

# Hva er lære?

## *Et religionsteoretisk innspill til et gammelt problem med aktuell relevans*

JAN-OLAV HENRIKSEN

F. 1961. Dr.theol & philos. Professor og forskningsdekan, Det teologiske menighetsfakultet. jan.o.henriksen@mf.no

### *Abstract*

Although most Christian churches do not have any explicit doctrine on doctrine, doctrine plays an important role in the relation between Church teaching and contemporary issues in society, like oil drilling or same-sex marriages. One needs, however, to distinguish between theology and doctrine, and between the basis, concerns and expressions that constitute the doctrine in question. Moreover, this approach allows for addressing the necessary *pragmatic* dimensions in doctrinal formulations, which can be summarized as *orientational* and *transformative*. This understanding of doctrine is then discussed in relation to Lindbeck's *The Nature of Doctrine*, and then finally briefly applied to the actual discussions in the Church of Norway.

**Keywords:** *Doctrine, orientation, transformation, legitimation, same-sex marriage*

### *Sammendrag*

Selv om mange kirker ikke har noen tydelig uttrykt lære om hva lære er, spiller forståelsen av lære en betydelig rolle i diskusjoner om kirkens lære i møte med aktuelle samfunnsmessige utfordringer, som oljeboring eller likekjønnet ekteskap. Det er imidlertid nødvendig å skjelle mellom teologi og lære, og mellom grunnlag, anliggende og uttrykk når det gjelder hva som konstituerer kirkelig lære. Videre er det nødvendig å anerkjenne den pragmatiske karakteren ved læreformuleringer, som kan bli oppsummert i hvordan lære er knyttet til praksiser for orientering og transformasjon. Denne forståelsen av lære blir diskutert i forhold til Lindbecks *The Nature of Doctrine*, og blir så kort applisert i forhold til aktuelle diskusjoner i Den norske kirke.

**Nøkkelord:** *lære, orientering, transformasjon, legitimering, likekjønnet ekteskap*

**D**EN KRISTNE KIRKE har ingen *felles* lære om lære. Det forhindrer ikke at lære har vært et sentralt tema i de fleste kristne tradisjoner, og at man både har vektlagt og forstått den på ulike måter.<sup>1</sup> Og lære er på ulike måter stadig omdiskutert. Det er nok å nevne den katolsk-lutherske *Felleserklæring om rettfærdiggjørelseslæren* (1997) som et eksempel på dette. Et tidligere eksempel finnes i debatten om kvinnelig prestedtjeneste. I den senere tid finnes andre eksempler: Biskopene har uttalt seg mot oljeboring i Lofoten med forankring i kristen skapelsestro og forståelse av forvalteransvaret. Den norske kirke er dessuten nylig blitt ferdig med en lang og for mange utmattende prosess som har resultert i at Kirkemøtet har samlet seg om at det skal utvikles en liturgi for likekjønnet ekteskap. Denne prosessen er ikke tema for denne artikkelen, men jeg mener slike eksempler kan belyse noe av problematikken som vil bli drøftet i det følgende. I løpet av diskusjonene som har vært ført om ekteskapsforståelsen, er det imidlertid også blitt hevdet at kirken med denne beslutningen har innført en «ny lære om ekteskapet».<sup>2</sup> Denne påstanden reiser flere underliggende spørsmål: Har kirken en egen lære om ekteskapet – og er denne en del av innholdet i den kristne tro? Hva var «den gamle» læren om ekteskapet – til forskjell fra «den nye»? Og ikke minst: *Hva er lære*, og mer spesifikt: *kirkelig lære*? Kan all kirkelig lære sies å være på samme linje, eller vil ulike former for lære gi grunnlag for ulike former for fellesskap og splittelse? Jeg vil argumentere for at det å ta opp til drøfting slike spørsmål, som kan oppfattes som selvsagtheter, og problematisere dem, kan kaste lys over langt mer enn det som har vært tema i den aktuelle situasjonen.<sup>3</sup> Det kan gi oss et mer presist begrep om hva kristen lære er, enn det som kommer til uttrykk i dagsavisenes kommentarspalter.<sup>4</sup>

Hvordan lære skal forstås, er altså slett ikke så opplagt som man skulle tro – og en del av de oppfatninger om lære som er i bruk i allmennheten, er selv historisk og kulturelt betinget på måter som det kan være tjenlig å se nærmere på. I det følgende skal jeg presentere en forståelse av kirkelig lære hvor man ser læren som konstituert av prosesser og praksiser som sikrer grunnlag for orientering og transformasjon. I den forbindelse vil det bli tydelig at kirkelig lære, slik jeg vil argumentere for, har sin pragmatiske funksjon i forbindelse med forkynnelse og andre praksiser. Dette forslaget til forståelse av lære vil se den som betinget av, og uløselig knyttet til, spesifikke praksiser.

Denne pragmatiske dimensjonen ved kirkelig lære innebærer at lære ikke kan ses som et isolert fenomen, men må analyseres ut fra grunnlag, anliggende og konkret uttrykksform.<sup>5</sup> Derfor vil grunnlaget for å være mot oljeboring være kristen skapelsestro, mens anliggendet vil være å verne om skaperverket. Hvordan dette kommer til uttrykk, henger sammen med de to forrige elementene. Tilsvarende vil forståelsen av hva et ekteskap er, ha både et grunnlag i forståelsen av dette som en god samlivsordning, og med anliggendet om å

sikre mennesker gode livsbetingelser. Og begge disse faktorene vil komme til uttrykk i den konkrete utmyntning av ekteskapsinstitusjonen i ulike samfunn. Om det konkrete uttrykk eller den konkrete utforming i gitte tilfeller også vil innebære at man kommer i strid med kirkens grunnleggende lære, vil være gjenstand for diskusjon og avveining, som uansett vil dreie seg om hva som er konstituerende, ufravikelig og nødvendig for å ivareta kirkelig lære. En kan derfor også være enig i deler av grunnlag og anliggende uten å være enig i den konkrete anvendelse.

Teologi identifiserer, begrunner, legitimerer og rettferdiggjør bestemte måter å orientere seg i tilværelsen på, eller måter å forsøke å forandre (elementer i) den på. En del av dette refleksjonsarbeidet – som i seg selv er en praksis – resulterer i en utmynting av kirkelig lære i tilknytning til konkrete utfordringer. Men ikke all teologisk refleksjon er lære i mer presis eller autorisert forstand. Det gjør at spørsmålet om hvorvidt en ny teologisk forståelse av ekteskap, vern om skaperverket eller av andre aktuelle fenomener, inklusive oljeboring i Lofoten, må bety at man må ha en bestemt teologisk lære, blir mulig å besvare mer presist først når man har sett nærmere på hva lære gjør i sammenheng med konkrete religiøse og kirkelige praksiser. Vi må derfor ha en teori om religion før vi kan si noe om lære.<sup>6</sup> I det følgende skal jeg formulere en slik teori, for deretter til sist å antyde hva en slik forståelse kan bety for tilnærmingen til slike aktuelle temaer.

### En teori om religion – og et utkast til forståelsen av lære

Religion er en del av den menneskelige kultur. Kultur eksisterer på grunnlag av og kommer til uttrykk i bestemte praksiser. I stedet for å oppfatte religion som noe som først og fremst handler om *hva mennesker tror*, er det derfor rimelig heller å forstå religion ut fra hva mennesker gjør, og hvordan de *braker* religiøse ressurser. Religion må bygge på den kunnskapen vi har fra ulike kilder, og kan ikke eksistere isolert fra den. Men religion gjør noe mer enn å repetere kunnskap fra andre felt – ved å tilby muligheter for å være i virkeligheten på bestemte måter. Det kjennetegner all kultur, inklusive religion, at den på en eller annen måte er mediert, dvs. at den formidles *ved hjelp av noe*: Religion medieres ved hjelp av fortellinger, symboler og ritualer. Ingen religioner kan derfor eksistere uten *tegn*: Tegn peker ut over seg selv, viser til noe annet, gir noe en spesiell betydning – som bare er tilgjengelig for oss der vi har lært hvordan tegnene brukes. Slik åpner religion for å lese verden som tegn på bestemte måter.<sup>7</sup>

Den hypotesen som det følgende resonnementet bygger på, er derfor følgende: Religion lar seg best forstå som symbolsk medierte ressurser som mennesker bruker til å formidle orientering og transformasjon. Orientering formidles gjennom forkynnelse, undervisning og veiledning, og transforma-

sjon gjennom praksiser som handler om å utvikle eller endre både den enkeltes holdninger, livs- og selvoppfatning, og den sosiale virkeligheten. Å bli religiøs handler om å tilegne seg de symbolske ressursene som er nødvendige for disse praksisene.

For at religion skal kunne ivareta disse funksjonene, må det også skapes en form for anerkjennelse av hva som er viktig for slik orientering, og for hvordan og hvorfor endring eller transformasjon kan og bør foregå. En slik anerkjennelse kan bare oppstå dersom bestemte måter å orientere og endre seg på fremstår som akseptable og legitime. Religiøse praksiser må derfor også legitimeres. Det skjer ved ulike former for *refleksjonspraksis* – som kan gi grunner for hvorfor noe er sant, rett, viktig osv. I kristen sammenheng er slik refleksjonspraksis først og fremst uttrykt i nettopp teologi, og denne begrunner hva som skal og bør forkynnes, undervises osv. Dermed legitimeres, forklares og rettfærdiggjøres ulike praksiser som bidrar til å skape orientering eller endring – ofte i kontrast til eller i avgrensing fra andre. Men denne legitimeringsfunksjonen er bare mulig å forstå i forhold til orientering og transformasjon.

Det er ikke mulig å skille disse ulike pragmatiske dimensjonene ved religion helt fra hverandre: De spiller nært sammen og påvirker hverandre gjensidig. Det handler altså ikke om helt ulike fenomener, men om hva ulike tegn, symboler og handlinger som religion uttrykker, faktisk gjør med menneskers liv. Dermed gir de grunnlag for en forståelse av teologi som er knyttet nært til menneskers konkrete erfaring, slik denne kommer til utfoldelse både i forbindelse med det som er identifisert som konkrete religiøse praksiser, men også i tilknytning til andre komponenter i menneskers erfaringsverden. Dette kan utdypes ved å se nærmere på hver av de komponentene som er identifisert.

### *Religion som orientering*

Verden er et kaotisk sted. Hvis ikke vi møter den med noen organiserende prinsipper, er vi hjemløse og forvirrede. Dersom verden ikke bare skal være et kaos for oss, må vi vite hva som virkelig betyr noe for oss. Vi trenger å ha noe å fokusere på, samt finne gode fortolkningsrammer for alt vi erfarer i verden. Det gir oss muligheter for å engasjere oss i den på bestemte måter, og gi noe mer betydning enn noe annet. Dette er klart uttrykt hos Gordon Kaufman:

Human evolution from a largely animal mode of existence to a cultural and historical mode required the development of complex forms of symbolization, differentiated social and institutional arrangements, and patterns of concept, value, and ritual which could provide orientation, guidance, and motivation as the decisions and actions of women and men became increasingly deliberate and complex.<sup>8</sup>

Kaufman ser følgelig de store religiøse tradisjonene som noe som vokser ut av det menneskelige behovet for livsorientering. Han mener at det var

in and through their unavoidable search for orientation in life, for an *understanding* of their existence and for an *interpretation* of how life was to be lived, men and women created and developed the great religious traditions—elaborate *patterns* of symbols and rituals—which at once gave *meaning* to life and enabled them to find *meaning* in it.<sup>9</sup>

Videre betoner han hvordan religion faktisk utvikles for å løse bestemte menneskelige utfordringer eller problemer, og dermed får han frem det pragmatiske aspektet ved all religion:

A major function of what we have come to regard as religious practices and ideas has been to provide a comprehensive framework of orientation which enables humans to gain some insight into and understanding of themselves, their most profound problems, and the sort of fulfilment or salvation that might be available to them.<sup>10</sup>

En slik måte å tenke om orientering på gir oss ikke bare en mulighet til å betrakte religion som noe som kan gi tilhørighet, si hva som er viktig, skape fokus og orientering. Det innebærer også en anerkjennelse av at slike orienteringsressurser kan formuleres på mange ulike måter, og at de kan ha ulike konsekvenser når det gjelder fokusering, selvoppfatning og virkelighetsforståelse. Det gir i sin tur igjen mulighet for å forstå hvorfor religioner forandrer seg, og hvorfor de kan uttrykke motstand mot forandring. Forandringer i et religiøst symbolunivers skyldes samspillet med ulike historiske, kulturelle og sosiale faktorer.<sup>11</sup> Årsaken kan være nye innsikter eller moralske overbevisninger, men også utvikling av nye former for sosial organisering.

Når vi forstår religion på denne måten, håper jeg det blir tydelig at den ikke bare handler om hva man «tror», og plasserer den «i hodet». Det er ikke hva læren sier, men *hvordan* den skaper grunnlag for orientering, som er viktig. *Religion har derfor først og fremst mening i kraft av hvordan den blir brukt.* Dette gjør at vi kan se den ut fra et brukssynspunkt – det som ovenfor mer teoretisk ble antydnet som et *pragmatisk* perspektiv. La meg utdype dette:

Når mennesker «er lite religiøse» eller «sterkt religiøse», handler det derfor ikke bare om hvor mye de tror på noe – men først og fremst om hvor omfattende de gjør seg bruk av de orienteringsressursene som formidles gjennom religiøse tradisjoner. Det kan de gjøre med ulik grad av intensitet, omfang og tilslutning til hva som er dogmatisk korrekt.

### *Religion og transformasjon*

Hvis religion handler om at noe blir gjort eller praktisert, er det ikke bare snakk om å leve etter bestemte regler. Religion handler også om forandring. Det mest opplagte eksemplet på det er vektleggingen av *frelse*: Å bli «frelst» innebærer å gå fra én status til en annen – en avgjørende endring. Ofte legges det så mye vekt på denne transformasjonskomponenten at mange andre elementer som også innebærer endring i kraft av religiøst engasjement, blir underbetont eller kommer i bakgrunnen. Et eksempel på dette er at man i moderne protestantisk sammenheng i liten grad har sett religiøse praksiser som et middel til personlig utvikling og forandring. Et annet eksempel er en rite som innebærer elementer av endring, nemlig skriftemål. Å gå til skrifte handler om å gjøre opp for seg og markere vilje til å forandre seg. Selve praksisen kan bidra til en holdningsendring i eget liv.

Men transformasjon handler ikke bare om moralsk oppgjør med tanke på å bli en bedre person moralsk sett. Det kan også handle om å utvikle bedre og dypere kjennskap til – og innsikt i – religiøse tradisjoner, og dermed utvikle evnen til refleksjon over hvordan slike tradisjoner kan brukes og gi ressurser til bedre livsorientering. Mange religiøse tradisjoner tilbyr muligheter til personlig utvikling og veiledning ved å legge vekt på hvordan menneskelig og religiøs utvikling henger sammen. Zen-buddhismen er kanskje det mest kjente eksemplet på dette, men en kan også se de samme anliggende uttrykt i deler av det man i kristen sammenheng kaller for sjelesorg og åndelig veiledning, som er former for individuelle endringsprosesser.

Men religiøse tradisjoner gir også ressurser til transformasjon av den *sosiale* virkeligheten: Det finnes mange ulike religiøse grupperinger som har visjoner om hva som skal til for å skape et mer fredelig eller rettferdig samfunn, og som kan samvirke med andre bevegelser for å fremme slike idealer. Fremveksten av borgerrettsbevegelsen i USA og antiapartheid-bevegelsen i Sør-Afrika næret seg også av religiøse transformasjonsressurser. På samme måte vil mange kristne i dag legge vekt på at det å leve enklere er et viktig alternativ til et forbrukersamfunn som de er stadig mer kritiske til, og som de ser konsekvensene av i klimautfordringene verden står overfor.

Det er interessant å se hvordan den tyske sosialfilosofen Jürgen Habermas særlig betoner denne siden ved religionens bidrag til samfunnet – overfor en moderne form for naturalisme som bare fokuserer på det som er nyttig eller tjenlig ut fra kortsiktige interesser uten etisk forankring.<sup>12</sup> Fra et kristent ståsted har også etikeren Stanley Hauerwas formulert en treffende illustrasjon på det samme når han skriver om hvordan symbolet Gud bidrar til å artikulere muligheten for endring: «God is the constant possibility of transformation pressing on *every* occasion, even those that are lost for the lack of human response.»<sup>13</sup>

En forståelse av religion som fokuserer på hvordan den både er avhengig av og blir plausibel ut fra hva den kan tilby av transformasjonsressurser, vil derfor lettere kunne få frem hvordan religion er mer enn «en måte å se verden på». Religion handler om å utvikle bestemte holdninger til livet, til seg selv og til andre, ut fra hva som formidles som viktige orienteringspunkter og visjoner for endring.

Når mange mennesker i dag opplever at moderne protestantisk religion er «lite relevant», at den er kjedelig, eller at den ikke gir dem noe, er det mulig å se dette som en konsekvens av to faktorer: For det første at man har lagt for mye vekt på religionens legitimeringsside (det jeg nedenfor skal utdype med å bruke religiøs dogmatikk som eksempel), og for det andre at transformasjonsressursene delvis er blitt nedtonet. Denne nedtoningen har minst to mulige årsaker: For det første la den pietistiske protestantiske tradisjonen vekt på de sidene ved transformasjon som var knyttet til det de kalte *helliggjørelse*. Den ble ofte beskrevet som noe som skulle skje med et bestemt forløp: fra kallelse til opplysning, omvendelse, gjenfødelse og rettferdiggjørelse. Involvert i dette var også elementer som anger, fortvilelse over egen synd, osv. En slik måte å tenke om transformasjon på var ikke bare rigid; den fokuserte også sterkt på det å frembringe egne psykologiske tilstander og kvaliteter og ble i realiteten en subtil form for selvsentrert religiøst liv. Erkjennelsen av disse problemene førte etter hvert til at denne tilnærmingen til transformasjon forsvant ut av både forkynnelse og dogmatikk som ikke var preget av pietismens vekkelsesorientering.

Avvisningen av pietismens tenkning om transformasjon skapte også blokkeringer mot å fokusere på transformasjonsressursene som finnes i andre former for kristen tradisjon: Ved å legge vekt på at alle mennesker er elsket av Gud, og at livet i fellesskap med Gud er noe mennesker får ufortjent i gave, ble motiveringen for å formidle at det også finnes ressurser til personlig utvikling for å komme videre og å vokse i tro, underbelyst. Siden alt som kreves for å være kristen, er å bli døpt og tro at Gud har tatt imot deg i dåpen, blir dåpen sluttpunktet og ikke startpunktet: Den blir et viktig orienteringspunkt, men dette blander samtidig av for det som kan åpne for en aktiv bruk av andre orienterings- og transformasjonsressurser i denne tradisjonen.<sup>14</sup>

### *Legitimering av religion*

Hvis religiøse orienterings- og transformasjonsressurser skal formidles videre i tradisjoner som skal vare over tid, vil de vanligvis trenge en form for legitimering. Slik legitimering kan skje på flere måter – både praktisk og teoretisk. En praktisk legitimering av en religiøs tradisjon vil bestå i at den effektivt kan formidle konkrete erfaringer som mennesker opplever som betydningsfulle i sitt eget liv, og la dem fremstå som avgjørende for dem på en eller annen måte.

Etter reformasjonen er imidlertid en annen form for legitimering av religion kommet i forgrunnen i kristen tradisjon: den mer teoretiske og refleksive, som uttrykker seg i det vi kaller *dogmatikk*. Denne har hatt to oppgaver: å begrunne hva som er de viktigste orienteringsressursene i forhold til andre kristne konfesjoner og kirkesamfunn, og dernest å gjøre rede for innholdet i kristen tro overfor andre former for kunnskap som finnes i samfunnet. Den siste oppgaven er blitt desto viktigere etter som man i kulturen for øvrig har utviklet et mer kritisk forhold til kristendommens kilder og deler av dens innhold.<sup>15</sup>

Uansett kan en si at det legitimeringsarbeidet som kristen tradisjon har måttet utvikle etter reformasjonen, viser at de religiøse orienteringspunktene og transformasjonspraksisene som finnes der, ikke er noe en kan ta for gitt. De er hele tiden gjenstand for forhandling og refleksjon. Eksistensen av ulike kirkesamfunn, og av flere kunnskapstyper, gjør at man ikke lenger kan se innholdet i denne tradisjonen som noe enhetlig eller selvsagt.

Legitimeringen av egen posisjon krever refleksjon over – og begrunnelse av – den tradisjonen man tilhører, og avgrensning overfor andre. Spørsmålet blir derfor hele tiden hvem som skal bestemme, hvem og hva som har autoritet, og hvordan de ulike orienteringspunktene for liv og trospraksis skal identifiseres og vektlegges. Jo større uenigheten er, desto større oppmerksomhet får den legitimerende, eller dogmatiske, siden av religionen. Tilsvarende vil religiøse tradisjoner som er relativt homogene eller enhetlige, og som fremdeles tas for gitt, ofte ha svakere eller mindre utviklede former for dogmatisk refleksjon. Derfor vil de noen ganger legge mer vekt på praksiser enn på teoretisk formidling av tro.

Det er fullt mulig å forstå det jeg her har kalt for legitimeringsfunksjonen i religion, som en del av det som må til for å skape overbevisende orientering og gode grunner for endring og utvikling. Derfor kan man også se deler av den teologiske og legitimerende virksomheten som religion i mange tilfeller utfolder, som en innebygget del av de praksisene som må til for å skape orientering og transformasjon. Slik sett kommer teologi og refleksjon ikke bare etter at den egentlige religiøse bruken av symboler, fortellinger og riter har vært i bruk. De er også integrert og delaktig i disse praksisene, på måter som det ikke alltid er mulig å skille ut.

Hvis den måten å forstå religion på som jeg har antydnet her, stemmer, kan dette gi noen viktige kritiske perspektiver: For det første vil den problematisere en forståelse av religion der den primært blitt oppfattet som et sett av påstander det gjelder å bevise sannheten av og forklare. Dersom den religiøse dogmatikken eller trossystemet sees som det primære – og det ikke blir anerkjent hvordan de symbolske, praktiske og transformerende ressursene i religionen er dens viktigste innhold –, blir det som har med refleksjon, teologi og lære å gjøre, lett frikoblet fra både konkret religiøst liv (hva folk faktisk gjør)



og fra deres erfaringsvirkelighet. Satt på spissen oppfattes det som skal forklare religionen, som det som trenger å bli forklart eller legitimert. Dermed underkjennes at læresystemet må ses som en *refleksiv funksjon av ulike former for praksis*.<sup>16</sup> Man underslår at dette «systemet» kommer «etter» og bare kan forstås på bakgrunn av de konkrete praksisene som religionen består av. Eller sagt på en annen måte: Man ser ikke religion først og fremst ut fra hva den *gjør*, men ut fra hva religiøse mennesker har tenkt om den.

Dersom det skjer en slik frikobling av religiøs refleksjonspraksis fra andre praksiser (orientering, transformasjon), får det fort den konsekvens at man underbetoner betydningen av erfaring generelt som en horisont for det som skal tros. Innenfor enkelte religiøse tradisjoner har det vært viktigere å ivareta og opprettholde troverdigheten i dogmatiske påstander og fortolkninger enn å legge vekt på hvordan ulike erfaringer utfordrer religiøse tradisjoner til å skape gode fortolkninger. Her menes det fortolkninger som kan hjelpe mennesker å orientere seg ut fra disse erfaringene og vurdere hva som er rett og godt å gjøre. Erfaringene blir underordnet dogmatikken, så å si, og dermed kan man også – religiøst sett – tillegge noen erfaringer religiøs gyldighet og betrakte andre som religiøst irrelevante.

Vekten på religionens kognitive innhold, eller på «dogmatikken», har derfor også bidratt til at religionens transformative dimensjoner blir underbelyst eller ikke vurdert som en sentral side ved den. Vi ser i den nåværende utviklingen av den kristne tradisjonen en vekt på *spiritualitet* som kan medvirke til å korrigere denne ubalansen. Likevel er det ikke til å komme forbi at det manglende synet for denne dimensjonen har bidratt til at religion i vestlig sammenheng i overveiende grad er blitt forstått som et intellektualistisk prosjekt. Det er heller ikke til å komme bort fra at de deler av moderne analytisk religionsfilosofi som har vektlagt på hvilken måte religiøse påstander kan oppfattes som meningsfulle, har vært med på å flytte oppmerksomheten vekk fra denne dimensjonen.

Det er følgelig inadekvat å forstå religion som et sett av forestillinger som befinner seg i hodet på folk, eller en lære de gir sin tilslutning til. Hvis religion handler om orientering og transformasjon, handler det om hva mennesker vektlegger, og hva de ønsker å endre. Det handler om valg av fokus og symboler som preger selvopplevelse og selvforståelse. Derfor kan man heller ikke enkelt måle graden av religiøsitet, eller hvor stor oppslutning en religion har, bare ved å spørre hva folk mener om noe, eller se på hvor ofte de besøker en kirke eller deltar i gudstjenester. Religion kan være viklet inn i menneskers liv og prege dem på en rekke ulike måter, og det er dette som gjør at enkle påstander om hvor stort omfanget av deres religiøsitet er, som regel er vanskelige å oppfatte som pålitelige.

Oppsummerende kan vi da si at lære alltid må ses i relasjon til og forstås som en funksjon av ulike praksiser. Lære bidrar til å identifisere vesentlige og

ufrakommelige elementer som er knyttet til orientering og transformasjon – og kan ikke forstås som påstander om empiri eller erfaring som konkurrerer med empiriske påstander som ikke har sitt opphav i en religiøs sammenheng. Dette innebærer også, for å sette det på spissen, at lære ikke er det viktigste i en religion, men at det er praksisene den forklarer, som er det mest sentrale.

### **Forrige teori i diskusjon med George Lindbeck**

En etablert posisjon som med fordel kan perspektivere det som er skrevet i forrige del av denne artikkelen, finner vi hos George Lindbeck – ikke minst fordi han, som inspirert av Wittgenstein, også legger vekt på lærens *bruk*, og dermed dens pragmatikk. Han er derfor en nyttig perspektivsetter på den posisjonen jeg har utviklet ovenfor.

I boken *The Nature of Doctrine* formulerer Lindbeck et omdiskutert syn på hvordan man skal forstå lære («doctrine»).<sup>17</sup> Lindbeck forstår teologi og lære som nært forbundet, men ikke som identiske. Det gjør at det er viktig å skjelne mellom dem. Han peker på hvordan mange bøker som bærer titler med «dogmatikk» eller «kirkelære», i realiteten handler om, og utfolder, langt mer enn det som er definert gjennom læreavgjørelsene som den enkelte kirke har tatt eller sluttet seg til, f.eks. de som kommer til uttrykk i de oldkirkelige symbolene, eller for den saks skyld i Confessio Augustana. Han peker på hvordan slike bøker inneholder teologi som reflekterer over og omfatter mer enn konkrete formuleringer av bestemte læresetninger:

They generally deal with everything that it is desirable to teach rather than only with that which functions as communally essential; *and the explanations, justification and defense of doctrine they present are optional theological theories* rather than communally normative.<sup>18</sup>

Et spørsmål som reiser seg i lys av Lindbecks skjelning her, er på hvilken måte man trekker grensen mellom det som er teologisk «optional», og det som er konstituerende for et kirkefelleskap. Jeg vil argumentere for at dersom det er transformasjon og orientering som er konstituerende for trosliv og kirkeliv, kan ikke troen *utelukkende* uttrykke seg i påstander om konkrete empiriske saksforhold. Men den kan inneholde påstander om hvordan man skal forholde seg til og forstå bestemte saksforhold (orientering) eller endre dem (transformasjon). Det innebærer at det hele tiden vil være et valg hvilke forhold som skal gjøres til gjenstand for a) teologisk refleksjon og b) konkret læreformulering.

Imidlertid er det ikke mulig å forstå Lindbecks posisjon her uten å se nærmere på hvordan han forstår *religion*. I likhet med posisjonen som er formulert ovenfor, er også hans egen derfor forankret i en bestemt forståelse av re-

ligion, som han selv kaller for kultur-lingvistisk. Denne forståelsen av religion avgrenser han fra andre posisjoner på en måte som får frem profilen i hans tenkning tydeligere. Hans definisjon av religion lyder slik:

A religion can be viewed as a kind of cultural and/or linguistic framework or medium that shapes the entirety of life and thought [...]. It is not primarily an array of beliefs about the true and the good (though it may involve these), or a symbolism expressive of basic attitudes, feelings, or sentiments (though these will be generated). Rather, it is similar to an idiom that makes possible the description of realities, the formulation of beliefs, and the experiencing of inner attitudes, feelings, and sentiments. Like a culture or language, it is a communal phenomenon that shapes the subjectivities of individuals rather than being primarily a manifestation of those subjectivities. It comprises a vocabulary of discursive and nondiscursive symbols together with a distinctive logic or grammar in terms of which this vocabulary can be meaningfully deployed. Lastly, just as a language (or “language game,” to use Wittgenstein’s phrase) is correlated with a form of life, and just as a culture has both cognitive and behavioral dimensions, it is also so in the case of a religious tradition. *Its doctrines, cosmic stories or myths, and ethical directives are integrally related to the rituals it practices, the sentiments or experiences it evokes, the actions it recommends and the institutional forms it develops.*<sup>19</sup>

I likhet med i forrige tekstavsnitt som ble sitert, har jeg også i dette fremhevet noen poenger som tilsynelatende er i overensstemmelse med det jeg har skissert i forrige del av artikkelen. Men til forskjell fra Lindbeck ser jeg ikke religion som et sluttet eller lukket kulturelt-lingvistisk system som bestemmer alt som skal inkorporeres i det, på grunnlag av det vi kan kalle systemets egen formative struktur. Det er langt rimeligere å oppfatte også religioner som åpne og interaktive «systemer» som blir påvirket av annen kunnskap og annen erfaring enn den som allerede er preget av religion. Religioner er derfor også i en viss forstand mer porøse og mottakelige enn det Lindbeck synes å mene. Lindbeck selv synes andre steder i det han skriver, å nærme seg en slik mer dynamisk forståelse, men han betoner den formative siden ved det kulturelt-lingvistiske systemet sterkere enn jeg. Hans forståelse av religion bygger på antropologen Clifford Geertz. Det viktige i sitatet ovenfor er, slik jeg leser det, hvordan religion muliggjør både bestemte handlinger, forståelser, fellesskapsformer og erfaringer. Religion kan derfor verken forstås som et eksternt uttrykk for en indre erfaring<sup>20</sup> eller som en samling påstander om hva som er sant eller rett.<sup>21</sup> Det betyr at både selverfaring og annen erfaring formes av religion – uten at det trenger å innebære at erfaring igjen kan endre og ha innflytelse på det kulturelle «systemet» religion representerer og uttrykker. Der-

for vil Lindbeck også kunne si at det er et gjensidig eller dialektisk forhold mellom religion og erfaring.<sup>22</sup> Imidlertid synes dette gjensidige forholdet i hans optikk å være mer knyttet til hva som *er* innhold, enn til det som former innholdet. At religion faktisk også kan endre seg ved at den lingvistiske struktur og de kulturelle former forandres, synes han ikke å være opptatt av.<sup>23</sup>

Å være religiøs er derfor også for Lindbeck et spørsmål om å tilegne seg kulturell og lingvistisk kompetanse, og internalisere ferdigheter gjennom *praksis* og *øvelse*. Han skriver:

One learns how to feel, act, and think in conformity with a religious tradition that is, in its inner structure, far richer and more subtle than can be explicitly articulated. *The primary knowledge is not about the religion, nor that the religion teaches such and such, but rather how to be religious in such and such ways.* Sometimes explicitly formulated statements of the beliefs or behavioral norms of a religion may be helpful in the learning process, but by no means always.<sup>24</sup>

Lindbeck mener at forklaringen på at religiøse tradisjoner endrer seg eller blir erstattet med andre, ikke skyldes nye eller ulike måter å oppleve seg selv, verden eller Gud på, men at det fortolkningsskjemaet som religion uttrykker gjennom bade tro og praksis, utvikler anomalier når det blir anvendt i nye kontekster. Slike anomalier produserer negative konsekvenser. Dette mener jeg er et viktig punkt, fordi det innebærer at det faktisk er slik at ulike typer erfaringer dermed i realiteten kan endre slike tradisjoner og de normene de hittil har tradert. Det er imidlertid grunn til å sette spørsmålsteget ved den konsekvens han trekker av denne observasjonen, nemlig at religiøse erfaringer, «in the sense of feelings, sentiments, or emotions then result from the new conceptual patterns instead of being their source».<sup>25</sup> En slik måte å forstå religiøs erfaring på, nemlig som formidlet av det kulturelt-lingvistiske skjemaet, synes å utelukke at det kan finnes erfaringer som kan identifiseres som religiøse uavhengig av det foreliggende skjema. Han synes med andre ord å legge vekten utelukkende på skjemaets produktive betydning, i stedet for å se at også verdenserfaring som bryter med skjemaet eller utfordrer det, kan representere en alternativ religiøs erfaring som ikke lar seg integrere i det eller kan forstås som produsert av det. Dermed underbetoner han erfaringens evne til å utfordre eksisterende religion, og forsterker inntrykket av at det bare er det vi kaller religion, som kan generere religion og religiøs erfaring, og ikke annen erfaring vi kan ha med, eller i relasjon til, verden.

Lindbecks sterke betoning av religion som et kulturelt-lingvistisk system gir ham mulighet for å avgrense seg klart fra to andre oppfatninger av religion. Vi har allerede sett det antydnet ovenfor, men dette har også klare implikasjo-

ner for hvordan han forstår *lære*. Den første oppfatningen er at religion generelt og lære mer spesielt er noe som primært er å forstå som påstandssætninger. Disse innebærer bestemte oppfatninger om objektive realiteter som kan bestemmes som sanne eller feilaktige. Som Lindbeck selv skriver,<sup>26</sup> er dette en oppfatning som gjør det mulig å oppfatte religion som en parallell til både filosofi og (natur-)vitenskap. Denne måten å forstå religiøs lære på har støttepillere ikke bare i tradisjonell religion, men også i de deler av anglo-amerikansk religionsfilosofi som har vært opptatt av på hvilken måte religiøse oppfatninger kan oppfattes som meningsfulle eller gi oss informasjon. «For a propositionalist, if a doctrine is once true it is always true, and if it is once false it is always false.» Her kan tidligere motstridende læreutsagn i religionen aldri bringes i harmoni med hverandre, men man må etablere en helt ny posisjon som forlater den gamle, dersom man skal kunne forenes i en felles oppfatning som overskrider slike oppfatninger.<sup>27</sup>

En annen oppfatning Lindbeck skisserer, er forankret i erfaring og ser lære som uttrykk for bestemte (og subjektive) erfaringer. En slik tilnærming ser ikke lære som uttrykk for informasjon i det hele tatt. I stedet er lære å oppfatte som symbolske uttrykk for indre følelser, holdninger og eksistensielle orienteringer. Til forskjell fra den forrige oppfatningen er denne mer å oppfatte som parallell med den vi finner i den estetiske dimensjonen av virkeligheten. Lindbeck nevner Schleiermacher som den fremste teologen bak denne oppfatningen. «The general principle is that insofar as doctrines function as nondiscursive symbols, they are polyvalent in import and therefore subject to changes of meaning or even to a total loss of meaningfulness.»<sup>28</sup> Her blir altså lære helt underordnet erfaring.

Lindbecks eget alternativ er å se på hva slags bruk man gjør av lære – eller med mine ord: Han ønsker å se på lærens pragmatikk. Det kan han ikke gjøre uten også å se på brukskonteksten – for ingen bruk skjer eller blir forståelig uavhengig av en slik kontekst. Han ser kirkelige læresetninger som «authoritative rules of discourse, attitude, and action». En «kultur-lingvistisk» forståelse av religion, og derfor også av lære, vil innebære at kirkelig lære ses på som regulative normer – og bare det! Styrken ved denne tilnærmingen er at disse reglene først blir forståelige dersom vi spesifiserer konteksten for deres bruk, og hvorfor en av dem skal ha forrang fremfor den andre i en gitt kontekst.<sup>29</sup> Så langt kan man gjerne følge Lindbeck. Men problemet er at dette er det *eneste* lære gjør. Lære skal derfor i første rekke forstås, skriver Lindbeck, som et middel til å «recommend and exclude certain ranges of—among other things—propositional utterances or symbolizing activities». Dette er lærens funksjon i forhold til, og som en del av kirkelig undervisning og forkynnelse («teachings») – «[...] it is the only job that doctrines do in their role as church teachings». Videre: «Doctrines regulate truth claims by excluding some and

permitting others, but the logic of their communally authoritative use hinders or prevents them from specifying positively, what is to be affirmed.»<sup>30</sup>

I forhold til den rollen jeg selv har angitt for lære ovenfor, og som er knyttet til å forklare, rettferdiggjøre og legitimere bestemte kirkelige praksiser, anser jeg Lindbecks forståelse av lære som en underbestemmelse av dens funksjon. Mange har da også kritisert den for ikke å gi mulighet til å få frem nyanser i lærens funksjon i kirken, eller å kunne formulere tilstrekkelig hvordan all lære både springer ut av, men også traderer videre, bestemte konfliktlinjer.<sup>31</sup> Lindbeck underbestemmer også det kognitive innholdet i læreformuleringer.<sup>32</sup> På den annen side er Lindbecks forståelse med på å understreke noe jeg mener er et viktig element i all lære, nemlig at den er uttrykk for noe som konstituerer og opprettholder et fellesskap. Læren får sin autoritet på bakgrunn av dette, og er derfor, som det ble betont også i forrige del av artikkelen, ikke mulig å se løsrevet fra konkrete praksiser som utfoldes innenfor rammen av kirkenes liv. Lindbeck kan derfor også sies å ha en posisjon som nærmer seg den som tradisjonelt har vært formulert som *depositum fidei*.<sup>33</sup> Han formulerer dette slik:

Church doctrines are communally authoritative teachings regarding beliefs and practices that are considered essential to the identity or welfare of the group in question. They may be formally stated or informally operative, but in any case they indicate what constitutes faithful adherence to a community.<sup>34</sup>

Med dette gir han også en indikator på kirkelærens sosiale funksjon, og dermed dens funksjon som bidrag til orientering: Den sier noe om hvem som er «innenfor» eller tilhører fellesskapet, og hvem som ikke gjør det. Dette er en funksjon Alister McGrath har formulert som lærens rolle som bidrag til «social demarcation».<sup>35</sup>

### **Konklusjon: Lære og aktuelle problemstillinger**

I det foregående har jeg presentert to forståelser av religion og lære som delvis sammenfaller og delvis adskiller seg fra hverandre. De har til felles at de betoner lærens relasjon til kirkelig praksis, og at lære verken kan ses som frikoblet fra praksis, fra erfaring eller fra annen kunnskap vi måtte ha. Til forskjell fra Lindbeck mener jeg et åpnere begrep om religion og erfaring er nødvendig for å få grep om de elementene som skal konstituere kirkelig refleksjon om konkrete saksforhold, slik at ikke alt i utgangspunktet er kunnskap som er generert av religion. Dette har som konsekvens at kirkelære i egentlig forstand ikke kan handle om alle mulige saksforhold, men om det som definerer det kristne fellesskapet og de praksisene som skal være avgjørende for dets orientering og utvikling. Det betyr at lære må åpne for ulike ting: for gjenkjennelse, anerkjennelse, tilegnelse og anvendelse i konkrete si-

tuasjoner og kontekster. Den kan ikke fungere uten at disse elementene *aktiverer* den.

På denne bakgrunn er det, *teologisk sett*, mulig å forstå formuleringen i Confessio Augustana 7 som en beskrivelse av kirken som konstituert av både praksiser (forkynnelse og sakramentforvaltning) og lære som refleksjon over praksis:

Men kirken er forsamlingen av de hellige, der evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett. Og til sann enhet i kirken er det nok å være enig om evangeliets lære og om forvaltningen av sakramentene. Men det er ikke nødvendig at det alle steder er ensartede menneskelige overleveringer eller skikker eller seremonier som er fastsatt av mennesker.<sup>36</sup>

Dersom evangeliet forstås som meddelelsen av Guds løfter til mennesker, løfter som stifter tro, fellesskap og tilhørighet, – da vil disse løftene kunne formuleres som del av læren. Men de vil hele tiden måtte utlegges i en konkret situasjon som tar høyde for, og er informert av, den aktuelle situasjon. Evangeliet befinner seg ikke i et vakuum. Den moderne hermeneutiske bevisstheten om hvordan kontekst og praksiser bidrar til å konstituere vår forståelse av hva som er viktig, sentralt eller ønskelig å endre, synliggjør hvordan kirkens lære ikke lar seg isolere fra ulike historiske, sosiale og kulturelle vilkår. Overføringsmuligheten fra en kulturell situasjon til en annen kan ikke avgjøres uten også å ta hensyn til de hermeneutiske vilkår som er knyttet til forståelse, utlegging og anvendelse av læren. Men endrede forståelsesvilkår trenger ikke oppfattes som grunnlag for ny eller endret lære, men snarere som uttrykk for at man anerkjenner at læren har en pragmatisk dimensjon som ikke kan ignoreres: Den er formulert med en bestemt hensikt, med et bestemt mål, på bakgrunn av (prinsipielt) identifiserbare anliggender gitt i en bestemt kontekst. Av dette følger at lære alltid både har en deskriptiv og en preskriptiv karakter (og disse kan ikke alltid skiller ad). Men det betyr at *lære aldri kan forstås som et lukket system, men snarere må forstås som et åpent system som stadig på nytt må utlegges i relasjon til ulike praksiser og forstås som uttrykt gjennom disse*. Dette er forbilledlig uttrykt i Niels Henrik Gregersens begrep om den sjenerøse ortodoksi, som han definerer slik: «Ortodoksi drejer seg først og fremmest om troen som en innstilling, som en vej til Gud, næsten, verden – og til én selv. Teologisk sett bliver ortodoksien først til, hvert øjeblik troen, håbet og kærligheden bliver til. Ellers ikke.»<sup>37</sup>

Kristne kirker har ulike former for lære – enten det er om embetet, om de regimenter eller om sakramentene. Noen slike læretemaer er til hinder for kirkefellesskap, andre ikke. For eksempel vil ikke mange kirkesamfunn si at den lutherske toregimentslæren er en vranglære, selv om de ikke slutter seg til

den. Og forståelsen av embetet i en reformert og en katolsk kirke er vidt forskjellig, uten at man dermed gjensidig bruker stampelet «vranglære» om dem. Slike eksempler viser at lære finnes på mange nivåer, og at ikke alle former for divergerende lære oppfattes som kirkesplittende eller av en karakter som gjør fellesskap umulig. Det peker på at læren må forstås ut fra hvordan den oppfattes som nødvendig i konkret bruk, og ut fra hvorvidt de konkrete praksiser den legitimerer, oppfattes som vesentlige eller ikke.

Det er gode grunner til å være tilbakeholdende med å utvikle en teologisk lære om alt, selv om man kan reflektere teologisk om det meste. I den forstand finnes det fremdeles gode grunner til å opprettholde den tilnærming til lære som ble uttrykt i reformatorenes *loci*-metode, som kan oppfattes som et uttrykk for ønsket om å fokusere på det sentrale i kristen tro. I forbindelse med et aktuelt tema som ekteskapsforståelse, eller tidligere temaer som kvinnelig prestetjeneste, kan man jo spørre om dette er lærepunkter på linje med rettferdiggjørelseslæren. Gjør man dem til det, ignorerer man raskt alle de ulike forståelser av kjønnsroller og ekteskapsordninger som kirkene må forholde seg til i verden i dag. I luthersk teologi er dessuten ekteskapet vurdert som er verdslig ting. Det gir jo en viss ramme for dets viktighet og betydning. Men det betyr ikke at man helt bør unngå å utvikle teologisk forankrede vurderinger av verdslige forhold, eller empiriske forhold generelt for den saks skyld. Man må bare være varsom med å identifisere en bestemt empirisk fremtredelsesform med det (eneste) som kan være teologisk legitimt.<sup>38</sup>

Kritisk sett kan vi ut fra dette si at verken spørsmålet om kvinnelig prestetjeneste, oljeboring i Lofoten eller ordning for vigsel av likekjønnede er å forstå som uttrykk for evangeliets lære, forstått som innholdet i Guds løfter. Men slike spørsmål kan likevel behandles og ses i sammenheng med kirkelig lære, og uttrykker en anvendelse av sentrale elementer i forståelsen av skaperverk, forvalteransvar og teologisk antropologi. Denne anvendelsen vil alltid være kontekstuel bestemt, og bringe ulike anliggender til uttrykk. Dersom bestemte oppfatninger om ekteskap eller det å være mot oljeboring gjøres til lære i egentlig forstand, og dermed til noe som også markerer en form for sosial demarkasjon og avgjørende orienteringspunkter med tanke på definisjonen av kristen identitet, vil det *de facto* framkjenne dem som har bestemte og avviken- de oppfatninger om slike spørsmål, en likeverdig deltagelse i det kristne fellesskapet. Ettersom disse spørsmålene i luthersk sammenheng har vært forstått som deler av det verdslige regimente, vil derfor en slik teologi innebære at man gjør loven til en del av evangeliet, og at man derfor har forlatt det som konstituerer en luthersk kirke og gjør dens praksiser i forkynnelse og sakramentforvaltning til de avgjørende tegn på dens identitet.

Når det gjelder det mest aktuelle av de eksemplene som her er nevnt, er det følgende å si: Det som her er sagt om varsomhet med å utvikle lære, utelukker



ikke at det også bør være en teologisk oppgave for dem som er *for* likekjønnet ekteskap, å utarbeide en teologisk forståelse av ekteskapet som tydelig bringer til uttrykk de anliggender av positiv karakter som er knyttet til at mennesker lever trofast sammen i ordnet samliv og dermed gis mulighet for likeverdig livsutfoldelse på linje med dem som lever i ulikekjønnede ekteskap. En slik teologisk utviklet forståelse av ekteskap – eller for den saks skyld av hvordan kirken skal utfordre mennesker til å ivareta skaperverket – kan godt komme til uttrykk i *ulike* former for lære som ivaretar flere av de samme teologiske grunnanliggender. At ulike former for lære kan være gjenstand for samtaler både internt i kirkesamfunnene og mellom dem, fordrer en utvikling av lærekomponenter og konkrete uttrykk som tar hensyn til lærens pragmatiske dimensjoner og de praksiser den relaterer til. Men som det vil fremgå av det ovenstående, vil det være uttrykk for et dramatisk brudd med luthersk teologi dersom man bruker en konkret utforming av ekteskapsforståelsen, som er en verdslig sak, som grunnlag for å etablere nye kirkesamfunn og skape splittelse. Da løper man en risiko for å skusle vekk grunnanliggender i arven fra reformasjonen.

### Noter

- 1 Teologihistoriske eksempler på noe som kan karakteriseres som elementer til lære, om lære finner vi allerede hos teologer i den tidlige kirken, som Tertullian (kf. *Praescr.* 12, i *Ante-Nicene Fathers*, bd. 3; red. A. Roberts; Edinburgh: T&T Clark, 1993) og Ireneus (*Adv. Haer.* 1.1.1 og 3.2.2, i *Ante-Nicene Fathers*, bd. 1; red. A. Roberts; Edinburgh: T&T Clark, 1993) og deres bruk av *regulae fidei* og *regulae veritatis*, som går tilbake til Paulus' formulering i Rom 12:6: *κατὰ ἀναλογίαν τῆς πίστεως*. Begrepene markerer den standard som forkynnelse og praksis skal måles på. Senere begreper om den overleverte tro eller lære (*depositum fidei*) i den katolske tradisjonen integrerer også en forståelse av hvordan læreoverleveringen hele tiden både etablerer kirkens identitet og muliggjør aktualiseringen av evangeliet i nye situasjoner. En mer begrenset forståelse av læren finnes i den lutherske *loci*-tradisjonen, som markerer at lære handler om det som har å gjøre med betingelsene for menneskers frelse, og dermed også genererer nødvendigheten av å snakke om adiafora. Som vi skal se senere i artikkelen, er disse historiske elementene ikke uaktuelle i forbindelse med det som presenteres i det følgende.
- 2 Det er særlig de som har vært kritiske til endringene, som har brukt dette uttrykket, og det har vært brukt i ulike deler av dagspressen. Se <http://www.bt.no/meninger/debatt/Jeg-er-bekymret-for-konsekvensene-3576909.html>; <http://www.dagen.no/dagensdebatt/kristenliv/VIGSELSLITURGI/Kirkem%C3%B8ttet-Dette-stemte-vi-for-328797>.
- 3 Denne problematikken gjør det også problematisk å identifisere det som er «bibelsk», med det som uten videre er teologisk legitimt i vår tid. Selv om ekteskap altså ikke skal være tema her, er det velegnet som et eksempel som kan illustrere noe av problematikken det her dreier seg om: Et ekteskap er en kulturell institusjon som finnes i ulike former, og dersom det finnes en «kristen» lære om ekteskapet, må den på en eller annen måte identifisere hva som er de konstituerende komponentene i en slik ekteskapsforståelse. Dersom man identifiserer en kristen forståelse av ekteskapet med den som var før vi i Norge fikk den nye ekteskapsloven, vil man også måtte kritisere viktige sider ved den ekteskapsforståelsen som lå til grunn i både GT og NT: Å tro at man bare kan reproducere noe som er «bibelsk» begrunnet ekteskap, er ikke tilstrekkelig – selv om det ofte fremstilles som om

- dette er det normative utgangspunkt. Hvis det å reproducere «bibelske livsformer» var løsningen på normative spørsmål, ville vi f.eks. lett endt opp med en normativ forståelse av ekteskapet der mindreårige var involvert, og der det hele var arrangert av foreldre. Når vi ikke gjør det, er det fordi vi *velger ut* bestemte elementer og gjør dem til konstituerende. Det som da velges ut, er basert på ulike elementer som ikke utelukkende kan være forankret i det bibelske materialet.
- 4 Disse innledende bemerkningene skal imidlertid ikke oppfattes dithen at det ikke finnes solide teologiske refleksjoner over forholdet mellom lære og teologi i tidligere arbeider, også i norsk kontekst. Et eksempel på dette er utredningen *Den norske kirke og læren* (NOU 1985:21; Oslo: Universitetsforlaget, 1985), se særl. 47, 54–58.
  - 5 Denne skjelningen er utviklet i den økumeniske skriftserien *Lehrverurteilungen – Kirchentrennend?* Den diskuteres kritisk, men uten forståelse for dens hermeneutiske nødvendighet, hos Gottfried Martens, *Die Rechtfertigung des Sünders: Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament? Grundentscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei Behandlung des Themas „Rechtfertigung“ im ökumenischen Kontext* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 333f.
  - 6 Dette er et poeng som kommer tydelig til uttrykk hos George Lindbeck, som blir presentert mer omfattende senere i denne artikkelen. Se George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (1. utg.; Philadelphia, Penn.: Westminster, 1984).
  - 7 For en omfattende fremstilling av den kristne teologis semiotiske karakter, se Andrew Robinson, *God and the World of Signs: Trinity, Evolution, and the Metaphysical Semiotics of C. S. Peirce* (Philosophical Studies in Science and Religion; Leiden/Boston, Mass.: Brill, 2010), doi: <http://dx.doi.org/10.1163/ej.9789004187993.i-382>.
  - 8 Gordon D. Kaufman, *In Face of Mystery: A Constructive Theology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), 70.
  - 9 *Ibid.*, 36.
  - 10 *Ibid.*, 70.
  - 11 En nyere studie som dokumenterer slik forandring og samspillet mellom religion og samsfunnsutfordringer tydelig, er Mark A. Smith, *Secular Faith: How Culture Has Trumped Religion in American Politics* (Chicago, Ill./London: University of Chicago Press, 2015), doi: <http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226275376.001.0001>.
  - 12 Se Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze* (1. utg.; Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005).
  - 13 Stanley Hauerwas, *Hannah's Child: A Theologian's Memoir* (London: SCM Press, 2010), 195.
  - 14 Et eksempel på hvordan disse begrensningene er utfordret i nyere luthersk teologi, finner vi hos den svenske religionsfilosofen Karin Johannesson, se *Helgelsens filosofi: Om andlig träning i luthersk tradition* (Stockholm: Verbum, 2014).
  - 15 For en utvikling av dogmatikk som teologisk virksomhet, se gjennomgangen i Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, 3 bd. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988), 1:27–36. En mer sosiologisk tilnærming til lærens funksjoner som opprettholder av identitet og en instans som regulerer forholdet til andre religiøse sub-systemer og til det sosiale systemet generelt, finnes hos Niklas Luhmann, *Funktion der Religion* (1. utg.; Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977), særl. 59f.
  - 16 Det er ikke vanskelig å finne eksempler på dette i norske lærebøker, som har vektlagt nettopp lære uten å legge vekt på erfaring. I internasjonal sammenheng finnes tilsvarende eksempler f.eks. i Kathryn Tanner, *Christ the Key* (Current Issues in Theology; Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2009), doi: <http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226275376.001.0001>.
  - 17 Lindbecks posisjon er særlig utviklet hos andre teologer med basis på Yale University, men også andre, mer konservative eller tradisjonalistiske teologer har brukt ham. To samlebind som diskuterer hans posisjon, er Hans W. Frei, George Hunsinger og William C. Placher, *Types of Christian Theology* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992); Garrett Green og Hans W. Frei, *Scriptural Authority and Narrative Interpretation* (Philadelphia, Penn.: Fortress, 1987). For et viktig bidrag, se også C.C. Pecknold, *Transforming Postliberal Theology: George Lindbeck, Pragmatism and Scripture* (London/New York: T&T Clark International, 2005).
  - 18 Lindbeck, *The Nature of Doctrine* [se n. 6], 76 (min uth.).
  - 19 *Ibid.*, 33.

- 20 «The most easily pictured of the contrasts between a linguistic-cultural model of religion and an experiential-expressive one is that the former reverses the relation of the inner and the outer. Instead of deriving external features of a religion from inner experience, it is the inner experiences which are viewed as derivative» (ibid., 34).
- 21 «Religion cannot be pictured in the cognitivist (and voluntarist) manner as primarily a matter of deliberately choosing to believe or follow explicitly known propositions or deliberately choosing to believe or follow explicitly known propositions or directives» (ibid., 35).
- 22 Ibid., 33.
- 23 «On this view, the means of communication and expression are a precondition, a kind of quasi-transcendental (i.e. culturally formed) a priori for the possibility of experience is and symbols. We cannot identify, describe, or recognize experience qua experience without the use of signs and symbols. These are necessary even for what the depth psychologist speaks of as 'unconscious' or 'subconscious' experiences, or for what the phenomenologist describes as pre-reflective ones. In short, it is necessary to have the means for expressing an experience in order to have it, and the richer our expressive or linguistic system, the more subtle, varied, and differentiated can be our experience» (ibid., 36f.).
- 24 Ibid., 35 (min uth.).
- 25 Ibid., 39.
- 26 Ibid., 16.
- 27 Ibid., 16. Et mulig eksempel på det siste er den allerede nevnte *Felleserklæringen om rettfærdiggjørelsen* (1997).
- 28 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 17. En kritikk av denne svært subjektivistiske oppfatningen av Schleiermacher finnes hos Christine Helmer, *Theology and the End of Doctrine* (1. utg.; Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2014).
- 29 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 18.
- 30 Ibid., 19.
- 31 Se f.eks. Alister E. McGrath, *The Genesis of Doctrine: A Study in the Foundations of Doctrinal Criticism* (Oxford/Cambridge, Mass.: Blackwell, 1990), 3. McGrath kritiserer også inngående den karikerende og unyanserte fremstillingen som Lindbeck gjør av de alternative posisjonene han plasserer sin egen modell i forhold til, ibid., 14ff.
- 32 Se Peder Gravem, «Kirkelig lære og religiøs sannhet: En kritikk av Lindbecks teori om kirkelig lære», i *Kirkens bekjennelse i historisk og aktuelt perspektiv: Festskrift til Kjell Olav Sannes* (Trondheim: Tapir Akademisk, 2010).
- 33 Sml. n. 1 ovenfor – dog med forbehold om hvordan hans wittgensteinske forståelse av lære som regler også innebærer klare forskjeller til denne posisjonen, til tross for den pragmatiske overensstemmelsen.
- 34 Lindbeck, *The Nature of Doctrine* [se n. 6], 74.
- 35 Se McGrath, *The Genesis of Doctrine* [se n. 31], 37ff.
- 36 Sitert fra *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter* (red. J.-O. Mæland; Oslo: Lunde, 1985), 31f.
- 37 Niels Henrik Gregersen, *Den generøse ortodoksi: Konflikt og kontinuitet i kristendommen* (Frederiksberg: Anis, 2015), 8f.
- 38 Et par eksempler til gjennomtenkning på dette punkt: For det første: Hva er det som gjør at kirken har en lære om ekteskapet, men ikke om transkjønnede? Rimeligvis er en forklaring at dette spørsmålet ikke er blant de elementene som konstituerer kirkens lære, eller evangeliet som konstituerer kirken som fellesskap. Men hvis det er svaret, kan man jo si det samme om ekteskapet. For det andre: Forståelsen av verden som skapt er i vår tid anerkjent som et tema der kirkelig lære om dette ikke kan utformes på en slik måte at den går på tvers av hva naturvitenskapen kan si oss. Det som bestemmes som lære om virkeligheten som skapt av Gud, er likevel ikke uten relevans for hva kirken kan si om verden slik den faktisk fremtrer, og om hvordan man skal forholde seg til den. Men dette må altså være informert av faktakunnskap som ikke finnes i de bibelske kilder, og vil derfor også være vanskelig å utfolde direkte som kirkelære.