i FKO, men han ser ikke rekkevidden av det, når han i samme åndedrag foreslår at kirkene i Danmark og Norge burde slått seg sammen om et vitenskapelig tidsskrift. Han overser at det ikke er kirken, men *vitenskapen* som står bak tidsskriftet.⁴⁶ Derfor er det ikke først og fremst geistligheten, men *forskerne* som skal skrive i det. Det er forskningens profesjonalisering som melder seg i ønsket om et vitenskapelig tidsskrift, og som etter hvert fører videre til mer spesialiserte tidsskrifter for de enkelte fagområdene.

Leser vi Odlands artikkel i lys av Petersens, kan vi se at Odland først og fremst legger vekt på det objektive. Når han har konstatert hva Skriften lærer om dåpen, er spørsmålet om dåpens vesen besvart. «Historisk» blir likt med «bibelsk», som igjen blir likt med «normativt». Dermed tenderer skriftsynet hans mot en forkortet utgave av den ortodokse inspirasjonslæren. Inspirasjonen er av samme art, den omfatter bare en mindre del av Skriften. Petersen på sin side åpner nok et større

rom for det subjektive i omgangen med Skriften enn Odland gjør. «Historisk-bibelsk» blir ikke uten videre likt med «normativt». Den største forskjellen ligger likevel ikke der. Den henger i stedet sammen med konteksten for de to artiklene. Odland besvarer spørsmålet om dåpens vesen historisk, Petersen dogmatisk. Det normative er for Petersen en forening av det subjektive og objektive, og denne forening finner sted i den dogmatiske, ikke i den historiske teologi. Vi står kort sagt overfor to forskjellige svar på teologiens normproblem. Odland satser på at det normative (dåpens vesen) kan etableres rent historisk, mens Petersen henlegger det normative til en bestemt teologisk disiplin, nemlig dogmatikken. Begge løsningene har sine problemer.

Odlands problem er for det første at hans oppfatning av kristendommens vesen utsettes for historisk falsifikasjon. Hva gjør han hvis forskningen kommer til at Paulus ikke oppfatter dåpen som et sakrament? Reviderer han sitt dåpssyn i takt med forskningens konjunkturer? For det andre bygger Odlands løsning på historiefilosofiske forutsetninger som allerede på denne tiden var i ferd med å forvitte. Ordet «vesen» forsvinner etter hvert fra historikernes vokabular og erstattes med mer historiske begreper. De normative pretensjonene forsvinner ikke, men de blir utydeligere, eller mer tentative.

Petersen er mer uavhengig av historieforskningens konjunkturer. Han har skaffet teologiens normativitet et større frirom i forhold til historieforskningen ved å isolere den i en egen teologisk disiplin. Det er i dogmatikken, ikke i den historiske undersøkelsen at Skriften kommer til sin rett som norm. Dogmatikken får rollen

som en form for avlastningsvitenskap. Historikerne kan få sysle med sitt, uten at det får så stor betydning for dogmatikken. Dermed er normproblemet i teologien ikke løst, men omdefinert til et forhold mellom historisk og dogmatisk teologi. Normproblemet melder seg som et spørsmål om teologiens enhet, og resultatet blir et dilemma. Teologiens normativitet knyttes til dogmatikken som disiplin, samtidig som de historiske disipliner avgrenser seg mot den dogmatiske teologiens normativitet. Denne avgrensningen er ikke tilfeldig, men spiller en sentral rolle i den historiske teologiens fremvekst.⁴⁷

Odlands og Harnacks forsøk på å løse teologiens normproblem rent historisk forvitrer som allerede nevnt innenfor den historiske teologien. Det er Petersens skille mellom historisk og systematisk teologi som vinner fram. Men det betyr ikke at den historiske teologien uten videre oppgir sine normative pretensjoner. Spaltningen av teologien i forskjellige disipliner fører i stedet til en fordobling av normativitetsbegrepet. Vi får et eksplisitt normativitetsbegrep i den dogmatisk teologien og et diffust, ueksplisert normativitetsbegrep i den historiske teologien. Også den historiske teologien forutsetter at det arbeides med normative, kanoniske tekster, men det sies lite eller ingen ting om hvordan det normative kommer til uttrykk. Et tydelig bilde av denne utviklingen får vi hvis vi gjør et lite sprang i tid og kaster et blikk på Anton Fridrichsens posisjon i 1920-årene. Fridrichsen var utdannet ved Det teologiske fakultet, hadde vært stipendiat og senere dosent ved fakultetet, men forlot det til fordel for Uppsala universitet fordi de kirkelige og teologiske forhold i Norge etter hans oppfat-

ning ikke fremmet, men hindret teologisk arbeid.⁴⁸

I tiltredelsesforelesningen i Uppsala i 1928 kom Fridrichsen inn både på forholdet mellom historisk og systematisk teologi og på den historiske teologiens normativitet, og sa blant annet følgende:

«Det er et vitenskapelig grunnkrav at Det nye testamente skal interpreteres ut fra sine centrale tanker, ut fra sig selv. Dogmatiske synspunkter og problemstillinger må holdes utenfor, og ofte er det så, at det som er systematikerens fortvilelse, er eksegetens spesielle glede. Den religionshistoriske belysning av Bibelen, hvis rett og nødvendighet ingen lenger vil nekte, må ha en tjenende rolle. Vi kan ikke tenke oss lenger å studere Det nye testamente vitenskapelig uten på bred religionshistorisk bakgrunn. /.../ Men hvad selve det religiøse angår, blir det klarere og klarere at Det nye testamente er en egenartet og sluttet foreteelse. Ikke almenyldige idéer, ikke religionshistoriske strømninger, men en konkret historisk skikkelse av overmenneskelige dimensjoner, Jesus fra Nazaret, står bakom det hele og gir det sitt grunnpreg. Dette må ikke glemmes av oss, som uten forbehold hyl-der en fri sammenlignende vitenskapelig bibelforskning. Nettopp en sådan fordomsfri komparativ forskning skal vise at tesen «Urkristendommen er en synkretistisk religion» ikke holder stikk når man trenger inn til sakens kjerne. Og jeg mener at teologen, eksegeten har plikt til i all sin forskning å være centripetalt innstillet; deri, og kun deri, består vår konfesjonelle bundethet».⁴⁹

Når Fridrichsen her avviser enhver dogmatisk føring av den nytestamentlige forskningen, forutsetter han samtidig at

teologien er brutt ned på forskjellige vitenskapelige disipliner. Det er *systematikerens* føringer Fridrichsen avviser. Eksegens egne, normative pretensjoner har han derimot ikke gitt opp, bare omskrevet og neddempet. Vesensbegrepet er riktignok ute av bildet, men i stedet er det kommet en forestilling om «sentrale ideer» og «sakens kjerne». Det store problemet er imidlertid ikke dogmatikeren, men de sentripetale kreftene innenfor det nytestamentlige fagområdet. Faget trues ikke utenfra, men innenfra. Det er de sentripetale kreftene som skaper vanskeligheter for de normative pretensjonene, og som på faglige premisser driver forskningen ut i stadig bredere sirkler og mer spesialiserte undersøkelser. Moderniteten er en sentrifuge som slynger alt og alle ut og bort fra et angivelig sentrum. Forskningen er underlagt en aldri hvilende differensieringsprosess, en særegen form for «Eigengesetzlichkeit». Kravet om en sentripetal innstilling er en form for normativitet som mangler en tydelig begrunnelse.

III

Sigurd Odland gikk som nevnt av fra sitt professorat i Det nye testamente i protest mot tilsettingen av Johannes Ording i professoratet i systematisk teologi. Blant de mange løsninger som ble drøftet i forkant av tilsettingen, var også et forslag om å tilsette den langt mer konservative Christian Ihlen ved siden av den liberale Johannes Ording. Det teologiske fakultet hadde bare ett professorat i systematisk teologi, derfor ble tilsettingen av Ording oppfattet så skjebnesvanger på konservativt hold. Ved å tilsette både Ording og Ihlen kunne

det skapes en viss balanse. Forslaget løste imidlertid ikke problemet for Odland, og det ble derfor lagt til side. Odlands avgang gav imidlertid fakultetet et ledig professorat, og kirkestatsråden, Otto Jensen, tok umiddelbart initiativ til å få knyttet Ihlen til fakultetet i dette professoratet. I tillegg til å skape en større balanse ved fakultetet, kunne Ihlen også lette arbeidsbyrdene for professoren i kirkehistorie, ved å undervise også i dogmehistorie og symbolikk. Dessuten ble det opprettet et dosentur i de nytestamentlige fag, som kompensasjon for at det ene av de to nytestamentlige professoratene ble flyttet til systematisk teologi.⁵⁰

Fra 1906 var det altså to professorer i systematisk teologi ved fakultetet, Johannes Ording og Christian Ihlen. Samme år som han ble tilsatt disputerte Ihlen for den teologiske doktorgrad på avhandlingen *Hovedpunkter angående de protestantiske principers stilling i det moderne aandsliv. Et historisk-systematisk grundrids*. Ihlen karakteriserer sin teologiske posisjon i denne avhandlingen som «nykonservativ».⁵¹ Han stiller seg kritisk til Ritschls vurderingsteologi og legger i kontinuitet med linjen fra Schleiermacher, Johnson og Petersen avgjørende vekt på den religiøse erfaring. Forholdet mellom tro og historie spiller naturlig nok en sentral rolle i fremstillingen, som er velinformert og oppdatert. Det er særlig den historiske Jesus-forskningen som står i sentrum for drøftingene, og Ihlen bruker erfaringsbegrepet til å etablere et forhold mellom tro og historie forut for og uavhengig av enhver vitenskapelig forskning.⁵² Hans redegjørelse for historieforskningen som en form for kunst kan i dag virke overraskende postmoderne,⁵³ og den

brukes til å gi troen et stormfritt rom utenfor historieforskningens verden: «Troens vei til dens objekt gaar udenom de moderne spøragsmaals stillinger og arbeidsmetoder paa det historiske omraade. Etter sit indre iboende væsen er den autonom og afficeres ikke af historieforskningens problemer.»⁵⁴ Troen forholder seg til frelseshistorien, ikke til historien, derfor kan teologen rolig la historieforskningen få sysle med sitt, for frelseshistorien kan den aldri røkke.⁵⁵

I sin *Prinsippplære*⁵⁶ legger Ihlen på erfaringsteologisk vis religionsbegrepet til grunn for bestemmelsen av kristendommens vesen. Kristendommens «vesensgrunnlag» i det historiske åpenbaring spiller selvfølgelig en viktig rolle,⁵⁷ men Ihlen utfordrer heller ikke her det historisk-dogmatiske paradigmat som vi allerede har funnet hos Petersen. Teologiens normativitet drøftes og tilrettelegges som et problem innenfor dogmatikkens fagområde, og den moderne bibelforskningens problemer kommer i liten grad opp til overflaten.

Johannes Ording viderefører i større grad en Ihlen linjen fra Kant og Ritschl. De to kollegaene var jevngamle, men Ording hadde disputert to år før Ihlen på avhandlingen *Den religiøse erkjendelse, dens art og vished*.⁵⁸ Både Ording og Ihlen disputerte altså på et fundamentalteologisk emne innenfor prinsippplæren, og dette mønsteret går igjen i hele det tyvende århundre. De avhandlingene i systematisk teologi som er blitt generert ved fakultetet, er i overveiende grad avhandlinger som tar opp teologiske grunnlags-spørsmål, og alle professorene i dogmatikk har skrevet sine avhandlinger innenfor dette området. Det samme gjelder for

professorene i etikk og religionsfilosofi, som vi kommer til etter hvert.

Ording behandler naturlig nok ikke Skriften som et ufeilbarlig grunnlag for å bevise kristendommens sannhet, men derimot som en historisk kilde til den opprinnelige kristendom. Uttrykksmåten er karakteristisk for den mer diffuse normativitet som jeg har omtalt i det foregående. Selv om «opprinnelig» er et historisk begrep, betyr det ikke bare «første», men bærer også med seg «genuint» som underliggende betydning. Det er den genuine, ekte og autentiske kristendom Ording assosierer med den opprinnelige kristendom, og som han mener vi må vende tilbake til ved hjelp av historisk-kritisk skriftutlegning. Ording legger altså større vekt på historieforskningens normativitet enn det Ihlen gjør, men uttrykker den samtidig i mer historisk gangbare termer enn Harnack og Odland. Den opprinnelige kristendom er verken å holde historiske kjensgjerninger eller kirkelige dogmer for sanne, sier Ording, men er hjertets enfoldige tillit til den i Kristus åpenbarte, guddommelige frelsesvilje.⁵⁹ Det er ikke langt fra denne karakteristikken av den opprinnelige kristendom til Harnacks karakteristikk av kristendommens vesen, eller til det historiske program i Odlands undersøkelse av dåpens opprinnelse og vesen. Men Ording spiller selvfølgelig på en helt annen måte enn Odland denne forståelse av den opprinnelige kristendom ut mot andre elementer i den nytestamentlige overlevering, som for eksempel jomfrufødselen og Jesu oppstandelse.

Ording hadde en dårlig helse og var i liten grad i funksjon ved fakultetet etter 1920. Etter en lengre permisjonsperiode går han av i 1926, 56 år gammel. Ihlen er

imidlertid fortsatt i funksjon, og fakultetet lar ham overta det ordinære professoratet i systematisk teologi. Men hva skal det så gjøre med det ledige professoratet etter Ihlen? Fakultetet utreder alternativene på følgende måte:⁶⁰

Selv om det ikke bare var undervisningsbehovene som i sin tid førte til at stillingen ble flyttet fra de nytestamentlige til de systematiske fag, er undervisningsbehovet i systematisk teologi påtrengende. Det er derfor en nærliggende mulighet å utlyse stillingen med særlig henblikk på etikk og religionspsykologi.⁶¹ Når fakultetet likevel går inn for å tilbakeføre stillingen til det nytestamentlige fagområdet, er det blant annet fordi det ikke helt ser for seg noen kvalifisert søker i systematik, mens det i Det nye testamente har en meget dyktig dosent med ubestridelige kvalifikasjoner, nemlig Anton Fridrichsen.⁶² Valget er imidlertid også faglig begrunnet, og den faglige begrunnelsen er særlig interessant i lys av Friedrichsens understrekning av den sentripetale holdning som eksegetens konfesjonelle plikt. Det behov som allerede i 1876 gjorde det nødvendig å operere med to stillinger i de nytestamentlige fag, er etter fakultetets syn ikke akkurat blitt mindre: «Siden den tid har faget gjennomgått en veldig utvikling og har vært nødt til å utvide horisonten for sine undersøkelser i en uanet grad; hele det store videnskapelige problem som den hellenistiske kultur og de hellenistiske religioner (og disses forstadier og utløpere) frembyr, er nu, ved siden av Israel og senjødedommen, trukket innenfor den nytestamentlige forskers synskrets; faget omfatter ikke lenger bare eksegese og såkalt 'bibelteologi', men overhodet urkristelig religions- og litteraturhistorie i

hele deres omfang. Allerede videnskabelige hensyn gjør her en spesialisering nødvendig for de enkelte granskere. Og i tilsvarende grad stiger undervisningsbehovet».⁶³

Fakultetets uttalelse skal på ingen måte leses slik at det avviser de sentripetale og dermed normative hensyn som Fridrichsen legger vekt på. Uttalelsen viser imidlertid at dynamikken i de nytestamentlige fag ikke er knyttet til de sentripetale, men til de sentrifugale kreftene. Allerede på dette tidspunkt er faget på vei til å bli en form for urkristen religions- og litteraturhistorie. Riktignok hører eksegesen fortsatt med, men «bibelteologien», som en gang var et flaggskip i bibelvitenskapenes frigjøring fra den tradisjonelle dogmatikken, omtales nå med den avvisende betegnelsen «såkalt».⁶⁴ Dette forsterker problematiseringen av den historiske løsningen på teologiens normative problem, knyttet til forestillingen om urkristendommens «sentrum».

Den utviklingen vi her ser kan, som allerede antydnet, med fordel beskrives under overskriften «profesjonalisering». De forskjellige disiplinene i teologien profesjonaliseres, de blir områder og revir for spesialister som våker nidkjært over sine spesialområders interne spilleregler og hensyn. Utviklingen drives av en indre dynamikk som distanserer fagområdene fra hverandre. Profesjonaliseringens sentrifugerende effekt øker ikke bare avstanden mellom historisk og systematisk teologi, men skaper også større avstander innenfor de forskjellige historiske disipliner.

Fakultetets ønske om en tilbakeføring av professoratet til de nytestamentlige fag ble imidlertid ikke imøtekommet. Mynighetene valgte den gang som nå å bruke

sparekniven på universitetet. Stillingen ble holdt ubesatt og senere inndratt, og Fridrichsen havnet som vi har sett i Uppsala, til stor gagn for svensk og til skade for norsk teologi.

Det er ikke vanskelig å forstå at fakultetet i 1926 ønsket å bruke det ledige professoratet på Fridrichsen, som var en internasjonal kapasitet.⁶⁵ Men var det helt sant at det ikke var lett å se for seg kvalifiserte søkere til en stilling i systematisk teologi? Det var i alle fall tre personer som kunne komme på tale: Hans Ording, Kristian Schjelderup og Eivind Berggrav.

Hans Ording hadde disputert i 1922 på avhandlingen *Untersuchungen über Entwicklungslehre und Teleologi mit Rücksicht auf die Theologische Erkenntnis*. Fakultetets ønske om å vinkle en ny stilling i systematisk teologi mot religionspsykologi og etikk gjorde imidlertid Ording mindre aktuell som søker. Det samme kan kanskje sies om Kristian Schjelderup, som året etter Ording disputerte på avhandlingen *Religionens sandhet i lys av den relativitetsteoretiske virkelighetsoppfatning*. At han også var opptatt av religionspsykologiske spørsmål var imidlertid tydelig nok, selv om den vitenskapelige dokumentasjon først kom på et senere tidspunkt. Viktigere var det kanskje at Schjelderup nettopp i disse årene var i offentlig konflikt med fakultetet. I boken *Hvem Jesus var og hva kirken har gjort ham til* (1925) hadde han stemplet Lyder Bruns moderat-liberale posisjon i bibelforskningen som uredelig. Schjelderups egen posisjon ble oppfattet som ganske rabiatt, og det var uklart hvor han ville ende. Særlig motivert for å øremerke det ledige professorat for Schjelderup var fakultetet i denne situasjonen ikke.

Men hva med Eivind Berggrav, var ikke han en aktuell kandidat? Berggrav hadde gjennom mange år studert religionspsykologi, var allerede æresdoktor i teologi ved Lunds universitet og hadde i 1925 disputert på avhandlingen *Religionens terskel. Et bidrag til granskningen av religionens sjelelige frembrudd*. Etiske arbeider kunne han også vise til. Han var en høyt verdsatt foreleser og mye brukt ved fakultetet, ikke minst i disse årene. «Knappt noen foreleser ved Fakultetet har samlet et større auditorium enn Berggrav,» skriver Amundsen.⁶⁶ Det er hevet over tvil at Berggrav i alle fall på et tidligere tidspunkt har hatt en akademisk karriere i kikkerten.⁶⁷ I 1928 ble han imidlertid utnevnt til biskop i Hålogaland.

Det er ingen tvil om at det var et tap for de nytestamentlige fagene å miste Fridrichsen til Uppsala, selv med Lyder Brun i full virksomhet ved fakultetet. Men den systematiske teologien kom enda dårligere ut av omdisponeringene i 1926, for så vidt som den ble sittende igjen med den nykonservative Christian Ihlen og et teologisk system som først og fremst gjenspeilet den teologiske tenkningen i det foregående århundret. Først da Hans Ording overtok etter Ihlen i 1939, kom nye og mer oppdaterte perspektiver inn i den systematiske teologien. I boken *Dogmatisk metode* (1939) drøfter Ording ikke bare klassikere som Schleiermacher og Ritschl, men også Karl Barth og den lundsiske motivforskningen. Et dramatisk brudd med det etablerte paradigmet innebar tilsetningen av Ording riktignok ikke. Teologiens normative pretensjoner ligger fortsatt i den dogmatiske disiplin, og det objektive (Skriften inkludert) balanseres mot den personlige erfaring og stillingsta-

gen. Det originale i Ordings grep ligger i det teleologisk-soteriologiske perspektivet. De forskjellige delene av dogmatikken blir alle sett i lys av frelsen som Guds mål og formål med verden.⁶⁸ Det teleologiske perspektivet hadde Ording utviklet allerede i sin doktoravhandling, der han argumenterer for at en enhetlig verdensoppfatning bare kan oppnås ved at utviklingslæren erstattes med en teleologisk tenkemåte.⁶⁹ Før han tiltrådte som professor hadde Ording også dokumentert sitt estetiske engasjement i boken *Estetikk og kristendom* (1929).

IV

Fakultetets ønske om en egen stilling i etikk, som vi har sett ble luftet allerede i 1926, ble imøtekommet først i 1954, da Johan B. Hygen tiltrådte som professor i teologi med særlig plikt til å forelese over religionsfilosofi og etikk. Hygen hadde vært dosent i systematisk teologi siden 1942, og før det igjen var han stipendiat. Stipendiatstillingen overtok han for øvrig etter John Nome, som var stipendiat i systematisk teologi ved fakultetet i 1934-1939. Nome var den første som med utdannelse fra Menighetsfakultetet ble knyttet til Det teologiske fakultet.⁷⁰ Senere skulle det bli flere, og alle, bortsett fra Per Lønning, i de systematisk-teologiske fag. Nome ble i 1951 professor i religionsfilosofi og etikk ved Menighetsfakultetet.

Det er et flere trekk i Hans Ordings teologiske profil som har paralleller hos Hygen. Det teleologiske perspektivet som Ording utviklet for teologien, avprøver Hygen på etikken i doktoravhandlingen *Moralen og Guds Rike. Teleologiske*

problemer i den kristelige etikk (1948). Også Ordings estetiske interesse finner vi igjen hos Hygen. Samtidig er Hygens tenkning dypt forankret i tysk vurderingsteologi fra Kant og Ritschl. Førsteopponent ved disputasen, den danske barthianeren professor N.H. Søe, konstaterte dette med dårlig skjult misbilligelse: «Dette er en konservativ Ritschlianisme, der er befrugtet, uddybet, beriget, delvis ombøjet af nyere Teologis større Forstaaelse for det eskatologiske og dermed for den kvalitative Forskel paa vor Verden og Guds Rige. Det slaar Læseren, hvør Tankegangen gennemgaaende er præget af den præbarthianske Epokes Antropocentricitet.»⁷¹ Samtidig vedgår Søe, om enn litt nølende, at nettopp denne forankringen kan åpne for «en lærerig Kritik af visse Træk i moderne Teologi, f.Eks som den møder oss i nyere Lutherforskning og i svensk Agapeteologi.»⁷² Det lå åpenbart utenfor Søs horisont at også barthianismen kunne trenge et visst korrektiv.

Hygen på sin side holder alltid god avstand til barthianismen, nettopp fordi den underbetoner de antroposentriske, eller bedre: de humanistiske perspektivene i teologien. Av samme grunn er det også en tydelig distanse i hans forhold til Luther, selv om det er mye hos Luther Hygen kan slutte seg til. Når han i doktoravhandlingen kritiserer Luthers sosialetikk, henger det selvfølgelig sammen med den tyske lutherdommens faderer under det nazistiske regimet, men ikke bare med det. Lutherkritikken er fortsatt markert i 1979, i boken *Guds allmakt og det ondes problem*. Igjen er det den humanistiske arven som slår ut, og nå – karakteristisk nok – i kritikken av Luthers gudsbegrepet i *De servo arbitrio*.

Et helt annet fotfeste innenfor fakultetet fikk barthianismen da Reidar Hauge i 1953 overtok etter Hans Ordning, som døde brått året før. Hauge var utdannet ved Menighetsfakultetet og hadde i en periode også vært lærer ved Misjonshøgskolen i Stavanger.⁷³ Han var inspirert av Barth, men ingen betong-barthianer. Hauge fulgte snarere en mer modererende linje, i mangt og meget på samme måte som Emil Brunner, og var alltid åpen for modifierende innvendinger. I doktoravhandlingen *Inkarnasjon og oppstandelse. Til spørsmålet om den historiske åpenbaring* (1941) skaper han ved hjelp av et barthiansk åpenbaringsbegrep rom både for den historisk-kritiske bibelforskningen og for troen. Troens holdepunkt er ikke dette eller hint bibelvers eller enkeltstående trekk ved evangeliene Jesus-bilde, men den inkarnerte og oppstandne Kristus selv.⁷⁴

Hauge tar den fundamentalteologiske problematikken opp igjen på nytt i sitt andre hovedarbeid, *Gudsåpenbaring og troslydighet* (1952), med en undertittel som knytter direkte tilbake til Fredrik Petersens artikkel i NTT: «Om forholdet mellom det objektive og det subjektive i den kristne tro». Linjene tilbake til Odland og Harnack er også tydelige, i og med at forestillingen om kristendommens vesen som normativt begrep igjen står sentralt i diskusjonen. Men problembehandling er oppdatert, ikke bare i forhold til det tyvende århundres bibelforskning, men også med henblikk på kritikken fra Ernst Troeltsch.

Hauge spør etter det normative for den kristne tro, og svarer med å peke på Det nye testamente. I Det nye testamente møter vi den opprinnelige kristendom, og i

den opprinnelige kristendom finner vi kristendommens vesen. Det behøver vi ikke begrunne nærmere, sier Hauge, bare for straks å begrunne det med to argumenter som avdekker spenningen i tankgangen. Den opprinnelige kristendoms normativitet følger for det første av at kristendommen er en historisk religion, og dermed av en historisk betraktningsmåte. For det andre følger den av et bestemt åpenbaringsbegrep, som fastholder at åpenbaringen er gitt en gang for alle i Jesus Kristus.⁷⁵

Spørsmålet om kristendommens vesen er altså fra én side sett et historisk spørsmål som Hauge mener vi kan undersøke rent historisk. Så langt står han på linje med Harnack og Odland. Han vil imidlertid ikke, som Troeltsch, legge en hel verdensanskuelse i form av en monistiske evolusjonisme inn i den historiske forskningen. Denne verdensanskuelser kommer ikke inn med kravet om en metodisk kritikk, men med prinsippene om analogi- og korrelasjon, mener Hauge. Holdes disse prinsippene utenfor, må teologien kunne arbeide historisk-kritisk uten at det dermed blir umulig å tale om én transcendent åpenbaring eller å se Skriften som Guds ord.⁷⁶

Om den historiske kritikk kan kobles fra analogi- og korrelasjonsprinsippet så enkelt som Hauge her vil ha det til, skal jeg la ligge i denne sammenheng, ikke minst fordi det avgjørende slaget om den historiske undersøkelsen av kristendommens vesen ikke står i diskusjonen med Troeltsch, men i diskusjonen med Harnack. Den avgjørende feilen Harnack gjør, sier Hauge, er at han lar den historiske undersøkelsen si oss ikke bare hva som er kristent, men også hva som er

sant. Det er denne sammenblandingen av det opprinnelige og det sanne som fører til at Harnacks egne tanker om hva som er sant trenger inn i rekonstruksjonen av det opprinnelige.⁷⁷

Det opprinnelige og det sanne må altså holdes fra hverandre. Men dermed oppløses forbindelsen mellom det opprinnelige og det vesentlige, for den som spør etter kristendommens vesen spør ikke bare etter den historiske kristendom, men også etter det en selv kan bli overbevist om og tro på eller i alle fall ta stilling til eller eventuelt kritisere, sier Hauge.⁷⁸ I tillegg peker Hauge også på pluralismen i Det nye testamente. Mangfoldet er ubestridelig, selv om det ikke skal overdrives, og «vi har ingen strengt historisk målestokk som kan avgjøre hvilken av de foreliggende nytestamentlige læretyper vi skal se som den normative og genuint kristne».⁷⁹

Betyr dette at sannhetsspørsmålet igjen flyttes fra den historiske til den systematiske teologien? Det kan se slik ut, når Hauge sier at «spørsmålet om kristendommens vesen kan overhodet ikke besvares i kjølig historisk objektivitet. Det er også noe eksistensielt som spiller inn. /.../ Men det vil si at vi ikke kan spørre etter kristendommens vesen uten også å komme inn på sannhetsspørsmålet».⁸⁰ Men dermed er sannhetsspørsmålet ikke uten videre utelukket i den historiske teologien. For spør vi ikke bare etter den *riktige*, men etter den *kristne* tro, henvises vi til Det nye testamente. Så lenge vi nøyer oss med å la de forskjellige læretyper i Det nye testamente komme til orde kan sannhetsspørsmålet riktignok holdes utenfor, men spør vi etter den nytestamentlige eller den kristne tro, er det umulig å trekke opp en absolutt grense mellom det historiske og

det dogmatiske, sier Hauge.⁸¹ De nytestamentlige fagene kan altså holde det normative spørsmål fra livet, men prisen er at de ikke kan spørre hva nytestamentlig eller kristen tro er. Den systematiske teologien må på sin side betale nøyaktig den samme pris, hvis den vil holde det historiske spørsmål utenfor: den kan ikke spørre hva kristen tro er.

Lest på denne måten er det etter mitt syn grunnlag for å hevde at Hauge ikke viderefører en tradisjonell løsning av teologiens normativitetsproblem ved å henlegge det normative spørsmål til den systematiske teologien, mens de nytestamentlige fagene får en rent deskriptiv oppgave. Det er heller ikke riktig å si at han løser problemet gjennom å aksentuere vekselvirkningen mellom historiske og systematiske disipliner. Derimot åpner han for en historisk-systematisk refleksjon som kan – og må! – finne sted såvel i den historiske som i den systematiske teologien. Grensene mellom det historiske og det dogmatiske viskes ut *både* i den historiske og i den dogmatiske teologien. Slik sett representerer Hauge en nyansats som bringer ham nærmere til etterkrigstidens hermeneutiske teologi enn man i utgangspunktet skulle tro. Han forestilte seg riktignok ikke at denne ansatsen kunne eller burde føres videre til en ny og original fremstilling av dogmatikken. Det kan vi se av de stensilerte utgavene av forelesningsmanuskriptene hans, på fakultetet kalt for «Hauges stensiler», som er ganske tradisjonelle i formen. Hauges posisjon i 1952 peker imidlertid ut over stensilene og frem mot etterfølgeren, Inge Lønning. Før vi kommer til ham, skal vi imidlertid legge et par andre brikker på plass.

Jeg har tidligere pekt på at alle som er

blitt tilsatt i professoratene i dogmatikk og etikk ved fakultetet, har disputert på avhandlinger om teologiske grunnlagsproblemer. Denne særlige interesse for prinsipp-læren går igjen også når vi utvider blikkfeltet til noen av dem som på forskjellig vis var knyttet til fakultetet i årene etter krigen, men som ikke fikk fast tilsetting.

Da Hygen fikk dosenturet i systematisk teologi i 1942 konkurrerte han med Thorleif Boman, som først ble innstilt som nummer én, men som deretter trakk søknaden sin tilbake. Boman disputerte i 1952 på avhandlingen *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Avhandlingen, som er kommet i en rekke opplag, er uten tvil noe av det mest originale som noen gang er kommet fra Det teologiske fakultet. Ikke minst på grunnlag av særtrekk i hebraisk og gresk språk analyserer Boman forskjellene mellom hebraisk og gresk virkelighetsoppfatning og tenkemåte, som han mener kan føres tilbake til at grekerne primært var visuelt anlagt, mens hebreerne var auditivt anlagt.⁸² Tenkemåtene er derfor ikke alternative, men komplementære.⁸³ Avhandlingen er like dristig som den er fascinerende, ikke minst fordi den fremtrer både som bibelvitenskap og som systematisk teologi. Boman var i mange år både foreleser og sensor ved fakultetet.

Et stykke utenfor allfarvei, men fortsatt innenfor prinsipp-læren var forøvrig også Tord Godal, som i 1947 disputerte på avhandlingen *Meditasjonen og dens betydning for erkjennelsen*. Godal ble senere biskop i Nidaros.

Tor Aukrust var stipendiat ved fakultetet fra 1953 til 1958 og disputerte i 1958 på avhandlingen *Forkynnelse og historie. En studie i spørsmålet om Kristi realpre-*

sens. Her er det igjen historien som er problemet, men Aukrust stiller på en måte den tradisjonelle diskusjonen på hodet. Spørsmålet er ikke hvorvidt eller hvordan historieforskningen kan føre oss tilbake til den opprinnelige kristendom og den historiske Jesus, men om den kan gjøre Kristus nærværende for oss. Dermed griper han tak i et aspekt ved Bultmanns avmytologiseringsprogram som hadde en tendens til å forsvinne i Bultmann-debatten.⁸⁴ Originalt er det også at forkynnelsen føres inn som nøkkelkategori for tilrettelegging av historieproblemet i teologisk sammenheng. Det peker, som vi skal se, frem mot teologien på fakultetet i 1970-årene. Aukrust gjorde i 1960-årene også en banebrytende innsats med sin to-binds sosialetikk *Mennesket i samfunnet* og var i flere år dosent i kristendoms-kunnskap ved Det historisk-filosofiske fakultet ved Universitetet i Oslo, før han ble rektor ved Det praktisk teologiske seminar.

I forbindelse med Bultmann må dessuten også Aksel Valen-Sendstad nevnes, som i 1969 disputerte på avhandlingen *Eksistensialfilosofien som fundamentalontologi for åpenbaringsteologien*, der forholdet mellom Bultmann og Heidegger underkastes en kritisk analyse. Valen-Sendstad har en uvanlig karriere til universitetsteolog å være. Han ble først professor ved Misjonshøgskolen i Stavanger, senere professor ved det danske Menighetsfakultetet.

V

I 1969 tiltrådte Nils Egede Bloch-Hoell et nyopprettet professorat i misjonsvitenskap og økumenikk, knyttet til Institutt

for systematisk teologi. Bloch-Hoell var utdannet ved Menighetsfakultetet og hadde i 1958 disputert på en avhandling om pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblikk på bevegelsens utforming i Norge.⁸⁵ I sitt opposisjonsinnlegg pekte Einar Molland på at Bloch-Hoell «er den første i Norge som har fremlagt en primærundersøkelse i stor stil innenfor den gren av den historiske teologi som kalles konfesjonsforskning, d.v.s. et forsøk på å beskrive og analysere et kirkesamfunns eiendommeligheter».⁸⁶

Språkbruken er interessant. Molland innleder som vi ser litt vagt med å snakke om et kirkesamfunns «eiendommeligheter» når han skal si hva konfesjonsforskning er, men går senere over til å snakke om «pinsebevegelsens konfesjonelle egenart»⁸⁷ som ekvivalent til «særpreg» i Bloch-Hoells språkbruk.

Kan et kirkesamfunns særpreg og konfesjonelle egenart (for ikke å si «vesen») fastlegges rent historisk? Molland er åpenbart ikke så sikker som han innledningsvis gir inntrykk av, for i neste øyeblikk omtaler han den delen av Bloch-Hoells avhandling som handler om pinsebevegelsens oppkomst og utvikling for «kirkehistorie i egentlig mening».⁸⁸ Dermed faller konfesjonsforskningens *proprium*, undersøkelsen av pinsebevegelsens egenart, utenfor den egentlige kirkehistorie. Konfesjonsforskningen hører kort sagt med til den historiske teologien, men er ikke kirkehistorie i egentlig mening, hvis vi skal ta Molland på ordet.

Hva er årsaken til denne litt forvirrende språkbruken? Jeg vil anta at Molland fornemmer at det under ord som «egenart» og «særpreg», for ikke å snakke om «konfesjonstypologisk», som

han også bruker med henvisning til det komparative perspektivet,⁸⁹ ligger systematiserende og dermed normative forestillinger som han gjerne vil holde avstand til i det rent historiske arbeidet. Derfor tildele han konfesjonsforskningen et lite reservat for seg, i et slags grenseland mellom kirkehistorien og den systematiske teologien. Spørsmålet er bare om ikke dette ved nærmere ettersyn er en skinnløsning, for hvordan kan man skrive rent historisk om «pinsebevegelsens» tilblivelse og utvikling, uten forestillinger om hva pinsebevegelsen «er», til forskjell fra andre «bevegelser»? Eller hvordan kan man skrive om «oldkirken» uten en forestilling om hva «oldkirken» er? At Molland vil holde de normative føringene litt på avstand, betyr ikke at de ikke er der, også i det rent kirkehistoriske arbeidet.⁹⁰

Denne spenningen mellom det historiske og det systematiske gjenspeiles på en instruktiv måte når vi sammenlikner sisteutgaven av Mollands konfesjonskunnskap, *Kristenhetens kirker og trossamfunn* (1976) med andreutgaven, *Konfesjonskunnskap* (1961). I 1961 skiller Molland skarpt mellom konfesjonskunnskap som en historisk og som en systematisk disiplin. Historikerens metode er deskriptiv, beskrivende, dernest historisk og komparativ. Idealet er upartisk objektivitet. Systematikeren vil derimot legge vekt på den vurderende sammenlikning og kritikk.⁹¹

I 1976 er dette avsnittet om konfesjonskunnskapens oppgave og metode omarbeidet og utvidet. Fortsatt brukes «beskrivende» og «vurderende» til å trekke skillet mellom historisk og systematisk. Men deskriptivt-historisk og systematisk-teolo-

gisk er ikke lenger alternativer som gjensidig utelukker hverandre. Systematikeren må også arbeide historisk beskrivende, mens historikeren ikke helt kan unngå vurderinger. Allerede utvalget av stoff beror på vurdering, og enhver forfatter har sitt ståsted. Molland har sitt ståsted innenfor en evangelisk-luthersk tradisjon, men med en økumenisk horisont. Boken er skrevet «innenfor kristenheten og med kristenheten som synskrets».⁹² Mollands konfesjonskunnskap er nå et stykke *økumenisk teologi*.

Fra en nærmest historisk-positivistisk behandling av konfesjonskunnskapen i 1961 har Molland i 1976 kommet til en langt mer nyansert og hermeneutisk reflektert vurdering. Mellom de to utgavene ligger oppgjøret med positivismen i humanistisk og samfunnsvitenskapelig forskning. Molland ble ingen skyteskive i dette oppgjøret, men litt av positivismekritikken tok han kanskje inn over seg likevel? Mellom de to utgivelsene ligger også som allerede nevnt opprettelsen av professoratet i misjonsvitenskap og økumenikk ved Institutt for systematisk teologi. Bloch-Hoell som ble utnevnt i stillingen, hadde karakteristisk nok professorkompetanse også i kirkehistorie og var den første ved instituttet som ikke hadde disputert på et prinsipteologisk emne. Det hadde derimot Inge Lønning, som i 1971 overtok professoratet i dogmatikk etter Reidar Hauge, som døde i 1967.

Lønning hadde i en periode vært amanuensisvikar i den ledige stillingen etter Hauge og i 1970 disputert på avhandlingen *Kanon im Kanon*,⁹³ om den nytestamentlige skriftsamlingen (kanon) som teologisk norm (kanon). Avhandlingens omdreiningspunkt er analysen av Luthers

kanon-kritikk i fortalene til Det nye testamente på tysk (1522). Det er tekster som lett stiller konfesjonelle lutheranere i forlegenhet, og som Lønning på forhånd hadde gjort tilgjengelig for norske lesere i boken *Levende Luther*.⁹⁴

Kanonproblematikken var kommet i fokus på nytt etter 2. verdenskrig, ikke minst i tysk teologi. Den alltid stridbare professoren i Det nye testamente i Tübingen, Ernst Käsemann, hadde tidlig på femtitallet reist spørsmålet om Det nye testamente kan begrunne kirkens enhet, og svart et kontant «nei». Historisk sett er NT ikke en homogen, men en pluralistisk skriftsamling som rommer forskjellige konfesjonelle retninger. Et viktig poeng ligger i uttrykket «historisk sett»: Käsemann svarer som historiker.⁹⁵ Det er evangeliet, ikke NT som begrunner kirkens enhet. Men historikeren kan ikke si hva evangeliet er, mener Käsemann, det kan bare den troende, som overbevist av Ånden lytter til Skriften.⁹⁶

Käsemanns poeng er ikke å spalte tekstutlegningen i en historisk og en dogmatisk variant, eller utlevere teksten til subjektivt forgodtbefinnende, men å utfordre en historisk-positivistisk tekstutlegning som kan gå hånd i hånd både med radikal liberalisme (à la Harnack) og med konservativ bokstavtro (à la Odland). Skriftfortolkningen skal ikke føre oss ut av teologiens normproblem, men inn i det. Dermed utfordres ikke bare den historiske, men også den dogmatiske teologien til å gå nye veier, og det er en slik dogmatisk nyorientering Lønning legger grunnlaget for i *Kanon im Kanon*. Ordspillet signaliserer en posisjon der den teologiske norm hverken kan identifiseres med eller løses fra Det nye testamente. Normen finnes

bare i den kontinuerlige utlegning av tekstene i forkynnelsen. Derfor må dogmatikken grunnlegges og utfoldes som hermeneutikk, og hermeneutikken blir møtestedet for historisk og systematisk teologi.

Lønnings nyorientering førte til et brudd med det historisk-dogmatiske paradigmet som hadde rådet grunnen ved fakultetet fra århundrets begynnelse. Ansatter har vi tidligere funnet hos Reidar Hauge, men det er Lønning som fører dette igjennom, solid forankret i Luthers evangelieforståelse. Dermed er den tradisjonelle oppdelingen i historisk eksegesi og dogmatisk skriftbruk parkert. Forskjellen mellom historiske og dogmatiske spørsmålsstillinger er selvfølgelig ikke fjernet, men den er løst fra den tradisjonelle inndelingen i teologiske disipliner.⁹⁷ Lønnings konsept knytter ikke bare NT til arbeidet med teologiens normativitet, men også kirkehistorien og GT, slik det går fram av avhandlingen om Gal. 2,11 som kontroversteologisk fundamentalproblem⁹⁸ og artikkelen om kirkens dobbeltkanon for talen om Gud.⁹⁹

Gjennom Lønning får hermeneutikere som Gerhard Ebeling og Eberhardt Jüngel en sentral plass i arbeidet ved Institutt for systematisk teologi. Men også Gustaf Wingren og Dietrich Bonhoeffer står sentralt i Lønnings referanseramme. Like viktig er det imidlertid at den saneringsprosessen Lønning setter igang, korresponderer med en tilsvarende teologiforståelse på nytestamentlig side, hos Jacob Jervell, som også hadde gått i skole hos Käsemann. Hver for seg utvikler Lønning og Jervell en teologisk tenkemåte som gjør at både den dogmatiske og den nytestamentlige teologien graviterer mot forkynnelsen som stedet for den normerende tale om Gud.

Samtidig leder forkynnelsen til at også teologiens og fremfor alt *teologens* kontekstualitet kommer til sin rett. I Lønnings hermeneutikk har kontekstualiteten både en horisontal og en vertikal dimensjon. Horisontalt står den som taler om Gud i skjæringspunktet mellom tradisjon og situasjon. Vertikalt står han under korset. Bare hvis begge dimensjonene holdes sammen, møtes evangelium og verden.¹⁰⁰

Uten den normerende tale om Gud som gravitasjonspunkt slynges teologien ut i en serie disparate disipliner. I 1970- og første halvdel av 1980-årene fungerer Lønnings og Jervells sterke markering av teologiens enhet som motkrefter mot de sentripetale kreftene ved Det teologiske fakultet. Etterhvert kommer nye lærekrefter til. Hvordan går det nå med teologiens enhet? Det er et godt spørsmål som utfordrer alle instituttene ved fakultet, men det skal ikke besvares her. I sin oversikt over Det teologiske fakultets historie fra 1811 til 1961 stanser Einar Molland når han kommer til det fakultet han selv er en del av: «Å karakterisere det nåværende fakultet er en oppgave som jeg vil avstå fra. Jeg vil henvise mine tilhørere til å lese våre verker og selv danne seg et bilde av oss.»¹⁰¹ Det er et klokt standpunkt. Derfor skal bare de ytre fakta i historien om 1980- og 90-tallet legges på plass:

Svein Aage Christoffersen etterfølger i 1982 Johan B. Hygen i professoratet i etikk, religionsfilosofi og fundamentalteologi (tidligere kalt prinsipplære).¹⁰² Notto Thelle etterfølger i 1986 Nils Egede Bloch-Hoell i professoratet i misjonsvitenskap og økumenikk.¹⁰³ Kjetil Hafstad¹⁰⁴ er først vikar for Inge Lønning mens Lønning er rektor ved universitetet i 1985-92. Deretter blir vikariatet omgjort til en fast

stilling i dogmatikk. I forbindelse med at fakultetet overtar kristendomsfaget fra Det historiske-filosofiske fakultet blir Trond Skard Dokka¹⁰⁵ tilsatt som amanuensis, senere professor i religionsfilosofi og hermeneutikk. I forbindelse med opprettelsen av diakoni hovedfag blir Trygve Wyller¹⁰⁶ tilsatt som førsteamanuensis i diakoni. Bortsett fra Thelle er innflytelsen fra Lønning tydelig for alle disse lærernes vedkommende, om enn på litt forskjellig vis og kanskje også i litt varierende grad.

VI

Første hefte i første årgang av *Norsk Teologisk Tidsskrift* reflekterer på en instruktiv måte teologiens normproblem i en moderne tid og forskjellige strategier for håndtering av dette problemet. I det første heftes aller første artikkel forsøker den konservative Sigurd Odland å løse problemet rent historisk. Han vil ikke bare gjøre rede for synet på dåpen i Det nye testamente, men på denne måten også rent historisk bestemme dåpens vesen. Den rent historiske fremgangsmåten er en typisk moderne strategi, det ser vi tydelig hos den svært liberale Adolf von Harnack, som bruker den historisk-kritiske metoden til en programmatisk modernisering av teologien. At Odland var teologisk konservativ forhindrer ikke at fremgangsmåten hans er moderne. Det blir dermed en iøynefallende spenning i Odlands prosjekt. Han vil bruke en moderne metode til å holde moderniteten fra livet. Hvor vanskelig, for ikke å si umulig prosjektet er, viser Troeltsch med sine analyser av prinsippene for den historisk-kritiske metode og av vesensbegrepet. Odlands hånd-

tering av spørsmålet om kvinners talerett i kirken viser også hvilke problemer dette historisk-konservative bibelsynet fører ham opp i, for så vidt som han helt mister teologisk fokus og proporsjoner i kirkesynet. Bibelen blir en kirkerettslig lovbok, i strid med Luthers evangeliske skriftforståelse. Situasjonen blir ikke bedre av at Odlands kolleger ved Menighetsfakultetet erklærer seg enige med Odland i sak, og dermed bekrefter hans oppfatning av hva det betyr at Skriften er Guds ord, men kvier seg for å trekke de samme konsekvensene av dette synet i praksis.

Fredrik Petersen forsøker i det samme heftet av NTT å gå en annen vei. Han holder det normative og det historiske fra hverandre. Den vekselvirkning mellom objektivt og subjektivt, deskriptivt og normativt som Harnack legger inn i det historiske, fordeler Petersen på to forskjellige disipliner. Den historiske, *in casu* nytestamentlige eksegesen er deskriptiv, skriftbruken i dogmatikken blir normativ, takket være vekselvirkningen mellom det subjektive og det objektive. Troen og dermed evangeliet gir ham et kritisk fokus i omgangen med Skriften.

Etterhvert som århundret ruller fram, viser det seg at Petersens delingsmodell har fremtiden for seg. Deskriptivt og normativt fordeles mer og mer på forskjellige disipliner. Prisen er imidlertid at teologiens enhet blir det store problemet. Det henger ikke minst sammen med at de historiske disiplinene distanserer seg fra den form for normativitet som dogmatikken representerer. Dermed får vi en tvetydig holdning til det normative i de historiske disiplinene. Det normative henlegges til den dogmatiske disiplin, samtidig som de historiske disiplinene forsøker å ivareta

en egen form for normativitet i kjølvannet av Harnacks store normativitetsprosjekt ved århundrets begynnelse. Harnacks eget forsøk på å holde det historiske og det normative sammen i vesensbegrepet smuldrer riktignok gradvis opp, men nye begreper kommer inn og blir bærer av de normative pretensjoner som tidligere var knyttet til vesensbegrepet. Mens den historiske teologien kjemper med sitt eget normativitetsproblem opp mot historieforskningens relativisering av alt og alle, kjemper dogmatikken med normativitetsproblemet opp mot den allmenne fornuft og erkjennelse. Modernitetens sentrifugale krefter truer ikke bare med å slynge de forskjellige teologiske disiplinene fra hverandre, men truer også med å oppløse de enkelte disipliner som enhetlige fagområder.

En endring i dette bildet av den systematiske teologien på Det teologiske fakul-

tet kommer først med Inge Lønnings gjenopptagelse av kanonproblematikken i et nytt, hermeneutisk perspektiv. Det innarbeidede skillet mellom historisk og dogmatisk, deskriptivt og normativt, subjektivt og objektivt blir utfordret og problematisert. Betrakter vi Lønnings posisjon i et historisk perspektiv, blir det imidlertid klart at hans gjenninnføring av kanonproblematikken som en hermeneutisk problematikk også åpner for en hermeneutisk bearbeiding av dogmatikkens forhold til den allmenne fornuft og erkjennelse. Den problemhorisont som har dominert arbeidet i den systematiske teologien i størstedelen av det tyvende århundre kan ikke legges ad acta, men må kobles sammen med Lønnings tilrettelegging av kanonproblematikken. Det kan være et godt perspektiv for diskusjon av teologien ved fakultetet i dag.

Noter

- 1 Adolf Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Zweite Auflage, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1900.
- 2 «Was ist Christentum? – lediglich im historischen Sinn wollen wir diese Frage hier zu beantworten versuchen, d. h. mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft und mit der Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist.» Harnack, s. 4.
- 3 Harnack, s. 4.
- 4 Harnack, s. 4-5.
- 5 Harnack, s. 5-6.
- 6 Harnack, s. 6-7.
- 7 Sml. Kristen Valkners innledning til *Kirkestriiden i Norge, belyst ved Lyder Bruns brev til F. C. Krarup 1905-31*. Oslo: Universitetsforlaget 1961, s. 24.
- 8 Valkner, s. 25.
- 9 Jens Gleditsch, NTT 1901, s. 169-173.
- 10 Valkner, s. 29.
- 11 Valkner, s. 26.
- 12 E. Molland, «Det teologiske fakultets historie 1811-1961». NTT 1962 (63), s. 291.

- 13 K. Valkner, s. 38.
- 14 Valkner, s. 40ff.
- 15 Sml. Valkner, s. 63ff.
- 16 Å. Holter, «Menigheten og Skriften i Sigurd Odlands liv og lære». TTK 1978, s. 255-256.
- 17 Riktignok hadde danskene siden 1884 allerede et teologisk tidsskrift, *Theologisk Tidsskrift for Den Danske Folkekirke*. Navnet ble i 1924 endret til *Dansk Teologisk Tidsskrift*. Kanskje mente Klaveness at norske teologer burde engasjere seg i det danske?
- 18 Thv. Klaveness, *For Kirke og Kultur* 1900, s. 441.
- 19 Sigurd Odland, «Daaben i det nye testamente». NTT 1900, s. 1.
- 20 Odland, s. 2-3.
- 21 Odland, s. 57.
- 22 L. Amundsen, *Universitetet i Oslo 1911-1961, Bd. 1*, Oslo: Universitetsforlaget 1962, s. 3. Sml. også Valkner, s. 15.
- 23 E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Aalen 1962, s. 397.
- 24 E. Troeltsch, s. 395.

- 25 E. Troeltsch, «Über historische und dogmatische Methode in der Theologie». I: G. Sauter (Hrsg.), *Theologie als Wissenschaft*. München: Kaiser 1971, s. 107-109.
- 26 E. Troeltsch, s. 398.
- 27 E. Troeltsch, s. 423.
- 28 E. Troeltsch, s. 426.
- 29 E. Troeltsch, s. 430.
- 30 E. Troeltsch, s. 429.
- 31 E. Troeltsch, s. 431.
- 32 E. Troeltsch, s. 433.
- 33 Sml. Valkner, s. 15.
- 34 Fredrik Petersen, «Det lutherske skriftprincip». NTT 1900, s. 61.
- 35 Petersen, s. 62.
- 36 Petersen, s. 71.
- 37 Petersen, s. 63.
- 38 Petersen, s. 65.
- 39 Petersen, s. 65-66.
- 40 Petersen, s. 77.
- 41 Petersen, s. 79.
- 42 Petersen, s. 79-80.
- 43 Petersen, s. 80.
- 44 Petersen s. 80-81.
- 45 Petersen s. 81.
- 46 Karakteristisk nok var «for Den norske kirke» ikke tilføyd i tittelen, slik som i Danmark. Det danske tidsskriftet utelot henvisningen til kirken i 1924, sml. note 17.
- 47 Sml. Ebelings fremstilling i «Was heisst 'Biblische Theologie'?». G. Ebeling, *Wort und Glaube*. Tübingen: Mohr 1960, s. 69-89.
- 48 Amundsen, s. 34
- 49 Amundsen, s. 35-36.
- 50 Amundsen, s. 31.
- 51 Chr. Ihlen, *Hovedpunkter angaaende de protestantiske Principers Stilling i det moderne Aandsliv : et historisk-systematisk Grundrids*. Kristiania: Steen 1905, s. IV.
- 52 Ihlen, s. 206ff.
- 53 Ihlen, s. 208.
- 54 Ihlen, s. 212.
- 55 Ihlen, s. 268.
- 56 Chr. Ihlen, *Prinsipp lære*. Oslo: Aschehoug 1927.
- 57 Sml. Ihlen 1927, s. 145-202.
- 58 J. Ording, *Den religiøse erkjendelse: dens art og vished*. Kristiania: Grøndahl 1903. For en fremstilling av Ordings teologi, se: D. Thor-kildsen, *Johannes Ording: religionsfilosof og apologet*. Oslo: Universitetsforlaget 1984.
- 59 Amundsen, s. 29.
- 60 Fakultets vurdering er trykket i *Norsk Kirkeblad* 1926, s. 256f.
- 61 *Norsk Kirkeblad* 1926, s. 256.
- 62 *Norsk Kirkeblad* 1926, s. 257.
- 63 *Norsk Kirkeblad* 1926, s. 257.
- 64 Sml. analysen av denne utviklingen i G. Ebeling, «Was heisst 'Biblische Theologie'?». G. Ebeling, *Wort und Glaube*. Tübingen: Mohr 1960, s. 69-89.
- 65 Som en kuriositet kan nevnes at Rudolf Bultmann dediserer første bind av *Glauben und Verstehen* til Martin Heidegger og annet bind til Anton Fridrichsen, «dem treuen Freund in guten und bösen Tagen».
- 66 Amundsen, s. 46
- 67 Amundsen, s. 45.
- 68 H. Ording, *Dogmatiske metode*. Oslo: Gyldendal 1939, s. 180.
- 69 Sml. omtalen i Amundsen, s. 50.
- 70 Amundsen, s. 48-49.
- 71 N. H. Sør, «Kristen Teleologi». *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1949, s. 103. Også andreopponent Hans Ording pekte på den sterke innflytelsen fra Ritschl. Sml. H. Ording, «Teleologiske synspunkter i etikken». NTT 1949, s. 88ff.
- 72 Sør, s. 104.
- 73 Amundsen, s. 58.
- 74 Sml. Johan B. Hygen, «Professor dr. theol. Reidar Hauge». NTT 1967, s. 117.
- 75 R. Hauge, *Gudsåpenbaring og troslydighet*. Oslo: Land og Kirke 1952, s. 73.
- 76 Hauge, s. 75.
- 77 Hauge, s. 76.
- 78 Hauge, s. 78.
- 79 Hauge, s. 80.
- 80 Hauge, s. 80.
- 81 Hauge, s. 81.
- 82 Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965, s. 181.
- 83 Boman, s. 181.
- 84 Sml. T. Aukrust, *Forkynnelse og historie*. Oslo: Land og Kirke 1956, s. 11ff.
- 85 Nils Bloch-Hoell, *Pinsebevegelsen. En undersøkelse av pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblikk på bevegelsens utforming i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget 1956.
- 86 W. A. Schmidt og E. Molland: *Pinsebevegelsen*. NTT 1958, s. 150.
- 87 Schmidt/Molland, s. 158.
- 88 Schmidt/Molland, s. 150.
- 89 Schmidt/Molland, s. 158.
- 90 Uten forlegenhet gjør Gerhard Ebeling rede for kombinasjonen av historiske og systematiske teologiske elementer i konfessionsforskningen i artikkelen «Über Aufgabe und Methode der Konfessionskunde» i artikkel-samlingen *Wort Gottes und Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1964, s. 28-40. Se også hans utfordrende forslag til forståelse av kirkehistorien som teologisk disiplin i artikkelen «Kirchengeschichte als Geschichte der

- Auslegung der Heiligen Schrift», samme sted s. 9-27. Til konfesjonskunnskapens egenart, se også Hallvard Beck, «Situasjonsbestemt teologi : momenter til belysning av økumenikkens metode». NTT 1971, s. 95-127
- 91 E. Molland, *Konfesjonskunnskap*. Oslo 1961, s. 13-14.
- 92 E. Molland, *Kristendhetens kirker og trosamfunn*. Oslo 1976, s. 13.
- 93 I. Lønning, *Kanon im Kanon. Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*. Oslo / München: Universitätsverlag / Chr. Kaiser Verlag 1972.
- 94 *Levende Luther*
- 95 «Die Frage, ob der nt.liche Kanon die Einheit der Kirche begründe, muss um der Variabilität der Verkündigung im NT willen vom Historiker verneint werden.». E. Käsemann, «Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?». I: *Exegetische Versuche und Besinnungen I*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, s. 214.
- 96 Käsemann, s. 223.
- 97 I. Lønning, «Paulus und Petrus. Gal. 2,11ff als kontroversiologisches Fundamentalproblem». *Studia Theologica* 1970, s. 59.
- 98 Se note 97.
- 99 I. Lønning, «'Abrahams, Isaks og Jakobs Gud' - 'Jesu Kristi far'. Til problemet: kirkens dobbeltkanon for tale om Gud». I: *At tale om Gud*. Utg. af. Institut for Etik og Religionsfilosofi. Århus: Aarhus Universitet 1973, s. 68-84.
- 100 Sml. Lønning, «Paulus und Petrus», s. 59ff. Det mest omfattende uttrykk for Lønnings dogmatiske tenkemåte er forøvrig artikkelen «Gott. VIII. Neuzeit / Systematisch-theologisch» i TRE Bd. 13, Berlin: de Gruyter 1984, s. 668-708.
- 101 E. Molland, «Det teologiske fakultets historie 1811-1961». NTT 1961, s. 297.
- 102 Dr. avh. *Identifikasjon og verifikasjon: en studie i Gerhard Ebelings fundamentalteologi*. Universitetet i Oslo 1982. Forkortet utgave: Oslo: Universitetsforlaget 1984.
- 103 Dr. avh. *From conflict to dialogue : Buddhism and Christianity in Japan, 1854-1899*. Universitetet i Oslo 1982.
- 104 Dr. avh. *Ord og historie : en undersøkelse av Karl Barths historieforståelse*. Universitetet i Oslo 1982. Tysk utgave: *Wort und Geschichte : das Geschichtsverständnis Karl Barths*. München: Chr. Kaiser 1985.
- 105 Dr. avh. *Å gjenkjenne det ukjente : om menneskers mulighet for å kjenne Gud : en studie basert på Johannes-evangeliets tegnstoff*. Universitetet i Oslo 1989.
- 106 Dr. avh. *Troens tale og talen om verden : et grunnproblem i nyere systematisk teologi drøftet med henblikk på K. E. Løgstrup, Oswald Bayer og Dietrich Bonhoeffer*. Universitetet i Oslo 1994. Tysk utgave: *Glaube und autonome Welt : Diskussion eines Grundproblems der neueren systematischen Theologie mit Blick auf Dietrich Bonhoeffer, Oswald Bayer* 1998.

Summary

This survey of systematic theology at the University of Oslo during the 20th century is focused on the problem of the normative. Theology is squeezed by the centrifugal forces of modernity and adopts two main strategies in defence: In the wake of Adolf von Harnack some try to root the normative within historical research as such, while others locate it within dogmatics as a separate discipline of theology. The distinction bet-

ween historical and dogmatical theology is taken for granted by both parties. In the 1970s Inge Lønning challenges this presupposition.

Svein Aage Christoffersen

F. 1947. Dr. theol., professor i systematisk teologi ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Adr.: Vækerøveien 162 A, N-0751 Oslo. E-post: s.a.christoffersen@teologi.uio.no