

"Åndelig lengsel" som tilknytningspunkt for evangeliet?

Et religionsfilosofisk perspektiv på en aktuell debatt



AV PEDER GRAVEM

Peder.Gravem@mf.no

Bakgrunn og opplegg

Til Kirkemøtet i 1999 ble det som kjent utarbeidet en betenkning med tittelen *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*.¹ Betenkningen var bestilt av Kirkerådet fra Egede Instituttet og ble ført i pennen av instituttleder Tore Laugerud. Kirkerådets samrådsgruppe for nyreligiositet ble brukt som faglig referansegruppe. Betenkningen vakte betydelig oppmerksomhet. I ettertid har den også utløst en del debatt. Det er noen spørsmål fra denne debatten som skal drøftes i denne artikkelen.

Når det gjelder materiale fra debatten, begrenser jeg meg i hovedsak til den meningsutvekslingen som fant sted etter Torleiv Austads kritiske artikkel om antropologien i betenkningen², og til et par kritiske bidrag av Per Magne Aadnanes³. Etter mitt syn er det interessante og viktige spørsmål som reises i debatten. Men den har i alt for liten grad skapt den avklaringen som hadde vært ønskelig. Målet med denne artikkelen er å bidra til å avklare debatten og føre den et skritt videre ved å ta i bruk noe av den religionsfilosofien som de siste årene er utviklet av den tyske filosofen Lorenz B. Puntel (1935–).⁴ Han har utarbeidet en ramme for en omfattende virkelighetsteori⁵ og utviklet den videre til en teori om forholdet mellom det virkelige i altomfattende mening og (den kristne) Gud.⁶ Med front mot postmoderne filosofi og teologi har han som hovedtese at

spørsmålet om Gud bare kan avklares ut fra en omfattende teori om det virkelige. Bare på den måten er det mulig å uttrykke klart og begrunne forståelig hva som menes med "Gud". Det er også en forutsetning for å gjøre det forståelig når kristen tro og teologi taler om at Gud har åpenbart seg i historien.

Puntels religionsfilosofi kan brukes til å sette debatten om åndelig lengsel inn i en større sammenheng. Debatten handler om hvordan menneskets åndelige lengsel er relatert til Gud. Det reiser det mer grunnleggende spørsmålet om hva som menes med "Gud". Hvordan er talen om Gud ikke bare knyttet sammen med menneskesyn, men også med en mer omfattende virkelighetsforståelse? Og hvordan er Gud, som universets frie skaper, nærmere bestemt gjennom den historiske åpenbaringen? Det er slike spørsmål som står i sentrum for Puntels religionsfilosofi.

Målet med artikkelen er å prøve å presisere og diskutere noen av de poengene som kommer til uttrykk i debatten, først og fremst ved å sette dem inn i en bredere og mye mer gjennomarbeidet virkelighetsteoretisk ramme. Vi starter med å skissere posisjoner i debatten og antyde noe om debattforløpet.⁷ Slik får vi et inntrykk av viktige spørsmål som faktisk ble reist – men ikke godt nok besvart – i debatten. På denne bakgrunnen skal jeg så introdusere Puntel ved å drøfte noen spørsmål videre ut fra hans

religionsfilosofi. Avslutningsvis skal jeg peke på hvordan de presiserte poengene kan inkluderes i et trinitarisk gudsbilde.

Posisjoner og debattforløp *Teologisk lære eller strategi for kirkelig kommunikasjon?*

Nå kan en stille spørsmålet om et opplegg som dette i det hele tatt er forenlig med et sentralt anliggende i betenkningen om åndelig lengsel. Slik også Laugerud har understreket, er den å forstå som ”et manifest for en misjonerende kirke i vår kontekst”. Dens grep er å søke fornyelse av kirken som en misjonerende kirke gjennom en kontemplativ spiritualitet.⁸ Samtidig forsøker den å gi en kristen *teologisk tolkning* av den religiøse lengselen.⁹ Den prøver å finne et *erfaringsspråk* som kan vekke gjenkjennelse, med tanke på at kirkens budskap skal kunne gi svar på den åndelige lengselen både i og utenfor dens egne rekker. Betenkningen setter et hovedfokus på kirkens *møte* med den åndelige lengselen. Dette reiser spørsmålet om forholdet mellom *kommunikasjons- eller misjonsstrategi* på den ene siden og *teologisk lære* (teori) på den andre siden.

I Austads første artikkel er det ikke spørsmålene om misjonsstrategi eller kommunikasjon som settes i sentrum, men spørsmålene om hvordan åndelig lengsel skal forstås i lys av kristent menneskesyn.¹⁰ Da er det tale om *teologisk lære*. Omtrent samtidig reiser også *Aadnanes* spørsmålet om betenkningens tale om åndelig lengsel er forenlig med en luthersk forståelse av mennesket og dets forhold til Gud.¹¹ Begge forfatterne går med god grunn ut fra at betenkningens erfaringspråk og forståelse av spiritualitet faktisk forutsetter teologisk lære. I betenkningen understreker også Laugerud betydningen av at tro og liv, lære og erfaring integreres, bl.a. fordi individuell religiøsitet trenger ”et reisverk av lære”.¹² Men, som vi skal se, Laugerud og Austad blir ikke enige om *hvilken* forståelse av forholdet mellom Gud og mennesket som faktisk forutsettes i betenkningen. De ser vel også forskjellig på hvor viktig det er at lærespørsmål blir avklart når temaet er åndelig lengsel som tilknytningspunkt for kristen forkynnelse.¹³

Hva menes med ”åndelig lengsel”, og hvordan skal den forstås teologisk?

Deltakerne i debatten har forskjellige oppfatninger av hva som skal forstås med uttrykket ”åndelig lengsel”. For anledningen kan vi skjelne analytisk mellom hvilket *begrep* (tankemessig innhold) som uttrykkes med uttrykket ”åndelig lengsel”, hvilke (erfarbare eller identifiserbare) *fenomen* uttrykket betegner, og hvordan fenomenet mer presist skal *tolkes* eller *bestemmes teologisk*. Det begrepsmessige innholdet vil selvfølgelig være med på å avgjøre hvilke fenomen en retter oppmerksomheten mot og identifiserer som uttrykk for åndelig lengsel. Hvordan fenomenet *tolkes teologisk*, vil avhenge av – og variere med – den teologiske (begrepsmessige) referanserammen.

Laugeruds opplegg i betenkningen er å gi en kristen teologisk tolkning av åndelig lengsel i vår tid,¹⁴ å peke i retning av en kontemplativ (kristen) spiritualitet som svar på lengselen¹⁵ og å tale om hvordan kirken kan møte mennesker og kommunisere kristendommens budskap i en tid preget av åndelig lengsel.¹⁶ I utgangspunktet ser det ut for at åndelig lengsel er bestemt *teologisk* som lengsel etter Gud. Åndelig lengsel er lengsel etter Gud i kraft av at mennesket er skapt av den treenige Gud og *til* fellesskap med ham. Men det blir ikke gjort noe direkte forsøk på å begrepsbestemme åndelig lengsel i betenkningen. Det sies ikke uttrykkelig hvilke kjennetegn som gjør det mulig å identifisere noe som (uttrykk for) åndelig lengsel. Men det er klart at begrepet er forstått ganske vidt. Det omfatter både uttalt lengsel etter Guds nærhet og ulike former for søking etter identitet, trygghet, mening, menneskelig fellesskap og helhet i skaperverket (naturen). Ut fra troen på Gud som skaper, frelser og nyskaper må kirken også kunne se panteisme og reinkarnasjonstro som uttrykk for åndelig lengsel.¹⁷ I debatten poengterer Laugerud at det særlig er lengselens funksjon han er opptatt av, ikke dens innhold. Gjennom lengselen driver Gud oss ut over oss selv, i retning av det endelige målet for lengselen: å bli ett med Gud og med hele skaperverket. Derfor mener han også det er fullt mulig å se en *kontinuitet* mellom en *medfødt* og en *tillært* lengsel.¹⁸ Betenkningen forstår talen

på Areopagos (Apg 17,27) slik at en lengsel etter Gud er "nedlagt gjennom skaperverket".¹⁹ Kontinuiteten kan da forstås slik at den Gud som skaper denne lengselen, er den som har gitt seg til kjenne gjennom åpenbaringen, og som vi har lært om på mangfoldige måter.

Skillet mellom medfødt og tillært lengsel uttrykker et viktig poeng hos *Austad*. Ut fra hva eller hvem lengselen retter seg mot, skiller han mellom tre forskjellige former for åndelig lengsel.²⁰ For det første kan det være en ubestemt lengsel etter en religiøs eller metafysisk forankring for den enkeltes liv. For det andre kan åndelig lengsel forstås som en teistisk orientert grunnfølelse, som lengsel etter en Gud som er ukjent. For det tredje kan åndelig lengsel forstås som lengsel etter åpenbarings trinitariske Gud. Med dette lar *Austad* uttrykket "åndelig lengsel" uttrykke tre forskjellige *begrep*. Forholdet mellom dem forstår jeg slik at begrepsinnholdet fortløpende blir mer presist: fra en ubestemt allmenn lengsel etter forankring for ens liv i en *større sammenheng* via en mer bestemt lengsel etter en (ukjent) *Gud* som sikrer denne sammenhengen, til en lengsel etter *åpenbarings* Gud som livsforankring. Omfanget av de (erfarbare) *fenomenene* disse begrepene avgrensar, blir da som tre esker som ligger inni hverandre. Den største esken omfatter lengselen etter en større sammenheng som livsforankring. I den neste esken ligger lengselen etter en Gud som ennå er ukjent. Og i den innerste og minste esken ligger lengselen etter åpenbarings Gud.

Når det gjelder forholdet mellom åndelige lengsel og den kristne Gud, skjeller *Austad* mellom tre forskjellige teologiske tolkninger.²¹ Den første går ut på at "mennesket av seg selv" har en naturlig lengsel etter Gud. "Det naturlige menneske" lengter etter sin skaper. Guds bilde er inngravert i menneskets hjerte slik at enhver dypest sett er på leting etter sitt opphav, uten at en selv behøver å vite det. Dette er en lengsel som er der "før enhver kristen påvirkning". Denne lengselen er *medfødt*. Den andre tolkningen er at den åndelige lengselen vokser fram av et visst kjennskap til den kristne Gud slik han er formidlet gjennom bibellesning, gudstjenester, undervisning osv. Lengselen etter Gud

skriver seg fra kunnskap om ham eller fra møte med ham. Den tredje tolkningen er at lengselen er en etterklang etter kristen lære og kristent liv. Som *Laugerud* mener også *Austad* at det faktisk finnes en medfødt åndelig lengsel. Men ut fra en luthersk forståelse av synden understreker han at menneskets allmenne lengsel etter livsforankring eller etter en ukjent Gud ikke kan sies å være noen kvalifisert lengsel etter åpenbarings Gud. Mennesket kan ikke "av seg selv (...) strekke seg mot den treenige Gud og erfare ham i naturen, i mystikken, i retreatbevegelsen og i dialogen. En trenger først å lære Gud å kjenne for å kunne lengte etter ham som Herre og Frelser."²² Når mange mennesker i dag lengter etter Gud, så beror denne lengselen på etterklangen av det bildet av Gud som er tegnet gjennom kirkens virksomhet. Den anelsen av Gud som mennesker har i kraft av den allmenne åpenbaringen, fører ikke uten videre til *personlig tro* på Gud. Det skjer først i møte med evangeliet. Da forsterkes og "defineres" også den åndelige lengselen og fungerer som et tilknytningspunkt for evangeliet.

Når vi nå går til *Aadnanes*, vil vi se at tilnærmingen til betenkningen har klare berøringspunkt med den vi finner hos *Austad*.²³ I artikkelen fra 2001 vurderer han den åndelige lengselen i systematisk-teologisk lys før han analyserer fenomenet i et kulturanalytisk perspektiv og til slutt drøfter lengselen som praktisk-teologisk utfordring. I den *teologiske tolkningen* av fenomenet nevner han den teologiske tradisjonen for å tale om lengsel etter Gud, men peker på hvordan denne tradisjonen skurrer i forhold til en luthersk forståelse av mennesket som synder og av frelsen som rettferdiggjørelse ved tro uten gjerninger.²⁴ Synden betyr at forholdet til Gud er brutt, men mennesket er fremdeles Guds skapning. Mennesket er et dypt tragisk vesen ved at det er skapt til fellesskap med Gud samtidig med at det ender i opprør mot Gud og flukt fra ham. Den åndelige lengselen forstås som det *tomrommet* som mennesket er etterlatt i så lenge det er skilt fra Gud. Tomrommet driver mennesket ut på en evig jakt etter livsmening. Men i denne jakten er mennesket samtidig på flukt fra Gud. Den psykologiske siden ved tomrommet etter Gud mener

Aadnanes vi må kunne kalle åndelig lengsel. Ut fra en luthersk forståelse må den også kunne betraktes som en ”negativ” forutsetning for frelestilegnelsen. Da kan åndelig lengsel ikke forstås bare som fiendskap mot Gud.²⁵

Når åndelig lengsel springer ut av Guds fravær som et grunnvilkår i menneskelivet, poengterer Aadnanes at *fenomenet* må omfatte *alt* det mennesker gjør for å gi livet mening og innhold.²⁶ Men det blir alt for omfattende når en skal drøfte åndelig lengsel som tema for praktisk teologi, dvs. som tilknytningspunkt for evangeliet. Derfor avgrenser han begrepet til *eksistensielt engasjement for å gi livet mening og innhold*. Selv med denne begrensningen oppfatter religiøs lengsel mye *mer* enn det som tradisjonelt kalles religiøse aktiviteter og *mer* enn det som tas opp i betenkningen til Kirkerådet. Han finner at åndelig lengsel kan omfatte både syndenød og spørsmål etter en nådig Gud, religiøs tvil, fritenkeri og fornuftig argumentasjon mot tro på Gud, ulike former for nyreligiøsitet og jakt etter underholdning for å møte postmoderne kjedsomhet.²⁷ På dette grunnlaget mener Aadnanes det blir for ensidig når betenkningen prøver å møte dagens åndelige lengsel ved å fornye en meditativ og kontemplativ religiøsitet.²⁸

I 2008 reflekterer Aadnanes videre over premissene for en alternativ luthersk strategi i møte med den åndelige lengselen forstått som tomrommet etter Gud.²⁹ Ut fra det lutherske skillet mellom tro og gjerninger innfører han et skille mellom tro og livssyn. Kristendommen er et livssyn innenfor et større livssynsmangfold. Forstått som livssyn er også kristendommen menneskeverk, på både individ- og tradisjonsnivå. Det er derimot ikke (den frelsende) troen; den er Guds gave som formidler nåden og frelsen gjennom ord og sakrament. Derfor er apoletikk heller ikke trosforsvar, men livssynsforsvar. Det er ikke slik at troen står og faller med hvor vellykket et slikt trosforsvar er. Det er bare gjennom Ordet og sakramentene mennesker møter ”Gud for kvarmann”, ikke gjennom spesielle former for spiritualitet eller åndelig lengsel.

Debatforløpet mellom Austad og Laugerud

Debatten mellom Austad og Laugerud startet med Laugeruds svar på Austads artikkel fra 2001.³⁰ Laugerud anerkjenner at det er legitimt å prøve å overføre betenkningens erfarings-teologi til et systematisk paradigme. Men han har innvendinger mot måten Austad gjør det på. Betenkningen går ut fra at Gud er i alle menneskers liv fra opphavet av. At mennesket er skapt i Guds bilde, betyr at dets natur er preget av Gud. Augustin taler om hvordan Gud var i hans liv allerede før omvendelsen. Synden er noe sekundært i forhold til menneskets guddommelige natur. Synden er ikke menneskets natur, men menneskets snylting på sine relasjoner til Gud, andre mennesker og naturen. Synden speiler noe opprinnelig godt. Gjennom lengselen driver Gud oss ut over oss selv, i retning av det målet han har skapt oss til. Men synden gjør at menneskets lengsler er invadert av mer overflatiske behov, og at vi er redusert i vår evne til å gjenkjenne våre dypeste behov: å være nær den Gud som har elsket oss til livet. Laugerud mener at dette er tenkt innenfor et annet systematisk paradigme enn det Austad representerer. Men han er ikke med på å plassere betenkningens antropologi innenfor en kulturprotestantisk idealistisk tradisjon.

Austad svarer med å poengtere hvordan han forstår den reelle uenigheten mellom dem.³¹ Han mener uenigheten ligger i synet på mennesket som skapt i Guds bilde. Han oppfatter Laugerud slik at det er fullt mulig at mennesket gjennom sin lengsel etter Gud kan finne ham både i skaperverket og i frelsesverket, selv om gudsbildet er skadet av synden. Austad vil tale mer nyansert. Den naturlige (medfødte) lengselen er en vag og famlende lengsel etter en ukjent Gud. Først i møte med Ordet (evangeliet) kan den naturlige og flertydige lengselen føre til en frelsende tro på den treenige Gud. En kan ikke definere enhver form for åndelig lengsel som lengsel etter den kristne Gud. Når det gjelder syndsforståelsen, forstår ikke Austad hvordan synden kan speile noe opprinnelig godt, og hvordan tale om mennesket som synder kan uttrykke forakt for skapelsen. Derfor ber han Laugerud forklare dette nærmere ut fra Bibelen.

I et forholdsvis omfattende svar utdyper *Laugerud* noen av sine synspunkt.³² Han kommenterer Austads forståelse av reell uenighet og legger vekt på at deres ulike posisjoner speiler forskjellige referanserammer.³³ Det er et annet uttrykk for at Austad og han tenker ut fra forskjellige systematiske paradigmer. Det vil si at de inntar ulike posisjoner når det gjelder forholdet mellom mennesket som skapning og som synder, og at det beror på at de forstår forholdet ut fra forskjellige teologiske (begrepsmessige) rammer. Med dette ser det ikke ut for at *Laugerud* tar stilling til om de er *reelt uenige*, slik Austad mener, eller om de bare tenker *forskjellig*.³⁴ I alle fall er det rimelig å lese *Laugeruds* bidrag slik at han prøver å utdype sin posisjon ved å forklare referanserammen nærmere. Da poengterer han bl.a. følgende. Ut fra kristen skapertro må vi gå ut fra at Gud virker ikke bare i det gjennfødte menneske, men i hele virkeligheten. Vi kan lære viktige ting om mennesket, om Gud og om den store natursammenhengen gjennom dialog med et bredt mangfold av menneskelig erfaring. Det kan være erfaring fra andre religioner, ny-åndelige bevegelser, urfolk eller vanlige mennesker. Når Austad gjentar påstanden om idealistisk antropologi, sier *Laugerud* at slike karakteristikker av andre ofte fungerer som sperrer for en utvidet innsikt. Han vedkjenner seg heller ikke den oppfatningen at det skulle være fullt mulig for mennesker å finne Gud gjennom sin lengsel etter ham. Derimot tror han det er fullt mulig for Gud å bruke alle menneskers lengsel til å føre dem nærmere seg. Det er Gud som er opphavsmann til og fullender av alle ting. Samtidig ser han ulike former for lengsel som uttrykk for en antropologisk realitet. At tale om *synd* kan uttrykke *forakt for skapelsen*, er ment som et utsagn om hva mange mennesker har erfart i møte med kirkens forkynnelse. En forkynnelse av at synden skiller mennesket fra Gud, har for mange skygget for erfaringen av å være elsket av Gud og kan vanskelig påberope seg evangelienes støtte. At synden speiler noe opprinnelig godt, forstår han ut fra en dobbelhet som karakteriserer mennesket. Drivkraften eller viljen kan være god, men gjennom synden forvrenses den til grådighet eller hovmod. I dagens

kultursituasjon er menneskets søking etter mening forsterket, og surrogatene florerer. I et teologisk perspektiv er denne søkingen å forstå som en religiøs søking, en åndelig lengsel som bare kan tilfredsstilltes fullt ut av det mysterium vi kaller Gud, slik dette mysteriet erfares i hvert enkelt menneskes hjerte.

Austad svarer med å karakterisere *Laugeruds* posisjon som idealistisk antropologi og uklar erfaringsteologi.³⁵ Når det gjelder erfaringens rolle, sier Austad at han strever med å forstå hva *Laugerud* egentlig mener. Derfor spør han om erfaringer en gjør i sitt bønneliv, kan utfylle det kjennskapet en får til Gud gjennom de bibelske tekstene. Det Austad gjenkjenner som rendyrket *idealisme*, er den tanken at det skal være nedlagt et minne om Gud (et religiøst a priori) i alle mennesker, at det fra vår guddommelige natur skal springe ut en åndelig lengsel tilbake til Gud. Så han fastholder at *Laugerud* og han skiller lag i forståelsen av menneskets gudbilledlighet. Uenigheten gjenspeiler seg også i forståelsen av synden. Austad er positiv til *Laugeruds* sjelesørgeriske anliggende, men kan ikke være med på å forkaste tanken om at det er synden som skiller mennesket fra Gud. Vi kan ikke tale om den gudskapte lengselen i mennesket på en måte som undergraver troen på at Jesus kom til verden for å frelse syndere. Han oppfatter *Laugerud* som svært radikal når han hevder at vi ikke skal forkynne at synden skiller oss fra Gud.

I de to siste bidragene oppsummerer *Laugerud* og Austad debatten. *Laugerud* ser nå ikke noe grunnlag for videre samtale og gir ganske tydelig uttrykk for at dette ikke har vært noen vellykket samtale.³⁶ Han har også blitt i tvil om hva som er Austads posisjon. Mener han at det falne mennesket ikke bærer Guds bilde fra begynnelsen av? Hva betyr dette i så fall antropologisk? *Laugerud* legger vekt på at hans egen tale om menneskets åpenhet for Gud har sammenheng med et erkjent behov for å tale annerledes om og til mennesker enn han lærte i studietiden. Vanskelighetene med diskusjonen setter han bl.a. i sammenheng med at Austad vil fastholde lutherske teologiske posisjoner som ikke lenger har tilstrekkelig bærekraft, slik *Laugerud* opplever det. Derfor har han selv

orientert seg mot andre tradisjoner, med linjer til oldkirken og nytestamentlige skrifter. Dessuten mener han Austad også i sitt siste innlegg har fordreid hans posisjon. Hans poeng var at synden ikke skulle forkynnes på en måte som skygger for at også det falne mennesket er villet av Gud og omfattet av hans kjærlighet. Han benekter ikke at synden skiller menneskene fra Gud. Men han mener det åpenbart er meningsløst å tenke dette skillet i absolutt forstand. Skille innebærer avstand og etterlater bruddflater eller sårflater, og i syndens sårflater lever lengselen.

Når *Austad* oppsummerer debatten, poengterer han hva de er enige om, og tar visse forbehold om at han har forstått Laugerud rett.³⁷ Han mener fremdeles at uenigheten mellom dem først og fremst gjelder *gudbilledligheten*. Han har ikke kunnet slutte seg til Laugeruds oppgjør med kirkens antropologi. Laugerud legger avgjørende vekt på at Gud er i alle menneskers liv fra opphavet av, og at menneskets natur er preget av Gud og er guddommelig. Selv om han ikke vil underslå at vårt gudsilde er skadet av synden, ser han like fullt det naturlige menneskes åndelige lengsel som tegn på Guds lengsel etter mennesket både i skaperverket og frelsesverket. Selv vil han også fastholde at ethvert menneske er skapt i Guds bilde fra begynnelsen av, og at gudbilledligheten følger den enkelte livet igjennom. I dette ligger det også en relasjon til Skaperen. Synden ødelegger den levende og frelsende forbindelsen med Gud. Han benekter ikke at kristen forkynnelse kan finne et tilknytningspunkt i det naturlige menneskes vage lengsel etter en ukjent Gud. Laugerud tenker annerledes og mener at den guddommelige tørsten etter evig liv som Gud har lagt ned i mennesket, også kan gjenfinnes i panteismen og reinkarnasjonstanken. Dette kaller han idealisme. For Austad ser det også ut for at de tenker forskjellig om syndens alvor og radikalitet. Han forstår fremdeles ikke hva det betyr at synden speiler noe opprinnelig godt. Nå sier også Laugerud at synden skiller oss fra Gud, men Austad forstår ikke hva det vil si at det er meningsløst å tenke at synden skiller oss fra Gud i absolutt forstand. Austad oppfatter det slik at Laugerud ikke bare

tar et oppgjør med hans lutherske forankring, men også bryter med kirkens antropologi, med at mennesket er født med synd og uten tillit til Gud (CA, art. 2). Han betrakter det som lettvtint å løsrive seg fra bekjennelsen med henvisning til en subjektiv opplevelse av at den lutherske syndsforståelsen ikke lenger har tilstrekkelig bærekraft.

Forholdet mellom teori (lære) og praksis (liv)

Det første spørsmålet fra debatten som vi nå skal kommentere ut fra Puntel, gjelder forholdet mellom teologisk lære (teori) og religiøs eller spirituell praksis. I Puntels systematiske filosofi er det en sentral oppgave å vise hvordan vi som mennesker kan forholde oss til virkeligheten (universet) på tre forskjellige, men like opprinnelige måter: teoretisk, praktisk (pragmatisk) og estetisk.³⁸ Forholdet mellom disse tilnæringsmåtene kjennetegnes av forskjellige måter å bruke språket på. *Teoretiske* setninger uttrykker direkte eller indirekte at noe forholder seg slik og slik. *Praktiske* setninger uttrykker også noe, men det er knyttet til ei oppfordring, ei befaling eller lignende. Litt forenklet kan vi si at praktiske setninger på en eller annen måte sikter mot handling, vidt forstått. Det viktige poenget i vår sammenheng er at det ikke er mulig å flykte fra teori til praksis, for nissen følger med på lasset. Praktisk innstilling og praktiske setninger involverer alltid et teoretisk element, dvs. at noe faktisk forholder seg slik og slik. Ikke bare teori, men også praksis er en måte å forholde seg til virkeligheten på.³⁹ Tilsvarende gjelder for *estetiske* setninger og for estetisk innstilling.⁴⁰

Men etter Puntels syn involverer også *religion* et teoretisk element. Gjennom religion eller det religiøse som fenomen forholder mennesket seg nærmere bestemt til universet, *det virkelige som helhet*.⁴¹ Det er et grunnleggende antropologisk forhold som gjør religion mulig, nemlig at mennesket intensjonalt kan rette sin oppmerksomhet mot (omfatte) virkeligheten som helhet. Det religiøse har alltid å gjøre med menneskets forhold til det virkelige som helhet. Men forholdet er *ikke-teoretisk* eller *praktisk* i den forstand at det berører hele menneskets konkrete

liv. Mennesket forsøker å forstå sin stilling i universet i sitt konkrete liv og å forme sitt liv i samsvar med sin plass i universet. Ut fra en slik praktisk innstilling er det bare konsekvent at mennesket erfarer den altomfattende virkeligheten som bestemt av en høyeste intelligens og vilje, dvs. av "Gud" eller "guder" i religiøs forståelse. Religion eller det religiøse er uttrykk for denne omfattende erfaringen som manifesterer seg i hele menneskets liv.

Med dette har vi markert noen sentrale elementer i Puntels systematiske filosofi. Denne filosofien er utpreget *teoretisk*. Han vil uttrykke grunnleggende trekk ved det *virkelige*, ved det som forholder seg slik og slik. Det foregående er teori om hvordan den teoretiske dimensjonen uunnngåelig også *inngår* i en praktisk, estetisk og religiøs innstilling: I alle disse tilfellene legger en til grunn at noe forholder seg slik og slik. Innenfor religion gjelder dette "noe" det virkelige som helhet, slik det er bestemt av en høyeste intelligens og vilje. Nå kan vi også forklare nærmere forholdet mellom *religion* og *religionsfilosofi* hos Puntel. Hans prosjekt er å uttrykke (eksplisere) teoretisk den forståelsen av det virkelige som er *forutsatt* i den *religiøse* bruken av ordet "Gud".⁴² Han utvikler teori eller lære om "Gud" (religiøst forstått) ved å gjøre rede for de grunnleggende trekkene ved det virkelige som helhet.

Nå kan vi utnytte noen poeng i forhold til debatten om åndelig lengsel. Betenkingen var ledd i en *misjons- og kommunikasjonsstrategi*. Dette utelukket ikke at teologiske spørsmål også ble berørt. Men sjangeren var mer "oppbyggelig" og kommunikativ enn teoretisk. Uavhengig av hverandre reiste så Austad og Aadnanes spørsmålet om hvilket *menneskesyn* som var forutsatt. Dette spørsmålet involverer nettopp *teori* i Puntels mening. Det er et spørsmål om hvordan det ut fra *betenkingens* perspektiv nærmere bestemt *forholder seg* når det gjelder forholdet mellom mennesket og Gud. Ut fra en luthersk tradisjon problematiserte også Austad og Aadnanes menneskesynet i betenkingen. Det involverer også teori, på en helt tilsvarende måte. For da er spørsmålet hvordan det ut fra et *luthersk* perspektiv *forholder seg* når det gjelder forholdet mellom mennesket og Gud. Dette

aktualiserer selvfølgelig også spørsmålet om *forholdet* mellom de to perspektivene og hvilket perspektiv som eventuelt gir den *mest sakssvarende* forståelsen av forholdet.

Både Laugerud, Austad og Aadnanes har uttrykt seg i tråd med det som så langt er sagt. Det er kanskje med en viss motvilje Laugerud har gitt seg inn på de teologiske (teoretiske) spørsmålene, og han mener vel at de er av begrenset betydning for kirkens konkrete kommunikasjon med dagens mennesker.⁴³ Ut fra debatten – og kulturklimaet – er det likevel grunn til å understreke at det er ganske fåfengt å utvikle kirkelige kommunikasjonsstrategier uten at en også avklarer hva som skal kommuniseres. Dette enkle poenget har Puntel begrundet inngående og overbevisende i sin teoretiske filosofi.

Men det er også to andre viktige poeng fra Puntel som vi nå har fått demonstrert. For det første: I praksis kan vi drøfte hvordan noe forholder seg – som forholdet mellom mennesket og Gud – bare ved å drøfte forskjellige språklige artikuleerte *perspektiv* på hvordan det forholder seg.⁴⁴ Perspektivene er bl.a. bestemt gjennom ulike begrepsbruk og formidlet gjennom forskjellige tradisjoner. Spørsmålet om tradisjons-tilknytning og begrepsbruk var også et viktig og følsomt tema i diskusjonen mellom Austad og Laugerud. Det andre poenget er dette: Når en skal avklare forholdet mellom to perspektiv og eventuelt ta stilling til dem, trengs det både *redskap* for å sammenligne begrepsbruken og *kriterier* for hva som eventuelt er mest sakssvarende.⁴⁵ Etter mitt syn har begge deler i praksis vært mangelfullt i debatten. Det har bidratt til å gjøre gjensidig forståelse og meningsutveksling vanskelig.

Teori, teoriramme og erkjennende subjekt

I sitt nest siste bidrag nevner Laugerud at hans og Austads posisjoner speiler ulike referanserammer.⁴⁶ Dette svarer til et poeng som er svært sentralt hos Puntel. Hva teoretiske utsagn uttrykker, er ubestemt så lenge de ikke inngår i en mer omfattende *teoriramme* eller (språklig artikulert) verden.⁴⁷ Det svarer til at en setning som rives løs fra sin sammenheng, blir flertydig. Med sin systematiske filosofi tar Puntel sikte på

å utvikle ei teoriramme som skal gjøre det mulig å uttrykke de grunnleggende trekkene (strukturene) ved alt virkelig: ved naturen, menneskets verden, den estetiske verden, ved verden som helhet og ved det virkelige som sådan og som helhet.⁴⁸ En hovedtanke i Puntels teoriramme er at *språket* (påstandssetninger) informerer om *verden* (det virkelige) ved å uttrykke at noe forholder seg slik og slik. Det som uttrykkes, er *sant* når det er fullt bestemt i den forstand at det inngår som del av en (språklig uttrykt) virkelig verden. Sann teori er for så vidt løskoblet fra *subjektet*. For teori sier ikke at et subjekt tror eller hevder noe, men at det forholder seg slik. Det som er sant, *kan* uttrykkes gjennom språket og hevdes av et subjekt. Men det er ikke sant i kraft av at det uttrykkes eller hevdes, bare i kraft av hva som er tilfelle. Gjennom sann teori er det med andre ord *det virkelige som gir seg til kjenne* eller manifesterer seg gjennom språket.

Om vi nå går ut fra disse poengene hos Puntel, er det tre forhold ved den omtalte debatten som blir påfallende. Det *ene* er at de ulike teologiske rammene (teorirammene) som Austad og Laugerud forutsetter, i liten grad blir tydelig uttrykt i debatten. Det gjør det vanskelig å forstå nøyaktig hva de sier. Når Austad karakteriserer Laugeruds tankegang som idealisme, er nok det et forsøk på å si noe om den forutsatte rammen. Men Laugerud oppfattet ikke dette som treffende eller opplysende. Også andre ganger mener han at Austad gjengir hans syn på en misvisende måte. Men Laugerud får også vanskeligheter med å forstå Austad. Det andre som blir påfallende, er følgende: På den ene siden har Austad uttrykt betydelig usikkerhet om hva Laugerud egentlig mener, og hvordan han tenker. På den andre siden virker han i sitt siste innlegg ikke i tvil om at Laugerud *bryter med kirkens antropologi* (slik den er uttrykt i CA, art. 2). Hvis dette betyr at det Laugerud har gitt uttrykk for, *i sak* er uforenlig med bekjennelsens tale om synd, så er påstanden etter mitt syn forhastet. For *før* en kan fastslå at to standpunkt er uforenlige, må de være uttrykt *langt mer presist* enn i dette tilfellet, og forholdet mellom de forutsatte teorirammene må være bedre avklart. Nå taler Laugerud rett nok om å ”revidere” kirkens

antropologi. Og slik han opplever det i dag, har de lutherske teologiske posisjoner som han tilignet seg i studietida, ikke lenger tilstrekkelig bærekraft. Derfor har han orientert seg mot andre tradisjoner og prøver nå å finne andre uttrykk for at mennesket er skapt og elsket av Gud, samtidig med at det er synder. Med dette har Laugerud ikke uttrykkelig tatt avstand fra bekjennelsens tale om synd. Men selv om han hadde gjort det, så var det ikke dermed avgjort at hans syn var uforenlig med bekjennelsen. For to standpunkt blir ikke uforenlige i kraft av at noen sier eller hevder det, bare i kraft av at de i sak utelukker hverandre.

Vi har sett at Aadnanes i 2008 pekte på en alternativ luthersk strategi i møte med den åndelige lengselen forstått som tomrommet etter Gud. Ut fra skillet mellom tro og gjerninger innfører han et skille mellom (frelsende) tro og livssyn som er menneskeverk. Dette er det *tredje* punktet vi skal kommentere ut fra Puntel. Spørsmålet er hvordan (frelsende) tro nærmere bestemt skal forstås. I tråd med luthersk teologi er vel troen i utgangspunktet forstått som *tillit*, men vel å merke som tillit til *Gud* og hans *frelse* gjennom Jesus Kristus. I så fall betyr troen som tillit at en samtidig gir sin tilslutning til et trosinnhold. Det ville også være helt i tråd med Puntels poeng. Et subjekt kan ikke *forholde seg* til det virkelige uten å hevde noe, være overbevist om det eller tro at noe er tilfelle. Hos Puntel finner vi også et annet uttrykk for samme sak, nemlig at menneskets bevissthet grunnleggende sett er intensjonal, dvs. at den retter seg mot *noe*, til sist mot det virkelige som helhet.⁴⁹ Hvis livssyn er et uttrykk for trosinnhold, så tilsier det at frelsende tro også formidles gjennom livssyn. Men da kan en ikke forstå trosinnhold eller livssyn *bare* som menneskeverk. Ut fra Puntels premisser er alternativet at Gud gir seg til kjenne og formidler sin frelse gjennom det troen tror.

Rendyrket idealisme?

Laugerud har ikke vært opptatt av å uttrykke seg i noe presist begrepsmessig språk. Uttrykksmåtene kan peke i forskjellige retninger. Hvor sakssvarende er det å tolke hans uttalelser om forholdet mellom mennesket og Gud som ”ren-

dyrket idealisme", slik Austad har gjort? Denne tolkningen bygger på Leiv Aalens forståelse og kritikk av idealisme i teologien, og den innebærer at idealisme vanskelig lar seg forene med en luthersk forståelse av mennesket som skapning og synder. For å komme videre må vi først se litt nærmere på idealisme som faglig begrep.⁵⁰

Det sentrale kjennetegnet ved idealisme er at mennesket gjennom sin erkjennelse *former* det som erkjennes. Det vi erkjenner, er derfor ikke tingen i seg selv, men fenomenet, dvs. tingen slik den viser seg for oss. Dette gjelder også når Gud blir gjort til gjenstand for menneskelig erkjennelse. Det betyr to ting: At det blir en form for vesensmessig identitet mellom Gud og menneskets ånd, og at Gud blir like uerkjennelig som tingen i seg selv. Aalens alternativ til idealismen går i retning av at Gud er *absolutt transcendent*, og at hans transcendens bare kan brytes av Guds historiske åpenbaring.⁵¹ Puntel har en tilsvarende forståelse av idealisme som faglig begrep. Hovedtanken i idealismen er at det vi erkjenner, ikke er saken selv, men saken slik den er formet av det erkjennende subjektet, eventuelt av språket.⁵² Puntels teoriramme er som helhet et forsøk på å *overvinne* denne kløften ved å vise at det gjennom teori nettopp er saken selv (det virkelige) som gir seg til kjenne. Men, som vi skal se, Puntels alternativ til idealismen betyr at *Gud* nettopp *ikke* kan forstås som absolutt transcendent.

Ut fra dette idealismebegrepet er det ved første øyekast lett å finne uttrykksmåter i betenkningen og hos Laugerud som peker i idealistisk retning, slik Austad har påpekt. Men jeg kan ikke se at materialet samlet sett passer inn i et slikt mønster. Laugerud signaliserer ganske tydelig at hans teologiske referanseramme er et trinitarisk gudsbilde. Derfor vil han tale om synd på en måte som ikke skygger for at mennesket også er skapt og elsket av Gud. Hans poeng er heller ikke å si at mennesket kan nå Gud gjennom sin lengsel, men at det er Gud som handler gjennom lengselen. I slike formuleringer ser jeg ikke noe som tyder på at det skulle være det erkjennende subjektet som former det erkjente. Det er vel heller et motsatt poeng han vil uttrykke, nemlig at Gud mer

eller mindre tydelig gir seg til kjenne gjennom det som erfares. Laugeruds tale om synd behøver heller ikke å forutsette noen vesensmessig identitet mellom Gud og mennesket. At synden speiler noe opprinnelig godt, kan enkelt forstås som uttrykk for at synd innebærer at det skapte ødelegges. Det gode som synden speiler, er dermed det skapte. At synden skiller oss fra Gud, men ikke i absolutt forstand, kan tilsvarende forstås som uttrykk for at menneskets synd ikke kan oppheve den relasjonen til Gud som består i å være skapt og elsket av ham.

Etter dette er det grunn til å spørre hvordan forholdet mellom posisjonene mer presist kan forstås. Puntel har utviklet sin religionsfilosofi ut fra ei teoriramme som skal omfatte det virkelige som helhet, og den er fra først til sist tenkt som *alternativ* til *idealistisk filosofi og teologi*. Nå skal vi antyde hvordan denne rammen kan brukes til å sammenligne, presisere og vurdere noen sentrale poeng hos Aadnanes, Austad og Laugerud. Da må vi først forklare Puntels referanseramme litt nærmere.

Det virkelige som helhet, Gud som verdens skaper og Guds åpenbaring i historien

Puntels systematiske filosofi er teori om det virkelige i altomfattende forstand. Det altomfattende virkelige er i en viss forstand *gitt* og derfor også tilgjengelig for teori. Det er tilfelle på flere måter.⁵³ Når vi sier at "*det* forholder seg slik og slik", så henviser ordet "*det*" til det altomfattende virkelige. Men den altomfattende virkeligheten er også *gitt* som korrelatet til menneskets *intensjonalitet*: det forholdet at menneskets bevissthet alltid er bevissthet om *noe*. Et grunntrekk ved bevisstheten er at den intensjonalt omfatter det virkelige som helhet. Endelig er det altomfattende virkelige også *gitt* som det vi spør om når vi spør om *sammenhengen* mellom alt som forholder seg slik og slik. Det viser seg så at det virkelige som virkelig har visse allmenne, immanente kjennetegn.⁵⁴ Når det altomfattende virkelige er sammenhengen mellom alle sammenhengene, gir det seg at det virkelige er *forståelig*. Det innebærer videre at det altomfattende virkelige utgjør en universell *sammenheng* (*koherens*), og at det er *uttrykkbart*. Men dette betyr ikke at vi som

endelige mennesker faktisk er i stand til å forstå eller uttrykke det virkelige på noen fullstendig måte.⁵⁵

Det altomfattende virkelige viser seg å ha to dimensjoner: en *absolutt nødvendig* og en *kontingent* dimensjon. Ordet ”absolutt” sier at den nødvendige dimensjonen er fullstendig uavhengig av noe annet. Derfor er det heller ikke tale om to likestilte dimensjoner. Videre viser det seg at den absolutt nødvendige dimensjonen må forstås som *åndelig* (personal), dvs. som utrustet med intelligens, vilje og frihet, og at den må forstås som *skaper* av alt det kontingente (verden). Skapelse er da forstått som *skapelse av intet* i den forstand at det skapte får eksistens uten at det ligger noe materiale eller råstoff til grunn. Først med dette har Puntel nådd det punktet der den absolutt nødvendige dimensjonen ved det virkelige kan omtales som *Gud* i religiøs mening, dvs. som *fri skaper* av det kontingente universet. Som vi har sett, forstår Puntel dette som et resultat av hvordan det virkelige i altomfattende mening *gir seg til kjenne*.

Nå kan vi forklare nærmere hvordan Puntel forstår Guds transcendens.⁵⁶ Som skaper er Gud ikke absolutt, bare relativt transcendent i forhold til det skapte. Hans relative transcendens finner sted innenfor et rom som *omfatter* det kontingente, og som *er Gud selv*. Ved at Gud skaper det som er kontingent, skaper han innenfor seg selv, den forskjellen til seg selv som vi kaller transcendens. Med dette blir forskjellen mellom skaper og skapning på ingen måte visket ut i en slags ”panteisme”. Rett forstått er det derimot tale om en form for *panenteisme*, i tråd med Paulus’ tale om at det er *i Gud* vi lever, beveger oss og er til (Apg 17,28). Bli Guds transcendens derimot forstått absolutt, står vi i fare for å gjøre Gud til et absolutt hinsidig fantom. Kort sagt: Guds transcendens hos Puntel innebærer at Gud er radikalt forskjellig fra det skapte, men at han samtidig er immanent ved at han omslutter det skapte, er til stede der og gir seg til kjenne.

Det siste trinnet i Puntels teori om Gud fører fra Gud som universets frie skaper til *Guds åpenbaring av seg selv i historien*.⁵⁷ For å kunne bestemme Gud nærmere må den systematiske

filosofien undersøke den *historien* der Gud utfolder seg fritt. Ikke minst må den studere den jødisk-kristne religionen der tanken om Guds åpenbaring i historien står sentralt. Med dette utgangspunktet bestemmer Puntel forholdet mellom filosofi og teologi på nytt. De er forskjellige, men som vitenskaper utgjør de likevel en tematisk enhet. Den systematiske *filosofien* må være ”teologi” ved å utvikle teori om hvordan det altomfattende virkelige gir seg til kjenne som universets frie skaper, og så definerer seg selv mer presist gjennom historien. Den systematiske *teologien* må være ”filosofi” ved å vise hvordan Gud, slik han har åpenbart seg i Jesus Kristus, er *den fulle bestemmelsen* av det virkelige i altomfattende mening.

Debatten om åndelig lengsel i lys av Puntels teori om Gud

Vi har kritisert det skillet *Aadnanes* innførte mellom (frelsende) tro og livssyn. Når han tolker åndelig lengsel som uttrykk for *tomrommet* etter Gud, er det ikke så lett å vurdere hva som menes. Metaforen skal karakterisere menneskets tragiske situasjon som både skapning og synder. I denne forbindelse taler han også om Guds fravær som et grunnvilkår i menneskelivet. Er dette tenkt slik at Gud – bortsett fra den historiske åpenbaringen – er *absolutt transcendent*, slik Aalen mente? Eller betyr det at Gud også er til stede i det skapte og gir seg til kjenne der? I så fall er det tale om en relativ transcendens. Siden tomrommet (Guds fravær) også er en negativ forutsetning for tilegnelsen av frelsen, er det rimelig å forstå det slik at Gud også handler og indirekte gir seg til kjenne gjennom den åndelige lengselen. Men dette gjør ikke *Aadnanes* til tema. Det blir særlig tydelig når han i denne sammenhengen bestemmer åndelig lengsel som eksistensielt engasjement for å *gi* livet mening og innhold. Perspektivet er da hva mennesket gjør, ikke om eller hvordan Gud eventuelt gir seg til kjenne gjennom jakten etter mening og innhold. Dermed blir det ubesvart om Gud også er til stede og gir seg til kjenne i det skapte. *Aadnanes* har likevel et godt poeng når han utvider omfanget av den åndelige lengselen til mye *mer* enn det som tas opp i betenkningen til Kirkerådet. Åndelig lengsel blir

likevel alt for smalt som tilknytningspunkt for evangeliet. Puntel utvider perspektivet radikalt ved å knytte talen om Gud til det virkelige i altomfattende mening.

Austad bruker Aalens idealismekritikk når han analyserer og vurderer menneskesynet i betenkningen og i bidragene fra Laugerud. Men betyr det at han også selv forutsetter at Gud er *absolutt* transcendent i forhold til det skapte, slik Aalen gjør? På spørsmål fra Laugerud gjør han det helt klart at ethvert menneske er skapt i Guds bilde fra begynnelsen av, og at gubbilledligheten følger den enkelte livet igjennom. I dette ligger det også en relasjon til Skaperen. Men med dette er det ikke sagt hvordan Guds forhold til det skapte nærmere bestemt skal forstås. Er det slik at skaperen også er til stede og (indirekte) gir seg til kjenne gjennom det skapte og gjennom menneskelig erkjennelse av det skapte? På dette punktet har Harald Hegstad med god grunn kritisert Aalen og hans tanke om Gud som absolutt transcendent. Hos Aalen er denne tanken bl.a. bestemt av idealistiske innslag i forståelsen av menneskelig erkjennelse.⁵⁸ Hegstad viser her til Løgstrups kritikk av Kant ut fra skapertanken. Når verden er skapt, har den allerede form og skikkelse; den blir ikke formet av det erkjennende subjektet. Med et slikt utgangspunkt blir ikke menneskets erkjennelse av Gud uten videre menneskets verk. Hegstad siterer Løgstrup som sier at når vi erkjenner at universet og vår egen tilværelse er Guds verk, da er vår erkjennelse av det også Guds verk. Akkurat dette poenget er helt i tråd med den hovedtanken Puntel gjennomfører i sin systematiske filosofi. Austad går også ut fra at vi i kraft av den allmenne åpenbaringen har en anelse av Gud. Det tilsier at anelsen ikke beror på menneskets verk, men på Guds handling. Men hvordan Gud mer bestemt *gir seg til kjenne* i den allmenne åpenbaringen, gjør heller ikke han til noe tema i debatten, selv om dette er et sentralt spørsmål hos Laugerud. I stedet poengterer han at mennesket *ikke av seg selv* kan strekke seg mot den treenige Gud og erfare ham i naturen, mystikken osv. Først i møte med evangeliet forsterkes og "defineres" lengselen og fungerer som et tilknytningspunkt for evangeliet. Aalen avviste enhver tale om

tilknytningspunkt. Når Austad ikke gjør det, tyder det på at han også distanserer seg fra Aalens forståelse av Gud som absolutt transcendent. Men det er åpent hvordan han mer presist vil bestemme Guds immanens (nærvær) i det skapte, forholdet mellom Guds allmenne og spesielle åpenbaring og mellom troserkjennelse og annen erkjennelse.

I Austads artikkel fra 2001/2008 er det likevel et innslag som svarer til og kan presiseres ut fra Puntel. Det er en bestemt sammenheng mellom Austads tre begrep om åndelig lengsel. Åndelig lengsel blir mer og mer bestemt, fra en vag lengsel etter forankring i en større sammenheng til en lengsel etter åpenbarings Gud som livsforankring. Om vi her skifter synsvinkel og tolker lengselen som uttrykk for Guds handling, så er det tale om hvordan Gud gjennom menneskers lengsel gir seg til kjenne på en stadig mer bestemt måte. Det svarer i så fall til hvordan hele Puntels religionsfilosofi er bygd opp. Der viser det seg hvordan det virkelige i altomfattende mening blir mer og mer bestemt, først som den frie og absolutt uavhengige skaperen av alt kontingent, senere som den kristne Gud som fullt ut gir seg til kjenne gjennom åpenbarings- og frelseshistorien.

Det mest interessante er kanskje å prøve å presisere noen sentrale poeng hos *Laugerud* ut fra Puntels religionsfilosofi. Det behøver ikke å være noen uløselig konflikt mellom Laugeruds interesse for kontemplativ spiritualitet og Puntels arbeid med å utvikle en filosofisk teori om Gud. For Puntels prosjekt er å uttrykke teoretisk hvordan det virkelige/Gud gir seg til kjenne også gjennom spiritualitet og religiøs praksis. Men spørsmålet om Gud kan ikke avklares ut fra et eller annet fenomen i verden, bare ut fra en tolkning av det virkelige *som helhet*.⁵⁹ Det taler også for at det blir alt for smalt å satse på kontemplativ spiritualitet som kirkelig kommunikasjonsstrategi. Når vi så ser nærmere på hva Laugerud prøver å uttrykke om forholdet mellom Gud og verden, så kombinerer han et trinitarisk gudsbilde med tale om hvordan Gud også gir seg til kjenne i det skapte og gjennom menneskelig erfaring. Etter mitt syn er det mer sakssvarende og mer interessant å prøve å presisere en slik kombinasjon ut fra Puntel

enn å kritisere den som uttrykk for idealisme. Forståelsen av Guds transcendens hos Puntel fanger svært presist opp mange av de poengene som Laugerud har uttrykt mer intuitivt. Her er det likevel to viktige spørsmål som står igjen, og de henger sammen. Det ene er om Puntels forståelse av Guds nærvær i det skapte lar seg integrere i et trinitarisk gudsbilde. Det andre er forholdet til bekjennelsens forståelse av synd (CA, art. 2).

Når det gjelder det siste spørsmålet, begrenser jeg meg til en kort kommentar. Det er fullt mulig å slutte seg til Laugeruds sjelsørgeriske og kommunikative kritikk av tale om synd i mye protestantisk fromhet samtidig med at en i sak utarbeider og forsvare en luthersk forståelse av synd. Pannenbergs er etter mitt syn et klassisk eksempel.⁶⁰ En grunnleggende forutsetning for å tale om at synd skiller oss fra Gud, er at Gud som skaper er til stede i det skapte. For mennesket som synder er det ikke mulig å bryte ut av det forholdet til Gud som består i å være skapt og elsket av ham.⁶¹ Det poenget kommer også til uttrykk både hos Austad, Laugerud og Aadnanes.

Puntel forstår Guds transcendens slik at Gud er radikalt forskjellig fra det skapte, men slik at han samtidig er immanent ved at han omslutter det skapte og gir seg til kjenne der. Om vi nå igjen bruker Pannenbergs som eksempel, så viser han hvordan en slik forståelse av Gud som både transcendent og immanent også er integrert i en trinitarisk forståelse av Gud som kjærlighet.⁶² De egenskapene som sier hvem åpenbaringsens Gud er, kan sammenfattes og ordnes i to grupper. De "metafysiske" egenskapene sier at Gud er til stede over alt, at han er evig, og at han er allmektig. De uttrykker hva det vil si at Gud er *Gud*. Han er *den uendelige* i forhold til både rom, tid og makt. Men skal Gud være uendelig og ikke begrenset av det endelige, må han også være til stede i det endelige. Dette svarer nøyaktig til hvordan også Puntel forstår Gud som uendelig og transcendent. Den andre gruppen av egenskaper springer ut av Guds historiske handling og går ut på at Gud er god, barmhjertig, nådig, rettferdig, trofast, langmodig osv. Egenskapene kan sammenfattes i at Gud er kjærlighet. Gjennom alle disse egen-

skapene kommer det på forskjellige måter til uttrykk at Gud som kjærlighet er forskjellig fra det skapte, men at han samtidig omslutter det skapte og er til stede der, endegyldig gjennom Jesus Kristus. Guds kjærlighet gjennom Jesus Kristus er den konkrete, historiske realiseringen av Gud som den uendelige. Det passer godt sammen med Puntels systematiske filosofi der åpenbaringsens Gud er den fulle bestemmelsen av Gud som universets uendelige skaper.

Noter

- 1 Utgitt av Kirkerådet i 1999. Betenkningen kan også finnes på adressen <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=3167> (2.9.2010). I det følgende refererer jeg til sidetallene i den trykte utgaven fra Kirkerådet (Betenkningen).
- 2 Torleiv Austad: "Et minne om Gud? Synspunkter på antropologien i den åndelige lengsel i vår tid", først publisert i Tage Kurtén, Mikael Lindfelt og Pamela Slotte (red.): *Ratio et fides. Studia in honorem Hans-Olof Kvist*. Åbo: Åbo Akademis förlag 2001. Artikkelen er senere også trykt i Torleiv Austad: *Gud møter oss. Artikler om bønn og gudsbilde*. Oslo: Akademia forlag 2008, kapittel 11, s 145–164 (Austad 2001/2008). I det følgende refererer jeg til sidetallene i den siste publikasjonen. Den meningsutvekslingen som så fulgte, fant sted i *Luthersk Kirketidende* (LK) og består av disse bidragene: Tore Laugerud: "Nødvendig at kirken reviderer sin antropologi. En respons til Torleiv Austad", LK 143 (2008), nr. 22, s 576–579; Torleiv Austad: "Speiler synden "noe opprinnelig godt"?" LK 144 (2009), nr. 1, s 6–7; Tore Laugerud: "Nødvendig å knytte an til menneskets åpenhet for Gud", LK 144 (2009), nr. 11, s 256–259; Torleiv Austad: "Idealistisk antropologi og uklar erfaringsteologi", LK 144 (2009), nr. 19, s 498–499; Tore Laugerud: "Sluttreplikk til Torleiv Austad om kirkens menneskesyn", LK 144 (2009), nr. 20, s 516–517; Torleiv Austad: "Samtalen om kirkens antropologi", LK 144 (2009), nr. 21, s 536–537.
- 3 Per M. Aadnanes: "Møte med den åndelege lengten i ei etterkristen tid. Ein praktisk-teologisk refleksjon", i Jan Ove Ulstein og Per M. Aadnanes (red.): *Jeg gikk meg over sjø og land...* Bidrag til Kyrkjefåga. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag 2001, s 331–347 (Aadnanes 2001), og Per M. Aadnanes: *Gud for kvarmann. Kyrkja og den nye religiositeten*. Oslo: Universitetsforlaget 2008, kapittel 10: "Religion er hjemlengsel". Livssynsstrategi for ei ny tid?" (Aadnanes 2008), s 309–329.
- 4 Puntel har bl.a. studert filosofi og katolsk teologi i München, Wien, Paris og Roma. Han har doktorgrader i filosofi og katolsk teologi og har vært professor i filosofi ved universitetet i München fra 1978 til 2001. Puntels arbeid har usedvanlig høy faglig kvalitet og stringens. Noe av hans styrke som filosof er at han slår bru over kløften mellom tradisjoner som ofte har stått steilt mot hverandre. Han kombinerer arbeidet med de store spørsmålene fra metafysisk tradisjon med omfattende innsikt i analytisk filosofi.
- 5 Lorenz B. Puntel: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck 2006 (Puntel 2006). Boka er også oversatt til engelsk.
- 6 Lorenz B. Puntel: *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J.*

- L. Marion. Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Puntel 2010). Dette arbeidet vil også bli utgitt på engelsk.
- 7 En bredere oversikt over debatten kan en finne i Aadnanes 2008 (jfr. note 4 ovenfor).
 - 8 LK 143 (2008), nr. 22, s 576.
 - 9 Betenkingen, s 5.
 - 10 Austad 2001/2008 (jfr. note 2 ovenfor).
 - 11 Aadnanes 2001 (jfr. note 2 ovenfor), særlig s 333–337. Dette spørsmålet drøftes også i Aadnanes 2008. I sak behandler Aadnanes også teoretiske spørsmål når han i artikkelen fra 2001 drøfter hvordan "åndelig lengsel" kan identifiseres i et kulturanalytisk perspektiv, jfr. Aadnanes 2001, s 337ff.
 - 12 Betenkingen, kapittel 2.1.5, s 25.
 - 13 Betenkingen har en tendens til å se en viss motsetning mellom innhold og autentisitet (s. 8), klar lære og åndelig liv (s. 20), teologi og mystikk (s. 25), teoretiske kunnskaper og et liv i Kristi etterfølgelse (s. 29) osv.
 - 14 Jfr. de innledende bemerkningene og kapittel 1, betenkingen s 5–17.
 - 15 Betenkingen, kapittel 2, s 19–29.
 - 16 Betenkingen, kapittel 3, s 31–52.
 - 17 Jfr. betenkingen, s 16f.
 - 18 LK 143 (2008), nr. 22, s 579. Skillet mellom *medfødt* og *tillært* lengsel har Laugerud overtatt fra Austad 2001/2008, s 162
 - 19 Betenkingen, s 8.
 - 20 Austad 2001/2008, s 149.
 - 21 Samme sted, s 147f.
 - 22 Samme sted, s 163.
 - 23 Aadnanes 2001.
 - 24 Samme sted, s 333–335, jfr. også hans egen omtale av artikkelen i Aadnanes 2008, s 325f.
 - 25 Aadnanes 2001, s 335.
 - 26 Til dette og det følgende, samme sted s 336f.
 - 27 Samme sted, s 337ff.
 - 28 Samme sted, s 345ff.
 - 29 Til dette og det følgende, Aadnanes 2008, s 327ff.
 - 30 LK 143 (2008), nr. 22, s 576–579: "Nødvendig at kirken reviderer sin antropologi". I det følgende bruker jeg en del av forfatterens ord og uttrykk uten å markere det som sitat. Poenget er å signalisere begrepsbruk og presisjonsnivået i de aktuelle tekstene.
 - 31 LK 144 (2009), nr. 1, s 6f: "Speiler synden 'noe opprinnelig godt?'".
 - 32 LK 144 (2009), nr. 11, s 256–259: "Nødvendig å knytte an til menneskets åpenhet for Gud".
 - 33 Samme sted, s 256.
 - 34 Det foreligger *reell uenighet* hvis to forskjellige standpunkt i sak utelukker hverandre. At to standpunkt er *forskjellige* og uttrykkes innenfor ulike referanserammer, behøver derimot *ikke* bety at standpunktene utelukker hverandre. Hva er det for eksempel vi ser tidlig en skyfri morgen når sola begynner å lyse opp landskapet? Er det *at sola går opp*, eller er det *at jorda i sin bane rundt sola kretser rundt sin egen akse*? Dette er forskjellige standpunkt, men begge kan sies å være sanne, innenfor hver sin referanseramme. Jfr. Puntel 2006, kapittel 5.1.5, s 531ff.
 - 35 LK 144 (2009), nr. 19, s 498f: "Idealistisk antropologi og uklar erfaringsteologi".
 - 36 LK 144 (2009), nr. 20, s 516f: "Sluttreplikk til Torleiv Austad om kirkens menneskesyn".
 - 37 LK 144 (2009), nr. 21, s 536f: "Samtalen om kirkens antropologi".
 - 38 Til dette og det følgende, jfr. Puntel 2006, kapittel 2.2.3, s 120ff.
 - 39 Jfr. Puntel 2006, kapittel 4.3.2.
 - 40 Jfr. Puntel 2006, kapittel 4.3.
 - 41 Til dette og det følgende, jfr. Puntel 2006, kapittel 4.5.2, s 440ff.
 - 42 Jfr. Puntel 2010. Det religiøse ordet "Gud" uttrykker en virkelighet som har *personal* karakter, dvs. som er utrustet med intelligens, vilje og frihet.
 - 43 Jfr. hvordan Laugerud avslutter sin sluttreplikk til Austad: "Hvis vi teologer fortsetter med å besvare hverandres spørsmål og påstander i stedet for å besvare menneskenes spørsmål om Gud og livet, er jeg redd vi marginaliserer oss selv." LK 144 (2009), nr. 20, s 517.
 - 44 Dette svarer til at gjenstanden for Puntels systematiske filosofi i utgangspunktet er det han kaller det ubegrensede *diskursuniverset*, dvs. virkeligheten i sin helhet slik den er forstått og artikulert språklig. Jfr. Puntel 2006, kapittel 1.2.
 - 45 Begge deler er drøftet inngående i Puntel 2006, mest direkte i kapittel 5.1.5.
 - 46 Jfr. ovenfor.
 - 47 Jfr. at Puntel omtaler *Struktur und Sein* som en teori-ramme for en systematisk filosofi.
 - 48 Teorirammen er utviklet i Puntel 2006. Hovedelementene er utviklet i de tre første kapitlene, mens de grunnleggende trekkene ved det virkelige framstilles i kapitlene 4 og 5.
 - 49 Jfr. drøftingen av menneskets intensjonalitet i Puntel 2006, s 371–376.
 - 50 Til dette og det følgende, jfr. Harald Hegstad (1993): *Transcendens og inkarnasjon. Troserkjennelsens problem i Leiv Aalens teologi*. Oslo: Solum forlag 1993, kapittel 4, s 54ff.
 - 51 Samme sted, s 67f og 75ff.
 - 52 Puntel 2006, s 208f.
 - 53 Det følgende refererer kort den tankegangen som er utviklet i Puntel 2010, kapittel 3.
 - 54 Puntel 2006, kapittel 5.2; Puntel 2010, kapittel 3.3. At kjennetegnene er *immanente*, vil si at det er kjennetegn ved det virkelige selv, ikke kjennetegn som vi legger inn i det virkelige, slik tilfellet er hos Kant.
 - 55 Jfr. Puntel 2010, kapittel 3.3, pkt. [2] [i], s 220.
 - 56 Puntel 2010, kapittel 3.7.3. Når han innfører ordet "Gud" og taler om forholdet mellom det virkelige og Gud, går han uttrykkelig ut fra den *kristne* forståelsen av Gud.
 - 57 Puntel 2010, kapittel 3.7.4.
 - 58 Hegstad 1993 (jfr. note 50), s 335ff.
 - 59 Jfr. Puntel 2010, for eksempel s 9f.
 - 60 Se for eksempel artikkelen "Christliche Bussfrömmigkeit" i Pannenberg: *Christliche Spiritualität*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, s 5ff, og Pannenberg: *Systematische Theologie*, Band 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, kapittel 8.
 - 61 Det er for eksempel også en forutsetning for Søren Kierkegaards forståelse av synd som psykologisk fenomen i *Begrebet Angst* (1844). Kierkegaards analyser av angsten, bl.a. angsten for det gode, gir en langt bedre psykologisk forståelse av synd enn om utgangspunktet er åndelig lengsel.
 - 62 Pannenberg: *Systematische Theologie*, Band 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988, kapittel 6.

Sammendrag

Til Kirkemøtet i 1999 ble det utarbeidet en betenkning om Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid. Et sentralt tema i utredningen var hvordan kirken kunne bruke den åndelige lengselen som tilknytningspunkt for evangeliet. Uavhengig av hverandre reiste Torleiv Austad og Per Magne Aadnanes i 2001 spørsmålet om den teologien som lå til grunn for betenkningen, var forenlig med luthersk forståelse av mennesket som skapning og synder. Da Austads artikkel ble trykt på nytt i 2008, utløste det en meningsutveksling mellom ham og Tore Laugerud. Et sentralt spørsmål var hvordan åndelig lengsel skal forstås i lys av kristent menneskesyn. Artikkelen analyserer posisjonene og debattforløpet. Så introduseres L. B. Puntels religionsfilosofi for å sette debatten inn i en større sammenheng og drøfte noen av de sentrale spørsmålene som var involvert. Når temaet er åndelig lengsel som tilknytningspunkt for evangeliet, da forutsetter det også en avklart teologisk forståelse av forholdet mellom det lengtende mennesket og åpenbaringsens Gud. Så langt er debattantene enige. Men de blir ikke enige om hvilken forståelse det er som ligger til grunn i utredningen og hos Laugerud. I debatten er innholdet i standpunktene for lite utarbeidet til at det lar seg avgjøre om de utelukker hverandre, om Laugerud forutsetter et idealistisk syn på menneskets gudbilledlighet, og om han kommer i konflikt med bekjennelsens forståelse. Ut fra Puntel er det fullt mulig å presisere viktige poeng hos Laugerud slik at de ikke rammes av idealismekritikk, og slik at de også blir fullt forenlig med sentrale synspunkt hos Austad. Puntels religionsfilosofi viser også at Aadnanes har et godt poeng når han hevder at kontemplativ spiritualitet blir alt for smalt som tilknytningspunkt for kirkens tale om Gud.