

Evangelikalismen utfordret

En kritisk drøfting av kunnskapsteorien hos James K.A. Smith og i bevegelsen *Radical Orthodoxy*

Bjørn Øyvind Fjeld

English abstract

The article analyses the implicit epistemology of James K.A. Smith in his book *Who's Afraid of Post-modernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church* (2006). The analysis concentrates on Smith's interpretation of three French postmodern philosophers: J. Derrida, J.F. Lyotard and M. Foucault, but includes also a yearlong discussion between Smith and D.A. Carson, rendered in the book and in Carson's books *Becoming Conversant with the Emerging Church* (2005) and *Christ & Culture Revisited* (2008). Carson defends the evangelical movement which today is criticized and challenged by several post-evangelical writers, among them Smith, who claims that faith is the sole bridge between reality and knowledge. He calls his view *confessional realism*. The aim is to present and constructively evaluate Smith's epistemology and its relation to issues like rationality, truth, objectivity and reality. The theoretical basis for the assessment of Smith's presentation of *Radical Orthodoxy* and its epistemology is what M. Stenmark calls "The everyday life epistemology upgraded" (*Vardagslivets kunnskapsteori oppgraderat* (VKU)). Stenmark argues that we may know the truth, but nobody own the truth. Based on VKU, the article critiques Smith's epistemology and his theology of incarnation, as partly built on a local language game, partly on his intrabiblical understanding of reality, and partly for the risk of ending up in *fideism*. VKU is also the basis for a critical assessment of the epistemology of evangelicalism and Carson's arguments for the biblical "non-negotiables". The article defends a *critical realism* which allows a view of revelation that the triune God is able to transcend the limitations of human sin and subjectivity, and that God the Creator is able to communicate his plan of salvation to rational men. Human rationality never replaces faith, but rationality is able to give good grounds for faith among people endorsing modernity or postmodernity.

Innledning

Evangelikalismen representerer en type teologi som i Europa best er beskrevet av teologer som John Stott og Alister McGrath. Bevegelsen har gjennomgått vesentlige endringer de siste tiårene. Med nyere tids teologi tenker jeg på de teologiske retninger som har utviklet seg de siste tretti til førti år, og som hovedsakelig har bakgrunn i den evangelikale bevegelse. Bevegelsen er i dag oppdelt i flere grupper, og det er ikke uten videre klart hvem som representerer de evangelikale. Nye ledere har vokst frem. De er dels kritiske til de klassiske

evangelikales ensidige søkelys på rett lære og rasjonalistiske vektlegging av den universelle fornuft, dels til deres mangel på spiritualitet. Kritikerne av evangelikalismen ble først kalt *younger evangelical*. Senere fikk de samlebetegnelsen *post-evangelical* (Tomlinson 1995, Black Jr. 2013:38–40).

Mange postevangelikale¹ har mottatt vesentlige impulser fra postliberalismen². Det er særlig tydelig for *emerging church*-bevegelsen og for den gruppen av de postevangelikale som kalles *Radical Orthodoxy*. I denne artikkelen vil jeg se nærmere på hvordan den siste bevegelsen presenteres av James K.A. Smith³ i boken *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church* (2006). Smith er valgt som representant for nyere tids teologi. Han er professor i filosofi ved Calvin College, Grand Rapids, Michigan. Som representant for evangelikal teologi har jeg valgt D.A. Carson ved Trinity Evangelical Divinity School i Deerfield, Illinois. Carson er nytestamentlig professor og representerer den klassiske evangelikale bevegelsen i USA. Bakgrunnen for at jeg har valgt Smith og Carson som representanter for henholdsvis nyere tids teologi og evangelikalismen, er en lengre debatt mellom Smith og Carson som avspeiles i Smiths bok. Debatten startet med at Carson tok et oppgjør med postmodernismen i boken *Becoming Conversant with the Emerging Church* (2005). I sin bok (2006) gir Smith en skarp kritikk av Carson, og Carson tar like skarpt til gjennæle mot Smith i et lengre avsnitt i boken *Christ & Culture Revisited* (2008).

Mitt utgangspunkt er den evangelikale bevegelse. Samtidskulturen og nyere tids teologi utfordrer dagens kirke på både teologi og fromhetsideal. Særlig utfordres den evangelikale bevegelse, som betrakter Bibelen som normativ for både kristen tro og kristen etikk i teori og praksis. Dypest sett dreier spørsmålet seg om hvorvidt det finnes sannhet i universell mening, eller om sannhet bare finnes som lokale sannheter i flertall. Målet med artikkelen er å analysere og konstruktivt kritisk evaluere den kunnskapsteori som delvis implisitt og delvis eksplisitt finnes i omtalte bok, og å sammenlikne denne med epistemologien⁴ innen klassisk evangelikalisme. Min problemstilling er: På hvilken måte utfordrer Smiths presentasjon av *Radical Orthodoxy* den klassiske evangelikale bevegelses forståelse av tenkning og teologi, og på hvilken måte kan Smiths kunnskapsteoretiske begrunnelse vurderes og besvares? Analysen og drøftingen vil dreie seg om spørsmål som epistemologi, rasjonalitet og realisme, men jeg vil også berøre begreper som konstruktivisme, språk og hermeneutikk.

Først vil jeg imidlertid gi en kort presentasjon av *Radical Orthodoxy*, Smiths bakgrunn og teologiske grunnsyn. I tillegg vil jeg presentere hans teologiske bruk av filosofene Derrida, Lyotard og Foucault. Jeg tar ikke stilling til filosofenes synspunkter, men mener Smiths kritiske bruk av disse representerer en utfordring for evangelikalismen. Deretter kommenterer jeg debatten mellom Smith og Carson, særlig knyttet til begrepene objektivitet, *narratives* og sannhetspåstander. Videre presenterer jeg en kunnskapsteori som Mikael Stenmark (2013) kaller *Vardagslivets kunnskapsteori oppgraderat* (VKU). Teorigrunnlaget for analysen har jeg

¹ Så langt jeg har undersøkt er begrepet *postevangelikal* lite benyttet på det nordiske språkområdet.

² Begrepet ble tatt i bruk i begynnelsen av 1980-årene og er knyttet til Yale-universitetet og navn som Hans Frei og George Lindbeck.

³ Det er skrevet lite om Smith i Norge, men det finnes artikler om *Radical Orthodoxy*.

⁴ Begrepet epistemologi (gr. *episteme* = «viten», og *logos* = «lære») brukes synonymt med begrepet kunnskapsteori.

hentet i Stenmarks kunnskapsteori. Jeg har også noen kritiske merknader til Smiths kritikk av evangelikalismen, samtidig som jeg har et selvkritisk perspektiv på evangelikalismen og bevegelsens egne epistemologiske forutsetninger. Det jeg først og fremst fokuserer på, er imidlertid kunnskapsforståelsen.

Smiths teologi og hans bruk av filosofene Derrida, Lyotard og Foucault

Radical Orthodoxy og postmodernismen

Radical Orthodoxy kjennetegnes av en grunnleggende kritikk av den modernismen som har dominert vitenskap (filosofi, teologi, etikk) og virkelighetsforståelse helt frem til de siste ti-årenes postmodernistiske vending. Bevegelsen er omfattende.⁵ Med utgangspunkt i filosofi og teologi tolker den virkeligheten slik at det får konsekvenser for andre akademiske disipliner. Tolkningen griper tilbake til premodernismen og Augustin og er influert av nyplatonismens partisipasjonstenkning. Partisipasjonstenkningen innebærer at mennesker på jorden er kalt til å leve i samsvar med ideer eller mønster som finnes i Guds fornuft fra evighet av. Denne nyplatoniske tenkningen ble med årene utformet i teologiske og filosofiske termer som eksemplarismen⁶, slik vi møter den hos Origenes (185–ca. 254), Augustin (354–430) og Thomas Aquinas (1225–1274) (Tollefsen mfl. 2006:89, 178). *Radical Orthodoxy* er radikal «først og fremst i betydningen tilbakevending til de patristiske og middelalderske røttene, ganske særlig til den augustinske visjon der all kunnskap er guddommelig illuminasjon» (Exphil-serien 2003:438–439).⁷

Smith er en engasjert og viktig teologisk aktør i bevegelsen *Radical Orthodoxy*. Han støtter den postmoderne teori og *post-foundationalism*⁸ som kunnskapssyn. Han argumenterer for at postmodernismen og premodernismen møtes i en konfesjonell teologi, mens avstanden til evangelikal teologi, modernisme, og fremfor alt kartesisk rasjonalisme og dualisme økes. I likhet med bevegelsen *emerging churches* har Smith et kritisk forhold til den evangelikale bevegelsen.

Bokens tittel, *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*⁹, er ment provoserende, jf. første kapittel, som stiller spørsmålet: *Is the Devil from*

⁵ John Milbanks bok *Theology and Social Theory*, (1990) og Smiths bok *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology* (2004) gir en grunnleggende fremstilling av bevegelsen. Sentralt står også essaysamlingen *Radical Orthodoxy* (1999) med Milbank, Catherine Pickstock og Graham Ward som redaktører. Introduksjonskapitlet i denne essaysamlingen er oversatt til norsk av Trond Skard Dokka og ble for noen år siden utgitt som pensum i examen philosophicum ved Universitetet i Oslo. Se Exphil-serien, s. 435–442.

⁶ Eksemplarismen er en kristen lære om at Gud har «ideer» i sin guddommelige tanke som han skaper alle ting i henhold til (Tollefsen mfl. 2006:558).

⁷ I motsetning til modernismens teologi vil *Radical Orthodoxy* gjennom sin bruk av begrepet *partisipasjon*, «slik dette er utviklet av Platon og revidert i kristendommen», gjøre krav på at det ikke finnes noe område i den menneskelige virkelighet som kan utskilles uavhengig av Gud (Exphil-serien 2003:440). Teologien trenger derfor ikke hjelp av sosiale teorier.

⁸ Med *post-foundationalism* siktes det til at vår tid har lagt bak seg *foundationalism*, et kunnskapssyn som hevder at det finnes universelle sannheter som kan legges til grunn for annen kunnskap. Universelle sannheter hevdes å være selvlegitimerende, selvforklarende eller selvinnlysende.

⁹ Tittelen henspiller på den kjente filmen *Who's Afraid of Virginia Woolf?* fra 1966, regissert av Mike Nichols. Senere har Smith bl.a. publisert *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* (2009),

Paris? Kapitlet handler om postmodernismen og kirken. For noen¹⁰ er postmodernismen «the new enemy taking over the role of secular humanism as object of fear [...] Others¹¹ see post-modernism as a fresh wind of the Spirit sent to revitalize the dry bones of the Church» (18).¹² Smith er kritisk til sider ved postmodernismen, men mener den i all hovedsak er en hjelp til å proklamere evangeliet. Mest uenig er han imidlertid i den vestlige, klassiske apologetikken som ifølge ham bruker fornuftsargumenter og universalismen i sitt trosforsvar.¹³ Smith argumenterer for en apologetikk som tar utgangspunkt i åpenbaring og tro, og som kalles *presuppositional apologetics*.¹⁴

Smiths bruk av Derrida

Jacques Derrida er mest kjent for begrepet dekonstruksjon og for påstanden «det finnes ikke noe utenfor teksten». Samtidig motsier han seg selv når han hevder at det er en virkelighet som språk og tolkning aldri kan gjengi korrekt. Ifølge Derrida kommer verden til oss i språk og tekst gjennom et filter. Det er naivt å tro at vi har tilgang til virkeligheten bak teksten. Smith (35) tolker imidlertid Derrida slik at han ikke er metafysisk idealist¹⁵, jf. filosofen Berkeley, som fremholder at det ikke finnes materielle ting utenfor menneskets sanseopplevelse (persepsjon). Derrida er heller ikke semantisk idealist¹⁶, ifølge Smith. I så fall ville både en transcendent skaper og inkarnasjonen vært utenkelig. Smith avviser en ateistisk lesning av Derrida. Poenget er at vi aldri kan vite hva denne virkeligheten er. Derrida hevder at «all our experience is always already an interpretation» (39). Ifølge Smiths tolkning fremstår Derrida som epistemologisk konstruktivist, men ontologisk realist, jf. Immanuel Kant, som er epistemologisk idealist, men ontologisk realist (Barbosa da Silva mfl. 1993:140).

Smith har få reservasjoner til Derridas dekonstruksjon, selv om hans påstand ofte er kritisert.¹⁷ Smith anvender Derridas prinsipp også på bibelske tekster og benekter i avsnittet

Imagining the Kingdom: How Worship Works (Cultural Liturgies) (2013), som er første og andre bind i en planlagt trebinds fremstilling av Radical Orthodoxy, og ganske nylig *Who's Afraid of Relativism?: Community, Contingency, and Creaturehood (The Church and Postmodern Culture)* (2014).

¹⁰ Det refereres bl.a. til Millard Erickson, Douglas Groothuis og D.A. Carson.

¹¹ Her nevnes bl.a. Brian McLaren og Robert E. Webber.

¹² Alle sidehenvisninger uten nærmere bestemmelser refererer seg heretter til Smiths bok *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*.

¹³ Alister E. McGrath er enig i deler av denne kritikken. Han viser særskilt til det forhold at universalismen viste seg å være en forkledning for vestlig rasjonalisme, en forståelse som ikke passet virkeligheten i de mange globale partikulariteter (McGrath 1996:176).

¹⁴ *Presuppositional apologetics* (av *pre-suppositional* = «hypotese som er antatt på forhånd») står i motsetning til klassisk apologetikk. Begge typer apologetikk bygger på tro, men der klassisk apologetikk også ønsker å gi gode argumenter ut fra eksempelvis fornuft, erfaring og følelser, avviser *presuppositional apologetics* alle bevis, inkludert gudsbevis. Forsvarerne av *presuppositional apologetics* forutsetter at en bestemt tro har forrang over andre og legger den kristne tro til grunn for all menneskelig tanke. Kritikerne hevder at denne apologetikken representerer en intern trosapologetikk og grenser til grunnløse trospåstander, såkalt *fideism*.

¹⁵ Metafysisk idealisme betyr at det ikke finnes materielle ting. Alt er abstraksjoner i menneskers tanker.

¹⁶ Semantisk idealisme betyr at vi bare har ord og språk, men at det ikke er noen realitet bak ordene, dvs. at ord og utsagn mangler ontologisk referanse.

¹⁷ Kritikken retter seg særlig mot at utsagnet gjør krav på allmenn gyldighet og derfor er selvmotsigende. «Derrida's deconstruction [...] fails to deconstruct the 'foundational' constructivist theory in his own philosophy» (Black Jr. 2013:164). Det ironiske er, sier Douglas Grootius (2000:233), at Derrida angriper sine kritikere

«Derrida at the Foot of the Cross» (43–51) at prinsippet er «antithetical to orthodox Christian faith». Smith tror på en virkelighet ut over menneskets forestillinger og språkets begrensninger. Hvorvidt Smith av den grunn kan kalles realist¹⁸, er så langt et åpent spørsmål.¹⁹

En vanlig teologisk innvending er at hvis all virkelighet er tolket virkelighet, må også evangeliet forstås som en tolkning, altså at evangeliet mangler objektiv sannhet (42). Smith forstår innvendingen, men mener at dette forholdet ikke er problematisk for kristen tro. Han viser til evangeliene motstridende fremstillinger av hva som skjedde under Jesu siste påske i Jerusalem, og spør hvilken fremstilling som representerer den objektive sannhet. Dette argumentet opplever jeg ikke som spesielt vanskelig. Smiths generelle tolkningspluralisme reiser imidlertid mer alvorlige spørsmål.

Smith (50–51) sier at kirken skal holde fast på det han kaller «kerygmatic boldness about the truth of the gospel», men avviser at kirken skal forkynne evangeliet som objektiv sannhet. Han sier vi må akseptere en omfattende tolkningspluralisme. Det dreier seg ikke bare om tolkningsnyanser i de synoptiske evangeliene, men om å leve med forskjellig syn på tilværelsen, forskjellige worldviews. «[F]or instance, Christianity and Buddhism have very different interpretations about the nature of reality. [...] In fact, both are interpretations; neither is objectively true» (50).

Ifølge Smith (51) kan ikke kristne hevde at deres forståelse av virkeligheten er mer sann enn andre religioners forståelse, for det første fordi «our confidence rests not on objectivity but rather on the convictional power of the Holy Spirit (which isn't exactly objective)», og for det andre fordi den som påstår at det kristne budskapet er objektivt sant, «often translates into the worst kinds of imperial and colonial agendas». Smith mener tolkningspluralismen skal føre til ydmykhet, ikke til postmodernistisk skeptisisme²⁰ eller modernistisk påståelighet. Smith (57–58) oppsummerer kapitlet om Derrida ved å beskrive det han kaller en «deconstructive church». Det er en kirke som avstår fra å føre krig mot kulturen, gleder seg over Ordet og sakramentene, synger og ber og taler profetisk ved å kritisere «capitalism, consumerism, and hedonism». Derrida plasseres ved korsets fot, som deloverskriften heter. «A deconstructive church, in other words, is deeply prophetic – reflecting the voice not so much of Derrida as of Amos.»

Min innvending knytter seg ikke til at kirken har en profetisk oppgave i å kritisere uetiske sider ved samfunnsutviklingen. Spørsmålet er hvilke kriterier kirken skal legge til grunn for denne kritikken, og hvem som fastsetter kriteriene. Er det lesernes partikularistiske tolkning som begrunner kriteriene, eller kan det argumenteres ut fra en normativ målestokk i bibeltekstene, forstått som Guds åpenbarte ord, slik disse til alle tider har vært lest av kirken under Guds Ånds ledelse? Smith synes å mene det første, men han uttrykker seg i tråd med

fordi de ikke har forstått hans budskap om hva dekonstruksjon er. Hvis Derrida forventer at leserne skal forstå hans egen intensjon, med hvilken rett kan han da påstå at det ikke finnes en intendert mening bak andres tekster?

¹⁸ Med realist forstås vi en som hevder at det finnes en virkelighet bak språket og utenfor våre forestillinger. Realisme står i motsetning til idealisme. Naiv (direkte) realisme betyr at våre forestillinger er en direkte gjengivelse (et speilbilde) av den ytre virkelighet. Kritisk realisme innebærer at våre forestillinger bare er en indirekte gjengivelse av den ytre virkelighet, formidlet bl.a. ved modeller og analogier (McGrath 2001:230).

¹⁹ Smith (120, note10) omtaler sitt syn som *confessional realism*, et uklart begrep som vi vil vende tilbake til.

²⁰ Skeptisisme i kunnskapsmessig eller epistemisk betydning innebærer at man benekter eller stiller seg sterkt tvilende til at man kan oppnå sikker kunnskap.

det siste. I samsvar med kirkens gamle forståelse skriver han (57): «The same Spirit is both author of the text and illuminator of the reading community.» Men teksten, eller konteksten, utgjøres både av bibelordet og leserne. Og det er lesernes perspektiv som får størst vekt i Smiths fremstilling av dekonstruktivismen. Den impliserer at det finnes flere lese måter og mange lokale lesekreter. Det finnes derfor ingen entydig eller normativ tolkning, selv når tolkningen skjer under Åndens overbevisende kraft. Det kalles postmodernismens legitimeringsproblem.

Smiths bruk av Lyotard

Jean-François Lyotard er kjent for sin dype skepsis til de store fortellingene (incredulity toward metanarratives). De fleste teologer vil si at bibelfortellingen fra skapelsen til fullendelsen er en eneste stor metanarrativ. Mange oppfatter derfor Lyotards skepsis som antitetisk til kristen tro. Slik er det ikke, hevder Smith (64): «This chapter more carefully engages Lyotard's critique and demonstrates that Christians should find in Lyotard not an enemy but an ally.»

Smith (64) peker på at Lyotard med begrepet metanarrativ ikke primært tenker på fortellingens omfang, men på fortellingens natur. Lyotard sier ja til Homers Odysseen fordi den er en proklamasjon (gr. *kerygma*) som ikke gjør krav på sannhet, og som bare kan tros. Den metanarrativen som Lyotard er kritisk til, er derimot «a distinctly modern phenomenon: they are stories that not only tell a grand story [...] but also claim to be able to legitimate or prove the story's claim by an appeal to universal reason».

Lyotard skiller mellom *narrative knowledge*, som er både premoderne og postmoderne, og *scientific knowledge* som er «distinctly modern». Narrativ kunnskap kalles myter, er forankret i lokalkulturen og krever ingen legitimering. Den har autoritet og er selvbekreftende for alle som hører til i samme språkspill. Vitenskapelig sannhet forutsetter derimot at en aktør som tilhører ett språkspill, skal overbevise en mottaker som tilhører et annet språkspill. Da kreves en universell dommer. Modernismen skapte fornuftskriteriet for å dekke dette behovet. Smith (67) støtter Lyotard i dette og er skeptisk til alle metanarrativer som «appeals to criteria of legitimation that are understood as standing outside any particular language game and thus guarantee universal truth».

I motsetning til modernismen hevder Lyotard at all kunnskap grunnes på lokale myter. Den vitenskapelige selvlegitimering ved henvisning til fornuften «is but one more language game among many» og representerer «false appeals to universal, rational, scientific criteria». Derfor skriver Smith (68): «For the postmodernist, every scientist is a believer.» Smith deler *Radical Orthodoxy's* program om teologien som alle vitenskapers mor. All kunnskap er basert på tro.

Smith hevder at Lyotard ikke er kritisk til Bibelens metanarrativ fordi verken fortellingen eller den kristne tro gjør krav på universell sannhet. Fortellingen krever bare å bli trodd, på linje med andre myter og fortellinger. Smith ser dette som en gylden mulighet til å forkynne evangeliet. Han (68) mener derfor at «evidential apologists» kjemper en unødvendig og forgyeves kamp.

Smith (69) erkjenner at postmodernismen har et legitimeringsproblem. Når kunnskap baseres på myter eller fortellinger som begrenses til lokale språkspill, vil enhver påstand bli redusert til én mulig påstand blant mange påstander. «There can be no appeal to a higher court that would transcend a historical context or a language game, no neutral observer or ‘God’s eye view’ that can legitimate or justify one paradigm or moral language game above another.» Smith (70) beskriver postmodernismens legitimeringsproblem godt, men han viser ingen vei ut av problemet. Derimot spør han retorisk: «or should the church simply be a witness amid this plurality of competing myths?» Situasjonen kan ifølge Smith tolkes både som et nytt Babel og som en ny pinsedag. Og han sier: «This situation – though posing a challenge – also presents a unique opportunity for Christian witness in postmodernity.»

Det er enighet om at pinsedag er en stor mulighet for kristen forkynnelse, uansett hvordan man ser på Smiths språkspill. Åndens kraft er viktig for kirkens kall til å vitne i en postmoderne verden. Men det er problematisk at Babel og pinse blir stående uformidlet ved siden av hverandre som to likeverdige størrelser. Kirken kan ikke la spørsmålet om budskaps sannhet stå ubesvart. Det problematiske er ikke at det finnes flere sannhetspåstander i en pluralistisk tid. Det problematiske er Smiths påstand om at universell rasjonalitet og sannhet ikke finnes.

Smiths bruk av Foucault

Michel Foucault kritiserer maktutøvelsen i samfunnet. Mot misbruk av makt forsvarer han individets autonomi. Foucault støtter frankfurterskolens «kritiske teori», er liberalist og kjemper for individets frihet (96–98). Smith mener at Foucault må diskuteres. «Thus my engagement with Foucault is complicated, as is my criticism.»

Foucaults maktkritikk impliserer at all disiplin og undertrykkelse er moralsk forkastelig, mens Smith (100) sier at vi må skille mellom positiv og negativ frihet. Han kritiserer opplysningstidens liberalisme. Den representerer den negative frihet i motsetning til ekte bibelsk, positiv frihet. Kristnes frihet er et kall til lydighet og etterfølgelse av Kristus. Smith bekrefter Foucaults samfunnsanalyse, men advarer mot hans liberalisme og kritikk av disiplin. Den samme advarselen retter Smith (99) til kirken og til evangelikalismen i særdeleshet. Han kritiserer dens autonomi og skriver (101, note 30): «The very notion of spiritual disciplines remains foreign to and even anathema to many evangelicals.» Han fortsetter (99):

contemporary evangelicalism thrives on autonomy: the autonomy of the nondenominational church, at a macrocosmic level, and the autonomy of the individual Christian, at a microcosmic level. And it does not seem to me that that the emerging church has changed much on this score.

Smiths kritikk av det han kaller evangelikalismens negative frihet, er sterk. Han medgir imidlertid at en endring kan være underveis, og viser til R.J. Fosters bøker som et eksempel på dette.

Smith (103) hevder videre at slik vi skiller positiv og negativ frihet, må vi også skille god og dårlig disiplin. Det moderne samfunn er et eksempel på det siste: Det gjør oss til «economic animals whose primary end is production and consumption; [...] sexual animals whose

primary end is instinctual satisfaction; [...] violent creatures whose primary end is destruction». Mål og hensikt er avgjørende for Smith (102). «Discipline and formation are good insofar as they are directed toward the end, or telos, that is proper to human beings: to glorify God and enjoy him forever.» Alt annet er dårlig disiplin. Smith (103) trekker så den logiske konklusjon at samfunnet må skille mellom god og dårlig disiplin. Teologien kan fortelle hva som er god påvirkning og god disiplin: «So what constitutes good or proper formation must be determined in relation to the particular founding narrative that we confess tells *the truth* about the world and the human condition» (min kursivering).

Smith sier her at den kristne kirke har kunnskap om sannhetsspørsmål, og at be-
kjennelse til denne sannhet er et avgjørende kriterium. Det finnes gjensidig ekskluderende
disiplinære standarder, og kirken har kunnskap om hvilken som er etisk rett. Dette står i kon-
trast til det forsvar han foran har gitt av den postmoderne livssynspluralismen som bl.a.
Lyotard og Derrida forfekter, jf. eksempelvis Smiths påstand (50) om buddhismens og kris-
tendommens sannhet. Smith gjør nå krav på å vite hva som er rett og sant med tanke på bi-
belsk disiplin, og han begrunner det han kaller god disiplin og positiv frihet.

Begrunnelsen ligger i «the particular founding narrative» og inkarnasjonen, en tema-
tikk som tas opp i bokens siste kapittel. Det heter «Applied Radical Orthodoxy» og sammen-
fatter de tidligere kapitlene. Smith klargjør frontene til begge sider, både som kritikk av mo-
dernismen og evangelikalismen og som råd til *emerging churches*. De siste mener han ikke er
radikale nok i oppgjøret med Descartes.

Smith (123) understreker at han er forankret i konfesjonell teologi. Om inkarnasjonen
og Kristi åpenbaring skriver han:

a properly postmodern theology will be dogmatic, not sceptical. This is not to advocate a return to
an uncritical fundamentalism, or the triumphant stance of the Religious Right. Rather, it is to af-
firm that our confession and practice must proceed unapologetically from the particularities of
Christian confession as given in God's historical revelation in Christ and as unfolded in the history
of the church's response to that revelation.

Smith (122) understreker at Gud ble menneske i Kristus. Han bekrefter at det partikulære hø-
rer skaperverket til, og at dette er godt. Han utdyper grunnlaget for sin sannhetspåstand knyt-
tet til god disiplin ved å ta utgangspunkt i oldkirkens bekjennelse. Smith beskriver nå sin
«properly postmodern theology» som dogmatisme.

Med denne dogmatiske bekjennelsen mener jeg at Smith kommer i konflikt med sin
tidligere avvisning av universalismen. For det som hevdes å være dogmatisk sant, gjør også
krav på å være universelt sant. Dette benekter Smith. Han bekjenner dogmatismen, men avvi-
ser universalismen. Jeg spør derfor hvordan Smith forstår sammenhengen mellom tro og vir-
kelighet. Hvordan unngår Smith å ende i *fideisme* hvis sentrale hendelser i åpenbaringshisto-
rien bare fremsettes som påstander uten begrunnelse? Med *fideisme* mener jeg en partikulær
påstand fremsatt uten argumenter, slik at det ikke finnes noen korrespondanse mellom virke-
lighet og bekjennelse. Påstander uten denne korrespondansen fremtrer som rent subjektive.

Debatten mellom Carson og Smith

Debatten mellom Carson og Smith dreier seg først om kunnskap og universell sannhet, særlig knyttet til forståelsen av objektivitetsbegrepet. Dernest er det en debatt om forholdet mellom fortellinger og sannhetspåstander (*narratives* og *propositions*).

Debatt om sannhet og objektivitet

Smith (48) avviser alle som fastholder en «very modern notion of knowledge, one that claims something is true insofar as it is objective – insofar as it can be universally known by all people, at all times, in all places». På dette punkt gir Smith (43–51) en lengre kritikk av Carsons forståelse av tolkning, sannhet og objektivitet.

Carson (2008:107–109) argumenterer for at den bibelske åpenbaring vitner om noe som er objektivt sant, og at vi kan ha tilstrekkelig kunnskap om denne sannheten. Denne kunnskapen er en forutsetning for at vi kan forkynne evangeliet. Men Carson (*ibid.*:112–113) er enig med Smith og postliberalister når de fremholder at «Christians *ought* to be familiar with the cultural-linguistic language of Scripture», og at ingen kan forkynne «*apart* from words». Denne erkjennelsen er imidlertid ikke tilstrekkelig for Carson. «We are not saved and transformed by linguistic expressions that talk about God and Christ and the gospel.» Vi forkynner evangeliet fordi

what this biblical revelation tells us of God and his ways is true. We proclaim it because it is *the truth*. We are not saved by words about the cross (no matter how biblical), but by the cross. [...] Failure to see and emphasize the extratextual reality is merely an intellectual idolatry.

Carsons ontologiske syn står i kontrast til Derridas påstand om at ingen kan vite hva som ligger bak teksten. Smith og Carson er enige om at det finnes en virkelighet bak teksten, men Carson hevder at denne kan erkjennes, noe Smith benekter. Begge kaller seg realister, men det springende punkt er hvordan vi skal forstå Smiths *confessional realism* og Carsons *extratextual reality*.

Carson (*ibid.*:101) gjør oppmerksom på at kunnskap om denne virkelighet ikke betyr allvitenskap. Kristne «confess not only [our] finitude but [our] fallenness». Med henvisning til Hans-Georg Gadammers «hermeneutical spiral» og «fusion of horizons» sier Carson: «Human beings [...] cannot escape their finitude and (this side of the consummation) their fallenness, and therefore the limitations of perspectivalism, and thus they cannot know anything completely or from a neutral stance.» Han gjentar: «We are all perspectivalists» (*ibid.*:113). Smith er enig med Carson på dette punkt. «Here I agree with Carson that we should reject a common postmodern move that equates knowledge with omniscience, and then, since it is clear that such is not possible for finite beings, we must end up as sceptics with regard to knowledge» (44, note 11).

Men enigheten opphører raskt. Carson (*ibid.*:101) argumenterer for at det å ha begrenset kunnskap fortsatt innebærer objektiv sannhet. Han hevder at bibelsk sannhet (ikke kunnskap) per definisjon er absolutt og objektiv fordi den er ontologisk forankret i Gud. Det er

bare Gud som kjenner absolutt sannhet, men det er ikke til hinder for at også mennesker kan ha begrenset kunnskap om sannheten²¹. Videre hevder Carson (ibid.:126) at «Objective truth [...] is a category [...] that both historic Christianity and the Bible itself have always insisted on». Smith er uenig: «Scriptures gives us good reasons to reject the very notion of objectivity.» Han mener Skriften bekrefter «the reality of truth and knowledge» (43, note 10), men dette betyr ikke objektiv kunnskap. Smith anklager Carson for å blande sammen sannhet og objektivitet.

Carson bruker imidlertid ordet objektivitet i to betydninger og skiller mellom epistemologisk og ontologisk objektivitet.

[...] I have repeatedly distinguished ‘objectivity’ in epistemology (which I have constantly denied that we have) and our (necessarily interpreted) knowledge accurately reflecting what is ‘objectively’ out there, even if we cannot know it exhaustively, immediately, or non-interpretatively (ibid.:102, note 62).

Carson benekter at mennesket kan ha absolutt objektiv kunnskap, men han forsvarer en ontologisk objektivitet som innebærer at det eksisterer en «extra-textual» ontologisk virkelighet «out there». Han sier: «human beings may know objective truth in the sense that they may know what actually conforms to reality, but they cannot know it objectively» (ibid.:101). Dette synet omtaler han (2005:110) som kritisk realisme. Carsons kritiske realisme impliseres av den sannhetsteori som kalles korrespondanseteorien²². Om jeg har forstått Carson rett, er det denne (begrensede/tolkede) kunnskap om ontologisk sannhet han omtaler som objektiv kunnskap, men den siste bruken av begrepet setter Carson i anførselstegn.

Debatt om narrativer og *propositions*

Carson (2008:103–104) mener at Lyotards kritikk av metanarrativer også rammer Bibelen som metanarrativ. Smiths fremstilling på dette punktet er naiv, sier han. Carson påstår at dersom Lyotard selv var spurt, ville han vært kritisk også til Bibelens metanarrativ. Med andre ord: Smith hevder at Bibelen ikke rammes av Lyotards kritikk fordi han selv har redusert Bibelens storfortelling til en myte som ikke gjør krav på sannhet.

Smith (74) hevder at Carsons kritikk av McLaren på dette punktet representerer «an epic adventure in missing the point». Årsaken er at Carsons fremstilling av fortellingsstoffet «ends up reducing Christianity to just another collection of propositions. Knowledge is reduced to biblical information that can be encapsulated and encoded.» Carson protesterer oppgitt og skriver (2008:104): «Not once do I pit propositions against the biblical narrative. All I have done is insist that the sweeping narrative includes propositions that cannot be ig-

²¹ Det er tydelig at Carson i denne sammenheng tenker på ontologisk objektivitet, det vil si at objektive ontologiske hendelser og objekter antas å eksistere uavhengig av persepsjon eller bevissthet. Carson har ikke den ontologiske subjektivitet (smerte, vilje, glede etc.) for tanken.

²² Korrespondanseteorien hevder at sannhet er et faktum når det er samsvar mellom det som påstås og den virkelighet eller det saksforhold som omtales. Det vanligste alternativet til korrespondanseteorien er koherensteorien. Den forstår sannhet som det at en setning stemmer overens med (er koherent med) et system av andre sannheter (Føllesdal mfl. 2000:29–31).

nored by appealing to narrative.» Carson peker på sammenhengen mellom virkelighet og sannhet og gjentar sin distinksjon mellom epistemologisk objektivitet og det han kaller objektiv kunnskap: «propositions that accord with reality (i.e., propositions that are ‘objectively’ true, even though we cannot claim to know them objectively)».

Smiths skarpe skille mellom narrativer og *propositions* er etter min mening uakseptabelt. Bibelen inneholder fortellingene om hvordan Gud åpenbarte seg og handlet i historien, og hva denne åpenbaringen betød for mennesket i sin alminnelighet og for de troende i særdeleshet. McGrath (1996:105–116) sier at dogmatikken er opptatt av hva vi tror eller skal tro, mens Skriften er opptatt av å fortelle hva som skjedde. Relasjonen mellom de to er at bibelfortellingene angir en ramme for utvikling av teorier som den første kirken nedfelte i trosbekjennelser. Disse er et forsøk på å forklare de troende hva fortellingene betød. Bibelens narrativer er grunnleggende for den refleksjon som lå til grunn for utformingen av den felleskirkelige ortodokse tro og praksis. McGrath konkluderer (1996:116): «Allowing a narrative to become the foundation of evangelical theological reflection poses no fundamental problems.»

Smith motsier seg selv på den måten at han kontrasterer begrepene fortelling og propositions. Det første synes å utelukke det andre. Men Smith bekrefter kirkefedrenes premoderne ortodoksi og de oldkirkelige symboler. Disse ble imidlertid allerede i samtiden forstått som allmenngyldige teologiske sannheter (*propositions*) som var begrunnet nettopp i de bibelske fortellingene. Det er en slik dynamisk forståelse av forholdet mellom narrativer og dogmatisk sannhet som ifølge McGrath kjennetegner den evangelikale tradisjon. Dogmedannelsen i kirkens først århundrer er neppe å forstå som et partikulært og lokalt språkspill blant flere andre. I så fall kunne eksempelvis arianismen og gnostisismen blitt godkjent som legitime dogmatiske språkspill. Men de ble avvist. Smiths henvisning til premoderne ortodoksi og hans kritikk av evangelikalismen henger på dette punktet ikke sammen.

Stenmarks *Vardagslivets kunnskapsteori oppgraderat*

Mikael Stenmark gjør i en artikkel (2013) rede for en epistemologisk teori som han kaller *Vardagslivets kunnskapsteori oppgraderat* (VKU). Stenmark etter spørsmålstegn ved den allment aksepterte holdningen blant mange teologer at postmodernismen har skapt et bedre klima for teologien, og at den innebærer et teologisk paradigmeskifte. Stenmark vil påvise forskjellen mellom VKU og postmodernismens epistemologi og mener den siste mangler tilstrekkelig presisjon på sentrale begreper. I artikkelens *summary* (ibid.:150) skriver han: «I think we should accept some of the elements of postmodern epistemology but reject others. Most of all I argue that postmodern views about truth, reason, knowledge, and rationality lack sufficient precision to be objects for a properly evaluated» [sic]. Stenmarks definisjoner av sentrale begreper og hans analyse av postmodernismens epistemologi gir et viktig bidrag til de spørsmål jeg har referert og kommentert over. Stenmark nevner ikke objektivitetsbegrepet, men hans fremstilling kaster lys også over dette begrepet.

Om rasjonalitet og kunnskap

Stenmark (2013:141–143) hevder at alle mennesker har fått evnen til å tenke og vurdere med sin fornuft. Det er menneskets rasjonalitet. I tillegg til rasjonalitet har mennesket ifølge Stenmark evnen til å ha trosforestillinger. Disse må uttrykkes i språk. Han viser til Platon og fremholder at «de flesta filosofer [har] menat att en tro är berättigad endast om det finns *goda skäl* som visar att det som tros är sant». Teorien kalles vanligvis *evidentialism*. Denne klassiske definisjonen av kunnskap og viten har tre elementer: tro, sannhet og god begrunnelse (Føllesdal mfl. 2000:34–35). Trosforestillinger og påstander (første element i definisjonen) hevder Stenmark kan være sanne eller falske, men de kan ikke ha kunnskap. Det er bare mennesket som kan ha viten.

Stenmark (ibid.:142) spør så hvordan (andre element i definisjonen) vi kan vite at en påstand er sann. Han setter følgende krav til sannhet: «En språklig entitet (ett påstående) eller en mental attityd (en trosföreställning) tycks således vara sann om den stämmer överens med ett icke-språkligt eller icke-mentalt sakförhållande.» Dette kravet svarer til korrespondansteorien om sannhet. Kunnskap eller viten er noe vi har dersom vår tro eller påstand er sann. Dersom en påstand viser seg å være usann, forkaster vi trosutsagnet og har ikke lenger noen kunnskap om det som påstås. Sannhet er altså, ifølge Stenmark, et nødvendig vilkår for kunnskap.

Det tredje elementet i definisjonen om kunnskap eller viten dreier seg om å gi gode grunner for at det som påstås, er sant. Hva innebærer det å ha gode (nok) grunner for å dokumentere det samsvar som kreves? Dette berører objektivitetsdebatten mellom Smith og Carson. Innen vitenskapsfilosofien er det vanlig å skille vitenskapelig kunnskap fra intuisjon, sunn fornuft, eller generell erfaring. Det kreves objektivitet i den systematiske prøvingen av teser og påstander. Det som er objektivt, skal både kunne kommuniseres og etterprøves intersubjektivt (Barbosa da Silva mfl. 1993:134–135).

Stenmark (2013:143) skriver at VKU ikke sier noe presist om «når en sann tro är berättigad eller välgrundad», men viser til Platons teori om *evidentialism*. Noen likestiller gode grunner med strenge krav til vitenskapelige bevis. Dette kalles *scientism*. Senere nevner Stenmark (ibid.:146) flere varianter av gode grunner innen vitenskapsfilosofien, så som *empiricism*, som legger vekt på systematisk erfaringsmessig etterprøving, og Poppers *falsifikasjonsprinsipp*.²³ Med sine systematiske forsøk kan naturvitenskapene lettere dokumentere gode grunner for en påstand enn det lar seg gjøre innen sosialvitenskapene og humaniora. Hvordan angi gode grunner for estetiske, etiske og religiøse påstander?

Ifølge Stenmark (ibid.:143) har det de siste 40–50 årene vokst frem noe nytt i epistemologien som kalles *reliabilism*. Denne vendingen i epistemologien er en reaksjon på et generelt krav om vitenskapelig begrunnelse (*scientism*) for å oppnå viten. Ifølge *reliabilism* er det ikke nødvendig med så strenge krav til å gi gode grunner for at sann tro utgjør kunnskap, «det räcker med at denna tro är ett resultat av tillförlitliga förnuftsformågor eller kognitiva processer». Stenmark drøfter i denne forbindelse begrepet rasjonalitet. Når er det berettiget (rasjo-

²³ Empiricismen fremholder at en teori er bekreftet når det foreligger et tilstrekkelig antall verifikasjoner. Popper spør imidlertid hva som er et «tilstrekkelig antall», og hevder at en teori bare kan anses som sann når den, tross mange empiriske forsøk på falsifikasjoner, ikke er blitt tilbakevist.

nelt) å tro på en påstand? Han gjentar at sannhet er en forutsetning for viten, men innen VKU kan man hevde at sannhet ikke er en forutsetning for rasjonalitet. Med eksempler²⁴ viser Stenmark at det kan være berettiget å tro noe som ikke er sant, men det er ikke mulig å vite noe som ikke er sant. Den vanligste oppfatningen er å mene at rasjonalitet er en forutsetning for *evidentialism*, men Stenmark (ibid.:144) tar til orde for at rasjonalitet også kan legges til grunn for det han kaller *epistemisk konservatisme*²⁵ eller *presumptivism*²⁶.

Presumptivisten hevder, i motsats till evidentialisten, att det mest rationella för en människa inte är att vara skeptisk till allt hon finner sig tro om livet, kärleken och Gud utan i stället lita på, initialt sätta sin tilltro till, de trosföreställningar som hennes förnuftsformågor genererar och registrerar.

Stenmark forsvaret en annerledes bruk av fornufts- og rasjonalitetsbegrepet enn det som er vanlig i den postmoderne filosofiske og teologiske debatt. Stenmarks VKU (ibid.:144–145) bruker fornuftsbegrepet om «de *förmågor* vi människor har som gör att vi (i bästa fall) kan skaffa oss kunskap om oss själva och världen, värdera ting och avgöra vad som är rationellt att tro eller göra». Ifølge Stenmark bruker postmodernister fornuftsbegrepet på to måter: Fornuft (med stor F) benektes og brukes om det som er universelt, objektivt og tidløst, mens fornuft (med liten f) er den rasjonalitet som aksepteres og brukes om det som er lokalt, begrenset og kontekstuel. Stenmark hevder: «postmodernister saknar helt enkelt [...], ett begrepp för det som gör att distinktionen mellan rationalitet och irrationalitet er tillämpbar på människor.» Stenmark påpeker at mennesker bruker sin individuelle fornuft, eller rasjonalitet, til å angi gode grunner for sin tro eller sine påstander (*evidentialism*). Denne fornuften kan ifølge *reliabilism* også benyttes til å fremsette (rasjonalitets)-påstander som innebærer tro og tillit. Disse er prosessgenerert og registrert av den evne til fornuft som finnes i alle mennesker (*presumptivism*).

Stenmarks tre religionsfilosofiske påstander

Stenmark (ibid.:144) oppsummerer tre forskjellige religionsfilosofiske holdninger med tanke på gudstro. Alvin Plantinga (1932–) fremsetter en kunnskapspåstand, at hans tro både er berettiget og sann. Stenmark fremsetter en rasjonalitetspåstand, at hans tro er en berettiget tro, og at den helst skal være sann, men uten å påstå at han vet det. Søren Kierkegaard fremsetter en sannhetspåstand, men sier samtidig at denne tro verken er berettiget eller rasjonell. Den er snarere irrasjonell, jf. Kierkegaards ord om å kaste seg ut på de 70 000 favners dyp.

Stenmark (2013:145) stiller så de grunnleggende spørsmålene om hvorvidt universell kunnskap og universell sannhet finnes. Men først korrigerer han den type modernistisk universell rasjonalitet som benekter det situasjonsbetingede i enhver påstand. Han føyer imidler-

²⁴ Stenmark viser til et eksempel der Francis hadde sagt at han skulle gå til «fikarummet», men at Francis etterpå hadde ombestemt seg og gått et annet sted. Selv om det ikke var sant at Francis var på «fikarummet», var det likevel rasjonelt å tro at Francis var der.

²⁵ *Epistemisk konservatisme* brukes både i filosofisk og religiøs sammenheng om det å ha viten om et fast utgangspunkt.

²⁶ Av *presumption* = «antakelse», «formodning» eller «tro».

tid til at han «anser [det] vara osannolikt» at modernistisk kunnskapsteori skal forstås slik. Jeg har over beskrevet Carsons perspektivisme, som bekrefter Stenmarks antakelse. Videre er Stenmark (ibid.:146) også enig med postmodernismen om at enhver lokal rasjonalitet har sitt utgangspunkt i en kontekst eller tradisjon. Også dette tviler han på at modernismen vil motsi. Men så vender han oppmerksomheten mot postmodernismens kunnskapsteori og etterlyser postmodernismens forståelse av rasjonalitetens rekkevidde. Han spør om prinsipper som eksempelvis Poppers falsifikasjonsteori bare skal ha lokal gyldighet, det vil si være «bara vita européers» vitenskap, eller om det er et prinsipp og en kunnskap med universell gyldighet? Han tror ikke postmodernister vil forsvare det første, selv om de sier at all kunnskap er kontekstuell og lokal.

Stenmark henviser til VKU og sier at kunnskapens troskomponent alltid er kontekstuell og lokal. Det er derfor at det stadig fremsettes mange konkurrerende påstander. Men kunnskapens sannhetskomponent er alltid universell. «Om en otvetydig trosföreställning är sann, är den sann för alltid och inte bara vid en speciell tid eller plats» (ibid.:148). Og mennesker kan vite hva som er sant. Og denne viten eier man, selv om man skulle være alene om den. Sannheten kan imidlertid ikke eies. Stenmark (149) forsvaret altså modernismens sannhetsforståelse. «För jag säger trots allt att vad som är sant är detsamma för alla och överallt, och det är just det som gör det berättigat att tala om universellt vetande.» Men han peker på et viktig skille. Det å relativisere sannheten er mer alvorlig enn å problematisere «vad vi anser vara sant». Spørsmålet er ikke hva som er sant (pavens syn på etiske spørsmål kan diskuteres), men «vad sanning är eller mer exakt om sanning är, som modernister tror, universell eller om den är relativ, som postmodernister verkar tro att den är».

Stenmark påviser deretter at dersom sannheten er relativ og det finnes flere lokale sannheter, som hver for seg bare er «ideologiska förklädnader och uttryck för en vilja till makt» (Vanhoozer), eller dersom «kampen mellan relativism och fundamentalism [är] en kamp mellan två storslagna produkter av den mänskliga föreställningsförmågan» (Rorty), blir konsekvensen at den dominerende fortellingen som personer i maktposisjon i fremtiden kommer til å berette, vil skape sannhet. Da kan det å benekte negative hendelser (holocaust) snart bli sannhet, eller – om mange nok hevder det – det kan skapes ønskede resultater (overvinne alvorlige sykdommer). Stenmark (ibid.:150) er sikker på at postmodernister som forkaster universell sannhet, ikke vil støtte eller bidra til et slikt konstruktivistisk verdensbilde. Men den sannhetsrelativisme som disse forsvaret kunnskapsteoretisk, medfører «att dessa oroväckande möjligheter öppnar sig».

En evaluering av Smith og Carson i lys av Stenmark

Stenmarks VKU og hans nyanserte kritikk av mange teologers bruk av den postmoderne kunnskapsteori og påvisningen av manglende presisjon i bruken av sentrale begreper gir et vesentlig bidrag til den debatten som jeg har referert og kommentert over. Det gjelder i særdeleshet begrepene kunnskap, sannhet og rasjonalitet.

Hva kan vi vite om sannhet?

Smith (120–21) og Radical Orthodoxy tenker annerledes om kunnskap enn Stenmark. De har oppgitt ambisjonen om sikker kunnskap og kjemper derfor mot Descartes og modernismen. Men Smith har beholdt en teologisk tro på kunnskap og kjemper derfor også mot det han kaller en «improper postmodern theology». Han hevder at inkarnasjonens budskap formidler en kunnskap som hviler på åpenbaringens gave. Men denne kunnskapen er ikke «universally objective or demonstrable, and remains a matter of interpretation and perspective [...]». We confess knowledge without certainty, truth without objectivity.»

Jeg kan vanskelig se at Stenmark vil beskrive dette som kunnskap. Smith avviker på dette punktet også fra den klassiske forståelsen av kunnskapsbegrepet. Smith kan ikke anvende korrespondanseteorien på sannhet, av den grunn at han hevder ingen har viten om det som ligger bak språket. Følgelig kan han heller ikke bekrefte eller avkrefte at det finnes en slik korrespondanse mellom en språklig påstand og den virkelighet som Stenmark setter som vilkår for sannhet. Smith bygger på trosforestillinger presupposisjonelt, det vil si på en antakelse uten (noen) begrunnelse.

I lys av Stenmarks tre religionsfilosofiske påstander om kunnskap, rasjonalitet og sannhet ligger Smiths syn nærmest Kierkegaards sannhetspåstand, som ikke kan begrunnes rasjonelt. Smith (68) polemiserer mot evidensialismen: «I would argue that classical or evidentialist apologetics would fall prey to Lyotard's critique of metanarratives», og han tar avstand fra «the Wesleyan quadrilateral (which appeals to Scripture, tradition, reason and experience as 'sources' of theology' [...])» (124, note 20). Når disse fire kildene avskrives, inkludert fornuft og rasjonalitet, står bare troen tilbake. Det finnes ingen gode grunner for sannheten i evangeliet hos Smith. Både *evidentialism* og *presumptivism* avvises. Hans kunnskapsbegrep formidles bare med henvisning til tro og Åndens overbevisning, men uten rasjonalitet, sannhet og objektivitet. Troen er eneste bro mellom åpenbaringen og kirkens budskap.

Denne teologien bygger bl.a. på inkarnasjonen som en *presupposition*. I likhet med Kierkegaard fremsetter Smith trospåstander uten begrunnelse, et syn jeg mener grenser opp til *fideism*. Smith selv (121) er uenig. Han anvender begrepet *fideism* på en teologi som svekker inkarnasjonen, og som ikke er «properly postmodern». Det kan hevdes at *presumptivism* og *presupposition* har noe felles, nemlig at begge syn forutsetter en gitt antakelse. Men der Smith forutsetter at hans tro bygger på en gitt forrang, med front mot ethvert forsøk på begrunnelse, begrunnes *presumptivism* med henvisning til at den er rasjonell. Derfor mener jeg at Smiths teologiske posisjon, med manglende rasjonalitet og ensidig henvisning til teologiske termer som tro, åpenbaring og Den hellige ånd, er begrunnet i det som McGrath (2001:120) sier om postliberalisten Paul Holmer: «Theology is grounded on the intrabiblical paradigm, which it is obliged to describe and apply as best it can.»

I denne sammenheng er det bemerkelsesverdig at Stenmark anvender *presumptivism* ikke bare om livet og «kärleken», men også religionsfilosofisk om Gud. Han skriver (ibid.:144): «[E]n presumptivist menar att det är rationellt att tro vad vi tror så länge det inte finns några goda skäl att ifrågasätta eller överge denna tro.» Han kobler rasjonalitet og tro på en måte som innebærer at troen er rasjonell så lenge det ikke finnes gode grunner til ikke å

tro.²⁷ Men selv om det kan være rasjonelt å tro, kan ingen eie sannhet og dermed heller ikke ha objektiv viten om troens objekt.

Carson anvender også fornufts- og rasjonalitetsbegrepet i sin teologi, men på en noe annen måte enn Stenmark. Carsons andre (anførsels)-bruk av objektivitetsbegrepet mener jeg ligger nærmest Plantingas kunnskapspåstand, at trosforestillingene er både berettigede og sanne. Carson påstår å vite noe om den store fortellingen, ikke alt og ikke fullkomment, men likevel noe som er objektivt sant. Det er disse sannheter Carson (2008:67) kaller «non-negotiables».

Det er forskjeller mellom Smith, Stenmark og Carson i forståelsen av kunnskap, tro og sannhet. Så langt kan vi si at Smith hevder vi ikke kan vite noe om sannheten, Carson hevder han vet noe, men ikke alt og Stenmark sier han tror han vet noe om sannheten, men han eier den ikke.

Partikulær tro og universell sannhet

Hva blir da forskjellen mellom Smiths «particularities of Christian confession as given in God's historical revelation in Christ» og Carsons «non-negotiables»-fortellinger? Forskjellen knytter seg først og fremst til begrepene partikularitet og universalitet. Carson hevder at de store fortellingene i frelseshistorien er sanne og universelt tilgjengelige for alle, mens Smith avviser universell sannhet og synes å begrense seg til partikulære hendelser.

Stenmark (2013:140) siterer Vanhoozer, som omtaler postmodernister på denne måten: «De förkastar föreställningen om universell rationalitet; förnuft är snarare en kontextuell och relativ fråga.» Slik tenker også Smith. Den universelle rasjonalitet (Fornuft) benektes, mens flere kontekstuelle rasjonaliteter aksepteres som gyldige (fornuft) innen forskjellige, men likeverdige språkspill. Smith holder fast på det partikulære og situasjonsbetingede i sin kunnskapsforståelse. Pinse er én kontekst, Babel en annen. Den som gir rasjonelle grunner for at det ene er bedre enn det andre, avvises som «evidential apologists». Smiths syn svarer til Stenmarks understrekning av at troskomponenten alltid er lokal og partikulær, men synet hans står likevel i kontrast til Stenmark, som hevder at sannhetskomponenten er universell. Hos Smith er det ikke plass til gode argumenter og universell rasjonalitet. Det skyldes at Smith hevder at fortellingene ikke kan formidle objektiv kunnskap eller sannhet. Han grunner sin kunnskap på tro alene.

Smith setter et skarpt skille mellom den aksepterte partikularistiske utviklingen av inkarnasjonsteologien og den teologiske universalismen i evangelikalismen. Grunnlaget for dette skillet er vanskelig å forstå. Inkarnasjonsbegrepet hos Smith er bestemt av den teologiske tradisjonen fra oldkirken frem til dagens postmodernisme, med unntak av modernismens teologer.

Min innvending gjelder omfanget av og innholdet i den partikularitet som Smith svarer kontra universalismen. Omfangsmessig kan beskrivelsen av inkarnasjonsteologien forstås slik at andre sentrale åpenbaringselementer i den store fortellingen, som eksempelvis skapelsen, fallet og utvelgelsen av Israel i den gamle pakt og Jesu gjenkomst og fullendelsen, er

²⁷ Jeg oppfatter Stenmarks omtale av *presumptivism* som en teologisk utgave av Poppers falsifikasjonsprinsipp.

av mindre verdi. Innholdsmessig kan Smiths beskrivelse av inkarnasjonens partikulariteter forstås slik at fortolkernes oppfatning av fortellingene er viktigere enn fortellingenes historiske faktisitet. Det er grunn til å spørre om inkarnasjonsteologien hos Smith har mistet referansen til inkarnasjonsunderet som en historisk hendelse i stallen. I så fall blir Smiths teologi om inkarnasjonen et internt teologisk språkspill i kamp med andre språkspill.

Smith (122) argumenterer imidlertid med «inkarnasjonens logikk», ikke med dens historisitet: «I advocate a logic of incarnation that honors finitude and particularity as good». Hva mener Smith med inkarnasjonens logikk? Han avviser klart det syn som hevder at inkarnasjonen er umulig, men det er også klart at han ikke bekrefter at den er virkelig. Hans logiske utgangspunkt synes å bygge på inkarnasjonens begrensninger og på at inkarnasjonen må tros. Begrensningene knytter seg til Smiths forståelse av inkarnasjonen som en partikulær fortelling, men uten at denne eksplisitt har noen objektiv ontologisk referanse. Smith synes å benekte en mulig sammenheng mellom det at noe hender på en bestemt tid og et bestemt sted, og det at en slik hendelse innholdsmessig også kan være universelt sann eller gyldig for alle folk på alle steder. Men en slik argumentasjon holder neppe. At inkarnasjonen må tros, betyr heller ikke at menneskets rasjonalitet ikke kan benyttes til å argumentere for at denne eller andre av Bibelens metanarrativer representerer en sann fortelling om hvordan Gud har åpenbart seg i verden. Troen må uansett rette seg mot noe som kan beskrives innholdsmessig.

Når Smith (122) beskriver inkarnasjonens partikulariteter, er premodernitetens teologi og hele kirkehistorien inkludert i hans forståelse av begrepet. «This affirmation of particularity is then extended in and by the body of Christ, which is the church.» Inkarnasjonen inkluderer videre «the particularities of dogmatic confession, institutional organization, historical unfolding of doctrine and so on.» Med inkarnasjonens partikulariteter synes Smith å legge vekten på kirkefedrenes og teologenes tolkning av inkarnasjonen.

Smith er tydelig påvirket av postliberalismens «strong emphasis on the particularity of the Christian faith», en forståelse som deres liberale kritikere ifølge McGrath (2001:119) omtaler som «a lapse into a ‘ghetto ethic’ or some form of ‘fideism’ or ‘tribalism’, on account of its retreat from universal norms of value and rationality».

Påstandspluralisme eller sannhetspluralisme?

Jeg mener at Smiths tolkningspluralisme er problematisk, eksempelvis i misjonsarbeid. Hans henvisning til religionspluralismen som ytre virkelighet medfører for ham også en indre sannhetspluralisme. Det faktum at motstridende religiøse påstander ikke alle samtidig kan være objektivt sanne, utelukker ikke muligheten for at en av dem kan være objektiv sann. Eller de kan alle være falske.

Anvender vi Stenmarks begreper, så kan det å fremsette en kunnskapspåstand om et worldview (både berettiget og sant) rammes av advarselen mot imperialisme. Men det å bekjenne en sannhetspåstand (sann uten begrunnelse) kan også lede til imperialisme, selv om det skjer i ydmykhet og den begrunnes i tro, slik Smith anbefaler. Faren for dette er stor nettopp fordi en slik tro fremsettes innen rammen av et intrabibelsk paradigme. En tredje mulighet er

å fremsette en rasjonalitetspåstand og argumentere for hvilket worldview som synes mest rasjonelt ut fra både trosforestillinger og det som en selv og omgivelsene anser som fornuftig.

Mangel på respekt og toleranse begrenser seg ikke bare til mennesker som forsvarer epistemisk konservatisme. Under forutsetning av klassisk toleranse vil jeg mene at enhver troende, uansett om det er en kristen, en buddhist eller en muslim, fritt kan fremsette en rasjonalitetspåstand og argumentere for at ens egen religiøse tro representerer en sann og objektiv tro. Det å angi gode grunner for eget religiøst ståsted vil være det beste innsteg i religionsdialog og misjonsarbeid. For en kristen livstolkning vil Åndens opplysende rolle uansett være av største betydning, både for den som formidler sin tro, og med tanke på forståelsen hos den som lytter til formidlingen.

Confessional realism og critical realism

Smith tar Augustin til inntekt for sitt syn og argumenterer: «This third, Augustinean way affirms the possibility and reality of knowledge and truth but rejects the modern notion of objectivity» (119, note 10). I den samme noten betegner Smith sin posisjon som: «It is, we might say, a confessional realism.» Som nevnt over er det ikke lett å bestemme innholdet i begrepet *confessional realism*. Smith bruker sannsynligvis realisme i betydningen «den kjente virkelighet.» Men det er forskjell på den virkelighet at inkarnasjonen bekjennes, og den ontologiske virkelighet som inkarnasjonen gir seg ut for å være. Vår tro forutsetter at vi tror på noe som eksisterer uavhengig av og forut for vår tro. I motsetning til idealismen forutsetter realismen en ontologisk objektiv virkelighet.

Carson omtaler sitt syn som *critical realism*. Spørsmålet er om Carson med dette begrepet tenker objektivt og metafysisk, lik Platon, hvor sannhet er en selvstendig størrelse der ute et sted, eller om han med sin uttrykksmåte tenker at sannheten knytter seg til fortellinger eller utsagn/påstander om Gud og åndelige åpenbaringssannheter. Carson uttrykker seg på den første måten, men jeg vil ikke holde det for usannsynlig at han tenker på det siste. I så fall er avstanden til Stenmark ikke stor. Stenmark knytter sannhet og løgn til troskomponenten.

I sin rasjonalitetspåstand sier Stenmark at det kan være berettiget og rasjonelt å tro på Gud, men til forskjell fra Carson sier han at ingen kan eie den objektive sannheten om Gud. Stenmark kan derfor neppe tas til inntekt for Carsons påstand om at vi har objektiv kunnskap om Gud som ontologisk virkelighet. Men i likhet med Carson, og til forskjell fra Smith, benytter Stenmark fornuft og rasjonalitet også i teologiske spørsmål. Det er epistemologisk legitimt å angi gode grunner for troen både i forkynnelse og undervisning. Stenmarks henvisning til *evidentialism*, *reliabilism* og *presumptivism* angir at det endog kan være rasjonelt å tro på Gud og slike fortellinger. Hans syn på rasjonalitet (*reliabilism*) lar imidlertid spørsmålet om sannhet stå åpent. Eller mer presist: Ifølge *reliabilism* er det rasjonelt å tro at noe er sant så lenge det ikke foreligger noen god grunn til å tro at det ikke forholder seg slik.

Stenmarks argumentasjon for universell sannhet og kunnskap betyr en klar avvisning av den «improper postmodernism» som Smith selv tar avstand fra. Men det betyr også at både Smiths og *Radical Orthodoxys* kunnskapsteori problematiseres og avvises. Det synes som Stenmark med dette bekrefter Carsons påstand om en *extratextual reality*. Men det er likevel

en forskjell så lenge Carson taler om denne virkeligheten som en sannhet som kan eies. Sannhet/usannhet må begrenses til selve trosutsagnet ifølge Stenmark. Kanskje er det dette også Carson mener, nemlig at de dogmer kirken bekjenner er sanne. Men dette er en vennlig lese-måte av Carsons påstand.

Svaret på mine kritiske innvendinger vil i stor grad avhenge om min forståelse av Smiths realismebegrep er korrekt. En dypere analyse av realismen ligger utenfor min oppgave. Øystein Brekke (2005:52) har imidlertid analysert *Radical Orthodoxy*s skapelsesforståelse. Han omtaler bevegelsens syn som «filosofisk ikkje-realisme» og konkluderer med å spørre om bevegelsen representerer «ei form for absoluttering av den formidlingsdistansen som står mellom språket og røynda, på ein måte som fråtar det religiøse språkets evne til formidling av filosofisk sanning i det heile». Han føyer til, uten ironi, at denne avvisningen av «alternative ontologiske konfigurasjonar» nærmest fremstår som «modernistisk-rasjonalistisk i karakter.» Brekkes tolkning av *Radical Orthodoxy*s «ikkje-realisme» bekrefter min kritikk av Smiths svake eller manglende ontologiske realisme. Smiths kvalifisering av sitt syn som *confessional realism* oppfatter jeg som et forsøk på å balansere mellom en nødvendig «realisme» med tanke på åpenbaringshistorien, uten å svekke sin kritikk av evangelikalismen som forkynner og angir gode grunner for evangeliets ontologiske sannhet. Trosbegrepet hos Smith forblir en subjektiv sannhetspåstand som står uten begrunnelse og nødvendig referanse til tro som sann lære.

Konkluderende refleksjoner

Jeg har i denne artikkelen vist hvordan epistemologien hos Smith og *Radical Orthodoxy* på vesentlige områder utfordrer evangelikalismen ved at den setter spørsmålsteget ved evangeliefortellingen som en historisk og sann hendelse med universell gyldighet. Jeg har kritisk analysert Smiths kunnskapsteori, slik den dels fremtrer gjennom hans invitasjon til de tre filosofene Derrida, Lyotard og Foucault, dels i debatt med Carson. I analysen har jeg benyttet Stenmarks kunnskapsteori (VKU) som teorigrunnlag.

Min analyse viser at Smiths implisitte kunnskapsteori overser den rasjonalitet som alle mennesker har. Smiths forkynnelse av inkarnasjonens budskap synes å ha tre implikasjoner: Dels bygger inkarnasjonen på lokale språkspill, dels fører den til isolasjon på grunn av dens intrateologiske virkelighetsforståelse, dels står den i fare for å ende i *fideisme*. Dette er selvmotsigende, tatt i betraktning *Radical Orthodoxy*s visjon om teologien som alle vitenskapers mor og i lys av bevegelsens forankring i oldkirken og kirkefedrenes tradisjon med guddommelig illuminasjon og influensen fra nyplatonismens partisipasjonstenkning.

Jeg har også vist hvordan Smiths *confessional realism* legger vekten på det kirkelige fortolkningsfellesskapet gjennom historien, men begrenser den ontologiske objektive virkelighet som bekjennelsen vitner om. Understrekingen av det umulige ved epistemologisk objektivitet skaper usikkerhet om muligheten for at bekjennelsen kan vise til noe som er ontologisk objektivt. På denne måten svekker Smith frelseshistoriens faktisitet.

Ved hjelp av VKU har jeg også vist hvordan evangelikalismens egen epistemologi utfordres. Carsons fremstilling av perspektivismen bekrefter Stenmarks påpeking av at en mo-

dernistisk kunnskapsteori er seg bevisst både det lokale perspektiv og den kontekstuelle sammenheng. Carsons kritiske realisme innebærer samtidig avstand til den naive eller direkte realismen, som mange evangelikale historisk har forsvart. Jeg mener deler av evangelikalismen bør ta selvkritikk på tendensen til å hevde at man eier sannheten på en slik måte at det ender i skråsikkerhet.

Jeg har videre påvist at Smiths sterke kritikk av Carson og dagens evangelikalisme er dårlig begrunnet. Kritikken av kirkevekstbevegelsen og *seeker sensitive churches* er unyansert og urimelig. Stenmark (150) kritiserer den postmoderne kunnskapsteorien for å mangle tilstrekkelig presisjon. På samme måte kritiserer jeg Smith for å mangle tilstrekkelig presisjon i sin kritikk av evangelikalismen.

I likhet med Stenmark er jeg enig med Smith i at *scientism* og bevistenkning må avvises i kirke og teologi. Det samme gjelder bruken av begrepet objektiv sannhet i den betydning at noen eier eller har enerett på sannheten. Det er en farlig forståelse, som også Carson reserverer seg mot, jf. hans klare nei til epistemologisk objektivitet, forstått som objektiv kunnskap om den transcendent virkeligheten. Men i likhet med Stenmark vil jeg forsvare bruken av begrepet objektivitet i den betydning at kunnskap kan eies. Og denne kunnskapen kan kirke og teologi eie med overbevisning, men altså uten bevis. Å hevde at universell viten eksisterer, svekker ikke forkynnelse av evangeliet. Det å gi gode argumenter for en trospåstand står heller ikke i motsetning til Åndens overbevisende gjerning. Snarere mener jeg at gode grunner styrker forkynnelseens troverdighet i møte med både moderne og postmoderne mennesker.

En noe mindre kritisk analyse av Smiths *proper epistemology* og en moderert utgave av Carsons kunnskapssyn ville ha dempet motsetningene mellom de to teologene. Forskjellene i syn behøver ikke å være uoverkommelige, særlig i lys av Stenmarks VKU. Kanskje har Carson (2008:90) rett når han skriver: «A chastened modernism and a 'soft' postmodernism might actually discover that they are saying rather similar things.»

Jeg har argumentert for en forståelse av åpenbaringen som innebærer at den treenige Gud kan overskride subjektivitetens grenser, og at kunnskap om Gud og hans frelsesplan kan formidles til rasjonelle mennesker. Å benekte dette vil være det samme som å si at den allmektige Gud ikke er allmektig nok til å gjøre seg selv kjent for sitt eget skaperverk. Jeg vil argumentere rasjonelt for mine trospåstander, at de er sanne, så langt det er mulig, men jeg følger Stenmark i at jeg aldri kan eie sannheten. På samme måte vil jeg følge Smith i at åpenbaringen også alltid vil innebære en troskomponent som aldri kan bevises.

Litteraturliste

Barbosa da Silva, A., Andersson, M. (1993). *Vetenskap och Människosyn i sjukvården. En introduktion till vetenskapsfilosofi och vårdetik*. Stockholm, Svenska hälso- och sjukvårdens tjänstemannaförbund, SHSTF.

Black Jr., G. (2013). *The Theology of Dallas Willard. Discovering Protoevangelical Faith*. Eugene OR. Pickwick Publications.

Brekke, Ø. (2005). Skapingstanken hos *Radical Orthodoxy* og K.E. Løgstrup – nokre komparative perspektiv. *Norsk Teologisk Tidsskrift* nr. 1, årgang 106:21–55.

Carson, D.A. (2005). *Becoming Conversant with the Emerging Church. Understanding A Movement and Its Implications*. Grand Rapids, MI. Zondervan.

Carson, D.A. (2008). *Christ & Culture Revisited*. Grand Rapids MI. William B. Eerdmans Publishing Company.

Foster, R.J. (1998). *Streams of Living Water. Celebrating the Great Traditions of the Christian Faith*. San Fransisco HarperCollins Publisher.

Føllesdal, D., Walløe, L. (2000). *Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi*. Universitetsforlaget, Oslo.

Groothuis, D. (2000). *Truth Decay. Defending Christianity Against the Challenges of Post-modernism*. Downers Grove IL. InterVarsity Press.

McGrath, A.E. (1996). *A Passion for Truth. The Intellectual Coherence of Evangelicalism*. Downers Grove IL. InterVarsity Press.

McGrath, A.E. (2001). *Christian Theology. An Introduction*. 3rd ed. Oxford, Blackwell Publishing

Milbank, J. (1990). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford, Blackwell Publishing.

Milbank, J., Pickstock, C. og Ward, G. (red.) (1999). *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London, Routledge.

Milbank, J., Pickstock, C. og Ward, G. (red.) (1999) (oversatt av Trond Skard Dokka 2003). Fra *Radical Orthodoxy* i Exphil-serien. Bind 2, Originaltekster til filosofi- og vitenskapshistorie. Filosofisk institutt, Universitetet i Oslo, 1. utgave:435–442.

Smith, J. K.A. (2004). *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*. Grand Rapids MI, Baker Academic.

Smith, J.K.A. (2006). *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church*. Grand Rapids MI, Baker Academic.

Smith, J.K.A. (2009). *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids MI, Cultural Liturgies Volume 1. Baker Academic.

Smith, J.K.A. (2013). *Imagining the Kingdom: How Worship Works*. Grand Rapids MI, Cultural Liturgies Volume 2. Baker Academic.

Smith, J.K.A. (2014). *Who's Afraid of Relativism? Community, Contingency, and Creaturehood*. Grand Rapids MI, The Church and Postmodern Culture. Baker Academic.

Stenmark, M. (2013). Postmodern teologi, kunnskap og sanning. *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, årgang 89:139–150.

Tollefsen, T., Syse, H. og Nicolaisen, R.F. (2006). *Tenkere og ideer. Filosofiens historie fra antikken til vår egen tid*. Oslo, Gyldendal Forlag, 2. utgave, 9. opplag.

Tomlinsen, D. (1995). *The Post-Evangelical*. London, Triangle.

Bjørn Øyvind Fjeld, f.1945. Cand. teol. og D.Min. og førstelektor ved Ansgar Teologiske Høgskole. Underviser i etikk, spiritualitet, praktisk teologi og gresk. Har skrevet artikler i *Forankring og Fornyelse*, festskrift til Ansgarskolen, Portal Akademisk Forlag, 2013, artikler i *Religionsstatistikk og medlemsforståelse* KIFO/Akademika Forlag 2012, artikkel i *Proceedings 3, Climate Symbols in Theology and Art*, Nordplus-prosjekt, Riga 2012 og artikler i nordisk ordinasjonsprosjekt, Museum Tusulanum Press, København 2006. Tidligere leder i Norges Frikirkeråd, daglig leder i Misjonsforbundet og rektor ved Ansgarskolen. E-post: fjeld@ansgarskolen.no