

TEOLOGISK PROFESJONSUTDANNING INNEN ET MODERNE SEKULÆRT KUNNSKAPSPARADIGME



Professor, dr.theol. Trond Skard Dokka

RESUMÉ: Foredraget, opprinnelig holdt på årskonferansen for Nätverket för teologisk utbildning i Norden på Skalholt, Island, den 5. mai 2011, skisserer situasjonen for faget teologi og for teologiske institusjoner i den vestlige akademiske verden. De prosesser som pågår, fragmentering, redefinering, sammenslåinger/nedleggelse og privatisering av presteutdanning, foreslås tolket ved hjelp av begrepet “kunnskapsregime” og i lys av de endringer i relevante kunnskapsregimer som har funnet sted, og fortsatt finner sted, i våre samfunn. Et nøkkelord her er den form for sekularisering av medier og offentlige fellesarenaer som har fulgt i kjølvannet av kulturell og religiøse pluralisering. Mens religionenes samfunnsmessige ytterside får oppmerksomhet, fortrenses i stigende grad deres indre liv, deres “religiøsitet”. Teologi framstår i stigende grad som uttrykk for en partsinteresse, og mister dermed en stor del av sin allmenne troverdighet. Foredraget bringer også, ut fra den norske konteksten, noen vurderinger av veien videre for presteutdanning og teologiske institusjoner.

1. Innledning

En av den kristne kirkes gaver til europeisk sivilisasjon, mange vil mene den viktigste, er universitetsinstitusjonen. Det klassiske universitetet var en kunnskapsinstitusjon med storslåtte ambisjoner. Her skulle hele kunnskapsuniverset pleies og videreutvikles. Blant universitetets vitenskaper var teologien den ubestridte dronning, det var den som holdt de mange spredte fagene sammen i et ordnet kosmos.

I nyere tid har teologiens plass ved eu-

ropeiske og amerikanske universitet blitt stadig mindre selvsagt. Nye universitet etableres uten teologi. Og ved gamle universitet nedlegges teologiske fakultet som selvstendige enheter, de underlegges et humanistisk fakultet, de opphører å gi profesjonsutdanning, slås sammen med religionsvitenskap, eller de forsvinner helt.

Selv om flere av de gamle private universitetene i USA gir teologiske grader som er akkreditert av et eller flere kirkesamfunn som presteutdanning, utdannes

de fleste prester ved seminarer eiet av de aktuelle kirkesamfunnene selv. I England utdannes det praktisk talt ikke prester lenger ved de offentlige universitetene. Presteutdanning skjer i stedet ved egne kirkelige institusjoner, for en del med samarbeidsrelasjoner med et nærliggende universitet. Selv om enkelte universitetsprofessorater er konfesjonelle, er fakultetene konfesjonsfrie. Vekstområdet for flere av dem ligger innen forskjellige former for religionsstudier. Dette til tross er deres eksistensberettigelse ikke lenger selvsagt. De gamle teologiske fakultetene ved Oxford og Cambridge kjemper for å bestå.¹

Mens man tidligere oppfattet teologi som en enhet bestående av et knippe eksegetiske, historiske og systematiske disipliner, alle forstått som teologiske, er teologi som samleenhet i ferd med å gå i oppløsning. Både institusjonelt og innholdsmessig er bibelfagene i ferd med å bli løst. Ved mange læresteder er de i stedet for lengst plassert sammen med klassiske språk eller generelle antikkstudier.² Siden de ikke lenger forstås som teologiske fag, er det en klar tendens til at ordet "teologi" krympes til kun å omfatte systematisk teologi.

Hvis man går inn på British Academy's store oversikt over fagområder, er ikke "teologi" noe eget oppslagsord. Det vi tradisjonelt har forstått som teologiske disipliner, finnes i stedet under "religious studies", splittet opp i diverse delemner. Noe tilsvarende gjelder den viktige ressursiden J-stor. Ved Widener Library på Harvard er "theology" slått sammen med "church history" under hovedrubrikken "Religion". UB i Oslo opererer med samlekategori "Religion og teologi". Kort oppsummert står vi internasjonalt overfor:

- En svekkelse av teologiens stilling ved offentlige institusjoner

- En redefinerings og fragmentering av tradisjonell teologi
- Private institusjoner overtar presteutdanningen

Hvorfor skjer dette? Og hvordan bør en forholde seg til det? Siden teologi, slik vi tradisjonelt kjenner den, både springer ut av kirkene og leverer prester og kompetanse tilbake, vil mange antakelig uten videre tenke på nedgangen i kirkemedlemskap, og i det hele i kristen aktivitet, som hovedårsak til at teologi, ganske særlig som presteutdanning, nå trues med marginalisering. Noe kan det nok være i dette, men *aleine* mener jeg kvantitativ nedgang på kirkelig hold er en helt utilstrekkelig forklaring, og jeg vil derfor konsentrere meg om andre faktorer.

2. Generelle endringer innen høyere utdanning

En type endringsdynamikk som har hatt konsekvenser for teologien som akademisk fag, ligger i de siste tiårs utvikling av høyere utdanning generelt. Holder vi oss til Europa, er det især tre faktorer som er iøynefallende.

Den første er det fenomen som gjerne kalles massifiseringen av høyere utdanning, en utvikling som tok til på 60-tallet og som har medført en mangedobling av antall studenter.³ Med rom for nasjonale variasjoner mener jeg man kan si at søkningen til teologistudier har vært uberørt av denne veksten, her har rekrutteringa på sikt holdt seg relativt konstant. Hvilket har medført at de teologiske institusjonene relativt sett har blitt mindre. For å bruke mitt eget universitet som eksempel, så har antallet profesjonsstudenter i teologi, tross enkelte til dels dramatiske svingninger underveis, holdt seg tilnærmet konstant gjennom dets

200 år – mens fakultetets *andel* av det samlede studenttall, av stillinger og av økonomiske ressurser har sunket fra opp mot 50% til ca 1%. Massifisering har medført at teologien drukner i et hav av vekstfag.

Det andre fenomen verdt oppmerksomhet i denne sammenheng, er effekten av “new public management” innen forskning og høyere utdanning. Jeg skal ikke gå mye inn på dette. Men betoningen av målbare resultater, innføring av kvasi-kommersielle finansierings-modeller og en sterkt markedsorientert logikk har gjort universitetene sårbare. De straffes for ikke-oppnåelse av interne mål, men også for dårlige prestasjoner i et til tider hardt konkurransemarked. Ikke bare det enkelte universitet, men innen dette også det enkelte fakultet, institutt og studieprogram må “lønne seg”, dvs. produsere nok inntektsgivende resultater innen utdanning og forskning til å dekke sine utgifter. I norsk sjargong snakker man om at vi må ha “robuste enheter”. Det har delvis medført nedleggelse av små, eller av andre grunner ulønnsomme, fag, og dels en overføring av de verneverdige blant slike fag til andre og sterkere fag. Først og fremst innen humaniora har resultatet vært en omfattende sanering. HF har i dag 7 institutter, mot det mangedobbelte for få år siden. Denne robusthets-logikken representerer også en mulig trussel på fakultetsnivå. Et så lite fakultet som de teologiske i regelen er, innebærer i seg selv en inkomgruens i systemet, men om det i tillegg, ut fra de politisk vedtatte rammebetingelsene, ikke har god nok inntjening, er det svært utsatt for nedlegging eller omorganisering.

Det tredje fenomen jeg vil trekke fram i denne forbindelse, er den sterke homogenisering av høyere utdanning og forskning. Dette pågår både nasjonalt og internasjonalt, og drives fram av flere krefter. Mye henger allikevel, direkte eller indirekte,

sammen med den såkalte Bologna-prosessen. *Forskningssamarbeid* over landegrensene har naturligvis pågått lenge, og både formelle og uformelle faglige nettverk har vært viktige drivere for den faglige utvikling. Bologna-prosessen adresserte på en ny måte *utdanningssektoren*. Erasmus-programmet for studentutveksling ble vanskeliggjort av store forskjeller mellom landene når det gjelder ting som studienes oppbygning, prøvingsformer og faglige standarder. Dette gjorde gjensidig anerkjennelse av eksamener vanskelig, og det ble utviklet et system for “Credit Transfer” (ECTS) som seinere ble et viktig element i Bologna-samarbeidet. Dette er et samarbeid på regjeringnivå med sikte på å utvikle ett enhetlig europeisk område for høyere utdanning, dvs. med en ens gradsstruktur, et uniformt evalueringssystem, med utbyttbare studie-moduler og med overnasjonale mekanismer for sikring av faglige standarder. I tillegg kommer en serie utdanningspolitiske målsettinger, så som lik rett til høyere utdanning. Selv om målet først og fremst var å skape likhet *mellom* landene, har effekten kanskje vært vel så stor *innen* det enkelte land. Både internasjonalt og nasjonalt er det opprettet evaluering- og akkrediterings-systemer. Det er her en klar tendens til at den *akademiske* likebehandling av private og statlige institusjoner også har medført *økonomisk* og politisk likebehandling. Hva høyere utdanning i Norge angår, må en kunne si at vi i dag har ett felles system for private og offentlige institusjoner. Innen dette systemet er de private og offentlige likestilt, begge institusjonstyper finansieres over offentlige budsjetter ut fra de samme kriteriene, utsettes for de samme evalueringssystemer – og blir utsatt for den samme politiske styringsvilje. Her gjelder naturligvis nasjonale prioriteringer, men det er grunn til å framheve de felles

utdanningspolitiske målsettinger som de nå 45 medlemslandene i Bolognaprosessen, samt EU-kommisjonen, enes om.

I seg selv kan en si at dette er en teknisk reform som ikke direkte har konsekvenser for det enkelte fag og dets innhold. Prosessen er imidlertid relatert til de forskningspolitiske føringer som ligger bak EU's rammeprogram, og her kan en, for det første, si at teologi ikke har noen framskutt plass, og for det andre at teologien langt på vei er prisgitt systemet og vil ha lite å stille opp med om de ideologiske vinder skulle vende seg mot den. Og her mener jeg altså at det er liten forskjell på offentlige og private teologiske institusjoner. Man står i realiteten ikke mye friere som privat, og det å melde seg ut av det felles offentlig-private akkrediteringssystemet, vil i Norge være ensbetydende med å ikke lenger ha en akkreditert utdanning, med å miste offentlig støtte, og å frata sine studenter rett til studielån.

3. Kunnskapsregimer i samfunn, kirke og universitet

De tre forholdene jeg her har pekt på, er viktige for å forstå teologiens rammebetingelser i det moderne Europa. De sier litt om krefter vi er utsatt for og om hvilket handlingsrom vi har. De tegner et landskap og beskriver formelle strukturer for styring av virksomheten. *Innholdet* i den styring eller påvirkning teologien utsettes for, er imidlertid lite klarlagt i og med dette. Skal vi nærme oss en forståelse av den dynamikk som bestemmer den akademiske teologiens plass og profil, må vi se etter større kulturelle prosesser og hvordan disse former teologiens vilkår.

Til dette formål mener jeg termen "kunnskapsregime" er tjenlig. Ordet "kunnskapsregime" har vært i vanlig bruk i norsk akademia siden slutten av 90-tallet. Den som innførte begrepet, var Rune Slagstad,

en sentral skikkelse i norsk intellektuell debatt. Han utga i 1998 boka *De nasjonale strateger*, en stort anlagt analyse av det norske samfunns viktigste konfigurasjoner, fra den tradisjonelle "embetsmannsstaten", via den borgerlig-liberale "venstrestaten" til "arbeiderpartistaten", et grunnkonsept som ellers var hentet fra et betydelig tidligere essay av historikeren Jens Arup Seip.

Mye av det egenartete ved Slagstads framstilling var altså at han forsto disse tre "statene" som forskjellige kunnskapsregimer. Med kunnskapsregime mente han "en forening av makt, kunnskap og verdi".⁴ Moderniseringen av Norge var altså ikke bare et spørsmål om skiftende politisk makt, om konstitusjonelle endringer eller om industrialisering og overganger mellom primær-, sekundær- og tertiær-næringer. Den dreide seg om skiftende kunnskapsregimer. Disse, foreslo Slagstad, kunne belyses ut fra spørsmål som: Kunnskap for hvem? Kunnskap om hva? Kunnskap for hva? Sammenliknet med tidligere historieforskning innebar slike spørsmål en ny vekting av ideologienes og strategienes rolle. Gjennom begrepet "kunnskapsregime" ble ikke minst de forskjellige statstypenes relasjon til utdanning og kunnskapsproduksjon, ikke minst innen akademia, betont.

Noen helt presis definisjon av "kunnskapsregime" ga ikke Slagstad, og det er mulig hans forståelse av begrepet passer best til å diagnostisere samfunnsformasjoner i stort. Imidlertid er det også mulig å tilpasse begrepet for å forstå del-systemer, eksempelvis universitets-sektoren generelt, eller også et avgrenset fagområde – som eksempelvis teologi. I del-termen "regime" ligger det et forslag om å se slike systemer som på en eller annen måte *styrende*, ikke først og fremst gjennom vedtak, men snarere gjennom "kultur" eller kulturelle føringer, dels innen sitt eget delsystem, og dels

innen det større samfunn og dets rådende kunnskapsregime.

En gjengs definisjon lyder som følger: “Et kunnskapsregime er en dominant kunnskaps- eller kulturproduserende *tale* som låner *koder* til andre delsystemer, det være seg politikken, journalistikken eller kunsten”.⁵

Skal en anvende dette på teologien, kompliseres bildet av at teologien kan betraktes som et subsystem både under *akademia* og under kirka, og begge disse igjen som subsystemer under storsystemets kunnskapsregime. En ordentlig analyse ville derfor, langt grundigere enn det er plass til her, både måtte se på hvordan de aktuelle større systemene styrer sine subsystemer, og på spesifikke innholdstrekk ved de aktuelle regimene. Det følgende blir slik sett mest for smakebiter å regne.

3.1 Kunnskapsregimer i samfunn og kirke

Alle de nordiske landene har tradisjonelt, og lenge, vært uvanlig homogene. Man kan med atskillig rett tale om monokulturelle nasjoner. Om dette ikke i ethvert henseende har vært virkelighet, har det i det minste vært en viktig målsetting, noe våre minoriteter har fått merke i form av til dels hardhendt fornorsking, forsvensking osv. Vi har, med historiske røtter i pietisme, opplysningstid og arbeiderbevegelse, vært land preget av *monopoler*: En skole, en rikskringkasting, et vinmonopol/systembolag, en kirke.

Hvor viktig det kirkelige har vært for utforming av felleskulturen, kan avleses på flere forhold, men la meg her, som illustrasjon, kort nevne kalenderen. Ukerytmens veksling mellom virkedager og hviledager er åpenbart kristent påvirket, men vel så interessant er årsrytmen og dens merkedager. De klassiske almanakker videre-

førte mye av primstav-tradisjonen, hvilket medførte at *kirkeåret* fikk en konstitutiv rolle også for den “moderne” kalendariske tidsforståelsen. I vår barndoms lommealmanakker var ikke bare de store høytidene markert, det var også hver eneste søn- og hellig-dag, med eget navn og med angivelse av den foreskrevne prekentekst. Dette kirkelige kalendariet preget også media. Den ene radiostasjonens søndagsprogram begynte og sluttet med salmesang, og var fra ende til annen en markering av at det var helligdag. Avisenes lørdagsutgave brakte med den største selvfølge alle relevante opplysninger om kommende søndag, og hadde gjerne egne gjennomgåelser av prekenteksten, slikt var like viktig som opplysninger om flo og fjære, eller når sola sto opp og gikk ned. Den kollektive tidsfornemmelse var en tett sammenveving av natur og religion.

Om en kan se på dette som en del av kulturens “operativ-system”, blir det religiøse nærværet i allmenn-kulturen enda mer påfallende om en går et hakk opp til alt det som, ved hjelp av operativsystemet, faktisk kom til uttrykk i offentligheten, fra skole til storting, i medier og ved offentlige markeringer. Det var enormt og massivt.

Hvordan er det religion i dag tematiseres på de store offentlige fellesarenaene? Mange snakker om “religionens tilbakekomst”. Med det uttrykket kan en sikte til flere, og ganske forskjellige fenomen. I denne sammenheng er det ikke i og for seg ankomsten av «nye» religioner i de vestlige samfunn, eller spørsmålet om økt oppslutning eller aktivitet som står i fokus, men påstander om et økt religions-nærvær i medier og andre fellesarenaer. Premisset er da at vi, etter et sterkt religiøst nærvær i gamle dager, nå en stund har levd i et mer sekularisert samfunn med langt færre religiøse ytringer på fellesarenaene, og altså at dette i det siste igjen har snudd. Kvantitative

studier av massemedienes referanser til religion synes et stykke på vei å underbygge dette inntrykket av en slik tilbakekomst.⁶ Dersom en imidlertid distingverer mellom forskjellige typer omtale, blir bildet mer sammensatt. Svært mange referanser dreier seg om bruk av religiøse metaforer eller korte sidebemerkninger i reportasjer som dreier seg om helt andre ting, eksempelvis kostholdseksperterers liste over “syndig mat” eller analyser av “idretts-stjernenes pietistiske livsførsel”. Tar en bort alt dette, domineres mediens religionsreferanser av skandalesaker, oftest knyttet til sex, av konflikter, og av politiske initiativ fra religiøse ledere eller politiske aspekt ved religiøse grupperingers aktivitet.

De sider ved religionene som alt i alt er svakest representert på fellesarenaene, er deres trosinnhold og regulære fromhetsliv. Når slikt tematiseres, dreier det seg fortrinnsvis om eksotiske og aparte religionsformer. En abonnent på Aftenposten, den største “seriøse” avis i Norge, er i dag langt fyldigere informert om selvpisking og korsfestelser på Filippinene enn om påskefeiring i Den norske kirke.

For kort tid siden døde idrettsstjernen Grete Waitz av kreft, kjent over store deler av verden som den store maraton-dronning. På siste avisdag i den stille uke så man følgende overskrift i Aftenposten: “Waitz’ bedrifter vil leve evig”.⁷ Om dette kan man mene mangt. Men det slo meg hvor umulig en tilsvarende karakteristikk av Jesu “påske-bedrifter” ville ha vært. Jeg ville tro at også de fleste kristne ville ha stuset, og antakelig ha opplevd en påstand om det evigvarende ved Jesu gjerning som “out of place” i en avis som henvendte seg til allmennheten. Et beslektet eksempel: Mia Törnblom, en tidligere heroinist som gjør en stor innsats som foredragsholder, presenteres i norske allmenn-medier under

overskrifta “En frelser for vår tid”.⁸ Skulle de samme medier ha omtalt Jesus som frelser, ville frelser uten videre ha vært skrevet med anførselstegn, for å markere at dette er et sitat, noe som noen (andre) mener. Det skulle ikke være vanskelig å finne mange liknende eksempler.

Religiøs språkbruk er i dag mulig som metaforer for noe ikke-religiøst, for noe som “alle” kan slutte opp om, men har, under det rådende kunnskapsregime, blitt vanskelig å bruke på offentlige arenaer om religiøse forhold.

Det er altså, tror jeg, først og fremst som politiske aktører eller premissleverandører at det gir mening å snakke om religionen(e)s tilbakekomst på fellesarenaene. En viktig faktor her er naturligvis framveksten av en politisert islamisme og dennes kopling til terrorisme. En beslektet utvikling innen visse kristne miljø spiller også en rolle, betydelig i USA, i klart mindre skala hos oss. Imidlertid er det for enkelt å forklare politiseringen av mediens religionsbilde som forårsaket av religionene selv. Mye taler for at årsaksforholdene også går motsatt vei, altså at utviklingstrekk ved vestlig politikk og allmennkultur, ikke minst slik denne kommer til uttrykk i de store mediene, har skapt eller styrket det politiske ved religionenes opptreden. Forholdet er jo i dag at dersom en kirkeleder ønsker å komme i avisa, foreligger det bare to muligheter, å la seg innblande i en sex-skandale eller å komme med et politisk utspill. For å sette det litt på spissen, er det bare som politisert at en religion kan komme offentlig til orde.

En viktig side ved det rådende sekulære kunnskapsregime er dets implisitte forståelse av religion. Her kan en virkelig snakke om en samfunnsvitenskapelig, for ikke å si en statsvitenskapelig, triumf. Det er bare når og i den grad en religion har påtakelige samfunnsmessige nedslag, at den lar

seg utforske og kommentere. I den grad det indre liv, *religiøsiteten* ved religionene, overhodet er noe, er dette privat og uten offentlig interesse.

Bak dette ligger en tanke om allmennkulturen som a-religiøs, i det minste ideelt sett. Fortsatt fins det naturligvis betydelige spor av religiøse forestillinger og praksiser i nordisk allmenn-kultur, også i kalenderen, men omfanget er krympet og mange av disse sporene er “anonymisert”. Mens de krefter som tidligere fremmet en slik sekularisering av det offentlige rom, hørte hjemme i en kulturell eller politisk elite som var enkel å identifisere, er bildet i dag preget av mer omfattende forskyvninger i *hele* det kulturelle landskapet.

Den viktigste drivkraft er ikke lenger pågående ateisme eller kirkekritikk, men snarere overgangen til en multi-kulturell og multi-religiøs virkelighet. På en eller annen måte har en måttet avveie forholdet mellom dette mangfoldet og det minstemål av kulturell enhet som felles deltakelse i en nasjon forutsetter. Av respekt for mangfoldet og for alles rett til sitt eget religiøse og kulturelle særpreg, har utviklinga medført at det tradisjonelle kulturelle *felleseiet* for det første er generelt redusert, og for det andre er blitt mindre preget av bidrag fra en bestemt religion. Det som ikke er en nødvendig konsekvens av felleskulturens sekularisering, men som allikevel i stor grad har skjedd, er at de religiøse særkulturene i liten grad får gi uttrykk for sin religiøsitet på fellesarenaene. Disse arenaene kunne ha blitt fargerikt multireligiøse, men domineres i stedet av en sterkt avmagret monokultur.

Denne prosess har mange sider, både av statsrettslig og allment juridisk karakter. I vår sammenheng ligger allikevel fokus på de kulturelle virkningene, på endringer i det rådende kunnskapsregimet.

Hvor langt den kulturelle sekularisering har kommet, kan forsøksvis testes på hva som er akseptable måter å *begrunne* de religiøse sporenes nærvær i felleskulturen på. Når en i Norge ikke sensurerer bort “den Herre” fra fedrelandssangen (“har den Herre stille lempet”) eller fjerner korset fra flagget, er den allment aksepterte argumentasjonen basert på vår nasjonale historie, og på pietet overfor tradisjonelle symbol. Verre er det med argument hentet fra den religiøse tradisjon som språkbruk eller symbol stammer fra. Mens allmennkulturen tidligere glatt godtok religions-spesifikke argument for helligdagsbestemmelsene, for eksempel ut fra bibel-tekster, vil en slik argumentasjon i dag uten videre oppleves som sekterisk og som irrelevant ut fra en allmenn logikk. Det samme gjelder ei rekke andre spørsmål som det i nyere tid har stått strid om, så som samlivsetikk, ekteskapslovgivning og abort, men også asylpolitikk eller rettferdig handel. Dette er ikke entydig negativt, tvert om er det en viktig øvelse å lære seg å argumentere allment for det som hevdes å ha allmenn gyldighet. Men det er et problem at religionene, utenfor sin egen subkultur, i liten grad kommer til orde i deres egenart.

En kan diskutere i hvilken grad mediernes bilde av en bestemt religion stemmer. Mye taler for at enhver faktisk religion er langt rikere og mer sammensatt enn det mediene lar komme til uttrykk, først og fremst når det gjelder tros- og gudstjenestetiv. Samtidig er det en god del som tyder på at det regime som rår i mediene, også påvirker religionenes indre. Religion er ikke bare mediert, men medialisert,⁹ dvs. at det bildet som formidles til offentligheten, så å si slår tilbake på religionen og forandrer dens egen selvforståelse og virkemåte. Også internt i kristne miljøer har det eksempelvis skjedd endringer i hva som er gangbar

argumentasjonsmåte for et standpunkt. Dels hagler det ikke med bibelvers lenger, men når Bibelen brukes i interne diskusjoner, skjer det ofte med bevissthet om å mål-bære et særstandpunkt. Grovt sagt kan en anta at dagens allmenne kunnskapsregime har bidratt til å forsterke det *communitaristiske* innslag i kristne grupperinger.

Utviklingen har også konsekvenser for bruken av og statusen til teologisk faglighet. Når det er samfunnsmessige aspekt ved kirke og kristendom som har det dominerende mediefokus, er det ikke lenger opplagt at det er teologer som er de kynigste spesialister. Ser en på hvem media hitkaller som faglig kompetanse på et eller annet ved kristendommen, er det i stigende grad religionsvitere, sosialantropologer og sosiologer som brukes. I tillegg til at teologenes kompetanse primært anses gjelde sider ved kristendommen som har begrenset offentlig interesse, kan en registrere en generell skepsis til teologers og presters troverdighet. Dette henger trolig sammen med tendensen til å forstå religion som noe vesensmessig sekterisk. Det innebærer at det som måtte komme fra prester og teologer, uten videre står under mistanke om å være "partsinnlegg". Slike kan naturligvis være interessante. Men søker man en "nøytral" eller "objektiv" vurdering, går man anetsteds.

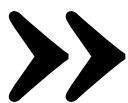
Ser en på utviklinga innen kirkene, ser en flere tendenser som likner de en finner i allmennkulturens oppfatning av religion og teologi. Flere av de nyere kirkelige retningene kjennetegnes av en ny og sterkere vektlegging av empiriske sider ved kirke og kristenliv. Dette gjelder på forskjellig måte både frigjøringssteologier og nykarismatiske fornyelsesbevegelser. De størrelser som relativt sett er tapere, er det man tradisjonelt oppfattet som troens "åndelige" dimensjon, samt kristendommens læreinnhold, dog-

matikken, i noen grad også eksegetisk bibelarbeid. Det er de håndfaste virkningene av troen, sosial og politisk rettferdighet, inkluderende sosiale fellesskap, eller også helse og velstand, kanskje også kunstneriske uttrykk for tro, ikoner og musikk, som teller. Vekta på det håndfaste harmonerer med allmennkulturens oppfatning av hva ved religion som er verdt oppmerksomhet. Men denne kristenfolkets vektlegging av det håndfaste går ofte også sammen med en tanke om at kristendom representerer en *alternativ* empirisk verden, hvilket blir sekterisme om det betones sterkt. For prester og teologer innebærer slike endringer at menighetene viser langt lavere interesse for store deler av deres faglige kompetanse enn før. Mange prester synes nærmest å be om unnskyldning for at de fra tid til annen må "plage" menigheten med teologi, et forhold som gjenspeiler seg i at dagens prester praktisk talt ikke leser teologisk faglitteratur lenger.

3.2 Teologi i universitetet som subsystem

Hvordan melder slike utviklingstrekk i det allmenne og det kirkelige kunnskapsregime seg i universitetene og deres teologiske fakulteter?

Da universitetene ble til i middelalderen som egne korporasjoner, var dette en til da ukjent konstruksjon.¹⁰ Den innebar aksept av et selvstyrt samfunn innenfor samfunnet. Innad var det nye universitets-samfunnet mange-lemmet og mangfoldig, men kunne allikevel opptre utad som ett. Dette forutsatte en etter måten skarp grensedragning mellom innenfor og utenfor universitets-korporasjonen, og i forlengelsen av dette en betydelig grad av autonomi for universitetene. De framsto som frirom der nye tanker, også tanker som var forbudt utenfor, kunne framsettes og diskuteres uten at



Jeg tror kort og godt at et teologisk fakultet uten noen rolle i presteutdanning ikke vil ha muligheter for å overleve ved et norsk universitet.



man dermed risikerte liv og lemmer.

Tanken om universitetet som autonomt og som et beskyttet sted for den frie tanke og den frie forskning, har under skiftende omstendigheter fulgt universitetene siden. Idealene har alltid vært utfordret, dels fra kirkelige, dels fra verdslige myndigheter, i nyere tid først og fremst fra dem som sitter på pengesekken, bevilgende myndigheter og kompetansekjøpere, men idealene har også alltid vært flagget høyt.

Det er neppe tvil om at virksomheten ved dagens universitet og høyskoler er under sterkere styring utenfra enn tidligere. I tillegg til den styring som følger offentlige og private penger, er det all grunn til å rette oppmerksomheten mot den mer uformelle kulturelle styring som universitetene utsettes for – og som er særlig merkbar ved de teologiske fakultetene.

Den form for sekularisering som preger samfunnet, preger også kunnskaps- og argumentasjons-vurderinger i akademien. På samme måte som det rådende kunnskapsregimet melder seg som normer for politisk korrekthet, mener jeg det melder seg som normer for “akademisk korrekthet”. De endringer som har funnet sted her, gjelder ikke egentlig klassiske akademiske verdier, så som den akademiske frihet, argumentativ gjennomsiktighet, metodisk stringens, etterrettelig kildebruk, etterprøvbarehet, det beste argumentets rett osv. Det er så å si ikke selve den syllogistiske struktur som

har vært i endring, men heller vurderingene av hva som kan tjene som premisser i syllogismen. Dagens akademiske korrekthet legger restriksjoner på hvilken rolle det er tillatelig å tilkjenne alt som kan oppfattes som partsspesifikt. Når den teologiske fagtradisjon fra tid til annen rammes av dette, er det ikke egentlig fordi den er uvitenskapelig, men snarere fordi den i kraft av sin tilknytning til en bestemt religion og dens skrifter framstår som “akademisk ukorrekt”.

Da ledelsen av Studentparlamentet i Oslo for kort tid siden foreslo at en skulle ta initiativ til å nedlegge Det teologiske fakultet, hadde argumentasjonen således sterke innslag av den form for sekularitetstenkning som primært flagger likebehandling og ikke-diskriminering. Den bærende logikken var at om religion skal studeres ved universitetet, må det gjøres uten tilknytning til eller fordeler for en bestemt religion. Forslaget om nedleggelse fikk til sist ikke flertall, men i stedet et forslag som brukte likebehandlingsargumentet til å foreslå at det også ble opprettet tilsvarende studietilbud for andre religioner.¹¹

3.3 Teologi og kirke

David Ford opererer med tre hovedmodeller for organisering av teologiske fakulteter, den tyske, den amerikanske og den engelske.¹² Mens de amerikanske er mest “sekularisert”, er de tyske mest “kirkelige”,

og de engelske et sted imellom. Etter den tyske modellen er de teologiske fakultetene tilknyttet ett bestemt kirkesamfunn, og er opprettet gjennom en samarbeidsavtale mellom en "Landeskirche" og det aktuelle universitetet. Av de tre grunnmodellene er det da også bare denne som gir en teologisk grunnutdanning som er anlagt på preste-tjeneste.

Historisk sett lå de nordiske universitetenes teologiske fakultet nær den tyske modellen. De var, gjennom forskjellige bestemmelser, konfesjonelle institusjoner. De hadde monopol på presteutdanning, og deres faglige organisering og identitet var eksklusivt knyttet til denne profesjonsutdanninga.

Dette var på den annen side ikke slik oppfattet at det skulle innebære noen avkorting av de allmenne krav til vitenskapelighet som gjaldt ellers i universitetssamfunnet. (At de teologiske fakultetene slett ikke alltid har levd opp til dette ideal om allmenn vitenskapelighet, er en annen sak.) De teologiske fakultetenes dobbelte identitet som kirkelige og vitenskapelige fant sitt uovertrufne ideologiske uttrykk i Schleiermachers oppfatning av teologiens vesen. Et nøkkelpunkt her er hans bestemte tilslutning til en "profan" hermeneutikk også for teologiens vedkommende, ergo prinsipielt samme vitenskapelighet som for andre fag, samt hans insistering på at man nettopp ved denne allmenne vitenskapelighet kunne identifisere og fortolke det spesifikt kristne, det ved det kirkelige fellesskapets Kristus-relasjon som gjennom alle skiftninger forble det samme.

Institusjonelt har de nordiske universitetsfakultetene på forskjellige måter fjernet seg fra det tyske utgangspunktet, mange av dem for ganske lenge siden. En av de siste rester av formell institusjonell konfesjonalitet ligger i den norske kirke-

lovens bestemmelse om at teologiske professorer skal være medlem av Den norske kirke. Hvor mye reelt innhold det har vært i denne bestemmelsen, lar seg diskutere, det er gitt flere dispensasjoner. Men siden denne bestemmelsen inngår i en særlov om Den norske kirke, definerer den ved implikasjon Det teologiske fakultet, til forskjell fra de private Menighetsfakultetet og Missjonshøgskolen, som en *kirkelig* institusjon. Etter initiativ fra fakultetet kommer denne bestemmelsen til å bli opphevet.

Grunnene til denne opphevelsen er mange. For en del henger de sammen med allmenne synsmåter på idealet om akademisk frihet, som kjent har vi hatt flere debatter om dette i norsk teologi, jf. især den såkalte Henriksen-saken ti år tilbake.¹³ Like viktig er endringer i den faglige virksomheten ved fakultetene. Mens Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo fram til 1990 utelukkende hadde profesjonsstudiet i teologi som studieprogram, har programporteføljen trinnvis økt, slik det også har skjedd ved mange andre teologiske fakultet, både innenlands og utenlands. Først ble vår portefølje utvidet med kristendomskunnskap, siden med profesjonsetikk og diakoni, dernest to generelle studieprogram, bachelor og master, i "religion og samfunn". Med særlig henblikk på disse siste programmenes karakter har en nylig drøftet bibelfagenes framtidige karakter under overskrifta "Bibelen i et sekulært studieløp". Fakultetet arbeider også, med støtte fra departementet, med å opprette "teologiske islam-studier" (i samarbeid med universitetet i Uppsala) som del av sin virksomhet, og det er klart "teologi" her sikter til en form for faglighet som er relatert til islam på samme måte som vår sedvanlige teologi har vært relatert til kristendom.¹⁴

Den ennå gjeldende lovparagrafen står i et åpenbart spenningsforhold til en slik

utvikling, og bør avgjort, både av denne og andre grunner avvikles. Som nevnt definerer paragrafen Det teologiske fakultet som en kirkelig institusjon. Når den oppheves, vil alle de tre norske teologiske fakultetene formelt være “ukirkelige”.

Nå er det ikke desto mindre slik at disse tre norske fakultetene i andre viktige henseender fortsatt vil være “kirkelige”. Eksempelvis vil de fortsatt fungere som høringsinstanser i kirkelige spørsmål, og de vil, til så lenge, være representert i Den norske kirkes lærenemnd, ha tale- og forslagsrett på Kirkemøtet og avgi stemmer ved bispeutnevnelser. Det mest åpenbare grunnlag for disse fakultetenes “kirkelighet” ligger i at kirka/er er det praksisfelt de utdanner teologer for.

For at en profesjonsutdanning skal være tjenlig, forutsettes det levende interaksjon med praksisfeltet, både når det gjelder utdanningas design og gjennomføring. Spørsmålet om det kirkelige praksisfeltets plass i teolog-utdanninga har vært blant de viktigste i det siste tiårets utvikling av teologistudiet i Norge. Tradisjonelt var presteutdanninga todelt, først en akademisk grad (“teoretikum”), dernest en ett-årig praktisk-teologisk utdanning (“praktikum”). Selv om dette formelt besto som to separate utdanninger, hadde det under tiden utviklet seg modeller for reell integrasjon av den teoretiske og den praktiske utdanninga.

Da Bologna-prosessen gradstruktur skulle implementeres i Norge, ble det gamle systemet endret. Men i stedet for en femårig bachelor/master-utdanning pluss praktisk teologi, fikk vi kjempet igjennom en seks-årig fullintegrert gradsutdanning i teologi. Teologi var av myndighetene definert som en profesjonsutdanning på linje med medisin og et par-tre andre. Dette hadde for oss to viktige gevinster. Slik kunne vi beholde en egen teologisk grad, hvilket ble ansett

som viktig for å opprettholde egne teologisk fakultet, og dernest kunne vi videreutvikle en studiemodell der teori og praksis gikk hånd i hånd, hvilket vi pedagogisk sett mente var en overlegen løsning.

En effekt av dette var at teologiutdanninga som helhet ble sterkere kirkeliggjort. Dette er også grunnen til at endringer i den indrekirkelige kulturen uten videre melder seg som bestillinger til fakultetenes presteutdanning. Men her ligger det et åpenbart dilemma. På den ene side skjer det altså en avkonfesjonalisering av fakultetet som helhet, noen vil også snakke om det som en sekularisering, i det minste av enkelte studieprogram, på den annen side skjer det en kirkeliggjøring av en del av fakultetets virksomhet, nemlig teologistudiet.

Dypere sett henger dette dilemma, eller denne spenning, sammen med dobbelheten i Schleiermachers forståelse av teologien som både allmenn og spesiell. Under de forhold som på hans tid rådde i samfunn, kirke og universitet, var det mulig å kombinere allmenn/profan vitenskapelighet med både normativ teologi og med å være institusjonelt forbundet med et kirkesamfunn.¹⁵ Det er nettopp denne kombinasjonen som nå synes å ha blitt vanskelig, og det henger både sammen med demografiske og institusjonelle endringer og med endringer i det rådende kunnskapssystemet.

Her vil jeg understreke at selv om problematikken er særlig merkbar ved presteutdannende fakultet med tilhold på et offentlig universitet, er ikke private institusjoner uberørt. De nasjonale og overnasjonale system som regulerer akkreditering av høyere utdanning regulerer naturligvis også de private fakultetenes virksomhet, og setter klare grenser for hvor “sekterisk” det går an å opptre. De norske private fakultetene har også forandret seg, og det på måter som minner om endringene ved Det

teologiske fakultet, så både når det gjelder konfesjonalitet og opprettelse av nye studieprogram. Slik høyere utdanning er organisert og slik dens innhold reguleres av det rådende kunnskapsregime, befinner alle presteutdannende institusjoner seg i et skjebnefellesskap. Vurdert ut fra situasjonen i Norge er det, i forlengelsen av dette, også grunn til å tro at den anseelse som de private institusjonenes presteutdanning i dag har, er avhengig av at teologi forblir et regulært universitetsfag.

4. Hva så?

David Ford leverte et energisk forsvar for fortsatt å ha teologi ved offentlig finansierte universitet. På helt allmenne premisser mener han at det nettopp nå, i lys av de utfordringer som ligger i sekularisering og religiøs pluralisering, er avgjørende med et fakultet som tar både religionene og sekularismen på alvor, på større alvor enn det har vært vanlig ved religionsvitenskapelige fag, og som til forskjell fra tradisjonell religionsvitenskap engasjerer seg i en åpen, dialogisk form for teologi. Hans defensorat for universitetsteologi inkluderer imidlertid ikke presteutdanning, men vil være åpen for samarbeidsrelasjoner i forhold til kirkelige presteseminar.

Etter mitt syn argumenterer Ford godt for dette, men jeg stiller meg samtidig tvilende til om det i norsk og nordisk sammenheng vil være grunnlag for slike fakulteter, om de vil rekruttere nok studenter til at det blir "robuste enheter" – for hva utdanner man seg egentlig til ved et slik fakultet? Jeg tror kort og godt at et teologisk fakultet uten noen rolle i presteutdanning ikke vil ha muligheter for å overleve ved et norsk universitet.

Men selv om det overlevde, ville jo et slikt fakultet nettopp ikke adressere det kirkelige behov for å utdanne prester. For

kirka/ene er det derfor presserende å gjenomtenke hva slags faglig utdanning som det egentlig, på kirkelige premisser, er behov for i presteskabet.

Her mener jeg det er gode grunner for å vende tilbake til den tankegang som i sin tid lå bak opprettelsen av universitetene. Kirka ikke bare aksepterte, men så behov for, å etablere et frirom i kirka der en fritt kunne utprøve og diskutere nye ideer. Det vi kjenner som akademisk frihet, har kirkelige røtter, og henger sammen med et vesenstrekk ved kristendommen som religion. Dette vesenstrekket kan beskrives som en konstitusjonell åpenhet for det universelle. I kristendommen er det *både* noe spesielt og noe universelt, både en allmenn og en spesiell åpenbaring. Det er dette som gjør at Schleiermachers dobbelthet i teologibegrepet treffer noe essensielt kristent. Det er i kirkas interesse at teologi drives og prester utdannes på basis av en allmenn og vitenskapelighet.

Om dette en gang ikke lenger skulle være mulig ved et universitet, og den muligheten er man nødt til å se i øynene, så har ikke kirka annet valg enn å drive slik teologisk forskning og utdanning på egen hånd – i dertil egnete frirom.

Om situasjonen ved mitt eget fakultet tenker jeg at det er mulig den situasjon som i dag rår, ikke vil kunne opprettholdes i det lange løp, eksempelvis ved at profesjonsutdanningas kirkelighet medfører tap av akademisk troverdighet, eller ved at fakultets sekularisering medfører tap av kirkelig troverdighet. Den modell som da synes å ha de beste overlevelses-muligheter, er å gjøre profesjonsutdanninga til et spleiselag mellom fakultetet og kirkelige instanser, hvilket vil innebære opprettelse av en "school of theology" med en egen identitet, og med en relativ selvstendighet, både i forhold til fakultetet og i forhold til kirka.

NOTER

- 1 Mest kritisk har situasjonen den siste håndfull år vært ved Oxford, først og fremst i forlengelsen av temmelig knusende offentlige evalueringer av to av de teologiske seminarerne som fakultetet samarbeider med (Wycliffe Hall og St. Stephen's House).
- 2 Se for eksempel vurderingene i Stephen E. Fowl, *Engaging Scripture*, Blackwell 1998.
- 3 Jf. for USA: F. King Alexander, "The Changing Face of Accountability: Monitoring and Assessing Institutional Performance in Higher Education", *The Journal of Higher Education*, Vol. 71, No. 4, 2000: s. 411-431. For Europa: Mary Henkel og Brenda Little, *Changing relationships between higher education and the state*, Kingsley Publishers 1999.
- 4 Rune Slagstad, *De nasjonale strateger*, Pax 1998, s. 17.
- 5 Kjetil Jakobsen, "Legetalen hos Ibsen", ARR Idehistorisk tidsskrift, <http://www.arrvev.com/arkiv/19982/legetalen.html>.
- 6 Knut Lundby, "Religion og medier – fortellinger og fortegninger", *Kirke og Kultur* 1/2011, s. 5- 17.
- 7 Aftenposten, 20. april, 2011.
- 8 A-magasinet, 20. april, 2011, forsiden.
- 9 Lundby, "Religion og medier – fortellinger og fortegninger", s. 9.
- 10 Til den enorme betydning dannelsen av universitets-korporasjoner fikk, se Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West*, Cambridge University Press, 2003.
- 11 Tildragelsen og de forskjellige forslagene er dokumentert på Det teologiske fakultets hjemmeside under "Aktuelt".
- 12 David F. Ford, *Shaping Theology. Engagements in a Religious and Secular World*, Blackwell 2007, s. 8ff.
- 13 Professor ved Menighetsfakultetet, Jan Olav Henriksen, hadde gått over til et liberalt standpunkt i homofilspørsmålene, og ble møtt med tiltak fra fakultetsledelsen som innebar restriksjoner på hans faglige virksomhet. Saken ble tatt opp av Den nasjonale forskningsetiske komite for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH), og avstedkom bl.a. publikasjonen *Akademisk frihet i teologisk forskning*, De nasjonale forskningsetiske komiteer, Publikasjon nr. 3, 2003.
- 14 Også dette er dokumentert under "Aktuelt" på fakultetets hjemmeside.
- 15 Hvor tett hans teologiforståelse var forbundet med kirke og kirkestyre framgår med all ønskelig tydelighet i hans *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, § 277-338.

LITTERATUR

- Alexander, F. King (2000): "The Changing Face of Accountability: Monitoring and Assessing Institutional Performance in Higher Education", *The Journal of Higher Education*, Vol. 71, No. 4.
- Ford, David F. (2007): *Shaping Theology. Engagements in a Religious and Secular World*, Blackwell.
- Fowl, Stephen E. (1998): *Engaging Scripture*, Blackwell.
- Henkel, Mary og Brenda Little (1999), *Changing relationships between higher education and the state*, Kingsley Publishers.
- Huff, Toby E. (2003): *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West*, Cambridge University Press.
- Jakobsen, Kjetil: "Legetalen hos Ibsen", ARR Idehistorisk tidsskrift.
- Lundby, Knut (2011): "Religion og medier – fortellinger og fortegninger", *Kirke og Kultur* 1/2011.
- Schleiermacher, Friedrich (1811/1830): *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, § 277-338.
- Slagstad, Rune (1998): *De nasjonale strateger*, Pax 1998.

FORFATTEROPLYSNING

Trond Skard Dokka

Det Teologiske Fakultet

Postboks 1023 Blindern

N-0315 Oslo

t.s.dokka@teologi.uio.no

+47 93 45 29 78