

Guds kjærlighet og dommens utgang

Kan vi lære noe av helvetesdebatten 60 år etter?



RAGNAR SKOTTENE

ragnar.skottene@uis.no

Engasjerende helvetesdebatt

Fra Indremisjonsselskapets høyborg i Staffeldts gate i Oslo kringkastet NRK 25. januar 1953 gjennom radio en tale som satte så å si hele landet vårt i brann. Med sin intense prekenrøst slynget professor *Ole Hallesby* ut noen spissformulerte vendinger som mange lyttere opplevde som skrekkinngytende helvetestrusler: "... Du vet at om du stupte død ned på golvet i dette øyeblikk, så stupte du like i helvete (...) Hvordan kan du som er uomvendt, legge deg rolig til å sove om kvelden, du som ikke vet om du våkner i din seng eller i helvete...".

Talen utløste kanskje den mest engasjerende kirkelige og teologiske debatt i Norge i det 20. århundret. Den bølget frem og tilbake i nesten 5 år frem til senhøstes 1957 og handlet om en rekke ulike temaer: gudsbilde og fortapelsessyn, Skrift og bekjennelse, stat og kirke, folk og kirke – bare for å nevne noen. Og den aktiviserte debattanter både i kirken (biskoper, teologiprofessorer, prester, lekfolk) og i samfunnet (politikere, pressefolk, kultureliten, "vanlige folk"). Helvetesstriden ble en mangslungen debatt med stor bredde og mange involverte.

I etterpåklokskapens perspektiv er det lett å konstatere at helvetesdebatten på 50-tallet ble en ulykkelig debatt. Den gir ingen grunn til å feire. Derfor satte jeg også "jubileum" i markante anførselstegn da jeg for 10 år siden ga ut en monografi med tittelen *Gudsbilde og fortapelsessyn, En teologihistorisk analyse av norsk helvetesdebatt 1953–1957* (Skottene 2003: 5). Men nettopp fordi debatten ble så opprivende, bør vi spørre: Hva kan vi lære av den 60 år etter?

Spørsmålet er viktig ikke bare fordi striden etterlot seg et uløst kulturelt traume den gang den ebbet ut. Det aktualiseres den dag i dag når begrepet "helvete" stadig dukker opp i norsk språkbruk – både i skriftlige utsagn og i muntlige ytringer. Hvordan skal vi som kirke imøtekomme denne begrepsbruken? Hvordan bør vi i kirkens forkynnelse forholde oss til de bibelske utsagnene om evig liv og evig fortapelse? Kan den 60 år gamle debatten tross alt gi noen positive bidrag her?

Med dette temaet ønsker jeg å fokusere på det som etter mitt skjønn var den *teologiske* hovedsaken allerede under den "klassiske" helvetesdebatten: Hvem er *Gud* sett i relasjon til Skrif-

ten lære om livets dobbelte utgang? Og hvordan bør vi som kirkens *forkynnere* forholde oss til denne vanskelige tematikken?

I denne korte artikkelen gjør jeg slett ikke krav på å behandle alle sidene ved disse ømtålige spørsmålene. Jeg begrenser meg til noen få antydninger – med utvalgte historiske innspill fra helvetesdebatten på 50-tallet, med nødvendige religionssosiologiske fakta av nyere dato, og med enkelte sentrale systematisk-teologiske og homiletisk-praktiske refleksjoner.

Antroposentriske helvetesforestillinger

Ulykkeligvis handlet debatten på 50-tallet i stor grad om fortapelsens angivelig *menneskelige* egenart – om hvordan det kommer til å oppleves å gå fortapt, og å være fortapt, om helvete består i fysisk og/eller psykisk pine. Dette antroposentriske perspektivet knyttet an til middelalderens skrekkeforestillinger om et underjordisk ildhav der de fordømte skal plages og pines i all evighet.¹ Hallesbys radiotale var nok ikke uten skyld i en slik fokusering. Særlig den krasse vendingen ”stupte like i helvete” kunne ikke unngå å vekke assosiasjoner til ”helvete” bokstavelig forstått som et gruffullt straffested i den kosmiske topografi. Dertil kom professorens fremstilling av Satan som mange kom til å oppfatte som helvetessjefen som regjerer og torturerer fortapte mennesker i all evighet (Skottene 2003: 25–56).

Verken under helvetesdebatten som fulgte talen hans, eller i forfatterskapet sitt tok Hallesby noe oppgjør med middelalderens antroposentriske helvetesforestillinger. Han tok heller ikke avstand fra det grufulle gudsbilde som disse forestillingene ofte var forbundet med. Det unngikk han til tross for at de teologiske sidene ved saken var de viktigste for ham. Likeså unnlot han å skjelne mellom de i og for seg uforlignelige bildene som Bibelen bruker om fortapelsen, og den saken som disse bildene målbærer. På den måten støttet han i det minste indirekte en biblisistisk bibelhermeneutikk som overser eller benekter distinksjonen mellom metafor og realitet i læren om fortapelsen.

På denne bakgrunn var det ikke vanskelig for biskop *Kristian Schjelderup*, Hallesbys viktigste motpart i debatten, å ta til motmæle mot profes-

sorens infernalske forkynnelse. Han fornektet enhver forestilling om et helvete forstått som et eskatologisk straffested med evigvarende fysiske og/eller psykiske pinsler for de fortapte. Riktignok finnes det en ”fortapelsens mulighet”, medgikk biskopen. Det var mulig for mennesker å velge egoismens og ukjærlighetens vei og på den måten fortape seg selv, forspille sin gudgitte humanitet. Men det gjaldt bare midlertidig for dette livet. Til syvende og sist ville alle bli befridd fra følgene av sine inhumane feilgrep og bli endegyldig frelst (apokatastasis panton) (Skottene 2003: 65–97).

Dette standpunktet fikk stor oppslutning – dels fra teologisk skolerte debattanter i tradisjonen fra den liberale eller eksistensialistiske teologi, dels fra sekulariserte og kulturradikale lekfolk i folkekirkens periferi. Om det fantes noe helvete, så dreide det seg om forferdelige tilstander her på jord: ulykker, kriser, kriger, naturkatastrofer, fysiske lidelser, psykiske sykdommer, osv. Her sto ikke minst verdenskrigens redsler friskt i minnet hos folk flest. Andre – som for eksempel sokneprest *Thorleif Boman* – fremhevet den angsten som preget mange i etterkrigstiden:

”Analyser den angst som rider nåtidsmenneskene som en mare, og De vil finne at den er fryktelig nok. Gå ut fra den! Forkynn evangeliet slik at de blir løst fra sin faktiske angst for døden i den ene og den annen betydning. Om De kan, da! Det er overflodig å vekke angst hos mennesker som er fulle av angst på forhånd. For nåtidsmennesker er himmelen en drøm, men fortapelsen en realitet!” (Boman 1957: 121f)

I sum handlet helvete (fortapelsen) altså om *antroposentriske* og *immanente* tilstander, om menneskers dennesidige lidelser. Verken Gud eller evigheten var med i bildet.

Disse forestillingene er trolig enda mer dominerende i den norske befolkningen 60 år etter. Smertefulle sykdommer, inklusive alvorlige sinnslidelser, kan oppleves som et ”sant helvete”, ulykkelige ekteskap og familieforhold likeså. Og hever vi blikket ut over den personlige sfæren og de nære relasjoner, er det ikke lenger nødvendig å trekke frem verdenskrigens Holocaust; det er mer enn nok av konflikter og kriger i det 21. århundret. I tillegg kommer ”krigen

mot terror”, en krig som ikke bare har hatt et verdensomspennende omfang med angrepet på tvillingtårnene i New York 11.09.2001 som det ”klassiske” paradigme, men som attpå til har fått et markant nasjonalt utslag gjennom de skjellsettende hendelsene i Oslo og på Utøya 22.07.2011. Men uansett om ”helvete” er individuelt eller sosialt, internasjonalt eller nasjonalt, synes det alltid å være *antroposentrisk* og *immanent*: den gjengse bruken av det kraftfulle begrepet sikter til *menneskers* forferdelige opplevelser og situasjoner i dette *livet*. Verken teologiske eller eskatologiske perspektiver er innenfor horisonten.

Dette udokumenterte inntrykket av dagens mediebilde bekreftes av nyere vitenskapelige forskningsdata. Det store diskusjonstema under helvetesdebatten på 50-tallet om evig pine for de fortapte har mistet sin aktualitet i størsteparten av befolkningen. I Religionsundersøkelsen 1998 kom det fram at bare 1 av 7 nordmenn tror at det finnes et evig helvete etter døden (Repstad 2000: 33f, 42f; Botvar 2006: 65f, 73). Det skyldes ikke bare den tiltagende avkristningen og sekulariseringen av samfunnet, men også temaets avtagende betydning og funksjon i kirkens egen forkynnelse. Etter Hallesbys berømte helvetespreken er temaet i økende grad kommet i miskreditt både hos prester i Den norske kirke og blant pastorer i frikirkelige trosamfunn (Breistein og Leer-Salvesen 2005: 163f; Skjeggstad 2005: 175ff; Botvar 2006: 65; Aadnanes 2008: 148–151; Repstad 2010: 25–27). Således er det mulig å spore en minkende avstand mellom kirkens forkynnelse og folkelige forestillinger om menneskets evige fremtid.

Hvordan kan denne utviklingen forklares teologisk?

Monistisk gudsbilde

Etter mitt skjønn er den viktigste forklaringen å finne i et monistisk gudsbilde. Det er en *énlinjet* gudsoppfatning der Gud er kjærlighet i en annen betydning enn i klassisk teologi. Forenklet og summarisk kan dette bildet tegnes slik:

- 1) Synden og ondskaperen – i den utstrekning den holdes for å være reell og eksistensiell – er nok destruktiv for *mennesker*, men den for-

stås ikke som opprør mot *Gud* og brudd med ham. Følgelig er det meningsløst å snakke om at Gud reagerer i hellig vrede mot syndere. For Gud er utelukkende kjærlighet.

- 2) Dette medfører også at det ikke trengs noe guddommelig oppgjør med menneskenes brudd med Gud gjennom soning for synden og forsoning med Gud. Påskedramaet tolkes snarere som Jesu uskyldige martyrium der han selvoppofrende demonstrerer Guds monistiske kjærlighet og initierer kjærlighetens endelige seier over hatet og ondskaperen.
- 3) Konsekvensen av dette grunnsynet blir at Gud, når det endelig kommer til stykket, vil oppta *alt* og *alle* i sitt evige livsfellesskap (apokatastasis panton). Det vil skje nettopp i kraft av hans guddommelige kjærlighet. Det er en logisk systematisk-teologisk sammenheng mellom et monistisk gudsbilde og troen på at alle vil bli frelst til slutt.

Dette gudsbildet var tydelig allerede hos biskop Schjelderup under helvetesdebatten på 50-tallet. Han gikk ikke bare til felts mot forestillinger om et evig helvete i *antroposentrisk* forstand i tradisjonen fra middelalderens skrekkscenarier. Han fornektet også den klassisk *teologiske* dimensjonen i læren om evig fortapelse. Skriftens utsagn om helvete (fortapelsen) utla han som påminnelser om det han kalte ”livets alvor”: *Mennesker* sto nok i alvorlig fare for å lukke seg selv inne i synd og selvopptatthet, men det fikk ikke den følgen at *Gud* lukket dem ute fra sin kjærlighet. For Schjelderup var det en fremmed – ja, ukristelig – tanke at menneskers brudd med Gud skulle kunne ende i evig utelukkelse fra Guds fellesskap med dem. Når Gud i sin tid ville foreta sitt endelige oppgjør med synden og ondskaperen i verden, ville han lukke alle mennesker inn i sitt evige livssamfunn. Tanken på en fortapelse i betydningen evig relasjonsbrudd med Gud hørte ikke hjemme i hans teologi. Det var uforenlig med det monistiske gudsbildet hans (Skottene 2003: 65–97).

Så det er ikke adekvat å hevde at helvetesdebatten på 50-tallet bare var en strid om fortapelsens (antroposentriske) *former* og ikke fortapelsens (teologiske) *realiteter*.² Jo, det var nettopp gudsbildet og dets betydning for for-

tapelseslæren som var stridens kjernepunkt. Biskop Schjelderup og støttespillerne hans sto for et monistisk gudsbilde. Professor Hallesby og meddebattantene hans forfektet – riktignok med viktige innbyrdes nyanser³ – en *dualistisk* gudstro med rom for spenningen mellom Guds vrede og Guds nåde, mellom lov og evangelium, mellom evig liv og evig fortapelse.

Hva har så skjedd i løpet av de siste 60 årene? Religionssosiologiske data forteller entydig om *dualisme på retur*. Dualistiske forestillinger dominerer ikke lenger i den norske befolkningen. Færre og færre tror at det foregår en kamp mellom Gud og djevelen, mellom to diametralt motstridende krefter. Skillet mellom himmel og helvete, evig frelse og evig fortapelse har stadig mindre oppslutning. Over dobbelt så mange tror på en himmelsk tilværelse etter døden i forhold til dem som tror på et fremtidig helvete. Det tradisjonelle bildet av en personlig Gud som alle skal stå til regnskap for på dommens dag, er langt mindre utbredt enn i tidligere generasjoner. I vår generasjon står folk flest ansvarlig bare for seg selv; noen høyere (guddommelig) autoritet angår dem ikke. Klassisk kristen teologi er dessuten etter hvert fortrent av nyreligiøse tanker om en upersonlig Gud, en slags høyere – eller dypere – åndelig energi som på monistisk vis gjennomstrømmer tilværelsen (Repstad 2000: 42f; Botvar 2006: 65f, 73; Romarheim 2011: 46ff).

Også blant kirkens forkynnere har monistiske forestillinger øvd innflytelse de senere årene. "Vanskelige" dogmatiske lærestykker som Guds vrede og dommens dag er kommet på vikende front i forkynnelsen. Et "snillere" gudsbilde og apokatastasis-klingende toner har gjort seg mer gjeldende enn før. Den kirkelige forkynnelsen er således ikke upåvirket av den folkelige (ny)religiositeten (Breistein og Leer-Salvesen 2005: 162-165; Skjegstad 2005: 178ff; Botvar 2006: 65; Aadnanes 2008: 148-151, Repstad 2010, 25-27).⁴

Denne teologiske tendensen henger nært sammen med en optimistisk antropologi.

Optimistisk menneskesyn

Til et monistisk gudsbilde svarer et *radikalt optimistisk menneskesyn*. I en moderne og post-

moderne kultur ser mennesket på seg selv som godt på bunnen. Ingen er egentlig syndige eller onde i hjerterota, slik klassisk evangelisk-luthersk kristendom lærer. Kritikverdige tanker, ord og gjerninger skyldes ikke "lysten til det onde i mitt hjerte", men mangel på opplysning, dårlig oppdragelse og uheldige sosiale forhold. De rokker ikke ved den suverene *jeg*-posisjonen og *jeg*-konsentrasjonen hos opplyste og oppegående mennesker. Kanskje det mest sentrale – om enn ofte ubevisste – karakteristikum ved (sen)moderne mennesker i vår tid er individets *selvsettende* subjektivitet: jeg lever og har livet i meg selv! Det er min egen eiendom som jeg selv – og ingen andre – har herredømme over. "Selvbestemt" liv og død, abort og eutanasi, er vel de tydeligste utslag av dette selvbildet. Selve livet er røvet fra Guds hender og lagt i mine. Troen på Skaperen er erstattet av troen på skapningen. Om det finnes en (eller annen) gud, har han i alle fall ikke med livet mitt å gjøre.

Dette sekulærhumanistiske livssynet – qua praktisk livsholdning – synes å være langt mer dominerende i dag enn for 60 år siden, og betydelig mer utbredt i befolkningen enn det relativt beskjedne antallet formelle medlemmer i Human-Etisk Forbund tilsier.⁵ Avkristnede borgere i vårt rike velstands- og velferds-samfunn klarer seg utmerket godt uten Gud.

Likevel avslører nyere forskningsdata at det igjen er blitt "in" å være religiøs. Men nå er det ikke klassisk kristendom som er "på moten", men nyreligiositetens optimistiske tro på *mennesket selv*. Religionssosiologer registrerer en utbredt "deregulert" religion og skepsis til ytre religiøse autoriteter, ikke minst til den kristne Gud. Religionen er sterkt subjektiv med basis i egne følelser og med mennesket selv som øverste autoritet (Repstad 2000: 35; Kraft 2011: 11f). I sentrum står troen på menneskets angivelig guddommelige vesenskjerne og evolusjonspotensial: Mitt innerste jeg er dypt beslektet med den åndelige energien som på monistisk vis gjennomtrenger hele universet, og som uopphørlig beveger seg mot fullkommenhetstilstander. Jeg er min egen gud, min egen skaper og frelser, og behøver ingen barmhjertig Skaper og nådig Frelser utenfor meg selv (Skottene 2007: 20-26; Kraft 2011: 44-47, 90-94).

Overflatisk betraktet kan et sekulærhumanistisk og et nyreligiøst menneskesyn virke nokså ulike. Det ene er jo programmatisk ikke-religiøst, det andre religiøst. Fra en systematisk-teologisk synsvinkel er det like fullt flere felles-trekk enn forskjeller som springer en i øynene. Her trekker jeg frem bare tre punkter med relevans for min tematikk.

For det første må nevnes en *overflatisk oppfatning av synd og ondskap*. Sekulærhumanister og nyreligiøse samstemmer i kritikken mot kristendommens lære om syndefall og arvesynd. Begge mener at den største "synden" noen kan begå, er å innbille seg (og andre) at man er en synder. Vårt egentlige problem er ikke synd og ondskap, men uvitenhet om vår positive guddommelige identitet, påstår sentrale representanter for nyreligiositeten.⁶ Det er en påstand som også sekulære humanister kan istemme, bortsett fra det religiøse aspektet ved utsagnet.

For det andre skjer det som en naturlig følge av det første at (*sen*)moderne mennesker *forguder seg selv* – snart på sekulærhumanistisk basis, snart på bakgrunn av en nyreligiøs livstolkning. Selvsagt vil verken sekulærhumanister eller nyreligiøse gå med på at de forguder seg selv. Ut fra sine respektive ståsteder vil begge si at de bare tar ærlige konsekvenser av sitt positive – og for dem realistiske – livssyn og menneskesyn. Fra et systematisk-teologisk perspektiv er det like fullt dekning for å hevde at de bryter det første og største av alle bud: De setter seg selv i Guds sted. I dette perspektivet er det mulig å spore et dypt slektskap mellom den sekulærhumanistiske illusjonen om at *jeg er mitt eget liv*, og den (ny)religiøse troen på at *jeg er min egen gud*.

For det tredje forenes sekulærhumanister og nyreligiøse i en *felles mangel på guds frykt i klassisk kristen forstand*. De første holder den slags frykt for å være en beklagelig levning fra en førmoderne kristenarv. Et agnostisk eller ateistisk livssyn har ikke plass for noen som helst frykt for Gud eller guder eller demoner. All slik frykt er tvert om usunn og skadelig for ekte humanitet og medmenneskelig fellesskap. For nyreligiøse er det like unaturlig å frykte en gudom utenfor dem selv. Mennesket er jo selv

guddommelig og i nært slektskap med den kosmiske, monistiske guddomsenergien. Overnaturlige "änder" eller guddommelige "mestre" er det heller ingen grunn til å frykte; de er jo bare "hjelpere" til støtte for individets religiøse selvutvikling (Skottene 2007: 28f; Kraft 2011: 47–50).

På denne bakgrunnen er det nærmest utenkelig at en kristen preken à la den professor Hallesby holdt i 1953 skulle kunne utløse en lignende helvetesdebatt i dag, som den som utspant seg på 50-tallet. Den gang ble folk rett og slett vettskremte av radiotalen hans (Skottene 2003: 37–40). De reagerte voldsomt *emosjonelt*. Samtidig fremholdt mange *kognitivt* at helvete ikke fantes. Så professor *John Nome* tillot seg å peke på det irrasjonelle i den massivt negative reaksjonen på kollega Hallesbys forkynnelse: Hvorfor reagere så sterkt på disse "forestillingerene" om frelse og fortapelse når man mener at de for lengst er foreldede og innbilte? (Nome 1953: 13f). Inkonsistensen mellom de emosjonelle reaksjonene og de kognitive ytringene under helvetesdebatten kan mest sannsynlig forklares med at *kristen guds frykt* fremdeles preget store deler av befolkningen på 50-tallet. Til tross for at kristendommens innflytelse allerede var på hell, hadde trolig folk flest innerst inne en (sterkere eller svakere) anelse om at de en dag skulle stå frem for Guds domstol og avlegge regnskap for livet sitt – til evig frelse eller evig fortapelse. 60 år etter synes denne anelsen knapt lenger å forekomme andre steder enn blant noen få mennesker i marginale kristne menighetsfellesskap.⁷ Utenfor slike fellesskap blir derfor "hallesbyske" prekener (med eller uten bruk av begrepet "helvete") neppe møtt med annet enn hoderystende overbærenhet og avsky.

Med dette antyder jeg *ikke* at Hallesbys berømte helvetespreken bør være noe ideal for kirkens forkynnere i dag. Det positive siktet med denne artikkelen er å risse opp et tredje alternativ mellom den pietistiske vekkelsesforkynnelsen på den ene siden og den monistiske apokatastasisteologien på den andre siden. Fra en systematisk-teologisk synsvinkel kan dette alternativet fremstilles under overskriften

Gåtefull dualisme

Under helvetesdebatten på 50-tallet forsøkte luthersk-konfesjonelle debattanter å dreie oppmerksomheten bort fra forestillinger om angivelig antroposentriske sider ved "helvete" til spørsmålet om sakens *teologiske* egenart. De fokuserte på *relasjonen mellom Gud og mennesket* i spørsmålet om livets dobbelte utgang. De anførte en tolinjet teologi med klassisk bibelhermeneutiske og systematisk-teologiske begrepspar som lov og evangelium, Guds vrede og Guds nåde, evig frelse (liv) og evig fortapelse (død). De hevdet

- at Gud er kjærlighet, og at Guds vrede like fullt hviler over menneskene på grunn av deres gudsopprør og brutte gudsrelasjon.
- at Gud krever og foretar et oppgjør med sin hellige vrede over menneskenes synd og skyld ved Jesu stedfortredende soningsdød og oppstandelse.
- at Gud frelser og gir evig liv til hver den som tror på Jesus Kristus, og at Guds vrede forblir over dem som vraker evangeliet, og som dermed går fortapt.⁸

Det som imidlertid etter min analyse ikke alltid kom klart frem i helvetesdebatten på 50-tallet, er at *denne dualistiske teologi ikke kan forklares og utmyntes på noen rasjonell formel*. Forholdet mellom Guds kjærlighet og Guds vrede, lov og evangelium, frelse og fortapelse går ikke opp i noen slags gjennomslutning rasjonalitet. Bibelen forkynner ikke en lunefull Gud hvis vrede er en konstitutiv vesensgenskap på linje med nåden. Et slikt dualistisk gudsbilde er like ukristelig og forkastelig som det monistiske drømmebildet jeg tidligere har pekt på. Gud er kjærlighet, ikke vrede (1 Joh 4,8.16)! Guds vredesreaksjon mot menneskets synd gir seg utslag i hans *opus alienum*, i hans fremmede gjerning, har Luther lært oss. Det hører ikke til Guds evige vesen å bli vred; det er fremmed for ham. Det er kjærligheten som er Guds personlige identitet; den kommer til uttrykk i hans *opus proprium*, i hans egentlige verk i skapelse, frelse og nyskapelse. Derfor er den dualismen det her er snakk om, høyst *gåtefull*. Den svarer til kristentroens *paradoksale* egenart og den *asymmetriske* relasjonen mellom Gud og mennesket. La meg helt kort antyde hovedtrekkene ved denne dualismen idet

jeg spinner videre på de tre trådene jeg allerede har holdt frem:

For det første bekjenner kristen tro at *den treenige Gud alene* er Skaperen som eier livet og har liv i seg selv. Bare han er livets kilde og herre. Ingen andre lever av seg selv og i seg selv. Livet er ikke en eiendom eller egenskap hos mennesker eller andre levende vesener. Alt og alle utenom Gud er skapninger som får livet som ufortjent gave fra Skaperens hånd fra øyeblikk til øyeblikk. Det er derfor helt ufornuftig og uforklarlig at Guds fremste skapninger kunne – og kan! – bryte relasjonen med Skaperen og sette seg selv i Guds sted. Men det er ikke desto mindre gåtefullt at Gud i sin kjærlighet fremdeles oppholder livet og gir livet *tross* synd og ondskap. Det rimelige og forståelige hadde jo vært at Gud umiddelbart utøste sin vrede over alle som trosser hans guddom og bryter hans vilje. Men forholdet mellom vreden og kjærligheten går ikke opp i en sånn rasjonell formel. Tvert om holder Gud tilbake sin rettmessige vrede og handler kontinuerlig i sin skapende kjærlighet til *alle* mennesker (Matt 5,45). Han virker som Skaperen "bare av faderlig, guddommelig godhet og barmhjertighet, uten noen min fortjeneste og verdighet".⁹ "Bare" dette skulle være mer enn nok til å fremkalle undring over livet og ærefrykt for Gud.¹⁰

For det andre hadde det vært rasjonelt forståelig at enhver synder selv hadde gjort opp for seg og gått fortapt gjennom sin selvfortjente soningsdød. At dette likevel ikke skjer, skyldes Guds hemmelighetsfulle og ufattelige forsoningsverk i Kristi død og oppstandelse. Kristen tro bekjenner at *den treenige Gud alene* er Frelseren som har tatt på seg vredens dom over synden og ondskapen og fullført det kjærlighetens verk å forsone verden med seg selv. Han har selv sonet fortapelsesdommen i alles sted for å skape rom for alle i sitt evige kjærlighetsfelleskap, så ingen skal måtte gå fortapt. Det bryter med all (gammel og ny) religiøs logikk som tilsier at mennesker selv må betale kostnaden for hva de har forvoldt med syndene sine. Folkelig sagt: Det henger ikke på greip! Teologisk uttrykt: Evangeliet er høyst irrasjonelt og gåtefullt, et "anstøt" for jøder og en "dårskap"

for greker (1 Kor 1,18ff). Det går ikke opp i noen allmenn forklarlig rasjonalitet.

For det tredje kan det synes naturlig å dra apokatastasistologiske konsekvenser av det som nå er sagt: Ettersom Gud i Kristus har lidd fortapelsesdommen i *alles* sted, og vil at *alle* mennesker skal bli frelst (1 Tim 2,4), vil ikke da *alle* faktisk til syvende og sist bli evig frelst? Ja visst, påstår velmenende teologer i eldre og nyere tid. Men dermed setter de ikke bare et ugyldighetsstempel på Bibelens tallrike utsagn om livets dobbelte utgang, evig liv eller evig fortapelse. De opphever også den asymmetriske relasjonen mellom Gud og mennesket, mellom Skaperen og skapningen. De erstatter Skriftens gåtefulle dualisme mellom Guds vrede og Guds nåde med en gåtefri monistisk lære om Guds kjærlighet. Men hvem har gitt *mennesker* fullmakt til å tenke og tale slik om *Gud*? Forutsetter ikke en slik tankegang og teologi at mennesket gjør seg guddommelig, og Gud menneskelig, i den forstand at jeg skaper Gud i *mitt* bilde og forholder meg til ham på *mine* premisser? Det blir en gud (med liten g!) som jeg med min opplyste fornuft mener å kunne forstå meg på og beherske. Det blir en gud (fremdeles med liten g!) som jeg ikke finner noen rimelig grunn til å frykte – verken i dette livet eller på noen eskatologisk regnskapsdag. Dette er snarere det moderne menneskets gud, en gud som den amerikanske teologen *Reinhold Niebuhr* (1892–1971) allerede på 30-tallet beskrev slik: "En gud uten vrede lar mennesker uten synd ved hjelp av en Kristus uten kors komme inn i en evighet uten dom."¹¹ Under helvetesdebatten på 50-tallet beskyldte lærerskolelektor *Per Lønning* biskop Schjelderup for å ha formidlet et lignende gudsbilde. Han påsto at biskopen representerte "en vag og utflytende snillhetsreligion", en religion som fremstiller Vårherre som "en lagelig mann som (med et ord visstnok av Voltaire) 'tilgir for det er det som er jobben hans'" (Lønning 1957a og 1957b). Den slags religion er neppe mindre utbredt i dag!

På den andre siden hviler ikke dualismen mellom Guds vrede og Guds nåde på noen lære om dobbel predestinasjon. Det finnes ikke belegg i Skriften for at Gud fra evighet har utvalgt noen til evig liv og andre til evig for-

tapelse. Heller ikke Luthers distinksjon mellom *deus absconditus* (den skjulte Gud) og *deus revelatus* (den åpenbarte Gud) skal forstås på den måten. I hans hovedverk *Om den trellbunde viljen* fungerer *deus absconditus* som et teologisk grensebegrep: Det Gud *ikke* har åpenbart for oss, har vi *ikke* noen rett til å legge oss opp i eller spekulere over. Vi har å holde oss til *deus revelatus* som i sin kjærlighet vil at alle mennesker skal bli frelst (Althaus 1983: 243–248; Lohse 1995: 184–187). At noen blir frelst, og andre går fortapt, kan da ikke forklares slik at de førstnevnte fritt velger å tro på Jesus Kristus, mens de sistnevnte fritt velger å vrake ham. For utenfor samfunnet med Jesus Kristus er vi alle bundet av synden slik at vi ikke kan tillegges noen fri vilje "i ting som er over oss"; det vil si "i de ting som har med frelse eller fortapelse å bestille".¹² I striden med Erasmus fra Rotterdam tar Luther således et radikalt oppgjør med senmiddelalderens lære om frelsen forstått som et kooperativt prosjekt mellom Gud og mennesket, realisert ved en kombinasjon av Guds nåde og menneskets "frie valg" og fortjenester (*merita*). Frelsen beror utelukkende på *sola gratia*, nåden alene, på Guds uutgrunnelige kjærlighet i Jesus Kristus, fastslår Luther. Det er denne nåden som overvinner hans alvorlige predestinasjonsanfektelser, hans dype angst for å være forutbestemt til evig fortapelse, og som skaper i ham den frelsesvisshet og frelsesglede som alltid kjennetegner evangelisk tro. Det er den tro som *undrer* seg over Guds *ufortjente* nåde og utvelgelse i Jesus Kristus (Rom 8,28ff; Ef 1,3ff etc.). Det er denne tro Den Hellige Ånd skaper ved Ord og sakrament, "han som virker troen, hvor og når Gud vil, i dem som hører evangeliet".¹³ Confessio Augustanas utsagn om troens tilblivelse skal således ikke forstås som uttrykk for et tilfeldig inngrep fra en lunefull Gud på basis av noen lære om dobbel predestinasjon. Utsagnet svarer systematisk-teologisk til kristentroens *paradoksale* egenart og den *asymmetriske* relasjonen mellom Gud og mennesket. Hvorfor noen kommer til tro og blir frelst, og andre ikke kommer til tro og går fortapt, er da en uløselig gåte som *ingen* mennesker har fullmakt til å prøve å løse. Det hører til de virkelig alvorlige spørsmålene vi bør avstå fra å spekulere over.

Dermed berører jeg også noe av det vi som forkynnere kan lære av den klassiske helvetesdebatten.

Homiletiske innspill

Helvetesdebatten på 50-tallet ble utløst av Hallesbys *preken*. Både debatten som fulgte prekenen, og refleksjoner over tematikken 60 år senere gir grunnlag for mange homiletiske innspill. Her nøyer jeg meg med fire vesentlige punkter.

For det første tilsier den gåtefulle dualismen jeg nettopp har pekt på, at det aldri er vår oppgave som forkynnere å plassere folk på det ene eller andre "stedet" i evigheten. Selv om dette heller ikke var Hallesbys intensjon i radiotalen sin, så ble han nok likevel oppfattet som en predikant som hevet seg opp over tilhørerne sine så å si på en pidestall ved siden av Gud selv. Det er ikke vårt mandat å dømme levende og døde. Her hadde biskop Schjelderup et umistelig poeng når han i helvetesdebattens hete sa seg glad for "at det på den ytterste dag ikke er teologer og kirkefyrster, men Menneskesønnen selv som skal dømme oss" (Schjelderup 1953). Det mest forunderlige ved evangeliet jeg er satt til å forkynne, er jo at det også gjelder meg selv. Det inviterer meg til å stille meg som ydmyk tilhører under min egen forkynnelse i undring over at Gud i sin ufattelige kjærlighet elsker og frelser til og med meg.

For det andre fordrer distinksjonen mellom metafor og realitet i de bibelske utsagnene om evig liv og evig fortapelse at vi praktiserer en nødvendig tilbakeholdenhet og forsiktighet i vår omgang med dette tema. NT skildrer det evige livet med en rekke positive og strålende bilder. I sum forteller de om et kvalitativt nytt og fullkomment livssamfunn med den treenige Gud. Hva dette nærmere bestemt består i, vet vi lite om. Enda mindre vet vi om den evige fortapelsen. Den fremstilles med flere dystre og grufulle metaforer: ild, mørke, gråt, skjære tenner osv. Om disse skal forstås fysisk/psykisk eller "bare" åndelig/religiøst, vet vi ikke. Det reelle budskapet i dem består i alle fall i det å bli skilt fra det livgivende fellesskapet med Gud. Men hva dét innebærer, vet ingen, fordi ingen i dette livet har opplevd å bli stående utenfor

rekkevidden av Skaperens godhet og barmhjertighet (Matt 5,45). Derfor kan heller ikke Holocaust-erfaringer eller andre "helvetesopplevelser" i vår verden fungere som adekvate metaforer for å forklare realiteten i den evige fortapelsen. Under helvetesdebatten på 50-tallet var *Einar Amdahl*, generalsekretær i Det norske Misjonsselskap, dessverre en av dem som foretok en sånn kobling (Amdahl 1953). Slike koblinger skaper bare misforståelser av den kristne læren om fortapelsen, og enda mer beklagelig: folkereligøse vrengebilder av Bibelens Gud. Av samme grunn bør også selve ordet "helvete" etter mitt skjønn bannlyses fra forkynnelsen, selv om det i og for seg er et bibelsk begrep.

For det tredje kan det likevel være grunn til å spørre om vår kirke trenger forkynnere å la Ole Hallesby. Ja, visst gjør vi det, svarte sokneprest *Peder Berge* under helvetesdebatten. Vi trenger hans "usminkede tale" i "de runde og glatte og åndelig tannløse predikanter tid", mente han (Berge 1953). Behovet kan saktens synes betydelig større 60 år etter med markant sterkere monistiske gudsbilder og apokatastasisteologiske forestillinger. Ikke desto mindre må vi slå fast at det ikke finnes gode grunner til å føre videre middelalderens greuelpropaganda med helvetestrusler som skremselsmotiv i forkynnelsen. Ingen lar seg omvende og frelse ved sånne trusler. De skaper bare avsky mot kristendom og kirke. Under helvetesdebatten minnet biskop *Eivind Berggrav* om at Jesus slett ikke sa: "Helvete er nær. Skynd dere å tro!" Men han sa: "Guds rike er nær, omvend dere og tro evangeliet!" (Berggrav 1953: 55f). Det er ingen rimelig grunn til å tvile på at Hallesby hadde et oppriktig ønske om å følge opp Jesu evangeliske forkynnelse. Men slik han formulerte seg i radiotalen sin i januar 1953, og slik han i det minste ble oppfattet av mange lyttere, forankret han utfordringen til omvendelse snarere i truslene om helvete enn i evangeliet om Guds kjærlighet og Guds rike. Det er tragisk og ikke egnet til å holde frem som noe homiletisk ideal. På den andre siden er det all grunn til å følge opp professorens gode intensjon: å forkynne omvendelse og syndstilgivelse. Det er kirkens stående oppdrag helt til Jesu gjenkomst i herlighet (Luk 24,47). Dermed er jeg kommet til det

fjerde og siste punktet.

For det fjerde må alltid evangeliet og ikke loven stå i forgrunnen for forkynnelsen. For loven kan ikke frelse. Det kan bare evangeliet. Men skal evangeliet forkynnes i sin bibelske substans og med sitt bibelske formål, må det forkynnes i samspill med loven. Gjennom forkynnelsen må Gud få gjøre sin *fremmede* gjerning ved loven med sikte på å gjøre sin *egentlige* gjerning ved evangeliet. Uten lovens åndelige bruk (*usus spiritualis legis*) i dualistisk samspill med Skriftens evangelium står vi i fare for å forkynne et ubibelsk budskap om Guds monistiske kjærlighet, med Kristus som lovlærer og inspirator for god moral, men uten Kristus som Frelser fra synd og evig fortapelse. For hvorfor skal vi vende om til Gud, om ikke vi ser og forstår at vi har vendt seg bort fra ham, og at relasjonsbrudd med Gud får alvorlige følger for tid og evighet? Og hva skal vi med evangeliet om syndenes tilgivelse, om ikke vi ved loven erkjenner syndene våre og innser et eksistensielt behov for frelse og befrielse fra syndens skyld og makt? Det er en radikal forskjell mellom dødbringende predestinasjonsanfektelser under skrekkinngytende helvetestrusler og frelsesbringende anfektelser ved lovens åndelige bruk. De førstnevnte har vi ingen grunn til å fremkalle hos noen som helst. Ved de sistnevnte lokker Den Hellige Ånd oss til Kristus som Frelseren som tilgir og reiser oss opp til nytt liv og evig håp. Det lærer Luther oss (Althaus 1983: 61, 77–79, 221–227; Lohse 1995: 200f, 284–289; Bayer: 2005. 34–38).¹⁴ Det er en lærdom vi fremdeles gjør rett i å ta på alvor i forkynnelsen.

Litteratur

- Althaus, P. 1983, *Die Theologie Martin Luthers*, 6. Auflage, Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus.
- Amdahl, E. 1953, "Den evige fortapelse. III", *Vårt Land* 23.02., 2.
- Bayer, O. 2005, *Martin Luthers Theologie, Eine Vergegenwärtigung*, 2. durchgesehene Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berge, P. 1953, "Uklarhet", *Vårt Land* 19.02., 2f.
- Berggrav, E., 1953, *Religionen og vi. Radiosvar 1953*, Oslo: Land og Kirke.
- Boman, T. 1957, "Den onde strid om det onde", *Norsk Kirkeblad* 52, 120–122.
- Botvar, P.K. 2006, "Hva tror nordmenn på? Troens sosiale fundament og sosiale følger", i: Jan-Olav Henriksen (red), *Tro. 13 essays om tro*, Oslo: Kom forlag, 61–76.
- Breistein, I.F. og Leer-Salvesen, P. 2005, "Moderne prester og pastorer", i: Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen,

- op.cit.*, 151–170.
- Dante, A. 1974, *Den guddommelige komedie*. Til norsk ved Magnus Ulleland, Oslo: Gyldendal.
- Draumkvedet* 1974, med innleiing av Olav Bø og illustrasjoner av Anne-Lise Knoff, Oslo: Dreyer.
- Kraft, S.E. 2011, *Hva er nyreligiositet*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Lohse, B. 1995, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luther, M. 1520 (1979), "Om den kristne frihet", i: *Verker i utvalg, Bind II* (ved Inge Lønning og Tarald Rasmussen), Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 192–234.
- Luther, M. 1525 (1981), "Om den trellbundne viljen", i: *Verker i utvalg, Bind IV* (ved Sigurd Hjelde, Inge Lønning og Tarald Rasmussen), Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 113–362.
- Lønning, P. 1957a, "Hallesby, Schjelderup og litt til. I", i: *Morgenposten* 27.05., 5+10.
- Lønning, P. 1957b, "Hallesby, Schjelderup og litt til. II", i: *Morgenposten* 28.05., 5+8.
- Mæland, J.O. (red.) 1985, *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, Oslo: Lunde forlag.
- Nome, J. 1953, "Om åndssituasjonen og forkynnelsen", i: John Nome (red.), *Evig liv – evig død, Bidrag til debatten om frelse og fortapelse*, Oslo: Lutherstiftelsen, 9–21.
- Repstad, P. 2000, *Religiøs liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*. 2. utgave. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Repstad, P. 2010, "Brukteologi, sosial kontekst og endring", i: Pål Repstad (red.), *Norsk bruksteologi i endring. Tendenser gjennom det 20. århundre*, Trondheim: Tapir Akademisk forlag, 9–32.
- Repstad, P. og Henriksen, J.-O. 2005, *Mekere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, Bergen: Fagbokforlaget.
- Romarheim, A. 2011, "Nyåndelig folkereligiøsitet?", i: Tormod Engelsviken, Rolv Olsen og Notto R. Thelle (red.), *Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag, 41–60.
- Skjægstad, Ø. 2005, "Fortapelsens mulighet. Frikirkelige pastorer i Vest-Agder om livets utgang", i: Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen, *op.cit.*, 171–182.
- Schjelderup, K. 1953, "Professor Hallesbys radiotale", *Aftenposten* 31.1.
- Skottene, R. 2003, *Gudsbilde og fortapelsessyn, En teologisk-historisk analyse av norsk helvetesdebatt 1953–1957*, Oslo: Solum.
- Skottene, R. 2007, "Nygnostisk antropologi, Menneskesynet i New Age i et teologihistorisk perspektiv", *TTK* 78, 19–40.
- Søyland, E. 2012, "Troen på helvete, synd og ondskap", i: *Stavanger Aftenblad* 15.03., 26.
- Vøllestad, A. 2012, "Hvordan skal vi forstå ondskapen?", i: *Stavanger Aftenblad* 21.03., 33.
- Zuckerman, P. 2008, *Samfund uden Gud*, Højbjerg: Forlaget Univers.
- Aadnanes, P.M. 2008, *Gud for kvarmann. Kyrkja og den nye religiøsitetten*, Oslo: Universitetsforlaget.

Noter

- 1 Klassiske utforminger av disse skrekkeforestillingerene gir den italienske dikteren Dante Alighieri (1265–1321) i sitt berømte diktverk *Den guddommelige komedie*, samt det norske nasjonaldiktet *Draumkvedet*.
- 2 I Skottene: 2003: 81–92 har jeg referert til en rekke personer som gir uttrykk for en slik overflattisk forståelse av helvetesdebatten. I tillegg kan for eksempel nevnes Botvar 2006: 65 som hevder at debatten om "helvete" den gang var en strid "hvor professor Ole Hallesby

- og biskop Kristian Schjelderup var uenige om hvor bokstavelig uttrykket skulle fortolkes”.
- 3 I helvetesdebatten på 50-tallet var det tre hovedposisjoner: 1) pietistisk-konservative grunnsyn, 2) ”humane-liberale standpunkter og 3) kirkelig-konfesjonelle posisjoner. Se oppsummeringen av disse posisjonene i Skottene 2003: 268–273. Her gjør jeg foreløpig ikke noe poeng ut av forskjellene mellom 1 og 3 ettersom begge var dualistiske, i motsetning til nr. 2 som var monistisk.
 - 4 I en artikkel i Stavanger Aftenblad i mars 2012 karakteriserer institusjonsprest *Arild Vøllestad* en apokatastasisteologisk grunnholdning med en talende metafor: ”at Kristus er så *bredskuldret* (min uthevelse) at han løfter alle mennesker inn i frelsen, uavhengig av hva de har tenkt og trodd og gjort”.
 - 5 HEF har ”rundt 78 000 medlemmer” av en befolkning på 5 millioner, ifølge forbundets egne hjemmesider. Avlest 28.03.2012 på <http://www.human.no/Om-oss/Medlemskap>.
 - 6 Se beleggene i Skottene 2007: 22f. I en artikkel i Stavanger Aftenblad i mars 2012 fornekter kunsthistorikeren *Elisabeth Søyland* – på typisk nyreligiøst vis – synd og ondskap som antropologiske realiteter, og knytter karakteristisk nok dette optimistiske grunnsynet til den monistiske arven fra nyplatonismen, representert ved filosofen Plotin.
 - 7 Den amerikanske religionssosiologen *Phil Zuckerman* omtaler Danmark og Sverige som *Samfund uden Gud*. Med avkristningen følger en gjennomgående tendens til *mangel på gudsfrykt* i befolkningen, konstaterer han (Zuckerman 2008: 74–85). Norge er neppe nevneverdig forskjellig fra våre naboland på dette området.
 - 8 Sentrale aktører med dette grunnsynet var MF-professorene *Andreas P. Seierstad*, *John Nome*, *Olav Moe*, *Sverre Aalen* og *Leiv Aalen*, biskopene *Johannes Smemo*, *Ragnvald Indrebø* og *Bjarne Skard*, samt prestene *Christian Tidemann Strand* og *Erling Utnem*. Skottene 2003: 101–267 passim.
 - 9 Luthers forklaring til første trosartikkel i LK, her sitert etter Mæland (red.) 1985: 284.
 - 10 Sml. Luthers reaksjon i forklaringen: ”For alt dette er jeg skyldig å takke og love ham, tjene og lyde ham.” Ibid.
 - 11 Sitatet er velkjent, men har dessverre vært umulig for meg å finne belagt i Niebuhrs omfattende forfatterskap.
 - 12 På det horisontale plan overfor mennesker (*coram hominibus*) i samfunnet, har vi en viss frihet til å velge det gode og vrake det onde, forklarer Luther. Men annerledes er det på det vertikale plan overfor Gud (*coram Deo*): ”I forhold til Gud derimot, eller i de ting som har med frelse eller fortapelse å bestille, har mennesket ikke noen fri vilje, men er fange, knekt og trell enten under Guds eller Satans vilje.” ViU IV: 159. Se også WA 18, 638, 9–11.
 - 13 CA V. Mæland (red.) 1985, 31.
 - 14 Allerede i *Frihetstraktaten* 1520 underviser Luther om dette. Se ViU II: 222. Se også WA 7, 63, 36 – 64, 4. Senere var det ikke minst under den antinomistiske striden 1537–1540 han kjempet for betydningen av *usus spiritualis legis* i dogmatikken og homiletikken. Se WA 39 I, 382, 2–10; 444, 14 – 446, 5; 456, 7 – 457, 1.

Sammendrag

Artikkelen markerer opptakten til den ”klassiske” norske ”helvetesdebatten” for 60 år siden. Til tross for at debatten den gang på mange måter må karakteriseres som ufruktbar og ulykkelig, bør vi kunne lære noe vesentlig av den. Antroposentriske helvetesforestillinger, monistiske gudsbilder og optimistiske menneskesyn gjorde seg gjeldende allerede på 1950-tallet, men er i følge nyere religionssosiologiske data ikke desto mindre fremtredende i dag. Etter artikkelforfatterens oppfatning bør slike forestillinger, gudsbilder og menneskesyn vike plassen for en gåtefull dualisme mellom Guds kjærlighet og Guds vrede, lov og evangelium, frelse og fortapelse. Det er en dualisme som ikke går opp i noen rasjonell formel, men som (dogmatisk) respekterer og (homiletisk) formidler kristentroens paradoksale egenart og den asymmetriske relasjonen mellom Gud og mennesket.