

HVAD ER FREMTIDEN FOR KIRKELIG TEOLOGISK FORSKNING OG UNDERVISNING I DANMARK?



Sognepræst og adjunkt, ph.d. Jakob Valdemar Olsen, lektor, ph.d. Jens Bruun Kofoed og lektor, dr.theol. Finn Aa. Rønne

RESUMÉ: I denne artikel fastholdes forskningsfriheden som et uomgængeligt ideal for enhver forskning: Alle spørgsmål er mulige og resultater skal ikke være bestemt på forhånd. Samtidig fastslås det at forskning og videnskab aldrig foregår i et tomrum, men er en menneskelig aktivitet og som sådan er præget af menneskelige værdier og tilgange. Det udfoldes gennem historiske eksempler og videnskabsteoretiske overvejelser. Det gælder ligefuldt i dag, hvilket viser sig ved, at der er en tendens til, at universiteterne er præget af sin egen metafysik, af sekularisme, naturalisme og ateisme. Det påvirker også teologien. På den baggrund tilskyndes kirken i Danmark til at være opmærksom på sin præsteuddannelse, så den bliver en kirkelig medspiller, for det er muligt at forene kirkens konfessionelle binding med videnskabelig forskning. Artiklen er tidligere blevet trykt i Præsteforeningens Blad 2006/42.

Hvad kan man teologisk forvente af en præsteuddannelse i Danmark? Det er et spørgsmål, som får stor betydning for den kristne kirke i Danmark. Den bekendelse der præger undervisningen af præster, får nemlig konsekvenser for det der lyder fra prædikestole og dermed også for menneskers tro og forestillinger om kristendom.

Spørgsmålet er imidlertid, om det kan lade sig gøre at have en kirkelig præsteuddannelse – tæt knyttet til kirkens liv og bekendelse – som samtidig lever op til de krav, man må stille til moderne uddannelser på universitetsniveau og til de institutioner, som vil varetager disse uddannelser.

Svaret har i en meget lille del af verden, i en kort periode af kirkens og universiteternes historie – nemlig i 1900-tallets Danmark – været et nej. Og dette nej har været med til at bevare det statslige universitets monopol på teologisk uddannelse i Danmark. I en større historisk og geografisk sammenhæng er spørgsmålet imidlertid oftest blevet besvaret med et ja. Og vi vil i denne artikel argumentere for, at det også i en nutidig dansk sammenhæng kan besvares med et ja, uden at man behøver gå på kompromis med moderne videnskabelige standarder.¹

Forskningsfrihed – et uomgængeligt krav

Forskningsfrihed er et uomgængeligt krav for moderne forskning. Forskningen må ikke være styret af økonomiske eller andre interesser på en sådan måde, at det hindrer fremkomsten af bestemte forskningsresultater, eller at resultaterne af forskningen er givet på forhånd. Forskningsarbejdet må ikke være bundet af eller underlagt indskrænkninger med tanke på temaer eller konklusioner. Der er ikke noget, som må være udelukket eller afvist i udgangspunktet, eller noget som i udgangspunktet ikke må udsættes for kritik og revision. Det må ikke være sådan, at der er bestemte standpunkter, som det ikke er acceptabelt at udsætte for kritisk prøvning, og andre standpunkter, det ikke er acceptabelt at lancere som mulige løsninger. Der skal ikke være nogen spørgsmål, som ikke kan stilles til det foreliggende forskningsmateriale.

Samtidig er det vigtigt at gennemtænke, hvad dette betyder i praksis for den enkelte forsker og forskningsinstitution. Forskningsfrihed handler om forskningsemnerne og forskningsresultaterne og skal sikre, at der ikke er nogen begrænsninger eller hindringer, når det gælder dem. Det betyder imidlertid ikke nødvendigvis en total frihed for forskeren eller forskningsinstitutionen på alle andre områder, der har med forskningsarbejdet og forskningsansættelsen at gøre. Der er eksempelvis forskel på, om man på den ene side ikke må forske i sukkers skadelige virkninger eller ikke kan komme til et forskningsresultat, der påviser dette, fordi ens forskning er finansieret af Danisco, og så at man på den anden side med et sådant resultat af sin forskning ikke skal forvente, at man fremover kan være ansat hos Danisco. Det første er uforeneligt med kravet om forskningsfrihed, mens

det andet er et forhold, som ikke udelukker forskningsfriheden – det handler blot om, at forskeren må være indstillet på at bære de omkostninger, resultaterne af hans eller hendes forskning medfører. Dette skal stå som indledning og baggrund for det, som vi vil fokusere på i denne artikel.

Vi vil behandle det mere principielle spørgsmål, om dette uomgængelige krav om forskningsfrihed – sådan som det er defineret ovenfor og som vi altså bakker helt og fuldt op om – også medfører et krav om værdifri forskning, det vil sige et krav om at forskeren eller den institution, han eller hun tilhører, ikke må have formuleret bestemte værdier, som man bygger på, og som derfor også angiver en ramme og nogle forudsætninger, man forholder sig til i sin forskning. Spørgsmålet er videre, om en værdifri forskning overhovedet er mulig.

Anledningen er, at det igen² er blevet et aktuelt spørgsmål i den danske uddannelsesverden, om en teologisk institution, der er tilknyttet en bestemt konfession og således (implicit eller eksplicit) har nogle teologiske formuleringer som sit værdigrundlag – sådan som det er tilfældet for en række private og offentlige institutioner både i Norden og det øvrige Europa, blandt andet Det teologiske Fakultet ved Oslo Universitet – ikke kan siges at honorere kravet om forskningsfrihed. Argumentationen vil foregå i to dele: Først en mere generel og dernæst en principiel videnskabsteoretisk.

Værdiafhængighed – generelt

Generelt er forskere enige om, at enhver forskning lever inden for nogle bestemte rammer. Der er nogle værdier, som ligger til grund for den forskning, som bedrives. Den akademiske frihed, som er behandlet ovenfor, er en af de værdier, der ofte henvises til. Forskningen skal være fri. Frihed og ønsket om objektivitet er nogle gode idealer.



En forsker, som gennem sin forskning kommer til det standpunkt, at han må kæmpe imod demokratiet, kan ikke forvente fortsat at være ansat på universitetet – eller på offentligt understøttede private uddannelsesinstitutioner.



Sagen er bare, at de ikke er de eneste idealer, som er gældende for den forskning, som bedrives ved universiteter rundt om i verden. Andre idealer er uundgåelige.³ Hvilke værdier, der historisk set har været gældende, har delvist været afhængigt af, hvilke værdier der har været rådende i det omgivende samfund. Det kan være værdier som redelighed, ikke-vold, en urban tone, internationalt samarbejde, en demokratisk indstilling, anti-racisme, anti-nazisme og andet. Der er reelt i alle menneskelige fællesskaber andre værdier, som spiller en rolle, end værdien frihed – det gælder også inden for den akademiske verden. Frihed vil altid være frihed inden for visse grænser – det gælder også den akademiske frihed. Selvom forskeren påberåber sig sin frihed, så kræves der for eksempel stadig redelighed af forskeren: Man er ikke fri til uredelighed eller til at lyve andre noget på. Man er heller ikke fri til at opfordre til terrorisme eller i det hele taget anvende voldelige metoder. For eksempel kan man på Københavns Universitets hjemmeside se universitetets værdigrundlag, sådan som det blev "Vedtaget af Konsistorium den 15. september 2004." Her står der blandt an-

det: "Universitetet er en ansvarlig og kritisk deltager i samfundsdebatten og indgår nationalt og internationalt i konstruktive og forpligtende samarbejder."⁴ Her forpligter universitetet sig til nogle værdier, ved siden af friheden som værdi. Det betyder, at en forsker ved Københavns Universitet, der ikke har den demokratiske grundindstilling, som i vores samfund kræves for at være en "ansvarlig og kritisk deltager i samfundsdebatten," får et problem i forhold til universitetet, også selvom han akademisk set har høje faglige standarder. Det er naturligt og vigtigt, at et demokratisk samfund stiller som krav, at det akademiske personale på *både* statslige og private uddannelsesinstitutioner har en demokratisk grundindstilling, men der er samtidig tale om en værdi, som begrænser friheden. En forsker, som gennem sin forskning kommer til det standpunkt, at han må kæmpe imod demokratiet, kan ikke forvente fortsat at være ansat på universitetet – eller på offentligt understøttede private uddannelsesinstitutioner.

Et historisk eksempel er den tyske filosof Martin Heidegger (1889-1976). I 1946 fik han læreforbud i Tyskland på grund

af sine tidligere nazistiske sympatier (Safanski 1997, 373-380). Dermed blev der sat grænser for friheden. En debat om så kontroversielle emner som nazisme og racisme viser, at der også i dag er tanker, som kan betragtes som farlige, og idéer, som kan være ødelæggende for et fællesskab – også for et akademisk fællesskab.

Et eksempel, som er mere nutidigt og nærværende for en dansk sammenhæng, er den handlingsplan, som er lagt for *Institut for Menneskerettigheder*, hvis virksomhed omfatter både forskning, information og uddannelse. I handlingsplanen står der, at "IMR har som målsætning nationalt, regionalt og internationalt at fremme og udvikle viden om og respekt for menneskerettigheder."⁵ Under værdier nævnes tre bærende principper, som IMR bygger på: pluralisme og folkelig deltagelse, retssamfund, samt respekt for det enkelte individ.⁶ Og om værdierne står der: "Værdierne beskriver, hvordan vi arbejder. Indadtil forsøges værdierne løbende omsat til politik, procedurer og praksis. Udadtil sætter de rammerne for, hvorledes vi agerer i forhold til vores interesser."

Det tilsvarende *Norsk senter for menneskerettigheter* ved Universitetet i Oslo, der tilbyder en Master-uddannelse, som er godkendt som SU-berettigende af den danske SU-styrelse, skriver i sine vedtægter: "Norsk senter for menneskerettigheter har som formål å bidra til realiseringen av de internasjonalt vedtatte menneskerettighetene [...]. Grunnlaget for virksomheten er det eksisterende internasjonale system av normer og institusjoner til vern om menneskerettighetene."⁷

Der er her tydeligvis tale om institutioner, som er bundet af og virker med det formål at fremme et bestemt politisk standpunkt. De har et værdigrundlag, som på sin vis svarer til nogle teologiske institutioners

konfessionelle ståsted. Det får vel også følger for friheden. Hvis instituttet har en ansøger til en stilling, hvor ansøgeren er akademisk velkvalificeret, men holdningsmæssigt er langt fra instituttet og ikke ønsker at fremme menneskerettighederne, vil en sådan person få stillingen?⁸ Vil det være rimeligt at kræve af et sådant institut, at det skal ansætte en person, som ønsker at modarbejde menneskerettighederne, for at instituttet kan siges at være i overensstemmelse med det grundlæggende krav om forskningsfrihed i universitetsloven? Spørgsmålet er imidlertid, om institutternes grundlags- og formålsbestemmelser reelt behøver få følger for forskningsfriheden, sådan som den er defineret ovenfor. At man er ansat eller tilknyttet for eksempel disse institutter for menneskerettigheder må ikke lægge begrænsninger på forskeren, så han eller hun ikke kan underkaste menneskerettighederne en kritisk prøvning. Det må heller ikke hindre, at man kommer til et forskningsresultat, som modsiger menneskerettighederne. I så fald går det ud over den nødvendige forskningsfrihed. Men at man med et sådant forskningsresultat ikke skal forvente fortsat at kunne være ansat på disse institutter, er et forhold, som ikke behøver anfægte forskningsfriheden. Det handler om personlig integritet og villighed til at bære de omkostninger, forskningsarbejdet medfører.

Det viser sig ofte, at det ikke er muligt helt at adskille forskning og politik og dermed heller ikke forskning og værdier. I *Weekendavisen* 24. juni 2005 var der en artikel om det formodede folkemord på armeniere, og hvordan den tyrkiske regering forholder sig til det. Baggrunden for artiklen var en tidligere paneldebat om det armenske folkemord, hvor nogle "tyrkiske forskere var blevet afvist, fordi de i deres oplæg havde beskrevet temaet som 'det så-

kaldte folkemord', og at benægttere ikke var velkomne på konferencen" (*Weekendavisen* 24. juni 2005, *Idéer*, side 8). Her blev der sat grænser for, hvem man ville acceptere i panelet: "Benægtelsen af det armenske folkemord betragtes på linje med benægtelsen af Holocaust, som nynazister og antisemitter med David Irving i spidsen står for. Altså at man vil gøre hvad som helst for at selektere og konstruere dokumentation, der kan tilbagevise eller så tvivl om fakta eller videnskabelig konsensus. At invitere en repræsentant for denne ideologi til et arrangement om Holocaust ville derfor være yderst bizart, og det ville simpelthen ikke ske."

I praksis kan man ikke inden for den akademiske verden (eller andre verdener) undgå at sætte grænser for friheden, og det afgørende spørgsmål bliver så, om det også umuliggør forskningsfriheden, sådan som den er defineret ovenfor. Det mener vi ikke, det nødvendigvis gør – som vi har redegjort for det i denne generelle, praktisk orienterede del. Dette kan underbygges ud fra en mere principiel, videnskabsteoretisk betragtning, hvor også spørgsmålet om værdifri forskning over hovedet er mulig vil blive aktuelt.

Værdiafhængighed – principielt og videnskabsteoretisk

Forskning foregår aldrig i et tomrum, og frihed er ikke det eneste ideal, som er styrende for forskningen. Det har også store dele af den videnskabsteoretiske debat i anden halvdel af det tyvende århundrede været med til at pege på. Der kan nævnes filosoffer som Hans-Georg Gadamer, Thomas Kuhn, Alasdair MacIntyre (for bare at nævne nogle få), som alle har været med til at pege på de forudsætninger, som spiller ind i vores tolkning af verden, og som også hænger sammen med de værdier, vi har (Ga-

damer 1990; Kuhn 1970; MacIntyre 1990).

Særligt Gadamer har kraftigt påpeget, at alle mennesker har nogle "for-domme," som er med til at bestemme, hvordan de tolker verden. Og som således også har indflydelse på den forskning, man udfører. Idealet om at udrydde fordomme bunder selv i nogle fordomme og forestillinger om verden og er derfor ikke så neutralt, objektivt og rationelt, som fortalernes førhen ofte troede. Hvad man mener med "rationalitet," er afhængigt af ens egne forudsætninger. "Det rationelle" kan til dels skifte fra tid til tid og fra kultur til kultur.

Et slagord i den franske revolution var frihed, lighed og broderskab. Det, som var tanken bag, var, at alle rationelle mennesker kunne nå til enighed om frihed, lighed og broderskab, således at der her var noget fuldstændig objektivt, som man kunne samles om. Men som MacIntyre har peget på, så er forståelsen af rationalitet, retfærdighed og frihed afhængigt af, hvem der definerer begreberne. I traditionen fra oplysningstiden blev retfærdighed og frihed defineret på en måde, som på flere punkter var i direkte modstrid med den kristne tradition (MacIntyre 1988). Man troede, at man var objektiv, men var i virkeligheden blind over for egne for-domme og forudsætninger. I forsøget på at etablere et neutralt og rationelt grundlag, som alle kunne mødes på, begyndte man aktivt at udelukke dem, der ikke var enige i de værdier, man fremholdt. Retorisk set kæmpede man for frihed, men friheden dækkede kun dem, som kunne tilslutte sig en bestemt definition af frihed og rationalitet.⁹

Den kritik af store dele af arven fra oplysningstiden, som har taget til i styrke inden for de sidste 50 år, er også en kritik, der rammer meget af den tænkning, som var på mode i Danmark i slutningen af det nittende og begyndelsen af det tyvende år-

hundrede. Og som stadig gør sig gældende i mange sammenhænge. Et eksempel kan være Georg Brandes' udtalelse, at han havde villet "grunde vore Philosophie her i Norden paa en ny Basis, en Sand Basis, der tillader Paavisning af *aldeles bestemte, uomtvivstelige Love*, ganske som i Mechanik og Chemi" (citeret fra Koch 2004, 19). Denne determinisme og positivisme kom til at præge Københavns Universitet og var i sit udgangspunkt fjendtlig over for traditionel kristendom. Den franske filosof August Comtes (1798-1857) positivisme kom til at præge den akademiske debat i Danmark: "Comtes, Mills og Spencers indflydelse på dansk akademisk filosofi i slutningen af det nittende århundrede kan næppe overdriives" (Koch 2004, 22). Comte inddelte menneskehedens historie i tre stadier: et teologisk, et metafysisk og et positivt stadium. Det gælder, ifølge Comte, om at komme fri af de to første og nå til det positive, hvor der opstilles lovmæssigheder på baggrund af erfaringen. Hele denne debat, fra den europæiske og danske åndshistorie, viser, at den akademiske verden ikke er værdineutral og forudsætningsløs.¹⁰

På den baggrund må det understreges, at det er en fare for en stat eller en regering, at den gennem sin universitetspolitik kommer til at fremme en bestemt afgrænset stats-religion eller stats-ideologi. Tanken fra oplysningstiden, videre frem til positivismen og langt op i det tyvende århundrede, er, at fornuften er objektiv, evig og neutral. Hvis vi derfor alle kan mødes på et fornuftigt grundlag, er vi fælles og kan arbejde i enighed. I mange år blev det projekt flere steder forstået som i dyb harmoni med kristendommen: Siden kristendommen også vil sandheden, vil al ægte sandhed føre til kristendommen. Det er blandt andet baggrunden for universiteter som Harvard, Yale og Princeton (Marsden, 1994).

Både i Danmark og andre steder i Europa har mange universiteter haft kristendommen som baggrund og udgangspunkt. For eksempel skulle man indtil langt op i 1800-tallet være medlem af den anglikanske kirke for at være lærer ved Oxford eller Cambridge (Leedham-Green 1996, 67, 136-137, 159-160, 166, 174). Efterhånden ønskede man dog også at åbne op for katolikker, jøder, ateister og andre. Ligesom staten åbnede op for forskellige religioner, skulle universitetet også. Men hvilket grundlag skulle man mødes på, når det ikke skulle være defineret kristent – for et eller andet grundlag var man jo nødt til at have. For mange i Europa – og efterhånden i USA – blev praksis et materialistisk og naturalistisk verdensbillede. I forsøget på at åbne op for andre end protestanter, lukkede man i praksis af for andet end ateisme og naturalisme (kapitel 16 i Marsden 1994).

Det er det dilemma, en verdslig stat står overfor: I forsøget på at være inkluderende kan man netop ende med at være ekskluderende og dermed lukke af for en voldsom intellektuel og moralsk kraft, som har været en del af Europas historie i århundreder. Når man i en dansk sammenhæng ser på personer som Grundtvig eller Kierkegaard, har deres udgangspunkt været defineret kristent, ikke naturalistisk. Ved at åbne op for et sådant udgangspunkt som Grundtvig og Kierkegaard havde, åbner man op for en berigelse af det intellektuelle miljø i Danmark. Eller hvis vi ser det i et internationalt perspektiv: Personer som Augustin, Aquinas, Dante, Luther, Pascal, Newton (for bare at nævne nogle få) forstod alle kristendommen som grundlag og udgangspunkt for deres tænkning. Den stat, som strukturelt lukker af for det udgangspunkt, lukker af for en rigdom og bliver i praksis selv fortaler for en bestemt statsreligion, nemlig en ateistisk og naturalistisk statsreligion,

hvor enhver tale om en skaber på forhånd er udelukket, og hvor værdierne bestemmes af det, som er på mode på det pågældende tidspunkt.¹¹

Professor i international politik ved Institut for Statskundskab, Københavns Universitet, Ole Wæver, har i en festforelæsning ved Københavns Universitets Årsfest 2004 brugt begrebet sekularisme, som en isme hvor man prøver at gøre religion til et rent privat anliggende og ser det som et grundlæggende problem, når religionen bliver offentlig – og hvor man dermed også vil udelukke religionen fra at være grundlag og udgangspunkt for tænkning og forskning. Denne sekularisme mener Wæver præger universiteterne i Danmark: ”For *universitetet* er det her en speciel udfordring. Vi er *part* i denne historie. Hvor gerne vi end – altid – vil foregive at stå udenfor og iagttage neutralt og videnskabeligt, er vores egen institution vævet sammen med sekularismen. Det moderne universitetets inderste rationale er knyttet til fornuft og oplysning. I den skematik er det så let at se religion som overtro – sat op mod videnskab og fornuft. Mere end det: Videnskaben er direkte impliceret i sekularismen. Adskillelsen af religion og politik krævede, at man kunne skelne mellem tro og videnskab; mellem åbenbaring og viden. Dermed kunne samfundsordenen baseres på menneskers rationelle beslutninger uden behov for religionens autoritet. Og religion kunne forvises til privatlivet. En ikke religiøs orden var afhængig af, at sikker viden kunne leveres klart adskilt fra religiøs tro – af videnskaben, af universitetet. *Den moderne videnskabsforståelse indgår i pakkelsen med den suveræne stat og sekularismen.*”¹² Men nu er der sket det, siger Wæver, at sekularismen er kommet i krise. En af kriserne er erkendelsesmæssig: ”Epistemisk, dvs. erkendelsesmæssigt, har

de fleste videnskaber stadig større problemer med at opretholde det klassiske billede af den sikre videnskab, skarpt adskilt fra andre former for indsigt, hvor vi ikke trækker på andre erkendelseskilder end specifikt videnskabelige. Videnskab forudsætter i stadig højere grad en form for tro. Som forskere må vi tro på vore egne teorier, på vore kollegers resultater og på, at vore videnskabelige metoder og analyseprincipper er rigtige og gode. Samtidig oplever vi, at eksperterets autoritet bliver anfægtet i samfundet generelt. I et såkaldt ’risikosamfund’ er det nødvendigt med en kritisk distance til videnskabelig ekspertise, der kun kan være *en del* af vidensgrundlaget for beslutninger. Der er ikke længere lighedstegn mellem viden og videnskab. Videnskaberne bliver gennempolitiserede, industrialiserede og kommercialiserede. Videnskabssoziologen Steve Fuller har på det seneste sågar foreslået – ordret – “*en sekularisering af videnskaben*”. Ikke i betydningen at religion forlader videnskaben, men at videnskaben forlader sin rolle som religions-substitut. Det er på tide, at der sker det samme for videnskaben som skete for religion, at den bliver trukket væk fra at være statsbærende. At blive koblet fri af staten vil nok være lidt vel dyrt for os! Men selve grundideen og sprogbrugen er tankevækkende, altså: vi indtog religionens plads, og vi er på vej til at glide ud af den igen. Det er den ene af sekularismens tre kriser.”¹³

I en luthersk sammenhæng (som Danmark har befundet sig i) har man skelnet mellem stat og kirke, en skelnen som bygger på en mere grundlæggende skelnen mellem det, man har kaldt de to regimenter: At Gud styrer verden dels gennem det verdslige regimente (som bruger sværdet) og dels gennem det åndelige regimente (som bruger ordet). Det har betydet, at teokrati er blevet afvist, og at kirken som statsmagt

eller politisk parti er blevet afvist. Men stat og kirke kan ikke undgå på nogen punkter at påvirke hinanden. Det var også tilfældet for Martin Luther i det 16. århundrede og ved reformationens indførelse i Danmark. Særligt der, hvor staten tiltager sig mere og mere magt og styring af befolkningens liv, bliver konfliktområderne tydelige (Hornbech 2005).

Efter reformationen blev problemet vedrørende forholdet mellem kirke og stat og spørgsmålet om religionsfrihed i Europa voldsomt aktuelt. Problemet var livsfarligt og lå blandt andet bag udbruddet af trediveårskrigen i 1618, en krig som af nogen er blevet betegnet "Den europæiske borgerkrig" (Parker 1997). At teologiske spørgsmål også havde politiske konsekvenser var tydeligt for regenterne i Europa. Efterhånden så flere og flere det som en udvej af problemet at gribe til fornuften som et fælles grundlag, alle kunne mødes på (Toulmin 1992). Fornuften blev opfattet som evig og neutral, så den skulle være grundlaget for videnskab, politik og statsdannelse. Dermed fik det religiøse sit eget rum, adskilt fra det sekulære. Det religiøse var med til at skabe konflikter, fordi mennesker ikke kan blive enige om de religiøse spørgsmål, mens det fornuftige i udgangspunktet er fælles. For flere tænkere blev det religiøse reserveret for dem, der ikke helt havde styr på det fornuftige, og blev derfor forstået som noget en moden og moderne tid kunne lægge bag sig. Problemet er bare, at den tæmning af det religiøse, ved at lukke det ind i sit eget adskilte, private rum, ikke synes at være mulig. Begrebet religion er ikke så let at undgå, når vi forholder os til de grundlæggende spørgsmål i livet, heller ikke for moderne sekulære vestlige mennesker.

Fra oplysningstiden indtil det tyvende århundrede har begrebet religion været et suspekt begreb hos flere intellektuelle i Europa, særligt hos dem der har været præ-

get af den positivistiske tankegang. Man har derfor brugt andre betegnelser for ens grundanskuelser – betegnelser, som har været mere accepterede i akademiske miljøer, for eksempel 'livsanskuelser'. Men begrebet livsanskuelser kan netop dække over præcis det samme som begrebet religion, hvilket blandt andet ses i diskussionen om, hvorvidt kommunisme i virkeligheden er en religion.¹⁴ At fastholde at det særligt er det religiøse, som er irrationelt i sit grundlag, er at gøre sig blind for, at det tværtimod er livsanskuelser generelt, som i større eller mindre grad kan fremme irrationalitet og vold. Problemet er ikke religion i sig selv – problemet er voldelige livsanskuelser. At pege på at religion i historiens løb har medført vold og ødelæggelse, og at religion derfor skal udelukkes fra det offentlige rum, vil være det samme som at sige, at fordi politiske partier har afstedkommet politisk vold, skal politiske partier udelukkes fra enhver regeringsdannelse. Som det blev formuleret i en leder i *Berlingske Tidende* den 17. juli 2005: "Hvis religion skulle bandlyses fra politik, skulle ideologier og andre sammenhængende livs- og verdensanskuelser så også? Næppe, men det afslører så også præmissen for udsagnet: religion er på forhånd stempet som noget i særlig grad ondartet eller obskurantisk. En sådan generel fjendskhed over for religion kan selvfølgelig ikke tjene som grundlag for seriøs diskussion." Bevidst at fjerne alle definerede religioner fra det offentlige rum er ikke at praktisere en adskillelse af stat og kirke, men det er at gøre staten anti-religiøs i sit grundlag. Det er i virkeligheden ikke muligt for en stat, en skole eller et universitet at være neutral, når det drejer sig om livsanskuelser, så en fuldstændig adskillelse af politik (eller akademisk arbejde) og livsanskuelser, eller af politik (eller akademisk arbejde) og værdier, er ikke mulig.¹⁵

Konklusion

Værdineutral undervisning og forskning er umulig. Det akademiske arbejde kan ikke adskilles fra en tilgrundlæggende livsanskuelse. Derfor er det vigtigt for en moderne stat at anerkende, at der er andre livsanskuelser end det naturalistiske, og at der er mennesker i landet, som ønsker at arbejde akademisk ud fra et andet grundlag end det naturalistiske.

Samtidig er det klart, at et land ikke ønsker at støtte alle mulige former for aktiviteter, heller ikke selvom de betegnes som akademiske. Derfor må der sættes grænser. Disse grænser må imidlertid sættes med så vidde rammer, at staten ikke selv promoverer en bestemt afgrænset livsanskuelse, men aktivt støtter en mangfoldighed. Hvor skal grænserne så sættes? Når man ikke kan kræve værdifri forskning, dvs. kræve at forskeren eller forskningsinstitutionen ikke må have formuleret bestemte værdier (fx et teologisk værdigrundlag), som man bygger på, og som derfor også angiver en ramme og nogle forudsætninger, man forholder sig til i sin forskning – hvilke krav, må man da stille til forskningen? Nogle pejlemærker kan være:

- En demokratisk indstilling og afvisning af vold som middel.
- Redelighed og integritet, så man for eksempel fremlægger alle de resultater, man kommer frem til, og ikke undgår eller skjuler nogle resultater af personlige eller institutionelle hensyn eller for at undgå personlige omkostninger.
- Bestemte faglige kriterier afhængig af forskningsområdet.
- Udveksling af censorer mellem forskellige institutioner, gerne i et internationalt samarbejde.
- Åbenhed, så man for eksempel fremlægger sine præmisser og forudsætninger,

gør sit materiale tilgængeligt for andres arbejde og efterprøvning og er villig til at indgå i en åben og fri dialog med andre forskere.

- Konsistens – i modsætning til vilkårlighed og unøjagtighed – i forhold til forudsætninger og ved behandling af materialet. Samtidig skal man følge elementære logiske argumentationsregler. Man skal kunne se en klar sammenhæng mellem præmisser og forudsætninger på den ene side og forskningsresultaterne på den anden.

Videnskabsteoretikeren Karl Popper har formuleret det på den måde, at det afgørende ikke er, hvordan du finder dine teorier, men hvordan du tester dem (Popper 1986, 135). Om dine videnskabelige teorier bygger på drømme, på et bestemt moralsk udgangspunkt, på en særlig opvækst eller har sin rod i noget andet, er ikke afgørende for teoriens sandhedsværdi. Det, som er afgørende for teoriens videnskabelige status, er, om du er villig til at efterprøve din teori. Nu er Popper godt klar over, at der er teorier, som ikke er så lette at teste. Det er det, han kalder metafysik. Der er tale om mere eller mindre argumenterbar baggrundsviden. De grundlæggende spørgsmål i livet, som for eksempel hvor vi kommer fra, hvor vi er på vej hen, og hvad det højeste gode er, er ikke spørgsmål, der er bred enighed om, og de kan ikke testes så let som mere elementære problemer. Det er grundlagsspørgsmål, som frembringer mange forskellige svar, og svarene er med til at bestemme, hvordan vi tolker den verden, vi lever i. Derfor er det også frugtbart for et åbent samfund og en åben universitetsverden at have mange forskellige røster, da det er med til at berige samtalen og gøre, at man kan opdage nye aspekter ved en sag – såfremt de forskellige røster er villige til at indgå i en offentlig debat og argumentere for synspunkterne.

Det at have et grundlag for sit arbejde, gør altså ikke i sig selv arbejdet mindre akademisk eller videnskabeligt. Videnskab forudsætter, som Ole Wæver skriver det, en form for tro. Tro er med andre ord ikke noget isolerbart fænomen, men en overgribende, relationel størrelse, der øver indflydelse på alle livssfærer, videnskaben inklusive. Samme synspunkt fremførtes i øvrigt af konservative politikere og kulturpersonligheder under kulturkampen i slutningen af det nittende og begyndelsen af det tyvende århundrede,¹⁶ men det blev som bekendt ikke dem, som vandt 'kampen' og kom til at præge udviklingen videre frem. Det interessante er nu, at det i dag ikke først og fremmest er kristne politikere og debattører, der fremsætter sådanne synspunkter, men anerkendte og højt profilerede forskere, som ikke vedkender sig en kristen virkelighedsforståelse. Ole Wæver gør således en dyd ud af at understrege, at han *ikke* argumenterer for at trodse sækularismens videnskabsteoretiske *berufsverbot*, fordi han selv er stærkt religiøs, men fordi det er det eneste videnskabeligt redelige – og fordi han ser det som den eneste mulighed for at undgå en politisk og samfundsmæssig krisemaksimering mellem på den ene side grupper, der fastholder et ensidigt sækularært og ateistisk grundlag for samfundsdebatten, og på den anden side grupperinger, der ønsker at fundere deres virkelighedsforståelse og værdinormer i et erklæret trosgrundlag: "En fjernelse af den overflødige, hårdhændede 'regel' [religionsforbuddet] – uformel men strengt håndhævet – vil være konflikt-dæmpende [...]. For det andet kan en fjernelse af særforbuddet fremme demokratisering og integration i vores samfund. Det farlige ved vores pseudoregel er, at den bliver brugt selektivt til at slå kun nogen oven i hovedet og dermed dømme dem ude i stedet for at diskutere med dem. Al den grænsedragning

mellem dem, der er med i fornuftens samtale, og dem, der dømmes ude, er mindre samfundsopbyggende end en fortsat demokratisering, hvor vi inddrager flere og mere i den fælles samtale" (Kronik i *Berlingske Tidende*, søndag den 24. juli 2005).

Hvis man derfor i en stat har et Institut for Menneskerettigheder, kan et sådant institut være med til at berige den akademiske samtale, både nationalt og internationalt, også selvom instituttet har en klar formålsparagraf og nogle bestemte værdier som grundlag for arbejdet. Det gælder i sagens natur også private teologiske uddannelses- og forskningsinstitutioner med et teologisk værdigrundlag. Når Ole Wæver i sin festtale ved Københavns Universitets årsfest 2004 betegner de ovenfor nævnte erkendelser om forholdet mellem tro og viden som "baggrunden for at Københavns Universitet har valgt 'Religion i det 21. århundrede' som et satsningsområde for hele universitetet," kunne det også være et argument for, at vi ikke bare skal have et Institut for Menneskerettigheder, der er bundet af og virker med det formål at fremme bestemte værdier, men at også andre uddannelsesinstitutioner med erklærede tros- og værdigrundlag skal gives universitetspolitiske status og offentlig anerkendelse.

På den baggrund må vi tilskynde til, at den kristne kirke i Danmark vil, gennem uddannelse af sine præster, fremme de værdier der er bestemmende for kirken, og ikke lade sig diktere af den bekendelse som mere eller mindre tilfældigt er på mode i det omgivende samfund. Den uddannelse kommende præster får, kan ikke undgå at få indflydelse på den kristne kirke i Danmark. Det vil både være gavnligt for kirken og altså også videnskabeligt forsvarligt, hvis der i Danmark findes videnskabelige institutioner, som arbejder på kirkens grundlag.

En sådan videnskabelig institution må samtidig være præget af de krav til forskningen, som vi har beskrevet ovenfor. Det betyder en åbenhed også over for de helt grundlæggende spørgsmål i kirkens bekendelse: Er Jesus Guds søn? Er Bibelen Guds ord? Er Jesus opstået fra de døde? Osv. Samtidig med at kirkens mål og grundlag fast-

holdes. Der findes i dag et væld af litteratur, som beskriver hvordan det kan udmønte sig, uden at teologien kommer ind i et "babylonisk fangenskab til det sekulære universitet" (D'Costa 2004, 183-199). Hvis der er noget en luthersk kirke ønsker at undgå, er det vel et babylonisk fangenskab?

NOTER

- 1 Vi er derfor heller ikke enige med Theodor Jørgensen i hans beskrivelse af lærefrihed, når han siger: "Hvis en ledelse af en teologisk uddannelses- og forskningsinstitution, hvad enten den er i statslig eller i kirkelig regi, forsøger at definere læreforpligtelsen ved at indskrænke lærefriheden, tager den enten patent på den rette tale om Gud og tiltager sig dermed guddommelig myndighed, eller også er den faldet for fristelsen til ud fra strategiske overvejelser at tage kirkepolitiske eller samfunds- og uddannelsespolitiske hensyn og kompromitterer dermed sig selv. Det samme gør de teologer, der bøjer sig for en sådan indskrænkning af lærefriheden, fordi de går på kompromis med deres læreforpligtelse" (Jørgensen 2004, 201).
- 2 Det teologiske Fakultet ved Københavns Universitet havde helt frem til 1924 en konfessionel binding, idet dets lærere skulle være medlemmer af Den danske Folkekirke. Kravet blev frafaldet, ikke af hensyn til forskningsfriheden, men for at sikre religionsfriheden for offentligt ansatte.
- 3 Hvilket blandt andet kommer til udtryk gennem den debat, man kan finde i en sådan bog som *The Concept of Academic Freedom* (1975): "When a professor or a student claims that he is entitled to academic freedom he is generally understood to be claiming the right to *pursue the truth unhindered*. This understanding is nearly as vague and full of difficulties as the general understanding that the *summum bonum* is happiness" (s. viii).
- 4 <http://www.ku.dk/velkommen/> (læst 13. juni 2006).
- 5 <http://www.humanrights.dk/publikationer/alle/Handlingsplan/> (læst 13. juli 2006).
- 6 http://www.humanrights.dk/upload/application/41c8a2c6/handlingsplan_imr_2004.pdf (læst 13. juli 2006).
- 7 <http://www.humanrights.uio.no/omenheten/vedtekter.html> (læst 13. juli 2006).
- 8 Selvom det er et tænkt eksempel, er det meget reelt. Der findes i dag mange kritikere af menneskerettighederne. Lad os bare nævne to: Kai Sørlander fremholder i bogen *Om Menneskerettigheder*, at menneskerettigheds-erklæringen "logisk bygger på sand" (Sørlander 2000, 171). Alasdair MacIntyre formulerer sig lidt anderledes i *After Virtue*, hvor han skriver om menneskerettigheder: "The truth is plain: there are no such rights, and belief in them is one with belief in witches and in unicorns" (MacIntyre 1985, 69).
- 9 George M. Marsden beskriver en lignende udvikling inden for det amerikanske universitetssystem i første halvdel af det tyvende århundrede. Se kapitel 16 i *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (1994): "The Elusive Ideal of Academic Freedom" (side 292-316).
- 10 At der i anden halvdel af det tyvende århundrede er sket en bevægelse væk fra den strengt positivistiske filosofi, er Bertrand Russell (1872-1970) et af mange eksempler på. Han vidner til sidst i sit liv om et ændret intellektuelt klima, fra positivisme til efter-krigstid: "When I was young, Victorian optimism was taken for granted. It was thought that freedom and prosperity would spread gradually throughout the world by an orderly process, and it was hoped that cruelty, tyranny, and injustice would continually diminish. Hardly anyone thought of the nineteenth century as a brief interlude between past and future barbarism. For those who grew up in that atmosphere, adjustment to the world of the present has been difficult. It has been difficult

not only emotionally but intellectually. Ideas that had been thought adequate have proved inadequate” (Russell 1971, 221).

- 11 En opklarende diskussion af spørgsmålet, om det er muligt at have en særlig kristen forskning, findes i George M. Marsden, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship* (1997). En person, som kraftigt har understreget, at der ikke findes en neutral forståelse af rationalitet eller retfærdighed, er John Milbank i *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (1990). Bag de forskellige moderne former for sociologi eller politisk tænkning ligger der teologi eller metafysik, som er med til at bestemme de teorier, som fremføres. Om man forestiller sig, at det er markedskræfterne, der som en skjult magt styrer alt; om man tænker, at det er kampen om overlevelse, som er det grundlæggende; om man mener, at det er viljen til magt, som ligger bag det menneskelige samfund – så får disse metafysiske forestillinger betydning for, hvad man mener, er det højeste gode, og hvordan et menneskeligt samfund skal indrettes. I modsætning til det peger Milbank på Augustin, som en der tænker anderledes om det grundlæggende i verden, og derfor også tolker verden anderledes: Om man forestiller sig, at baggrunden for denne verden er harmoni, kærlighed, godhed og ikke vold, kampen om overlevelse og ønsker om at beherske andre, så tolker man verden afgørende anderledes. Det betyder, at et usynligt aspekt (som kan kaldes religion, teologi eller metafysik) altid vil være til stede i enhver teori om menneskelige fællesskaber.
- 12 http://www.ku.dk/satsning/religion/indhold/Nyheder/festtale_ole_vaever.PDF (læst 13. juli 2006).
- 13 http://www.ku.dk/satsning/religion/indhold/Nyheder/festtale_ole_vaever.PDF (læst 13. juli 2006).
- 14 Hvis vi følger Martin Luthers definition af begrebet gud i *Den Store Katekismus*, at gud er det, hvortil du binder dit hjerte og forventer dig alt godt fra, så er begrebet også anvendeligt i forhold til ateisme og flere politiske teorier: “En Gud kaldes det, hvoraf man venter sig alt godt, og hvortil man tager sin tilflugt i al nød [...]. Det, hvortil du knytter dit hjerte og hvorpå du forlader dig, er i virkeligheden din Gud” (Luther 1980, 114).
- 15 En udmærket diskussion af spørgsmålet, om det er muligt at give neutral undervisning, når det drejer sig om livsanskuelser, findes i Signe Sandmarks *Is World View Neutral Education Possible and Desirable?* (2000).
- 16 Jf. for eksempel H. L. Martensen i *Den sociale Ethik*: “Det er en stor Illusion at mene, at nogen som helst menneskelig Viden er uden Tro. Til enhver Viden svarer der en Tro, og til enhver Tro svarer der en Viden. Den, som ikke vil troe paa Gud og hans Aabenbaring, maa troe paa Verden, paa Fornuften, paa Naturen, udvikler fra denne Forudsætning sin Viden, medens den, som troer paa Gud og hans Aabenbaring, udvikler en til denne Tro svarende Viden. Den så meget omhandlede Modsætning mellem Tro og Viden bliver misforstaaet, naar den opfattes som en Enkeltmodsætning, som om Troen stod paa den ene Side, den rene forudsætningsløse Viden paa den anden Side. Her er tværtimod en Dobbeltmodsætning, idet Tro med tilsvarende Viden staaer imod en anden Tro med tilsvarende Viden. Det er en Kamp, ikke mellem Tvende, men mellem Fire, idet der ere to Forbundne, som kæmpe paa hver Side. At al menneskelig Viden maa bæres af Tro, hører til Menneskehedens Grændser, til vore Vilkaar som skabte Aander, til det Creaturlige i vor Existens, idet vi ikke, som Skaberen, kunne frembringe vor Viden af os selv, men maae støtte os til et Givet, der som Grunden for vor Tænkning aldrig fuldkomment gaaer op i vore Begriben. Al Videnskab gaaer tilbage til visse første Antagelser, hvis Sandhed ikke kan paanødes ved Demonstration, men kun umiddelbart indlyser, og kun kan fattes i en umiddelbar Vished, hvad jo netop er Tro, det være nu religiøs Tro, eller moralsk Tro, eller videnskabelig Tro” (Martensen 1878, 334-335). Dr. phil. Jon Gissel har med støtte fra Velux Fonden udarbejdet en grundig beskrivelse af konflikten mellem de konservative og kulturradikale.

LITTERATUR

D’Costa, Gavin 2004: “On Theology’s Babylonian Captivity within the Secular University” i *The Idea of a Christian University. Essays in Theology and Higher Education* (Milton

- Keynes: Paternoster).
- Gadamer, Hans-Georg 1990: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr).
- Hornbech, Birthe Rønn 2005: *Berlingske Tidende*, den 7. juli 2005.
- Jørgensen, Theodor 2004: "Lærefrihed og læreforpligtelse" i *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 2-3/2004; 193-202.
- Koch, Carl Henrik 2004: *Dansk Filosofi i Positivismens Tidsalder* (København: Gyldendal).
- Kuhn, Thomas S. 1970: *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).
- Leedham-Green, Elisabeth 1996: *A concise history of the University of Cambridge* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Luther, Martin 1980: *Luthers Skrifter i Udvalg*, bd. II (Aarhus: Aros).
- MacIntyre, Alasdair 1985: *After Virtue* (London: Duckworth).
- MacIntyre, Alasdair 1988: *Whose Justice? Which Rationality?* (London: Duckworth).
- MacIntyre, Alasdair 1990: *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (London: Duckworth).
- Marsden, George M. 1994: *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (Oxford: Oxford University Press).
- Marsden, George M. 1997: *The Outrageous Idea of Christian Scholarship* (Oxford: Oxford University Press).
- Martensen, H. L. 1878: *Den sociale Ethik* (København).
- Milbank, John 1990: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell).
- Parker, Geoffrey (red.) 1997: *The Thirty Years' War* (London: Routledge).
- Pincoffs, Edmund L. (red.) 1975: *The Concept of Academic Freedom* (Austin: University of Texas Press).
- Popper, Karl 1986: *The Poverty of Historicism* (London: Routledge).
- Russell, Bertrand 1971: *The Autobiography of Bertrand Russell*, vol. III (London: George Allen and Unwin).
- Safranski, Rüdiger 1997: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (Frankfurt: Fischer).
- Sandsmark, Signe 2000: *Is World View Neutral Education Possible and Desirable?* (Carlisle: Paternoster).
- Sørlander, Kai 2000: *Om Menneskerettigheder* (København: Rosinante).
- Toulmin, Stephen 1992: *Cosmopolis – the hidden agenda of modernity* (Chicago: Chicago University Press).

FORFATTEROPLYSNING

Jakob Valdemar Olsen
 Dansk Bibel-Institut
 Frederiksborggade 1 B, 1
 1360 København K
 jo@dbi.edu
 +45 33 69 55 26

Jens Bruun Kofoed
 Dansk Bibel-Institut
 Frederiksborggade 1B, 1
 1360 København K
 jbk@dbi.edu
 +45 46 15 43 99

Finn Aa. Rønne
 Dansk Bibel-Institut
 Frederiksborggade 1B, 1
 1360 København K
 finn@dbi.edu
 +45 33 69 55 22