

På sporet av Guds virkelighet – mine første femti år som teolog.

Forelesning ved avskjedsseminar 14. januar 2026

Knut Alfsvåg

De fire oppdagelsene

Som de fleste i forsamlingen sikkert har oppfattet, passerte jeg den milepel å bli 70 år i november. Samtidig var det 50 år siden jeg innledet min tilværelse som fulltids teolog, ettersom høstsemesteret 1975 var mitt første semester som teologistudent på MF. Herav tittel og tema for denne forelesningen. Jeg skal altså prøve å si noe om det som har opptatt meg gjennom disse femti årene, og om hva jeg har funnet ut langs veien. Kanskje noen kan ha nytte og interesse av det.

Jeg tror jeg kan si jeg begynte mine teologistudier med et åpent og nysgjerrig sinn, og med forventninger om at jeg skulle lære noe viktig. Drivkraften var delvis at jeg nok så for meg en tjeneste i kirke og misjons-sammenheng; tanken på en framtidig misjonærtjeneste hadde jeg nok allerede da. Samtidig var jeg nok også fascinert av teologi som fag og den muligheten det gav til fordypning både i språk og i arbeid med teologiske og filosofiske problemstillinger informert av hva tenkende mennesker har skrevet og sagt gjennom historien. Denne fascinasjonen for teologi som fag har nok bare vokst gjennom de femti årene som har gått. Jeg håper den har vært synlig for kolleger og studenter, og jeg håper den også vil kunne anes gjennom denne forelesningen.

Jeg har gjennom disse årene gjort det jeg selv vil beskrive som fire viktige oppdagelser, og jeg kommer til å strukturere denne forelesningen om disse fire oppdagelsene. To av dem vil jeg betrakte som grunnleggende i den forstand at de har endret min forståelse av teologi og teologiens oppgave; de to andre er mer underordnede i den forstand at de er konsekvenser av den første av disse oppdagelsene. Den første og grunnleggende oppdagelsen gjorde jeg mens jeg arbeidet med det som ble min doktoravhandling som jeg ble ferdig med i 1994; derfor begynner jeg med å si litt om den. Oppdagelse nummer to er nært forbundet med boken *What no mind has conceived* fra 2010. Oppdagelse nummer tre dreier seg om en forståelse av arbeid for kirkens enhet som et forpliktende kriterium for teologisk arbeid. Min fjerde og foreløpig

siste grunnleggende nyorientering stammer fra august 2018, og dreier seg om en ny forståelse av det filosofiske fenomen nominalisme som en forutsetning for modernitetens selvforståelse slik den kommer til uttrykk både i teologiske, vitenskapelige og politiske sammenhenger. Dette er det altså jeg har tenkt å ta dere med på gjennom den neste timen.

Studietid og doktoravhandling

Allerede i mitt første semester på MF hadde jeg de to lærerne som i ettertid stod for meg som de beste lærerne på MF i min studietid, nemlig Bernt Oftestad og Carl Fredrik Wisløff. De kombinerte faglig innsikt med et engasjement som stimulerte til faglig arbeid. Som foreleser kunne dessuten Wisløff kombinere stor innsikt og pedagogisk overblikk med humor og selvironi som på en måte som stort sett forble skjult for dem som bare kjente ham som predikant og polemiker.

Om noen i denne påpekningen av at jeg hadde mine beste MF-lærere allerede i mitt første semester hører en form for kritikk av alle mine andre MF-lærere, er ikke det helt uberettiget. Studiet på MF hadde mange kvaliteter; det var bredt og grundig, samtidig som jeg nok allerede som student hadde en opplevelse av at det var noe som manglet. Det manglet noe av den eksistensielle gnisten; det manglet det Søren Kierkegaard beskriver som tankens lidenskap for paradokset. Det manglet også en samlet visjon for hvordan en på en konsistent måte skulle forholde seg til teologiens aktuelle utfordringer. En nøyde seg med nødløsninger fra fag til fag og fra problem til problem, som en så prøvde å holde sammen med ren viljekraft forankret i arven fra fedrene og forståelsen av MF som forsvar mot vranglæren. Da MF senere gav avkall på den selvforståelsen, kom det derfor ikke som noen overraskelse; den levde på lånt tid allerede da jeg var student.

Jeg fikk mer av denne visjonen for teologiens sak andre steder enn på lesesalen, i auditoriene og i pensumbøkene. Et slikt sted var MF-koret, som i min studietid hadde en inspirert og inspirerende dirigent i Trond Kverno. Dels formidlet han en forståelse av gudstjenesten som pulsslaget i kirkens liv som jeg alltid siden har båret med meg. For meg har sann og sunn teologi alltid først og fremst vært refleksjon over det som skjer i gudstjenesten. Samtidig fikk vi på denne måten en kontakt med kirkemusikk- og deler av salmemiljøet i Norge i en tid da dette hadde en gullalder. Å treffe og å musisere sammen med Terje Kvam, Egil Hovland, Prots og Børre Knudsen, og jeg tror Eyvind Skeie var innom også – under Trond Kvernos ledelse hadde MF-koret hadde et vidt kontaktnett – var ikke bare store opplevelser; det gav også styrespor for teologistudiet.

Ønsket om å utvide det faglige perspektivet førte meg også opp bakkene fra MF til Universitetet på Blindern hvor jeg tok mellomfag i idehistorie under Guttorm Fløistad og Trond Berg Eriksen og fulgte noen av forelesningene til brødrene Lønning på TF. En annen student på idehistorie var Jostein Gaarder, som med suksessromanen *Sofies verden* i en viss forstand kan sies å være den av oss på idehistorie som fikk mest ut av det studiet. For meg ble det vel så viktig det jeg fikk på TF, der jeg særlig hadde utbytte av Inge Lønnings seminar over Luthers bok om den trellbundne vilje. Det ante meg nok allerede da at jeg hos Martin Luther fant en forståelse av hva teologi handlet om, som var helt fri for den litt engstelige forsiktighet jeg syntes jeg fant på MF. Inge Lønning var heller ikke redd for å slippe Luther løs på oss i fri dressur. I skriftet om den trellbundne vilje står paradoksene tett og Lønning hadde ingen ambisjoner om å løse dem for oss; det var etter hans oppfatning en oppgave for studenter, ikke for professorer. Det er mye god pedagogikk i det, synes jeg.

Inspirert av de to, altså Martin Luther og Inge Lønning, har *De servo arbitrio*, som tradisjonelt er oversatt med «Om den trellbundne vilje», men som etter min oppfatning heller burde gjengis med «Om det bundne valget», forblitt en slags akse eller orienteringspunkt i mitt akademiske liv. Mitt første studieprosjekt i form av et såkalt kandidatstipend i semesteret mellom praktikum og ordinasjon var viet denne boken; den ble temaet for den doktoravhandlingen jeg skrev i tiden mellom de to periodene våre i Japan, og jeg har vendt tilbake til den flere ganger siden, sist i form av en gjesteforelesning ved Det protestantiske fakultetet ved Universitetet i Praha for to måneder siden. Forelesningen i Praha var dessuten en slags jubileumsmarkering. Denne boken, som Luther mot slutten av sitt liv betraktet som sin beste sammen med katekismene, skrev han ferdig i november 1525, og min forelesning i Praha var omtrent på dagen 500 år etterpå.

Hva er det som er grunnen til at akkurat denne boken har stått så sentralt, ikke bare i mitt akademiske liv, men i Luther-forskningen i sin alminnelighet? Jeg tror det Luther er ute etter å si i denne boken, kan samles om to hovedproblemstillinger. For det første dreier det seg om det vi gjerne formulerer med uttrykket Skriftens klarhet, altså det at Bibelen, først og fremst i kraft av sine metaforer og fortellinger, har en overbevisningskraft som Den hellige ånd bruker til å la troens lys gå opp i våre hjerter. Omgang med Den hellige skrift gjør noe med oss, i hvert fall om vi leser den med en forventning om at det er det den skal. For det andre dreier det seg om en presist gjennomtenkt forståelse av hva det betyr at i forhold til Gud er vi mennesker alltid mottagende. Gud er opphav til alt som fins. Av den grunn kan vi aldri gi Gud noe han ikke har, og vi bør derfor heller ikke tenke at han på noe punkt er avhengig av våre bidrag, heller ikke når det gjelder å skape tro i våre hjerter.

Disse to tingene makter Luther å holde sammen på en slik måte at forståelsen av Bibelens tekst som dogmatisk autoritet i kirken ikke framstår som en nødløsning; den er forankret i en helhetlig virkelighetsforståelse som sier at det er slik det må være. Det kan rett og slett ikke være annerledes. Dette drev Luther i retning av noe som fra en side sett er ydmyk takknemlighet overfor det han finner i Bibelen. Samtidig ledet det ham til hardnakket påståelighet på grunnlag av det han leser ut av de bibelske tekster når de forstås i lys av tekstenes nærkontekst og den overordnede bibelske sammenheng. Denne bibelforankrede påståelighet overrasket meg; jeg hadde gått gjennom et helt teologistudium og var langt inne i arbeidet med doktoravhandlingen før det i det hele tatt gikk opp for meg at det gikk an å tenke på den måten. Det er imidlertid ikke Luther som er unntaket her; alle kirkens trosbekjennelser og klassiske teologer er forankret i en tilsvarende bibelbevissthet; det er det som gjør dem til klassiske teologer. Det som er spesielt med Luther, er at han makter å tenke gjennom dette og gi det en ny og velbegrunnet utforming i møte med det som i ettertid framstår som en tidlig form for modernitet. Utfordringen fra Luthers Guds-, bibel- og virkelighetsforståelse er derfor noe vi sent blir ferdige med.

Min doktoravhandling, som jeg forsvarte ved en disputas ved det teologiske seminaret i Kobe i mars 1995, altså nesten 20 år etter at jeg begynte å studere teologi, var langt på vei et forsøk fra min side på å finne svar på spørsmål jeg ikke fant svar på i teologistudiet. Den korte sammenfatning av det svaret er at det består i en radikaliserings av både av bibel- og gudsavhengigheten begrunnet i at de er to sider av samme sak. Er de ikke det, reduseres vårt forhold både til Gud og Bibelen til å bli et forhold til oss selv, og vi ender opp med å først og fremst tro på oss selv til tross for alle gode intensjoner om det motsatte. En gudstro uten åpenhet for konkret, inkarnatorisk gudsmanifestering er selvdyrkelse. Både historien og samtiden gir oss mange gode eksempler på det.

Dette var min første og grunnleggende oppdagelse som selvstendig teologisk tenker. Som det ofte er med slike oppdagelser, gjorde jeg den litt motvillig; det var ikke det jeg hadde ventet å finne. Men det er var det jeg fant, og det endret meg på en måte som har styrt mitt teologiske arbeid til denne dag. Bibelglede og bibelbundethet har for meg siden vært det viktigste kjennetegn ved sunn og sakssvarende teologi, ikke fordi det er noe vi er forpliktet til, men fordi det gir oss tilgang til en forståelse av hvordan virkeligheten henger sammen.

Den apofatiske perspektivutvidelsen

At det ble Luther som ble tema for min doktoravhandling, var ikke tilfeldig, men det var heller ikke selvfølgelig. Jeg hadde mange andre interesser som også kunne ha vært tema for

faglig fordypning. Blant dem var den norske filosofen Egil A. Wyller og hans henologi-prosjekt. Enkelt sagt dreier henologi seg om å se alt i lys av det ene punkt som gir alt annet mening – det ene nødvendige, så å si. Man stiger i en viss forstand opp mot dette ene punktet ved systematisk å legge fra seg alt annet som avsporinger; hverken de konkrete erfaringer eller de abstrakte fenomener er det ene. Men når man har lagt alt av seg, opplever man et omslag eller en dreining som Platon kaller det plutselige og Kierkegaard kaller øyeblikket. I lys av dette omslaget stiger man så ned igjen, og nå får alt det man la fra seg på veien opp, sin mening på nytt, men nå i lys av at vi vet at dette ikke er det ene; det er opplyst av at vi vet hva det ikke er.

Om noen synes at dette er abstrakt på grensen til det uforståelige, er det helt greit; og det er i utgangspunktet, for eksempel hos Platon, heller ikke knyttet til et spesielt livssyn eller en bestemt tro. Man kan imidlertid forstå det ene som den ene Gud, og dermed er det lett å gi det henologiske et innhold som er hentet fra monoteistiske trostradisjoner. Historisk sett var det også det som skjedde, og vi har allerede i antikken variasjoner over det henologiske tema både i kristne og ikke-kristne versjoner. Felles for dem er en forståelse av at vi bare forholder oss rett til virkeligheten når vi forstår den i lys av dens forhold til dens ene, i seg selv uerkjennbare, opphav.

Det interessante med Egil Wyllers tilnærming i denne sammenheng var at han var i stand til å bruke dette som et analyseredskap som gav mening til mange retninger og bevegelser både i historien og samtiden. Også Wyllers tilnærming var i utgangspunktet humanistisk og allmennreligiøs, men han oppdaget, som kirkefedrene før ham, at det gav god mening å se Jesus som enhetspunktets historiske manifestering, noe som i voksen alder ledet ham til en klar kristen bekjennelse. Dette gav etter hvert meg en ganske klar faglig utfordring. Jeg hadde lært mye av Luther, og jeg ville gjerne utvikle det jeg hadde lært av ham videre. Men jeg fant også mening i Wyllers henologisk inspirerte filosofiske og idehistoriske studier. Var det mulig å knytte de to inspirasjonskildene sammen som noe som gjensidig kunne bekrefte hverandre?

Det var det, og oppdagelsen av at Luthers tenkning og Wyllers henologiske prosjekt er to sider av samme sak, er min andre teologiske oppdagelse, selv om den langt på vei følger av den første. Den oppdagelsen gjorde jeg to ganger. Første gang var i et litt tilfeldig møte med en samling oversettelser fra kirkefedrene som heter *The Roots of Christian Mysticism*. Det som møtte meg da jeg begynte å lese i den boken, var en umiddelbar følelse av gjenkjennelse; det jeg her fant, var en spiritualitet jeg syntes jeg kjente igjen både fra Wyllers og Luthers tekster. Så oppdaget jeg også hvorfor det var slik. Våren 1518, altså like etter at han var blitt kjent for sine avlatsteser, holdt Luther en forelesning som siden er blitt omtalt som Heidelbergdisputasen, og som består av 28 teologiske og 12 filosofiske teser med begrunnelser. I den moderne,

vitenskapelige utgaven av Luthers samlede verk, som ble utgitt gjennom en periode på omtrent hundre år fra 1880-tallet av, tok man imidlertid i første omgang ikke med begrunnelsen for de filosofiske tesene. De ble først utgitt i 1979, og unngikk dermed lenge Luther-forskernes oppmerksomhet. I disse filosofiske tesene gir imidlertid Luther en helt presis og sakssvarende utleggelse av Platons dialog *Parmenides*, som var temaet for Wyllers doktoravhandling og helt sentral i hans henologiske prosjekt. Min opplevelse av gjenkjennelse var altså ikke tilfeldig; den var forankret i Luthers egen lesning og tenkning. Dette var nytt også for Wyller, så da jeg fortalte ham at også Luther med åpenbar begeistring hadde lest *Parmenides*, utbrøt han: «Da er jeg nok en mye bedre lutheraner enn jeg selv noen gang har ant.»

Meg ledet dette til studier som resulterte i boken *What no mind has conceived: On the significance of Christological apophaticism*, eller på norsk: «Det som ikke oppkom i noe menneskes tanke: Om betydningen av det kristologisk apofatiske,» som ble publisert i 2010. Utgangspunktet her er følgende enkle observasjon, inspirert av Wyllers henologiske prosjekt og dets understrekning av det enes uerkjennbarhet: Ingen av oss har direkte tilgang til Gud. Alt annet vi kan si noe om, er observerbare fenomener og deres innbyrdes relasjoner, men Gud forblir skjult for oss. Hva om vi tar det som utgangspunkt og sier at kjennetegnet på all sakssvarende gudserkjennelse er at en aksepterer Guds skjulthet og utilgjengelighet? Om vi aksepterer at Gud er den eller det vi ikke vet noe om, hvilken form for teologi lander vi i da?

Spørsmålet er interessant ikke minst fordi det er så mange som har stilt det før. Det leder dermed direkte til den tradisjon som gjerne omtales som apofatisk eller negativ teologi, og som kalles det fordi den benekter at direkte gudserkjennelse er mulig. I *What no mind has conceived* skriver jeg denne tradisjonens historie, først i dens antikke, greske variant kjennetegnet av de tre store P'er Platon, Plotin og Proklos, så i dens kristne variant fra de greske kirkefedre og Augustin via middelaldertenkningen og fram til Luther. At negativ teologi er så viktig i kristen tenkning, skyldes ikke minst at dens grunnprinsipper kommer tydelig til uttrykk allerede i Det nye testamente, pregnant sammenfattet i Johannesevangeliet 1,18: «Ingen har noensinne sett Gud, men den enbårne Gud som er i Fars fang, han har forklart.» I denne historien foretar jeg så i denne boken tre dypdykk, nemlig i tenkningen til kirkefaderen Maximus Bekjenneren fra det 7. århundre, Nikolas Cusanus fra det 15. og Martin Luther fra det 16. århundre. Å knytte Luther til denne tradisjonen var, og er, ikke ukontroversielt; langt fra alle Luther-forskere gjør det. Men jeg mente, og mener, at det er først slik Luther kommer til sin rett; det er først slik vi har forutsetning for å få tak på hvem Luther er som tenker.

Valget av de tre hovedpersonene Maximus, Cusanus og Luther var ikke tilfeldig. De er interessante som tenkere hver for seg, men til sammen representerer de tre av kristenhetens

viktigste tradisjonsstrømmer: Gresk-ortodoks, romersk-katolsk og luthersk. Jeg gjorde det blant annet for å vise at disse tradisjonene har mer felles enn vi ofte er klar over, og at det å se dem som varianter over den negative teologiens felles grunnmønster er en god måte å få fram disse likhetene på. Jeg mener selv jeg lyktes ganske godt med det, men jeg venter fremdeles på at flere skal oppdage det.

Jeg ønsket imidlertid å vise denne tilnærmingens relevans ved å føre undersøkelsen helt fram til vår tid, og undersøker derfor også noen representative tenkere fra det 20. århundre, både kristne og andre. Her ser jeg blant annet på den såkalte Kyoto-skolen i japansk buddhisme, som også har stor forståelse for uerkjennbarhetens betydning. Det er den eneste gangen jeg i forskningssammenheng har gjort nytte av mine ferdigheter i japansk; de er ellers så langt blitt mer brukt til formidling enn til forskning.

Jeg hadde i utgangspunktet tenkt å repetere mønsteret med tre samtidsteologer som representerte de tre hovedtradisjonene, men det måtte jeg gi opp; jeg fant ingen luthersk eller protestantisk samtidsteolog som repeterte det mønsteret jeg mente å finne hos Maximus, Cusanus og Luther. Men det fins andre steder, og den romersk-katolske samtalepartner jeg den gang valgte, Jean-Luc Marion, har i mellomtiden blitt en slags kjendis-filosof i Norge, ettersom det var han som holdt den første Fosse-forelesningen på Slottet i Oslo i april 2025. At det var akkurat ham som ble valgt ut til dette ærefulle oppdraget, skyldes neppe at jeg skrev et kapittel om ham i en bok som kom ut for femten år siden. Men jeg hadde i hvert fall fornøyelsen av å vite litt om en filosof og teolog som i noen få dager var omtalt i alle norske nyhetssendinger.

Drivkraften bak den apofatiske eller negative teologitradisjonen synes jeg kommer godt fram i problemstillingen i Marions bok fra 2020, som i engelsk oversettelse har fått tittelen *Revelation comes from elsewhere*, på norsk «Åpenbaringen kommer fra et annet sted.» Det det dreier seg om, er å prøve å formidle et møte med Gud som ikke er styrt av våre forutinntatte oppfatninger av hvordan Gud er. Det er lettere sagt enn gjort, noe som er opphav til mange feilgrep gjennom teologiens og filosofiens historie. For Gud er alltid et annet sted enn der vi er. Men han gir oss både en verden å leve og sitt eget nærvær i denne verden som gave om vi bare er i stand til å ta dette til oss som en gave og ikke straks begynne å misbruke den til egne formål.

Om jeg kort skal sammenfatte hva jeg har lært av mer enn 20 års arbeid med henologiens og den apofatiske teologis problemstillinger, kan jeg samle det i to punkter. Den lar for det første ateisme framstå som et selvmotsigende og saklig sett helt uinteressant prosjekt. Ateismens selvmotsigelse er at den vet hvordan den Gud er som den ikke tror på. Men en Gud vi tror vi forstår, er, enten en tror på en slik Gud eller ikke, en avgud. «Hvis du forstår det, er det ikke Gud,» sa allerede Augustin. Den Gud som ateistene ikke tror på, er altså en Gud som

heller ikke de troende tror på, i hvert fall ikke om de tror i samsvar med Augustin og Johannes 1,18.

For det andre gir den negative teologien oss en mulighet til å bekjempe all teologis store fristelse, nemlig fristelsen til å synde mot det andre bud, «du skal ikke misbruke Herren din Guds navn.» Å lage seg en Gud i sitt eget bilde som en så bruker for å legitimere egne oppfatninger, er nemlig den store fristelsen for all teologi og alle teologer. Her har ateistene tross alt kanskje den fordel at de ikke så lett faller i den fristelsen; dette budet er antagelig det eneste der ateister scorer bedre enn troende. Jeg vil ikke påstå at arbeid med negativ teologi vaksinerer oss mot fristelsen til å synde mot det andre bud og hente Gud inn som garantist for egne meninger. Men den gir oss i det minste et språk til å formulere den og undersøke om vi har falt for den. Det er ikke lite bare det.

Kristen teologi og kirkens enhet

En annen måte å si dette på, er at den apofatiske tilnærmingen gjør det mulig for oss å skille mellom Guds manifesteringer og vår måte å formidle dem på. Fordi Gud er opphav til alt som fins, er all virkelighet også gudsåpenbaring, men den måten den formidles på, er preget av deres forutsetninger som formidler den. Vi kan altså bare formidle Guds virkelighet ved å transcendere vår egen kontekst. Det er våre erfaringer og vår språklighet som gjør det mulig for oss å si noe om Gud. Samtidig pålegger gudsmøtet oss en forpliktelse til å formidle dette på en måte som ikke er styrt av den sammenheng som har formet oss.

I kirkens trosbekjennelse kommer dette til uttrykk ved at vi sier at vi tror på en katolsk kirke. Uheldigvis glemmer vi dette unna så godt vi kan i de oversettelser av de klassiske trosbekjennelser vi bruker i Den norske kirke, hvor vi nøyer oss med den intetsigende og nærmest uforståelige påstand at vi tror på en allmenn kirke. En allmenn kirke, hva er det? Kirken er ikke allmenn; den er katolsk. Det betyr at den alltid og overalt er den samme i den forstand at den formidler Faderens åpenbaring av seg selv i Sønnen uavkortet for alle som deltar i dens gudstjeneste. Det stiller også bestemte krav til kristen teologi som forstår seg selv som refleksjon over den gudstjenesten hvor bekjennelsen av troen på den ene, katolske kirke er et helt sentralt element

I økende grad har denne ambisjonen av å formidle en katolsk teologi for en katolsk kirke blitt styrende for mitt eget teologiske prosjekt. Dette følger av det fokus som er gitt med den henologiske tilnærmingen og dens fokus på det ene nødvendige. Alt vi har å si som teologer må springe ut av dette enhetspunktet, ellers er det uttrykk for en teologi som er dårlig begrunnet og lite sakssvarende. Som Paulus gjør oppmerksom på allerede i Efeserbrevet kapittel 4, så fins

det bare én Herre, én tro, én dåp, én Gud og alles Far. Vår ambisjon som teologer kan derfor ikke settes lavere enn til å uttrykke og formidle den enes åpenbaring for det ene fellesskap av alle troende.

Men hvordan operasjonaliserer man kravet til at kristen teologi alltid skal tjene kirkens katolisitet og dermed også kirkens enhet? Min påstand, og det er kanskje den mest kontroversielle påstanden jeg har framsatt i løpet av min teologiske karriere, er at det spørsmålet egentlig er ganske enkelt å besvare så sant man er villig til å leve med de konsekvensene det enkle svaret gir. Enhets- og katolisitetskravet kan da operasjonaliseres i form av to metodiske grep som ikke er spesielt kompliserte å gjennomføre. For det første skal alt det en positivt har å si om kjerneelementene i den kristne tro, være forankret i det de mest sentrale bibeltekstene har å si om saken. Sann og sunn teologi er i prinsippet bibelutleggelse i den forstand at den skal si det Bibelen sier og stoppe når den har sagt det. For det andre skal en være seg bevisst at en ikke legger til nye læreoppfatninger som er i strid med det kirken som fellesskap alltid har lært.

Men må ikke kirken og teologien stadig ta stilling til nye utfordringer som krever nye svar på gamle spørsmål? De må det. Men skal det være hold i de nye svarene, må det være mulig å forstå dem som presiseringer av de gamle svarene, ikke som helt nye svar.

Den klassiske operasjonalisering av denne tilnærmingen i kirkens historie er den presisering av kirkens treenighetslære og Kristus-bekjennelse som fant sted i løpet av det fjerde århundre, og som ledet fram til det vi nå kaller den nikenske trosbekjennelse, selv om den egentlig stammer fra kirkemøtet i Konstantinopel i 381. Da fikk man en utfordring i form av den arianske monoteismen, og man måtte gi den et svar som både presiserte og ivaretok kontinuiteten i det kirken i alt vesentlig hadde lært om disse ting til da. Og det kunne den bare gjøre ved å utforme svaret som bibelutleggelse. Svaret var også relativt vellykket i den forstand at den form det fikk i 381 har forblitt den mest økumenisk utbredte bekjennelse i kristenheten. Söker vi et svar på spørsmålet om hva den ene katolske kirke lærer, så går vi til Den nikenske trosbekjennelsen. Det er ingen annen tekst som kan konkurrere med den i allmenn, økumenisk oppslutning.

Vi har imidlertid en bekjennelsestekst i vår egen nære kontekst som også tar mål av seg til å være det samme som den nikenske trosbekjennelse i sin tid var, nemlig en aktualiserende presisering av hva den samlede kirke alltid har lært og bekjent. Jeg tenker på Confessio Augustana, det viktigste lutherske bekjennelsesskrift, lagt fram for keiser Karl 5. på Riksdagen i Augsburg sommeren 1530. Det er to metodiske prinsipper som styrer denne teksten. For det første knytter man seg så tett som mulig til Nikenum og tradisjonen fra Nikenum både ved uttrykkelig å legge denne trosbekjennelsen til grunn for det en sier, og ved å gi sin tilslutning

til det den katolske kirke hadde lært og avvist gjennom sin historie. For det andre inneholder den en prinsipiell avvisning av alle nyheter som er blitt lagt til kirkens læregrunnlag i løpet av dens historie. De to viktigste av disse nyhetene er avvisningen av barnedåpens gyldighet, som i 1530 var et lærestandpunkt med en svært kort historie, og de nyheter som var kommet til i løpet av middelalderen (sølibatskrav for prester, messeoffer, fastelover etc.). De siste henger sammen med læren om pavens overhøyhet, som er et lærepunkt med en noe lengre historie, men som aldri på noe tidspunkt har hatt tilslutning fra den samlede kristenhet. Ingen av disse standpunktene kan derfor sies å være katolske i de oldkirkelige bekjennelsenes mening. At den romersk-katolske kirke kaller seg nettopp det, er derfor en tilsnikelse. Romersk er den nok, men katolsk i bekjennelsens mening, det er den ikke; den har altfor mange særstandpunkt med en altfor kort historie til at det kan være en velbegrunnet beskrivelse.

Confessio Augustana ser læremessig uenighet i kirken som et problem som må løses, og dokumentet har også et forslag til hvordan dette bør gjøres. Man bør nemlig sette seg ned og diskutere de kontroversielle spørsmål «i gjensidig kjærlighet, overbærenhet og mildhet så de [stridende parter] kan bli forent og ført tilbake til den enkle sannhet og den kristne enighet, etter at *det* i skriftene som på begge sider er blitt behandlet galt, er blitt rettet» står det i CAs forord. Det lyder jo som et program for den økumeniske bevegelse, og slik sett kan man si at den samtale CA her etterlyser, til slutt endelig har kommet i gang; det tok bare fire hundre år. Problemet er imidlertid at det er liten vilje til å rette det som «er blitt behandlet galt», altså i strid med CAs nikenske prinsipper for kirkelig enhet. Men den økumeniske bevegelse er utvilsomt et skritt i riktig retning om vi legger CA til grunn; om vi på denne siden av Jesu gjenkomst vil komme helt fram, er vel mer tvilsomt.

Å være luthersk i samsvar med Confessio Augustana innebærer altså at en er forpliktet på en bestemt forståelse av kirkens enhet, og i mitt arbeid som teologisk forsker og lærer har jeg etter beste evne prøvd å leve opp til denne enhetsvisjonen. Den kan altså konkretiseres som et krav om at kirkelig relevant teologi skal være bibelsk forankret og ikke produsere læremessige nyheter. Vi kan gjerne diskutere hva dette kravet innebærer, men det er etter min oppfatning ikke fruktbart å problematisere at dette er definitive kriterier for kristen teologi som ønsker å være kirkelig relevant og saklig begrunnet.

Betydningen av dette prinsippet, altså bibelsk forankring uten teologiske nyheter som et ufravikelig kriterium på teologisk saklighet, vil jeg kalle min tredje teologiske oppdagelse. Den følger nokså direkte av de to første, og er slik sett ingen selvstendig oppdagelse. Den har imidlertid noen konsekvenser som kan oppleves som ganske paradoksale, og den fortjener dermed plassen som en selvstendig oppdagelse. For det første kan en, om en i luthersk

sammenheng formulerer enhetskravet på denne måten, komme til å føle seg nokså alene. Det er en litt forunderlig situasjon å befinne seg i: Jo tydeligere en formulerer kravet om at teologi skal være forpliktet på en visjon for kirkens enhet og dermed avstå fra å formulere teologiske nyheter, jo mer blir en stående alene. For det andre kan en måtte konstatere at i hvert fall deler av den kirke som i sin tid var så glad i sine læremessige særheter at den av den grunn var villig til å splitte kirken og la den lutherske reformbevegelse seile sin egen sjø, i dag på mange punkter lever bedre opp til Confessio Augustanas enhetsforståelse enn de kirker som har dette som sitt bekjennelsesskrift. Våre romersk-katolske søsken har i løpet av de nærmere fem hundre år som er gått siden de sparket oss ut, ikke alltid vært så tilbakeholdne med å formulere nye dogmer. Men i møte med vår tids utfordringer er de det, og de ivaretar dermed enhetsvisjonen fra Confessio Augustana på en måte hverken lutherske folkekirker eller frikirker i dag er i nærheten av. Av og til vet de også at det er det de gjør. På en konferanse i Tyskland høsten 2024 hørte jeg kardinal Kurt Koch, leder av det pavelige råd for fremme av kirkens enhet og dermed en ganske representativ romersk-katolsk teolog, si at etter hans oppfatning er Confessio Augustana en katolsk bekjennelse. Nettopp, det er det den er. Så vi er i hvert fall to som har skjønt det.

Nominalisme-problemet og modernitetskritikken

Den henologiske ide om det ene nødvendige innebærer at sannheten fins, og at den har en inkarnatorisk manifestering. Det betyr ikke at sannheten er lett tilgjengelig og enkelt formulerbar; både Skaperen og de bærende prinsipper i den verden han har skapt, kan unndra seg vår erkjennelse. Men de er likevel gitte orienteringspunkter, og arbeidet med å finne dem er reelt styrende for vår utforsking av verden.

Slik tenkte, med noen unntak, oldtidens greske filosofer og, uten unntak, alle Bibelens forfattere, og en virkelighetsforståelse forpliktet på reell sannhetssøken ble derfor styrende for kristen tenkning. I løpet av perioden fra ca. 1350 til 1750 ble den likevel utfordret av det som iblant er omtalt som den nominalistiske revolusjon. Det som kjennetegner denne revolusjonen, er at målsetningen for våre begreper og vår tenkning ikke lenger er å speile verdens og virkelighetens gitte struktur. Den målsetningen oppfattes som overambisiøs. Mer hensiktsmessig er det å oppfatte vår tenkning og våre begreper som menneskelige forsøk på å ordne våre erfaringer på en fruktbar måte. Og kriteriet for om det lykkes, er om vi klarer å manipulere den virkelighet som omgir oss på en slik måte at vi mennesker har det best mulig. Det innebærer en 180 graders dreining i hva som oppfattes som vitenskapens og tenkningens målsetning. Den er ikke primært interessert i å speile Guds virkelighet, den er primært interessert i å gjøre verden best mulig for mennesker.

Karakteristisk for nominalismen er altså at den kortslutter spørsmålet etter sannhet og prioriterer spørsmålet etter nytte. Det har åpenbare fordeler, ellers hadde ikke nominalismen vunnet fram og blitt fundamentet for den allmennkulturelle bevissthet etter opplysningstiden. Den viktigste er antagelig at den gir en helt ny mulighet for presisjon i forståelsen av de fenomener som undersøkes. Gevinsten av det ser vi ikke minst i den moderne vitenskapelige revolusjon, som er forankret i en nominalistisk virkelighetsforståelse. Men denne konsentrasjonen om presisjon har også åpenbare ulemper. Natur- og virkelighetsbetraktningen blir svært snever; en ser ikke noe annet enn det som kan måles og kalkuleres. Samtidig blir de fortolkninger av virkeligheten som går ut over det målbare, redusert til subjektive oppfatninger uten reell erkjennelsesverdi. Mennesker kan gjerne holde seg med religiøse forestillinger, men de kan ikke oppfattes som allment forpliktende.

Forståelsen av at det er slik dette henger sammen, gikk som sagt opp for meg i august 2018, nærmere bestemt lørdag 4. august. Grunnen til at jeg husker datoen så bestemt, er at min kone var bortreist den helgen; hun var på tur i Frankrike med Stavanger Symfonikor, og jeg kunne bruke hele helgen på å hengi meg til et problem jeg hadde grublet over i mange år uten helt å finne ut av, nemlig spørsmålet om hvordan nominalisme egentlig er å forstå. Jeg hadde på det tidspunkt skrevet en bok og adskillige artikler hvor jeg prøver å analysere og kritisere modernitetens filosofiske egenart. Boken, som kom i 2018, heter *Christology as Critique: On the Relation between Christ, Creation, and Epistemology*, på norsk: «Kristologi som kritikk: Om forholdet mellom Kristus, skapelsen og erkjennelsen.» Den er et forsøk på å vise hvordan tenkere forankret i en tradisjonell kristen virkelighetsforståelse med inkarnasjonen som kjerne og sentrum, har kritisert representanter for modernitetens dyrkelse av individet og dets uinnskrenkede rett til selvbestemmelse. Her ser jeg nærmere på fire slike tenkere, nemlig Nicholas Cusanus og Martin Luther, som bekjempet moderniteten i dens tidlige fase, og Johann Georg Hamann – en tysk tenker fra 1700-tallet – og Søren Kierkegaard, som bekjempet den i dens modnere, mer selvtilfredse versjon.

Men jeg hadde altså enda ikke helt forstått nominalisme-problemet, og grunnen var at jeg var opphengt i Arne Næss' forståelse av universaliststriden som jeg hadde lest i hans filosofihistorie til Examen philosophicum høsten 1974. Slik han der beskriver det, er nominalismens motsetning en begrepsrealisme som setter likhet mellom begrep og virkelighet. Det gav lite mening for meg, som hadde arbeidet med negativ teologi som nettopp benekter at begreper kan gripe virkeligheten uten at den av den grunn er nominalistisk. Det som gikk opp meg den helgen, blant annet gjennom et studium av artikkelen om nominalisme i bind 24 av *Theologische Realenzyklopädie*, var at nominalismens motsetning ikke er begrepsrealismen,

men tenkning som insisterer på at virkeligheten er en størrelse som er gitt uavhengig av menneskets forsøk på å strukturere den. Nominalismen er i sin kjerne en menneskesentrert virkelighetsforståelse som aldri makter å ta konsekvensen av den realitet at verden er skapt. Det avgjørende punkt er ikke begrepsrealismen, men skapelsesforståelsen. Er det at verden er skapt, en mulig konklusjon, er man en nominalist. Er forståelsen av at verden er skapt, et uoppgivelig premiss for meningsfylt tenkning, er man det ikke. Den grunnleggende forståelse av at det er slik det er, har vi allerede hos Platon – vi er tilbake hos Wyller igjen – men den var grunnleggende både for kirkefedrene og for Luther, som er den europeiske tenkningens store antinomialister. Det var min fjerde teologiske oppdagelse, og, mener jeg selv, like grunnleggende og viktig som den første.

Nominalismen er allestedsnærværende i tenkningens historie etter 1750. Dels slår den direkte inn i teologien i form av en ny bibelforståelse. På nominalismens premisser er bibelteksten nemlig ikke åpenbaringsformidler, men et uttrykk for menneskets religiøse bevissthet. Den fungerer da ikke lenger som norm, men som dialog- og forhandlingsparter. Den mest problematiske konsekvens av dette er at evangeliet ikke lenger kan formidles. Evangeliet forstått som manifestering av frelsende gudsnærvær og tilsigelse av syndenes forlatelse forutsetter nemlig at det kommer til mennesket utenfra, fra et annet sted, som Marion sier det, og det gir ikke rom for dialogisk manipulering. Gudstjenestens liturgi kan ikke omformes på nominalismens premisser uten å selvdestruere; derfor fungerer gudstjenesten i liturgisk bevisste kirker alltid som en form for modernitetskritikk. Men i prekenen kan nominalismen slippes inn, og resultatet er at prekenen ikke lenger fungerer som evangelieproklamasjon; den blir et moralistisk foredrag. En flittig gudstjenestedeltager har adskillige muligheter for å studere denne utviklingen, for dette er i vår tid blitt svært vanlig.

Nominalismen har også overtatt teologiens tidligere hegemoni som tolkningsramme for naturvitenskapens resultater. Å påpeke det er ikke en kritikk av naturvitenskapens store og på mange måter imponerende resultater, men gjør det nødvendig med en kritisk bevissthet i forhold til den måten naturvitenskapelig forskning fortolkes og anvendes. Hos de filosofisk uskolerte har vi fått en naturvitenskapelig begrunnet religionskritikk som hevder at fordi vitenskapen ikke viser oss en Skaper, så kan det ikke finnes noen Skaper. Det er banalt tøv som ikke tåler ettertankens lys. Mer alvorlig er det at nominalismen er det filosofiske fundament for den grenseløse manipulering av naturen som har gitt oss klimakrisen og miljøproblemene. Naturen var visst ikke grenseløst manipulerbar likevel. Den positive konsekvens av dette er en gryende erkjennelse av at også vårt forhold til naturen må settes inn i en filosofisk og teologisk informert kontekst styrt av et kritisk perspektiv på nominalismens uheldige konsekvenser. Økoteologi er

blitt en viktig teologisk disiplin, og jeg har også fått anledning til å yte min lille skjerv i den sammenheng.

En konsekvens av nominalismen er en mekanistisk natur- og virkelighetsforståelse som medfører en tro på at alle problemer har en teknisk løsning. At dette er overtro, begynner vi etter hvert å forstå. Å innse dette og ta konsekvensen av det, er imidlertid ikke så lett. Hva som oppfattes som mest problematisk, ser imidlertid ut til å henge sammen med hvor en plasserer seg selv i det politiske landskapet. På den ekstreme høyre-siden, f.eks. i Trumps MAGA-bevegelse, aksepterer en ikke klimaproblemet og fastholder teknologioptimismens velsignelser. På motsatt side av det politiske spekteret fastholder en menneskets evne og rett til å definere sin egen biologiske identitet, og stemmer ikke opplevelsene med de empiriske fakta, står en klar med kirurgi og hormoner for å få virkeligheten til å stemme med det mentale kartet. Det man ikke ser, er at de mest ytterliggående på begge sider av det politiske landskapet, står sammen om det sentrale, nemlig om troen på menneskets evne til å lage seg alternative sannheter der den sannhet som er oss gitt, oppleves som problematisk og plagsom. Sunn og velbegrunnet teologi er et godt alternativ for begge ytterligheter. Om de vil høre, er en annen ting. Men virkeligheten har nå en egen evne til å hevne seg på dem som systematisk og konsekvent overser den.

Oppsummering og utblikk

Tiden er kommet til å gå inn for landing. Jeg har den siste timen hatt dere med på femti års reise i det teologiske og filosofiske landskap med fire stoppesteder, som også kan kalles oppdagelser eller orienteringspunkter, som er blitt merkesteinene i min forskerkarriere: Teologiens bibelske forankring, Guds uerkjennbarhet, forståelsen av sakssvarende teologi som katolsk og kritikken av nominalismen. For meg har alt dette blitt teologiske nødvendigheter. Samtidig har jeg forsøkt å bevare den irritasjon jeg minnes fra min egen studietid overfor professorer som etter min oppfatning kom til oss med ferdige konklusjoner de mente vi burde overta. Derfor har det vært viktigere for meg å presentere mine studenter for det jeg anser som teologiens sentrale problemer enn å forklare dem hvordan de bør løse dem. Om jeg har klart å leve opp til det prinsippet, får mine studenter selv svare på, men jeg har i hvert fall prøvd. Jeg har ikke vært like tilbakeholdende når det gjelder å gjøre dem oppmerksom på hva jeg anser som teologifagets definerende problemstillinger; det ligger jo en form for påvirkning også i det.

Hvor veien går nå, er jeg ikke helt sikker på. Jeg har jo iblant tillat meg å omtale pensjonisttilværelsen som en åpen forskningspermisjon, åpen både i den forstand at en ikke trenger å skrive noen prosjektbeskrivelse for å få den og i den forstand at sluttdatoen er ukjent.

Det kreves heller ingen rapportering utover den som skal avlegges for den definitive domstol ved tidens slutt. Hvor mye faglig kreativitet denne forskningspermisjonen vil utløse, gjenstår å se. Jeg kommer imidlertid ikke til å være helt uten den skjerpene motstand som følger av den stadige omgang med studenter; jeg har fremdeles PhD-studenter å veilede og jeg kommer også til å fortsette å undervise ved det teologiske seminaret i Kobe. Det ligger jo et visst håp bare i det at studentkontakten ikke blir borte med det første.

Samtidig innebærer jo en dag som denne at tiden for karrierebyggende tiltak er over; nå er det bare oppløpssiden igjen, og ingen av oss vet hvor lang den blir. Dermed er det jo også et annet spørsmål som melder seg helt ubedt: Var det verdt å bruke livet på dette, eller i hvert fall den faglige delen av det? Til det har jeg egentlig ikke noe annet svar enn at det valget har jeg aldri følt jeg har hatt. For meg er det slik at det bare er overfor banaliteter vi står overfor valg; det som er viktig, befinner seg for meg i den modus vi kaller nødvendighet. De faglige utfordringer jeg har brukt et forskerliv på å fordype meg i, er de utfordringer livet selv har gitt meg, og jeg har aldri kunnet forlate dem før jeg har kjent at nå har jeg i en viss forstand tenkt dem igjennom til bunns. Til den som spør om det var verdt det, har jeg derfor bare dette svaret: Det var slik det ble, og hverken underveis eller i tilbakeskuende perspektiv ser jeg noe avgjørende som kunne ha vært annerledes. Jeg har aldri arbeidet med annet enn det som er absolutt nødvendig og helt avgjørende. Forhåpentligvis kan jeg fortsette langs den veien.

Takk for oppmerksomheten.

Et utvalg litteratur som det er blitt, eller kunne ha vært, henvist til.

Egne arbeider:

Identity of Theology: On the Relation between Exegesis and Doctrine in Luther's De servo arbitrio, Bangalore: Theological Book Trust, 1996.

What no mind has conceived: An investigation of the significance of Christological apophaticism, Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2010.

«Det vil alltid forbli én hellig kirke.» *Om forholdet mellom Bibelen og kirkens tradisjon*. Råde: FBB, 2014

Liturgien som modernitetskritikk, Råde: FBB, 2016.

«‘Det vil alltid forbli én hellig kirke’: Et luthersk perspektiv på kirkens enhet», *Dansk tidsskrift for teologi og kirke* 44 (2017), 197–208

Christology as Critique: On the relation between Christ, Creation and Epistemology, Eugene: Wipf and Stock, 2018.

“Unknowability and Incarnation: Creation and Christology as Philosophy of Science in the Work of Nicholas Cusanus”, *International Journal of Systematic Theology* 21 (2019), 141–156, DOI:10.1111/ijst.12349

“Creation as deconstruction in Cusanus, Luther and Hamann”, i Peter Harrison og Paul Tyson (red.), *New Directions in Theology and Science*, London: Routledge 2022, 170–184

“Hamann between Luther and Hume: On the Relation between Biblical Exegesis and Theology in the thought of Johann Georg Hamann”, i Tomas Bokedal, Ludger Jansen og Michael Borowski (red.), *Scripture and Theology: Historical and Systematic Perspectives*, Berlin/Boston: De Gruyter 2022, 261–282

“Luther’s De servo arbitrio: Content and significance”. Forelesning ved Universitetet i Praha, november 2025. Upublisert, men norsk oversettelse tilgjengelig på https://www.fbb.nu/uploads/tx_news/Alfsvag_Knut_foredrag_om_De_servo_arbitrio-kopi.pdf.

“The problem of naturalism: Evolutionary biology and the reality of the intelligible”. I Ludger Jansen & Michael Borowski, *Scripture, Science and Theology* (kommer)

Andre forfattere:

Clément, Olivier. *The Roots of Christian Mysticism: Text and Commentary*, New York: New City Press, 2002.

Dingel, Irene (red.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

Hägglund, Bengt. *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt*, Lund: LiberLäromedel, 1975.

Junghans, Helmar. “Die probationes zu den philosophischen Thesen den Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518”, *Lutherjahrbuch* 46 (1979), 10–59.

Kobusch, Theo, “Nominalismus”, i Gerhard Müller (red.), *Theologische Realenzyklopädie* bind 24, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1994, 589–604

Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: H. Böhlaus, 1883–1990.

Lønning, Inge, “Gott VIII. Neuzeit/Systematisch-theologisch”, i Gerhard Müller (red.), *Theologische Realenzyklopädie* bind 13, Berlin, New York: Walter de Gruyter 1984, 668–708.

Marion, Jean-Luc. *Revelation Comes from Elsewhere: A Contribution to a Critical History and a Phenomenal Concept of Revelation*, oversatt av Stephen E. Lewis og Stephanie Rumpza, Redwood City: Stanford University Press, 2024.

Marion, Jean-Luc. *Creation*, oversatt av Stephanie Rumpza, Oslo: National Library of Norway, 2025.

Næss, Arne. *Filosofiens historie: En innføring i filosofiske problemer*. 2 bind. Oslo – Bergen – Tromsø: Universitetsforlaget, 1972.

Wyller, Egil A. *Fra Homer til Heidegger: En vandring gjennom kulturformer*. Oslo: Johan Grundt Tanum Forlag, 1959

Wyller, Egil A. *Fra tankens og troens møtested*. Oslo: Johan Grundt Tanum Forlag, 1968.

Wyller, Egil A. *Henologisk skriftserie*. 20 bind. Oslo: Spartacus Forlag – Andresen & Butenschøn AS, 1994-2002.