

TIDSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

2 – 2017
LUTHER FORLAG



LEDER: LUTHER SOM PRAKTISK TEOLOG

Øivind Refvik:

Om Luthers spiritualitet i dag

Ragnar Skottene

Kristus alene

**Svein Olaf Thorbjørnsen
og Magne Supphellen:**

Sosiale tema på norske prekestoler?

Hans Austnaberg:

Fokus – muligheter i lokalmenigheten

Egil Sjaastad:

Forsoningen i Lina Sandells sanger

Kjell Arne Morland

*Frelse for evigheten,
livshjelp for hverdagen*

INNHOLD NR. 2/2017 – 34. ÅRGANG

- 1 Leder
4 ad fontes
TPT – Vitenskapelig:
4 Øivind Refvik:
Om Luthers spiritualitet i dag
Hvordan kan Luthers spritualitet gi impulser for vår tid?
15 Ragnar Skottene:
Kristus alene
Noen hovedtrekk ved Martins Luthers kristosentriske prekenpraksis
26 Svein Olaf Thorbjørnsen og Magne Supphellen:
Sosialetiske tema på norske prekestoler?
39 Hans Austnaberg:
Fokus – muligheter i lokalmenigheten
Et konsept for menighetsutvikling
50 Egil Sjaastad:
Forsoningen i Lina Sandells sanger
TPT – Aktuelt:
62 Kjell Arne Morland:
Frelse for evigheten, livshjelp for hverdagen
Kan et velment "både/og" medføre et uønsket "enten/eller"?

Tidsskrift for praktisk teologi

TILLEGGSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Lars Johan Danbolt (hovedred.), Irmelin Grimstad Bonden, Einar E. Edland,
Tron Fagermoen, Tone Stangeland Kaufman, Maria Stensvold Ånonsen.

REDAKSJONENS ADRESSE Det teologiske Menighetsfakultet, P.b. 5144 Majorstua, NO-0302 OSLO. E-post: tpt@mf.no

INTERNETT <http://lutherskkirketidende.no/index.cfm?id=282833>

REDAKSJONSSEKRETÆR Eyolf Berg

BOKMELDINGSANSVARLIG Einar E. Edland

ABONNEMENT Bestilles over internett eller fra redaksjon.lk@lutherforlag.no. Pris: NOK 325,- pr. år
Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får TPT inkludert i prisen.

ENKELTHEFTER F.o.m. nr. 1/2011 kan kjøpes i pdf-format fra
<https://praktiskteologi.buyandread.com/wl/index.htm>

FORFATTERINSTRUKS Manuskripter som ønskes antatt til trykking, bes innsendt til tpt@mf.no. Lengden bør ikke
overskride 15 sider. Tidsskriftet praktiserer en referee-ordning, der alle forskningsartikler
blir vurdert av én eller flere eksterne fagfeller før publisering. Dette gjelder ikke
bokmeldinger eller artikler under vignettene "Aktuelt" og "Fra praksisfeltet".

Leder



LARS J. DANBOLT
PROFESSOR I PRAKTISK TEOLOGI

lars.danbolt@mf.no

Luther som praktisk teolog

Vi er i slutten av det store Luther-jubileet, og mye av reformasjonens bærende ideer er presentert og utforsket gjennom en rekke bøker, artikler og seminarer. Et aspekt ved Luther, som ikke er så sterkt framme, gjelder hans betydning for praktisk teologi. Luther hadde en sterk pastoral identitet. Han ble vigslet til prest som 23-åring og hadde allerede vært prest i fem år før han tok sin teologiske doktorgrad og i ti år før han slo opp de etter hvert så berømte tesene. Prestetjenesten var nok like viktig for ham som forelesningene ved universitetet, og det var nettopp hans pastorale engasjement som var drivkraften bak de 95 tesene og oppgjøret med avlatshandelen og kommersialiseringen av troen.

Allerede før han slo opp sine teser, hadde Luther prekt mot avlatshandelen og forkynt mye av det som etter hvert ble til tesene og til et oppgjør med paven og en fornyet forståelse av dogmatikken. Han hadde trolig også møtt presset fra avlatshandelen hos folk i menigheten, som han hadde sjelesorg med. Temmelig sarkastisk poengterer han hvordan finansieringen av Peterskirken belaster folk han føler omsorg for, slik som i tese 50: *"Man må opplyse de kristne om at hvis paven kjente til avlatshandlernes pengeutpressing, ville han heller se Peterskirken brent enn bygd av hans fårs hud, kjøtt og ben."*

Luther er kjent for sine prekener, men hans erfaring som prest handlet om hele tjenestespektret. Han dømte, ga nattverd, hørte skriftemål,

forrettet begravelser og vielser, besøkte syke, trøstet sørgende og var hos døende. Dette er oppgaver vi kjenner igjen også fra dagens prestatjeneste. Og dette er konteksten for Luthers nyformulering av teologi. Erfaringene fra praksisfeltet og engasjementet for menigheten og dens mennesker var starten og målet for hans reformatoriske arbeid.

Når Luther bidro til fornyelse av gudstjenester, handlet ikke det først og fremst om hva han forsto som "riktige" evangeliske liturgier, men om å gjøre gudstjenesten tilgjengelig for folk flest slik at den jevne tysker kunne delta. Luther var slik sett en teolog som tok menneskers liv og trospraksiser på alvor. Hans katekismer der det han så som det nødvendige i troen var utformet, ble laget nettopp med tanke på menigheten. Det samme gjelder hans salmer og hans oversettelse av Bibelen til tysk. Dette gjorde troen tilgjengelig og gudstjenesten til et sted for deltagelse for folk fest.

Hva om forskere, i stedet for å henvise Luthers pastorale arbeid til et appendiks eller overse det helt, nærmet seg reformatoren på basis av hans tjeneste som pastor i Wittenberg og integrerte dette overordnede anliggendet i beskrivelsene av hans biografi og teologi, spør Timothy J. Wengert (professor i kirkehistorie ved Lutheran Theological Seminary i Philadelphia, USA) i en bok om Luther som praktisk teolog.¹ Wengert understreker at visst var Luther en skarpskodd teolog som skrev mot meningsmotstandere både til høy-

re (Johann Eck) og venstre (Ulrich Zwingli) for seg, men dette skjedde ikke fra et distansert akademisk skrivebord. Luther var hele tiden en del av Wittenbergs dagligliv og holdt regelmessig gudstjenester i Mariakirken: *"No matter what else Luther was doing, he was always at the same time Wittenberg's pastor"* (Wengert s 13).

Dette er et viktig reformatorisk apropos også 500 år etter tesene. Teologi formes ut fra praksiserfaringer og med tanke på praksisfeltet. Det er i lokale settinger og i kontakt med menneskers erfaringer at teologi viser om den har relevans eller ikke. Som en akademisk hendelse er Luthers kamp mot vranglære og for en reformulering av kristen teologi av stor interesse. Men aller sterkest betydning har likevel konteksten dette skjer i, opposisjon mot utnyttning og undertrykkelse av menighetens mennesker og engasjementet for de troendes frihet og reelle deltagelse i gudstjenesten det helt sentrale.

I dette nummeret av TPT vil vi også vie sider ved Luther oppmerksomhet, særlig det som gjelder hans kristussentrerte fokus.

Øivind Refvik hadde Olavstipendet i fjor og bidrar med en artikkel om Luthers spiritualitet. Han argumenterer for betydningen av kristusmystikken, altså foreningen med Kristus som sentralt og spør hvordan Luthers spiritualitet kan gi impulser til vår egen tid.

Ragnar Skottene går inn på Luthers prekenpraksis. Under overskriften "Kristus alene" utdyper han hvordan Luthers skjelning mellom lov og evangelium trekker Kristus i sentrum som frelser mer enn som forbilde.

Prekenpraksis er også tema i artikkelen til Svein Olaf Thorbjørnsen og Magne Supphellen. De har undersøkt hvordan sosialetiske temaer tas opp i prekener hos nærmere 300 norske prester. Medmenneskelige forhold er mer sentrale enn eksempelvis økonomi, og hva som tas opp varierer med prestenes kjønn, politiske tilhørighet og utdanningssted.

Hans Austnaberg har studert et konsept for menighetsutvikling kalt Fokus. Han finner at et slikt konsept kan inspirere til å se nye muligheter og hva det vil si at Den norske kirke er "misionerende". Samtidig peker han på at det folkekirkelige perspektivet kan bli utydelig.

Egil Sjaastad utforsker hvordan Jesu stedfortrederrolle er sentral i forståelsen av forsoningen i Lina Sandells salmer. Sandells teologi ligger under forståelsen av mennesket som Guds barn med den tryggheten det innebærer å være omsluttet av Guds kjærlighet i alt som skjer.

Kjell Arne Morland drøfter sentrale teologiske linjer i våre nye liturgier for dåp og gravferd og i trosopplæringsplanen. Han skjelner mellom allmenn livshjelp og et mer spesifikt frelsesrelatert aspekt, og spør om det kan ses økt vekt på det første på bekostning av det siste.

Det er med andre ord en god bunke med engasjerende artikler som fyller plassen i dette nummeret, alt i god tradisjon etter Luther, der både prekener, diskusjoner om hva som skal vektlegges teologisk og fromhetstradisjoner gjennom mystikk og salmer, er sentralt.

Luther har lært oss at det er livet som skaper teologer, livet eller enda mer døden og fordømmelsen, slik han uttrykker det, og ikke tenkning, lesing og spekulasjoner. Vi spanderer på oss Luthers egen måte å si dette på – på latin, selvsagt – nå på tampen av jubileumsåret: *"Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo, aut speculando"*².

Kanskje er det nettopp noe av dette praktisk teologi handler om, å utforske hva det vil si å være mennesker som lever, dør, krenker og elsker hverandre. Det er der Kristus er, og kirken skal være.

1 Wengert, T.J. (Red.) (2009). *The Pastoral Luther. Essays on Martin Luther's Practical Theology*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company.

2 M. Luther, Werke (Weimar Ausgabe. 1883). V, s 163.

Vår nästa er är den människa

Vår nästa er är den människa, som vi möta, og särskilt den, som behöver vår hjälp – denna enkla definition på nästan får ej uppgivas.

Ett hovudsyfte med den definitionen är, att den skall hålla kyrkan öppen och vara en spärr mot varje dörrstengningspolitik: det är icke mening-en, att man skall kunna säga, vilka som "höra till" kyrkan.

Lyckas man här knyta till säcken og räkna de inuti denna förvarade, så må man veta, att man därigenom också lyckas något nertysta Guds levande ord, som är kyrkans grund.

Gustaf Wingren: *Predikan*. Lund: Gleerups Förlag 1949, 259

VITENSKAPELIG

Om Luthers spiritualitet i dag

Hvordan kan Luthers spiritualitet gi impulser for vår tid?



ØIVIND REFIK
RETREATPREST OG DAGLIG LEDER AV PETERSTIFTELSEN
oivind.refvik@gmail.com

Sammendrag (abstract):

Artikkelen argumenterer for at kristologien fra Kalkedon er basis for Luthers teologi og spiritualitet. Forenet med Kristus ved dåp og tro får vi del i Jesu guddommelige egenskaper som gir oss både frelsen (Guds nåde) og fornyelsen (Guds gave). Forenet med Kristus tar han på seg vår synd, og vi får del i hans rettferdighet og likedannes med ham. Dette kalles ofte det salige byttet. Frelsen og fornyelsen må ikke adskilles eller sammenblandes. Dersom man sammenblander frelsen og fornyelsen, blir det en fortjenestespiritualitet der fornyelsen blir betingelse for frelsen. Dette var utgangspunkt for Luthers klosterkamp. Dersom man derimot adskiller fornyelsen fra frelsen, altså at man lærer at det ikke er nødvendig at fornyelsen følger frelsen, ender det opp i en antinomistisk spiritualitet. Tendenser til fortjenestespiritualitet og antinomistisk spiritualitet har gjort og gjør seg gjeldende i luthersk tradisjon. Artikkelforfatteren mener å vise at Luthers kristusmystikk, at vi forenet med Kristus får del i både frelsen og fornyelsen, gir oss en god rettesnor for å skjelne en sunn og sann spiritualitet.

Innledning

Jeg fikk Olavstipendet for 2016 for å jobbe med Luthers spiritualitet og hvordan den kan gi impulser for vår tid. I den forbindelse kom jeg over en bok om luthersk spiritualitet i en nettbokhandel. En hadde lagt inn en kommentar til denne boken og påstått at lutherdommen har ingen spiritualitet. Det fikk meg til å huske på en venn som hadde vært i en økumenisk sammenheng. Da han presenterte seg som lutheraner, sa en annen: "Ok, you faith alone guys." Er det slik at vi i luthersk sammenheng har en spiritualitet som vektlegger troen og nå-

den så høyt at etterfølgelse, fornyelse, åndelige øvelser og gode gjerninger neglisjeres? Er dette en arv fra Luther?

For å få svar på dette spørsmålet har jeg gått til Luther skriftet Antilatomus (1521). Det står sentralt i lutherforskningen og betegnes som et av de viktigste skriftene Luther har skrevet, der han systematisk viser sammenhengen mellom lov og evangelium, synd og nåde, frelse og fornyelse. Her sees sammenhengen til mystikken tydelig.¹ Antilatomus blir for første gang, i forbindelse med reformasjonsjubileet, oversatt til norsk av Knut Alfsvåg.²

Dette skriftet er skrevet mot den senskolastiske tradisjon som hadde en tydelig *fortjenestespiritualitet* der menneskene måtte gjøre så godt de kunne, for å oppnå frelse. Fornyselsen og gode gjerninger gjorde at man fortjente frelse. Fortjenestespiritualiteten hadde utfordret Luther i hans klosterkamp. Senere ble Luther utfordret av den *antinomistiske spiritualiteten*. De som sto for den, gikk til den andre ytterligheten. De forkynte ikke loven som utfordring til omvendelse og etterfølgelse. Når man var frelst, var det ikke så viktig med fornyelse og etterfølgelse. I denne artikkelen skal jeg se på hvordan Luthers spiritualitet klarer å forholde seg til frelse og fornyelse. Så skal jeg raskt analysere den lutherske tradisjonen frem til i dag for å vise hvordan den har gått fra en tendens på den ene siden til fortjenestespiritualitet og på den andre siden til antinomistisk spiritualitet.

Kalkedonkristologien

Fundamentet for Luthers teologi og spiritualitet er hentet fra kristologien, ifølge Johann Anselm Steiger.³ Konsilet i Kalkedon i år 451 e.Kr. formulerte sin lære om Kristi to naturer i én person mot Nestorius' tendens til å adskille Kristi naturer og Eutyches' tendens til å blande sammen de to naturene. Konsilet i Kalkedon lærte at Kristi to naturer eksisterer "uten sammenblanding og uten adskillelse". På denne paradoksale måten prøvde konsilfedrene å uttrykke inkarnasjonens mysterium. Læren om *communicatio idiomatum* (egenskapenes fellesskap eller utveksling) prøver å beskrive at Kristus har to naturer og samtidig er bare én person. De to naturene er delaktige i hverandres egenskaper. Det foregår en utveksling av egenskapene (*idiomata*) mellom de naturene, slik at det som i utgangspunktet tilkommer den ene av dem, også kan sies om den andre. Egenskapene til den menneskelige naturen er f.eks. å bli født, å tørste, å sulte, å lide og dø. Egenskapene til den guddommelige naturen er f. eks. å være skaper, allmektig, allestedsnærværende, evig og rettferdig. Når det skjer en utveksling av egenskaper mellom Jesu to naturer, kan man si paradoksale utsagn som "mennesket Jesus skapte verden og er allestedsnærværende," og "Gud ble født og lå i en krybbe".

I følge Steiger er altså læren om *communicatio idiomatum* helt sentral i Luthers teologi. Dette synes blant annet i soteriologien. For det er en parallell mellom den utveksling som finner sted mellom Kristi to naturer, og den utveksling som finner sted mellom Kristus som Guds Sønn og et menneske som tror på ham. Fordi Kristus er sant menneske, har den menneskelige natur del i guddommelighet i kraft av Kristi inkarnasjon. Menneskets egenskaper (dødelighet, syndighet) blir dermed Guds, og Guds egenskaper (rettferdighet, evig liv) får den kristne del i. Det er dette Luther kaller det *salige byttet*. Tilegnelsen av det salige byttet får vi gjennom Ordet når vi griper det i tro.⁴ Denne delaktigheten i Kristi egenskaper gir imidlertid ikke bare fundament for frelsen, den setter også rammen for fornyelsen. Er vi blitt ett med Kristus, må hans egenskaper også gjennomtrengte våre liv slik at vi blir mer og mer likedannet med Kristus.

Med dette kristologiske utgangspunktet ser vi at foreningen med Kristus er helt essensiell i Luthers spiritualitet. La oss nå se hvordan Luther utlegger dette i skriftet *Antilatomus*.

1. Antilatomus (1521)

Jacobus Latomus (1475–1544) var professor ved det teologiske fakultetet i Leuven. Han skrev flere bøker for å gjendrive Luthers lære. Kollegaene i Leuven og i Köln fordømte mange sentrale lærepunkter i Luthers teologi. I banntruselsbullen mot Luther kommer det fram at paven støttet seg på disse teologene.⁵ Dette førte til at Luther ble lyst fredløs på Riksdagen i Worms i april 1521. Han ble så satt i beskyttelsesarrest i Wartburg. Mens Luther sitter der og oversetter NT til tysk, får han Latomus' bok 26. mai 1521. Motvillig går han i gang med å svare. Til tross for den skarpe tonen i skriftet uttaler Luther senere at Latomus var den dyktigste av alle som hadde skrevet mot ham.⁶ 20. juni signerer han sitt skrift som senere er blitt kalt *Antilatomus*.

Senskolastikerne lærte at mennesket har fri vilje til å gjøre det som er i en selv (*facere quod in se est*), altså så godt man kan. Når man gjorde det, fikk man fortjeneste (*meritum de congruo*). Men denne fortjeneste førte ikke til frelse. Det ville være for nært pelagianisme. Fortjenesten gjorde en rede til å ta imot Guds nåde. Nåden

ble sett på som en Guds kraft som strømmet inn i mennesket (*gratia infusa*), og ble en indre kvalitet i menneskesjelen. Nåden helbredet menneskenaturen, og dermed kunne man føre et liv i samsvar med lovens dypeste intensjon, lovens indre ånd, som var et tilleggskrav fra Gud for å bli frelst. Nåden blir sjelens fremste egenskap. Troen ble formet av de gode gjerningene man gjorde (*fides charitate formata*). Dermed blir det en teologi der mennesket gjør så godt en kan, for så å fortjene nåden. Dette var altså fullt oppnåelig for de aller fleste, mente skolastikerne. Jeg vil betegne dette som en fortjenestespirtualitet.

Et sentralt spørsmål for striden mellom Luther og Latomus er om det er synd igjen i et menneske etter dåpen. Latomus støtter seg på kirkefedre som sier at "den som er badet, er helt ren".⁷ Synden blir fjernet i dåpen for kun å etterlate en svakhet, en mulighet til å la seg friste. Dåpen har helbredet menneskenaturen. Der er kun en liten rest av synd tilbake. Den var så ubetydelig at den ikke ble betraktet som synd, men som svakhet. Skolastikerne regnet med at kun noen få lot seg friste til syndige utsvevelser og grove laster ut fra begjæret. Folk flest ble beskyttet av kirken og Vårherre.

Luther er enig med Latomus i at Gud tilgir synden helt og fullt i dåpen, men arvesynden er fremdeles til stede. Synden lever fremdeles i de kristne og kan ikke fjernes så lenge de lever.⁸ Det var dette som var kjernen i Luthers klosterkamp. Han hadde funnet rotekte synd i sitt hjerte og klarte ikke å bli kvitt den.⁹ Latomus har et altfor optimistisk syn på at mennesket og et altfor lettvtint forhold til synden, ifølge Luther.

Diskusjonen med Latomus i den delen som jeg skal se nærmere på i Anitlatomus, omhandler det problemet at både er man helt ren i Kristus, og likevel kjemper man mot kjødet og må innrømme at "det gode som jeg vil, gjør jeg ikke, men det onde som jeg ikke vil, det gjør jeg".¹⁰

For å forklare hvordan mennesket har fått velvilje (*favor*) fra Gud og fremdeles kjemper mot synden etter dåpen, bruker Luther ordparet *gratia* og *donum*, som han finner i Vulgatas oversettelse av Rom 5,15 og 5,17.¹¹ Rom 5,15b lyder i Vulgatas oversettelse: "*Gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi*." NO 1930 oversetter:

"Guds nåde og gaven i det ene menneske Jesu Kristi nåde." Dette er etter mitt syn også en god oversettelse av den greske teksten. Legg merke til at NO2011-oversettelsen er friere og setter likhetstegn mellom nåden og Guds gave i Rom 5,15: "Men nåden, Guds gave, er noe uendelig mye større. Den gis i overflod til de mange på grunn av nåden fra det ene mennesket Jesus Kristus." Denne friere oversettelsen undergraver poenget til Luther, at Guds nåde og gave er to forskjellige "evangeliegaver". Men i Rom 5,17 skiller NO 2011 Guds nåden og gaven ad.

Guds vrede, synden og frelsestilegnelsen

Nåden (*gratia*) og gaven (*donum*) kaller han to goder som står imot to onder, henholdsvis Guds vrede og synden. Guds vrede vekkes når vi synder. Guds vrede er "et ytre onde". Det er en egenskap i Gud og ikke i oss. Men siden Gud sendte sin Sønn til jorden for å frelse oss, får vi del i Guds nåde. Guds nåde er en egenskap hos Gud, ikke en inngytt nåde i mennesket.

Synden er "et indre onde". Selv etter at vi er døpt og har fått Guds nåde, fortsetter vi å være syndere. Menneskenaturen er ikke helbredet ved dåpen.

I Luthers spiritualitet er Guds Ord sentralt. Det er ved forkynnelsen at frelsen tilegnes. Når Ordet forkynner at de troendes synder blir overført fra dem og plassert på Kristus, er det ikke bare en metafor, men realitet.¹²

Forkynnelsen og mottakelsen av Guds Ord virkeliggjør frelsen og fornyelsen i den troende. Guds ord er Skaperens ord; de skaper det de sier. Prekenen er virkelig den plassen som *communicatio idiomatum* skjer. Det er ved å høre og gripe forkynnelsen i tro at utvekslingen av egenskapene skjer. Menneskets egenskap synd blir utvekslet til Kristus, og Kristi egenskaper som rettferdighet og hellighet blir utvekslet til mennesket. Om du tror det, har du det. Om du ikke tror, har du det ikke.¹³ Og det vi får, er Guds gave og Guds nåde.

Guds nåde og gave

Gaven (*donum*) er det indre gode, og det går mot ens indre ondskap, menneskenaturens ødeleggelse eller synden. Gaven er rettferdighet (*iustitia*) og tro på Kristus (*fides Christi*). Legg merke

til at rettferdighet i denne sammenheng er at vi lever mer og mer rettferdig på jorden, ikke at vi er erklært rettferdig. Jeg kommer tilbake til Luthers dobbelte bruk av dette begrepet nedenfor. Gaven er gitt med det formål å beseire synden (*concupiscentia*) som er igjen som en ødeleggende av den menneskelige naturen. Menneskenaturens ødeleggelse blir helbredet ved gaven og man får en ny rot som har gode gjerninger som frukt.¹⁴ Gaven virker i synderen slik at man virkelig blir fornyet (*renovatio*), for den bytter ut synden med Kristi rettferdighet¹⁵ og renser synderen for synd (*sanitas iustitiae*). Man må ikke bli fornøyd med den påbegynte gaven, men "dag for dag bli mer og mer dradd inn i Kristus slik at vi ikke stopper opp i det vi har fått, men fullt ut blir likedannet med Kristus".¹⁶ Her ser vi felles trekk med den ortodokse theosislæren fra Athanasius. Helbredelsen av menneskenaturen har startet og vil være delvis så lenge vi er her på jorden. Luther beskriver denne fornyelsen med lignelsen om surdeigen som er skjult i tre mål mel. Den lille surdeigen sprer seg til hele den store deigen (Matt 13,33).¹⁷ Troen skal drepe, korsfeste og gjennom ulike prøvelser trene syndens gamle menneske. Et bilde Luther bruker på dette, er da israelsfolket inntok det lovende land. De hedenske kongene ble drept og deres makt knust, men en rest av jebussitter, kanaaneere og amoritter ble tilbake. De skulle ikke herske, men til slutt ved David skulle de bli utryddet.¹⁸ På samme måte står gaven synden imot og driver den ut. Gaven er en motgift mot synden.¹⁹ De kristne settes i stand til å seire i møte med de større angrepene, mens de som ikke er kristne, taper for mindre angrep.²⁰

Hva er så gaven? Er det Den hellige ånd som er i den troende, eller er det Kristus som er forenet med den troende? I Antilatomus beskriver Luther hvordan Ånden hersker over kjødet. Men siden kjødet gjør opprør og får Paulus til å synde, klager Ånden. Luther henviser også til bildet han brukte på Guds gave, når han omtaler Ånden: Det er noen hedenske folkeslag igjen i det lovede land. De skal drives ut, men det skjer ikke fullstendig her i livet.²¹ Det er derfor naturlig å trekke slutningen at Luther identifiserer Den hellige ånd med gaven. Det gjør han også i *Om konsilene og kirken* (1539).²² Samtidig fås ga-

ven når vi er forenet med Kristus og får hans egenskap rettferdighet. I Luthers *Fortale til st. Paulus' brev til romerne* (1522) identifiserer Luther Guds gave med både Kristus og Ånden.²³

Luther skriver videre at gavens partner er Guds nåde.

Guds nåde (gratia Dei) er et ytre gode som står vreden imot. Guds vrede blir vekket ved at mennesker synder. Guds nåde er Guds barmhjertighet (*misericordia Dei*) og velvilje (*favor Dei*). Denne velvillige og vennlige holdningen mot synderen er en holdning som Gud har i seg selv. Når Gud viser sin nåde, får en synder ikke lengre en fiendtlig og vred Gud, men en nådig og velvillig Gud som tilgir syndene. Guds nåde får den effekten i synderen at en kristen får fred i hjertet, og samvittigheten blir glad, trygg, fryktløs, takknemlig og lovpriser Gud. Guds nåde er alltid total. Den troende blir benådet fullt ut slik at personen er fullt ut akseptert og får tilgivelse. Luther mener at Guds nåde er et større gode enn gaven, for vreden er et større onde enn synden. Men samtidig er han tydelig på at det går ikke an å ha enten gaven eller Guds nåde; de er ledsagere og partnere og kan ikke adskilles.²⁴

I motsetning til skolastikerne mener altså Luther at Guds nåde ikke er en egenskap i sjelen. Den er et ytre gode som er en egenskap hos Gud. For skolastikerne er nåden en medisin som virker i mennesket for at det kan gjøre gode gjerninger og så bli frelst.

Hvordan brukes begrepet rettferdighet?

For oss som er vant med å skjelne mellom rettferdiggjørelse og helliggjørelse, er det viktig å legge merke til at Luther ikke gjør det i Antilatomus.

Luther sier at Guds gave er den rettferdigheten som vi får av tro, og den står synden imot og har gode gjerninger som frukt.²⁵ Den er delvi²⁶ og bare påbegynt²⁷, og ikke hel og total slik som Guds nåde²⁸. I *Talen om den tofoldige rettferdighet* (1519) skriver Luther om to forskjellige rettferdigheter som vi får del i ved troen. For det første får vi del i Kristi rettferdighet. Denne oppsluker den troendes synder og gjør ham fullt og helt rettferdig overfor Gud. For det andre taler han vår egen rettferdighet, som står mot synden og gjør gode gjerninger. Den andre rettferdigheten

stammer ikke fra oss selv og er avhengig av den første.²⁹

Den samme dobbelte bruken av ordet rettferdighet finnes i *Antilatamus*.

Videre i artikkelen kommer jeg til å bruke begrepet *imputativ* (tilregnet) rettferdighet om den fullkomne rettferdigheten som vi får ovenfor Gud (*coram Deo*) når vi er i Kristus. Jeg bruker begrepet effektiv rettferdighet om den rettferdigheten "som står synden imot og har gode gjerninger som frukt," og "likedanner oss dag for dag med Kristus".

Så langt er det ganske greit å følge Luther. Han mener selv at hans lære om synden og nåden, gaven og nåden "... er ren og oppriktig og gripes uten noen vanskelighet, krever ingen distinksjoner, er på en underlig måte tiltrekkende og åpen og åpner hele Skriften".³⁰

Men når man ser nærmere på forholdet mellom Guds nåde og gave, blir det med én gang mer komplisert.

Forholdet mellom Guds nåde og gave

Luther insisterer på to ting når det gjelder forholdet mellom Guds nåde og gave. De skal ikke adskilles, og de skal ikke sammenblandes; jfr. kalkedonkristologien.

For det første: Guds nåde og gave hører nært sammen og kan *ikke adskilles*. En kristen må ha både Guds nåde og gave. Konsekvensen av det er at enten har man begge, eller så har man ingen. Guds nåde og gave er partnere eller ledsagere (*comes*).

Luther sier litt ubeskyttet at gaven "*skaffet oss Guds nåde*".³² For dersom gaven ikke rensker ut og bekjemper synden, har man heller ikke nåden.³³ Luther har en klar her en klar brodd mot antinomister, de som altså mente at det var ikke så viktig å kjempe mot synden, bare man fikk nåden.

På den andre siden *skaffer Guds nåde oss Guds gave*: "Denne nåden skaper endelig fred i hjertet, slik at mennesket blir helbredet fra sin ødelegelse."³⁴

Altså er også gaven uatskillelig fra Guds nåde, og Guds nåde er uatskillelig fra Guds gave. De er partnere og ledsagere.

For det andre skal vi ikke *sammenblande* Guds nåde og gave. Skolastikerne gjorde det da de

forestilte seg at nåden ble inngytt i mennesket som en egenskap i sjelen. I praksis ble det da gaven, den effektive rettferdigheten, som førte til frelse. Luther klager over dem og sier: "For de tillegger menneskenaturen det som tilkommer Guds nåde, og det er ikke til å bære." Luther lager et poeng at "nåden må skjernes fra gaven, ettersom det er nåden alene som er det evige liv".³⁷

Da har vi altså sett på gaven og Guds nåde. Og vi har sett på forholdet mellom dem. Det begynner å bli komplisert. Likevel tar Luther enda en faktor inn: Kristi nåde.

Kristi nåde

Guds nåde og gave får vi på grunn av den ene personens, altså Kristi, nåde (Jfr. Rom 5,15,17). Kristus alene (*solus Christus*) er syndfri og dermed er den eneste av mennesker som er akseptert av Gud. På grunn av dette og "ved hans kors' blod" fortjente Kristus for oss Guds både nåde og gave.³⁸ Troen er gitt oss som en gave i Kristi nåde.³⁹ Troen flyter inn i oss fra Kristus.⁴⁰ Hvordan skjer dette? Jo, det skjer altså når evangeliet blir forkynt og sakramentene forvaltet.

Luther snakker ofte om at troen er håndfast. Den griper. Slik som en druknende person griper etter hånden til den som redder ham, slik griper de troende etter Guds hånd som griper dem. Selv om troen griper, så er den blitt grepet. Det er ved troen alene at vi kommer inn i *communicatio idiomatum*, eller det salige byttet, og får del i både den effektive rettferdigheten og den imputative rettferdigheten.

Forenet med Kristus får vi altså både Guds nåde og gaven. Derfor er kristusmystikken, at vi er i Kristus ved troen, helt sentral i Luthers spiritualitet.

Et bilde som Luther bruker ofte på at vi er forsonet med Gud ved å være i Kristus, er at vi ved troen er som kyllinger som skjuler oss under Kristi vinger. Han tenker da at Kristus er en hønemor som skjuler sine kyllinger. Ved at vi er i Kristus, er vi i skjul for Guds vrede; vi får altså Guds nåde. Han bruker et skriftbelegg fra Mal 4,2 for å få fram dette bildet: "Det er frelse i dens vinger."⁴¹ Et annet bilde han bruker, er at vi må være i Kristus som er en klippe eller jordhule som dekker for Guds vrede (Jes 2,10). Men det

skriftbelegget som er viktigst i *Antilatomo*s, er Rom 8,1: "Så er det da ingen fordømmelse for dem som er i Kristus Jesus."⁴²

I dåpen ble vi forenet med Kristus. Når man er døpt, er man badet og helt ren. "Alt er tilgitt ved Guds nåde," men ennå må "føttene vaskes", for ikke alt er helbredet ved Guds gave. Den døyte og troende er samtidig rettferdig og synder.

Ikke sammenblande og ikke adskille

Hovedpoenget til Luther i *Antilatomo*s er å ta avstand fra fortjenestespiritualitet. Guds nåde er noe som Kristus har fortjent for oss, ikke noe vi kan fortjene ved gaven. Dette må *ikke sammenblandes*. Luther anklager Latomo for å forsøke å forminske synden og dermed "gjør de Kristi nåde til noe billig og Guds barmhjertighet til noe lettvin".⁴³ Synden gjøres så liten at det er oppnåelig å leve nærmest syndfritt. Latomo har et for lettvin forhold til synden og et for optimistisk syn på mennesket. Luther oppfordrer sin leser til å "gjøre nåden stor".⁴⁴ Det vil si å kalle synd det som bibelen kaller synd, og ikke tro at man klarer å leve syndfritt, men innse at man har behov for en frelser.

I foreningen med Kristus i troen får vi del i både gaven og Guds nåde. De må *ikke adskilles*. Luther tar også avstand mot antinomisme. Man kan ikke være kristen og ikke ha gaven. Når man er kristen, må man kjempe mot synden og klynge seg i tro til Kristus. Her er det læren om *Communicatio idiomatum*, som skinner igjennom. I foreningen med Kristus får vi del i Kristi egenskap rettferdighet. Både imputativ, overfor Gud og effektiv i oss.

Communicatio idiomatum i Antilatomo

Et vers Luther siterer flere ganger, er 2 Kor 5,21: "Han som ikke visste av synd, har han gjort til synd for oss, for at vi i ham skulle få Guds rettferdighet."⁴⁵ Det verset beskriver det salige byttet. Luther skriver at vår synd blir virkelig overført fra oss og plassert på Kristus. Gud har gjort Jesus til synd. Når vi er i Kristus, er synden blitt fordømt og forsvunnet slik at vi har fått Guds rettferdighet i stedet. Luther legger vekt på at denne utveksling av synd fra oss til Kristus virkelig har skjedd. Det er ikke bare et bilde; det er realitet. Og det skjedde ved troen.⁴⁶

Mot slutten av *Antilatomo*s setter han læren om *communicatio idiomatum* i sammenheng med synd og nåde.

For den som vil diskutere om synd og nåde, lov og evangelium, om Kristus og mennesket på kristelig vis, trenger nesten ikke å diskutere om noe annet enn om Gud og menneske i Kristus. Men da må en være svært nøye med å legge merke til at begge naturene forholder seg til hele personen med alle dens egenskaper, og vokte seg vel for at det som passer bare på Gud eller bare på mennesket, bare tillegges den ene av disse. Det er én ting å tale om den inkarnerte Gud og det guddommeliggjorte menneske; noe annet å tale om Gud og menneske rett og slett. På samme måte er det én ting å tale om synden utenfor nåden, noe annet å tale om synden i nåden, slik at du kan tenke deg *nåden eller Guds gave som innsyndifisert eller synden som nådifisert* så lenge vi er her, slik at synden for gavens eller nådens skyld ikke lenger er synd.⁴⁷

Her er min tolkning ut fra helheten i boken *Antilatomo*s av dette kompliserte avsnittet: Synden utenfor nåden vil si at man er ikketroende og dermed er utenfor nåden. Synden i nåden, altså at kristne synder, er det annerledes med. Når vi tror og er forenet med Kristus, er vi i Kristi nåde, og det skjer to ting:

1. Når vi er forenet med Kristus, får vi Guds gave i oss, og *gaven blir innsyndifisert*. Det betyr at gaven tar mer og mer synden bort fra oss. Menneskenaturen blir helbredet; vi kjemper mot synden og blir mer og mer likedannet med Kristus. Vi får altså den effektive rettferdigheten.
2. Når vi er i Kristus, blir *synden nådifisert eller nåden innsyndifisert*. Ut fra sammenhengen er det Kristi nåde, ikke Guds nåde, det er snakk om her. Synden den kristne har, blir overført til Kristus og forsvinner i ham. Kristus fortjener for oss Guds nåde, eller den imputative rettferdigheten.

På samme måte som Kristi to naturer ikke skal sammenblandes eller adskilles, slik vi har sett i kalkedonkristologien, har vi sett at Guds nåde og gave ikke skal sammenblandes eller adskilles. Men vi må skjelne mellom dem.

Guds nåde og gave skal *ikke sammenblandes* for da blir det en synergisk semipelagiansk spiritualitet der Gud og menneske bidrar sammen for frelsen. Dette kan kalles (delvis) fortjenestespi-

tualitet.

Gaven og nåden skal *heller ikke adskilles*. Da en-der man opp med enten:

1. En helt ren fortjenestespiritualitet, ved at man må gjøre gode gjerninger for å få fortjene nåden selv. Man må fortjene Guds nåde ved Guds gave. – eller
2. En antinomistisk spiritualitet: Man har Guds nåde, og da er det nok. Det å kjempe mot synden og gjøre gode gjerninger er ikke nødvendig, for man har Guds nåde.

Med dette grepet skal jeg videre i artikkelen vurdere luthersk tradisjon og si noe om hvordan Luthers spiritualitet kan gi impulser for vår tid.

2. Vurdering av lutherisk spiritualitet

Vurdering av Melanchthon og CA

Philipp Melanchthon (1497–1560) som er hovedforfatter til CA, skriver i artikkel VI: "Like ens lærer de at denne tro bør bære gode frukter, og at en må bære gode gjerninger som er pålagt av Gud ..."48 Luther derimot er mer tydelig og vektlegger at der det er tro, følger gode gjerninger: "Å, troen er en levende, skapende, virksom, mektig ting! Den kan ikke annet enn uavlatelig gjøre godt".49 "... dersom det ikke følger gode gjerninger, så er troen falsk og uekte."50 Det er som om Melanchthons tro på *Communicatio idiomatum*-lærens bærekraft svikter litt når det kommer til etterfølgelsen. Han holder fast på at vår synd blir overført til Kristus slik at vi blir rettferdige overfor Gud (imputativ rettferdighet), men han viser ved å bruke ordet "bør" at han ikke helt stoler på at vi får del i Jesu egenskap rettferdighet som gjør oss mer og mer likedanet med Kristus (effektiv rettferdighet). For å bruke terminologien fra Antilatomo: Melanchthon er sikker på at vi får Gud nåde når vi er i Kristus, men gaven *bør* bare virke.51 Melanchthon vektlegger den forensiske rettferdiggjørelsen (Man blir erklært rettferdig i den himmelske domstolen). Dette fører så til at gaven "bør" følge etterpå, og den er ikke organisk forenet slik vi har sett i Luthers spiritualitet. Å holde den forensiske rettferdiggjørelsen sammen med fornyelsen blir vanskelig.52 Gaven får da en tendens til å bli stående som et isolert appendiks adskilt fra Guds nåde. Fra Augustin til Melanchthon hadde kirken lært at rettferdiggjørelse var både imputativ og effektiv rettferdighet. Nå ble

dette forandret. Rettferdiggjørelse handler bare om å bli erklært rettferdig i den himmelske domstolen.53

Dermed er min vurdering at Melanchthon og CA har en lettere antinomistisk tendens, men langt fra så ille som de virkelige antinomistene.

Vurdering av antinomistene

I blant annet skriftet *Om konsilene og kirken* (1539)54 tar Luther opp kampen mot den antinomistiske spiritualiteten. Luther sier at de preker fint om syndenes forlatelse, men sier lite om det nye livet i Kristus. De forkynner ikke loven og tar ikke oppgjør mot synden, men sier at man bare skal tro så blir du salig. Du trenger ikke frykte for loven, for Kristus har oppfylt alt. Luther omtaler dem som:

... fine påskepredikanter, men slette pinsepredikanter. For de preker ikke ... om den helliggjørelse som Ånden utfører, men bare om Kristi forløsning. ... For Kristus har ikke bare fortjent *gratiam*, nåden, for oss, men også *donum*, Den hellige ånds gave, slik at vi ikke bare har syndenes forlatelse, men også syndenes opphør. Den som ikke slutter å synde, men forblir i sitt tidligere onde vesen, må få en annen Kristus av antinomistene ... Konklusjonen må likevel være at enten har en kristen Den hellige ånd og lever et nytt liv, eller så må han vite at han ikke har Kristus.55

Her ser vi altså 18 år etter at Luther skrev Antilatomo, bruker han fremdeles ordparet nåden og gaven for å beskrive sin teologi. Antinomistene adskiller Guds nåde og gave. De fokuserer bare på nåden. Luther insisterer med sterke ord på at begge deler hører med og ikke skal skilles fra hverandre.

Vurdering av Osiander

Rundt 1550 kom Melanchthon i dispuTT med Andreas Osiander (1498–1552). Osiander vektla i sin rettferdiggjørelseslære at Kristi guddommelige natur er iboende i en kristen. Han vendte seg mot den antinomistiske tendensen Melanchthon hadde. Osiander lærte at vi blir rettferdige, ikke ved en forsoningsgjerning som skjedde for 1500 år siden, men ved at Kristus som et "indre ord" tar bolig i oss. Osiander vektla den effektive rettferdiggjørelsen med belegg fra Luther, men han blandet det også med spe-

kulasjoner fra Kabbala og mystikken (det indre ordet).⁵⁶

Osiander adskilte gaven fra nåden og vektla den som en betingelse for Guds nåde. Han får dermed en fortjenestespiritualitet.

Vurdering av Konkordieformelen

Resultatet av striden med Osiander ble at Konkordieformelen fortsatte å vektlegge den forensiske rettferdigheten. Dermed ble det vanskelig å holde fast på enheten mellom den imputative rettferdigheten og den effektive rettferdigheten i rettferdiggjørelseslæren slik som vi har sett i *Antilatomus*.

Den finske lutherforskeren Simo Peura mener at i Konkordieformelen inneholder læren om rettferdiggjørelsen bare Guds *favor* (Guds nåde). Den nevner gaven, men da bare at "troen er en Guds gave".⁵⁷ Gaven blir da en "*donum minimum*". Gjenfødselen, fornyelsen og Guds iboethet i synderen hører ikke til i læren om rettferdiggjørelsen som hos Luther, men bli en konsekvens av den forensiske rettferdiggjørelsen. Først etter at man i troen har tilegnet seg Kristi fortjeneste (Guds nåde), blir den kristne delaktig i Ånden (Guds gave). Dermed blir etterfølgelsen adskilt fra rettferdiggjørelsen, med den konsekvens at Guds gave blir til et appendiks. Konkordieformelen er derimot tydeligere på at gode gjerninger skal følge troen.⁵⁸ Og den har i tillegg til utsagn om at Guds nåde fører til Guds gave, utsagn om at Guds nåde og gave ikke kan skilles; tro kan ikke finnes ved siden av ondt forsett. "Det finnes ikke noen sann, frelsende tro hos dem som er uten anger og sorg, og som har det onde forsett å forbli og holde fram i synden."⁵⁹

Konkordieformelen har altså en tendens til å vektlegge Guds nåde på bekostning av Guds gave.

Vurdering av ortodoksien og pietismen

Ortodoksien fortsetter den sammen tendensen som vi fant i CA og Konkordieformelen. Leiv Aalen peker på at det kan være et spørsmål om den lutherske ortodoksiens "overbetoning av det objektive" gjør at det "subjektive blir selvstendigjort" i forhold til forlatingsnåden. Det blir altså et slags konkurranseforhold mellom Guds nåde og Guds gave. Ortodoksien la overvekt på

Guds nåde til fortrengsel for Guds gave. Dette blir bakteppet for pietismen.

Pietisten August Herman Francke (d. 1727) legger ikke skjul på at indre forvandling er en menneskelig betingelse for rettferdiggjørelsen. Dermed blir altså Guds gave en betingelse for Guds nåde, og Guds gave og nåde blir blandet sammen. Dette ligner katolsk nådelære, fremhever Leiv Aalen.⁶⁰ Det nye livet og etterfølgelsen blir et kjennetegn på om man er i Kristus.

For Luther er dette et usikkert tegn. Gaven er delvis her på jorden. Lovens andre tavle kan holdes like godt av ikke kristne, som av kristne.⁶¹ Derfor nevner ikke Luther "de kristnes gode gjerninger" som ett av kirkens sju kjennetegn i *Om konsilene og kirken*. Er fornyelsen noe som man kan peke på overfor Gud, blir det et drag av fortjenestespiritualitet.

Pietistene gjorde synden større enn den trengte å være. I Pontoppidans forklaring til det tredje bud der han slår fast at "dans, spill, drikk, besøk på forlystelsessteder" er syndige laster. Dermed fordømte han dem som f.eks. danset og ikke var totalavholdne, til å være ubotferdige antinomister som levde i ondskapssynd. Her kommer tendensen til fortjenestespiritualitet enda tydeligere fram.

Vurdering av lutherforskning i 19. og 20. århundre og finsk lutherforskning

Luther forskning siden slutten av det 19. århundre har vært preget av nykantiansk teologi og filosofi. Karakteristisk med denne teologien er den radikale adskillelse av Guds vesen (*esse*) fra hans virkninger (*Wirkungen*). Dette betyr enten at bare noen spesielle virkninger (av Gud) eksisterer, eller at Gud på ingen måte er til stede i virkningene han produserer. På grunn av denne adskillelsen er den teologiske ideen om foreningen mellom Gud og en kristen umulig. Dermed har gaven og det effektive aspektet av rettferdiggjørelsen fortsatt å bli holdt utenfor læren om rettferdiggjørelsen. Gaven er blitt redusert til relasjonen til Gud og tilliten til hans nåde. Den antinomistiske tendensen fra Melancthon har fortsatt i lutherforskningen til langt ut i det 20. århundre. Den finske lutherforskningen, anført av Toumo Mannermaa, har fremhevet at Luther holder fast på at Kristus er

reelt til stede ved troen i den troende. Delaktigheten i Kristus gir både imputativ og effektiv rettferdiggjørelse, og det fremheves at Luther også bruker begrepet guddommeliggjøring, theosis, om dette. Denne foreningen med Kristus må ikke forstås slik at Kristus og den kristne blir sammenblandet (Jfr. kalkedonkristologien). Min artikkel står i gjeld til den finske lutherforskningen.⁶²

Profetiske røster: Dietrich Bonhoeffer og Magnus Malm

To som har gjort en betydelig innsats for å korrigere den lutherske tradisjonen, er Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) og Magnus Malm (1951–).

Bonhoeffer bruker begrepet "billig nåde" om en nådeforståelse som bare vektlegger Guds nåde og gjør Guds gave liten. Den billige nåden forkynner tilgivelse, men ikke etterfølgelse. Den rettferdiggjør synden, ikke den botferdige synderen. Det er ikke så viktig med etterfølgelsen og det å slutte å leve i synd. Guds kjærlighet blir overbetont, og Guds hellighet og vrede gjøres liten. Bonhoeffer holder fram at Guds nåde er dyr. Han insisterer på at nåden er dyr, både fordi den kostet Guds Sønns liv, men den er også dyr for oss, fordi den tar oss inn i etterfølgelsen av Jesus slik at vi kjemper mot synden.⁶³

Det interessante er at Bonhoeffer i polemikk mot antinomismen har mange likheter med argumentasjonen som Luther har mot Latomus: Synden og vreden gjøres liten slik at nåden kan være billig. Både Luther og Bonhoeffer insisterer på at synden og Guds vrede er et stort problem. Vi skal holde fast på det Bibelen kaller synd, og dermed trenger vi en stor eller dyr nåde.

Magnus Malm kritiserer Luther i sin bok *Som om Gud ikke finnes* (2015):

... den lutherske teologien har gjort "rettferdiggjørelsen ved troen" til det sentrale innholdet i evangeliet (i motsetning til den felleskirkelige teologien der Jesus Kristus som person utgjør sentrum) ... Den lutherske mistenksomheten mot lovgjerninger har tendert til å gjøre passivitet og motvilje mot åndelig fordyppning og radikal etterfølgelse til en dyd.⁶⁴

Malm påstår at problemet med Luther er at han kretset i for stor grad omkring ordet "alene":

Skriften alene, nåden alene, troen alene. Dette kaster en mistenksomhetens skygge over alt menneskelig. Den største lutherske dyden er udugeligheten. Jo mindre jeg kan og gjør, desto større blir nåden. Løsningen for Malm er å finne i ordet "og" som er kjerneordet i bekjennelsen til Kristus: Sann Gud og sant menneske. Da blir ikke det guddommelige og menneskelige spilt ut mot hverandre.⁶⁵ Malm har rett i at mye av den lutherske tradisjonen har en slagside mot "alene". Luther selv brukte ikke disse slagordene; de stammer fra en senere tid. Vi har sett i Antilatamus at Luther lærer at man ikke må adskille Guds nåde og gave. Begge deler hører sammen i Kristus. Derfor treffer ikke Malms kritikk Luther, men den treffer dessverre den lutherske tradisjonen, som har en antinomistisk tendens.

3. Luthers spiritualitet som veiviser for kirken i dag

Bonhoeffer og Malm er profetiske røster mot den antinomistiske tendensen i den lutherske tradisjon, som vi må ta med oss når vi skal si noe om hvilke impulser Luthers spiritualitet kan gi oss i dag. Vi må ikke gjøre synden mindre enn det Bibelen lærer oss, og dermed gjøre Guds nåde billig. Dette er etter mitt syn en større utfordring for kirken i Norge enn fortjenestespiritualitet. I det sekulære Norge står bibelsk etikk og lære om synd i press som det kan være fristende å gi etter for. Da havner man fort i en antinomistisk spiritualitet. Gaven som bringer det nye livet i Kristus med åndelige øvelser i kampen mot synden og for nestekjærligheten, må ikke adskilles og tones ned. Menneskelige erfaringer skal ikke telle mer enn Bibelens vitnesbyrd om hva som er synd.

Åndelige øvelser som bibellesing, skriftemål, bønn, kirkegang, retreat, våkenetter og faste skal ikke gjøres med tanke på fortjeneste overfor Gud. Men de åndelige øvelsene skal gjøres for å kjempe mot synden og støtte oss til Kristus for å bli mer og mer lik ham.

Vi skal være optimistiske på hva gaven kan utrette i oss. Troen er virksom og utretter gode gjerninger! Gaven, Den hellige ånd og Kristus, råder i oss over kjødet og setter oss i stand til å seire i møte med de større angrepene! Vi er ved

dåpen og troen forenet med Kristus, og hans gode egenskaper strømmer inn i oss når vi støtter oss til ham og kjemper mot oss selv! Samtidig må vi være realistiske i at vi blir ikke syndfrie på denne siden av døden. Vi må leve i daglig omvendelse, daglig minne oss på å være i Kristus og la Kristus få være i oss. Guds nåde gir oss syndenes forlatelse, og gaven gir oss syndenes opphør.

I iver etter å ta oppgjør med antinomistisk spiritualitet må vi passe oss så vi ikke havner i fortjenestespiritualitet. Latomus gjorde synden liten og overkommelig. Det ligger innebygget i vår natur at vi skal fortjene noe. Den sekulære spiritualiteten i samfunnet utfordrer oss til å gjøre livet vårt til et selvrealiseringsprosjekt. Ved å realisere oss selv fortjener vi verdi i møte med oss selv og våre medmennesker. Det kristne livet handler om overgivelse. Paulus sier: "Jeg er korsfestet med Kristus. Jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i meg".⁶⁶ Ved å tro på Kristus overgir vi oss til ham. Men da får vi til gjengjeld alt!

Vi må heller ikke gjøre synden større enn det Bibelen lærer oss. Pietistene gjorde det. Konsekvensen av dette erfares når noen sier at de ikke er verdige til å gå til nattverd. Å gjøre gode gjerninger og å kjempe og vinne over kjødet er en del av det kristne livet, men det er et usikkert kjennetegn som ikke er så lett å erfare. Vi skal være forsiktige med å bedømme andre, og oss selv, på om vi har en sann tro, ut fra hvor syndfri og gode mennesker vi er. En av Åndens oppgaver er å vise oss synden. Det gjør at den kristne kan klage med Paulus: "Det jeg vil, gjør jeg ikke, og det jeg avskyr, det gjør jeg."⁶⁷

Vi er reelt forenet med Kristus i troen. Men vi skal ikke utviske forskjellen mellom oss og Kristus. Den troende er ikke adskilt fra Kristus, men vi skal heller ikke sammenblande Kristus og den kristne. Derfor må utsagn om theosis, guddommeliggjøring, kvalitetssikres med kristologien fra Kalkedon slik at kristusmystikken ikke sklir over i panteisme. Da ender vi med mystisisme.

Oppsummering

Jeg mener å vise ved min gjennomgang av den lutherske tradisjonen at det er fort gjort å havne i en av to grøfter. Noen har fått en tendens til

fortjenestespiritualitet ved at man legger for stor vekt på Guds gave, eller man blander sammen Guds gave og nåde. Andre har havnet i en tendens til antinomismespiritualitet ved å legge for stor vekt på Guds nåde og neglisjerer gaven.

Luthers spiritualitet er blir synliggjort ved hans kristusmystikk. Ved troen er vi forenet med Kristus, og da har vi Guds både nåde og gave.

En som lever i fortjenestespiritualitet, holder fram at han kan være med og gjøre noe overfor Gud for å fortjene frelsen. Han sier: "Jeg gjør så godt jeg kan, og Gud gjør resten." Den som lever i antinomistisk spiritualitet, vil ikke kjempe mot synden og gjøre gode gjerninger. Han sier: "Det er ikke nødvendig å gjøre så godt jeg kan; Gud gjør alt likevel." En som lever i Kristus, vil si "Jeg gjør så godt jeg kan, men Gud har gjort og gjør alt i Kristus."

Noter

- 1 Asger Chr. Højlund, *Ved gaven helbreder han naturen* (Århus: Forlaget Kolon, 1992), s 21–23; Ragnar Skottene, *Nåden og Gaven* (Oslo: Solum forlag, 2008), 19–24.
- 2 Martin Luther, *Skrifter om Kristus, frelsen og kirken*, oversatt av Knut Alfsvåg, Sigurd Hjelde og Joar Haga, (Oslo: Luther forlag, 2017). Oversettelsen henviser til sidetalene fra Weimar-utgaven (WA) av Luthers samlede verk, bind 8,43–128. I denne artikkelen henviser jeg til Weimar-utgavens sidetall.
- 3 Johann Anselm Steiger, *The communicatio idiomatum as the axle and motor of Luther's theology*, *Lutheran Quarterly* (2000), 125–158.
- 4 Det salige byttet heter på tysk *fröhliche Wechsel*. Dette uttrykket kommer fra den tyske folkelige, oppbyggelige versjonen av *Om et kristenmenneskes frihet* (1520).
- 5 Exsurge Domine, <http://www.papalencyclicals.net/Leo10/11oexdom.htm> (01.07.2016).
- 6 WA, TR 1, 202 (No. 463) og 4, 145 (No. 4119).
- 7 Joh 13,10.
- 8 Skottene (2008), 33.
- 9 Ole Modalsli, *Evangeliet – Guds kraft til liv* (Oslo: Luther, 1995), 34–36.
- 10 Rom 7,19.
- 11 WA 8,106.
- 12 WA 8,87.
- 13 Martin Luther, *Om den Kristne frihet*, i *Verker i utvalg I*, 208; jfr. Johann Anselm Steiger, *The communicatio idiomatum as the axle and motor of Luther's theology*, *LQ XIV* (2000), 131–132.
- 14 WA 8,106.
- 15 WA8 III–II2.
- 16 Ordrett "fullt ut omformet/transformert til Kristus". WA 8,III *In Christum plane transformari*. (På grunn av at sitatet står i akkusativ, skal "in Christum" ikke oversettes i Kristus, men til Kristus.)
- 17 WA 8,106–107. 114–115.; jfr Simo Paura, *Christ as Favor and Gift*, i Carl E. Braaten & Robert W. Jenson (red), *Union with Christ* (Michigan/Cambridge: Eerdmans, 1998), 44.
- 18 Dom I; WA 8,68. 110.

- 19 WA 8,118.
- 20 WA 8,123.
- 21 WA 8,121–122.
- 22 WA 50,599–600.
- 23 Martin Luther, *Fortalen til St. Paulus' brev til romerne* oversatt av Inge Lønning i *Levende Luther* (Drammen: Land og kirke, 1967), 54–55.
- 24 WA 8,106–107; jfr Paura (1998) s 44.
- 25 WA 8,106.
- 26 WA 8,107.
- 27 WA 8,111.
- 28 WA 8,106.
- 29 Skottene (2008), s 98–99.
- 30 WA 8,107.
- 31 WA 8,106 "For det er ingen (om det hadde vært mulig) som ikke hadde foretrukket å være uten rettferdighets-helbredelsen framfor å være uten Guds nåde."
- 32 WA 8,106. "For selv med dette rettferdighetens gode hadde vi ikke vært tilstrekkelig glade og hadde ikke lovprist gaven om den hadde vært alene og ikke hadde skaffet oss Guds nåde."
- 33 WA 8,107 "Og personen er heller ikke til behag og har heller ikke nåden om ikke gaven på denne måten arbeider på å rense ut synden."
- 34 WA 8,106.
- 35 WA 8,112.
- 36 WA 8,107. Den norske oversettelsen har valgt å oversette "*secernenda*" med skilles, men det kan også oversettes med skjernes. Siden Guds gave og nåde ikke kan adskilles, velger jeg her å oversette med skjernes.
- 37 WA 8,107.
- 38 WA 8,106 og 111.
- 39 WA 8,106.
- 40 WA 8,106.
- 41 WA 8,111.
- 42 Brukt f.eks. i WA 8,114; 8,117 og i selve eksegeseen av Rom 8,1 i WA 8,118.
- 43 Wa 8,114.
- 44 WA 8,124.
- 45 NO 2011.
- 46 WA 8,87 og 91.
- 47 WA 8,126.
- 48 Jan Olav Mæland, *Konkordieboken* (Oslo: Lunde, 1985), 31.
- 49 Martin Luther, *Fortalen til St. Paulus' brev til romerne*, 54–55.
- 50 De schmalkaldiske artikler XIII, i Mæland (1985), 258.
- 51 Det bør sies at det finnes skriftsteder ført i pennen av Melanchthon som har en sterkere vektlegging av etterfølgelsen f.eks. CA XX, XXVII og Apol IV, 249.
- 52 Hägglund (1956, 1981), 230.
- 53 Alister E. McGrath *Reformation Thought. An introduction* 4. utg. (Wiley-Blackwell, 2012), 127.
- 54 Martin Luther, *Skrifter om Kristus, frelsen og kirken*, oversatt av Knut Alfsvåg, Sigurd Hjelde og Joar Haga (Oslo: Luther forlag, 2017).
- 55 WA 50, 599–600.
- 56 Hägglund (1956, 1981), 250–251; Peura (1998), 46; Sol Dec III,2 i Mæland (1985), 454.
- 57 Sol. Dec. art. III, 11.
- 58 F.eks. Sol Dec. Art IV. 14.
- 59 Sol. Dec art III, 41 og 26.
- 60 Leiv Aalen, *Ord og sakrament* (Kristiansand: Universitetsforlaget, 1966), 136.
- 61 WA 50, 643.
- 62 For mer om Mannerna og hans disipler: Se Toumo Mannerna, *Christ present in Faith* (Minneapolis: Fortress, 2005); Carl E. Braaten og Robert W. Jenson (red.) *Union with Christ* (Michigan/ Cambridge: Eerdmans, 1998); Risto Saarinen, *Justification by faith* I Robert Kolb (red), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* (Oxford: Oxford university press, 2014).
- 63 Dietrich Bonhoeffer, *Etterfølgelse* (Oslo: Luther, 2010), 21–23.
- 64 Magnus Malm, *Som om Gud ikke finnes* (Oslo: Vårt Land Forlag, 2015), s 185.
- 65 Malm (2015), s 189–190.
- 66 Gal 2,19f.
- 67 Rom 7,15.

Kristus alene

Noen hovedtrekk ved Martins Luthers kristosentriske prekenpraksis



RAGNAR SKOTTENE
PROFESSOR DR.THEOL., UNIVERSITETET I STAVANGER

ragnar.skottene@uis.no

Sammendrag (abstract):

Denne artikkelen handler om et sentralt perspektiv i Martin Luthers prekenpraksis: Kristus alene. Etter reformatorens overbevisning består sann kristen forkynnelse i å formidle Kristus først som Gave til frelse og nytt liv med Gud, dernest som forbilde for livet og gjerningene i verden. Rekkefølgen og sammenhengen mellom Gaven og forbildet ivaretas når predikanten skjelner rett mellom lov og evangelium. Denne forkynnerpraksis skiller seg fra den gjengse forkynnelsen i Luthers samtid, der idealet var å anspore tilhørerne til å etterfølge Kristus (imitatio Christi) gjennom et samarbeid mellom egen frelsesinnsats og Guds nåde. Dette loviske idealet synes heller ikke å være ukjent blant forkynnere i vår tid. På denne bakgrunn bør vi trekke en helt vesentlig lærdom av Luthers prekenpraksis.

Martin Luther – et forkynnerideal?

I et jubileumsår for reformasjonen er det naturlig å fokusere på Luther som forkynner. Det er det fordi han selv så på sin forkynnertjeneste som en integrert del av sitt kall som reformator. Reformasjonen hadde ikke oppfylt sitt mål før det bibelske evangelium var forkynt for mennesker og mottatt i tro, mente han. Derfor holdt Luther selv utallige prekener – ikke sjelden to eller flere om dagen, særlig på søn- og helligdager.¹

Men det er ikke bare historiske grunner til å rette blikket på Luthers forkynnerpraksis. Den har – les: bør ha! – aktuell interesse for dagens forkynnere. Det går an å lære noe – ja, noe særdeles viktig! – av den. Det betyr ikke at Luther

uten videre er et forkynnerideal for vår tid. Til tross for sin høye status som reformator som fremdeles har sine beundrere i vide kretser, var også han et barn av sin tid. Han hadde sin personlighet og prekenstil. Forkynnersituasjonen han sto i, var ulik vår på mange måter. De samfunnsmessige, kulturelle og kirkelige forskjellene er åpenbare. De samtidige "motstanderne" hans – papistene, "sofistene" på den siden og "svermerne", "rotteåndene" (!) på den andre siden – er ikke uten videre lette å finne analogier til 500 år senere. Så det vil være kunstig og uhensiktsmessig å forsøke å etterligne hans prekenpraksis i alle henseender.

Like fullt er det etter mitt skjønn særlig én ting – ett perspektiv – det er grunn til å studere nøye-

re og legge vinn på i dag også. Det er Luthers *kristosentrisitet*. *Kristus alene* er nemlig ikke bare kjernen i hans reformatoriske teologi. Det er òg sentrum i hans *forkynnelse*. Ja, etter Luthers oppfatning hadde teologien ingen verdi om den ikke ble formidlet i forkynnelsen.² Og det som skal forkynnes, er Kristus: "Intet annet skal forkynnes enn Kristus!" fastslår Luther.³ Hva mener han så med det? Hvilken Kristus er det som skal forkynnes? Og hva innebærer det at "intet annet" skal forkynnes enn Kristus? Mener ikke Luther også at hele Bibelens budskap vil opp på prekestolen? Hva betyr så Luthers homiletiske kristosentrisitet for formidlingen av Skriftens øvrige innhold? I fortalen til *Kirkepostillen* (1527) gir Luther et visst svar:

Når du nå slår opp evangelieboken, og du leser og hører hvordan Kristus kommer hit og dit, eller hvordan noen blir brakt til ham, da skal du oppfatte prekenen eller evangeliet slik at han ved det kommer til deg, eller at du blir brakt til ham. For det å forkynne evangeliet er ikke noe annet enn at Kristus kommer til oss, eller at man bringer oss til ham. Men når du ser hvordan han virker og hjelper hver den han kommer til, eller hver den som blir brakt til ham, da skal du vite at slik virker troen også i deg, og at han tilbyr din sjel nettopp den samme hjelp og godhet gjennom evangeliet. Holder du deg i ro her og lar det bli deg til gagn, det vil si, hvis du tror at han gjør vel imot deg, så har du det for visst; da er Kristus din og gitt deg som en gave. Derneft er det nødvendig, at du gjør deg et eksempel av det, at du hjelper din neste og gjør også likedan mot ham, slik at du gis til ham som en gave og et forbilde.⁴

Å forkynne Kristus er altså å formidle et levende møte mellom Kristus og tilhørerne. Først gjelder det å forkynne Kristus som gave, dernest å holde frem Kristus som *forbilde*, sier Luther og forklarer:

Kristus som en gave nærer din tro og gjør deg til en kristen. Men Kristus som et forbilde påvirker dine gjerninger; de gjør deg ikke til en kristen, men de utgår fra deg etter at du alt på forhånd er blitt en kristen. Så stor som forskjellen er mellom gave og eksempel, så stor er også forskjellen mellom tro og gjerninger: Troen har ikke noe av sitt eget, men bare Kristi verk og lidelse. Gjeringene har noe av ditt eget, men de skal heller ikke være dine egne, men tilhører din neste.⁵

Gaven og forbildet må ikke forveksles eller sammenblandes, advarer Luther. Skjer det, fører predikanten seg selv og menigheten ut i en forvrengt kristendom der folk lurer seg selv til å kunne bli frelst ved å etterligne Kristus (*imitatio Christi*) som ideal i kraft av egen innsats i samarbeid med Guds nåde. Det var nettopp den slags teologi og forkynnelse reformasjonen gjorde opprør mot. Mennesket blir frelst og rettferdiggjort av nåden alene ved troen alene, kom Luther frem til; og med denne helt sentrale dogmatiske lærdom korresponderer én bestemt homiletisk praksis, at Kristus *først* og fremst formidles som *evangeliets* gave uten *lovens* innblanding. Med andre ord: Luther tillegger den teologiske distinksjonen mellom lov og evangelium full *homiletisk* relevans. Det er når denne distinksjonen virkelig praktiseres i forkynnelsen, at den for alvor kommer til sin rett. Eller for å vri litt på et berømt Luther-utsagn: Den som i praktisk forkynnelse skjelner rett mellom lov og evangelium, er en mester i prekenkunsten.⁶

Muntlig forkynnelse – fortsatt Kristus-inkarnasjon

Det levende møte mellom Kristus og tilhørerne finner sted gjennom den muntlige forkynnelsen. Kirken er et "munns hus", ikke et "pennehus".⁷ Det svarer til at Guds rike er et "hørerike". Selv om du ikke ser det med øynene, er det mulig å "se det med hørselen", sier Luther.⁸ Den oppstandne Kristus vil komme til orde med "evangeliets levende stemme" (*viva vox evangelii*). Med denne stemmen gir Kristus seg selv som gave til mennesker som hører evangeliet, og med denne gaven skaper han samtidig troen som tar imot gaven. Slik er Kristus og troen begge avhengig av forkynnelsen – Kristus for å komme til mennesker, mennesker for å komme til tro på Kristus. Den levende stemmen og de lyttende tilhørerne er arenaen for fortsatte møter med den inkarnerte og oppståtte Kristus. Predikantens levende stemme er det kjøtt og blod som den levende Kristus kler seg i, likesom han engang kledde seg i menneskelig kjøtt og blod ved inkarnasjonen. Luther begrunner den muntlige forkynnelsen like dyptgående *kristologisk* som han innholdsbestemmer den eksklusivt *kristosentrisk*. Den klassisk kristne bekjen-

nelsen til Kristus som Gud og menneske i én person, presist eksplisert i læren om de guddommelige og menneskelige egenskapers gjensidige utveksling (*communicatio idiomatum*) i den ene Kristus, er fundamentet for Luthers prekenlære og prekenpraksis. I den inkarnerte Guds Sønnens enhet av Gud og menneske forener nå Gud seg med tilhørerne gjennom foreningen av Guds ord og predikantens ord i forkynnelsen. Således er den muntlige forkynnelsen stedet for fortsatt Kristus-inkarnasjon. Den inkarnerte Kristus kommer nær for å gjøre sin gjerning som Frelser og Herre i menneskers liv i dag.⁹

Communicatio idiomatum i den ene Kristus er også en hermeneutisk nøkkel til å forstå sammenhengen mellom den *muntlige* forkynnelsen og det *skrevne* ord (Bibelens ord). Luther fremhever ikke betydningen av førstnevnte til fortrenghet for sistnevnte, heller ikke sistnevnte på bekostning av førstnevnte. De utfyller hverandre og avhenger gjensidig av hverandre. Predikantens ord *er* Guds ord hvis – og bare hvis – det målbærer Bibelens Kristus, nærmere bestemt: Evangeliets Kristus. Luther forutsetter da at denne Kristus virkelig er å finne i Bibelen. Ja, han hevder at den egentlig ikke rommer noe annet enn Kristus: "Ta Kristus ut av skriftene, hva mer vil du da finne i dem?"¹⁰ Underforstått: Ingen ting! Skriften er ikke en samling av menneskers fromme, religiøse tanker, eller noen "kristelig" filosofi eller ideologi. Den inneholder heller ikke guddommelige sannheter i intellektuell, teologisk forstand. Den er "Kristi åndelige kropp", sier Luther idet han reflekterer over sammenhengen mellom den inkarnerte Kristus og Skriftens inkarnatoriske egenart.¹¹ Kristus er Ordet i ordene. Skriftens ord målbærer Guds inkarnerte Ord. Det medfører at Skriften skal utlegges og forkynnes *kristosentrisk*: Kristus er Skriftens midte som gir lys og mening til ordene i den. Og omvendt: Ordene viser hen til Kristus og forklarer ham som den han er. Hele Bibelen handler om Kristus – GT i form av evangeliske løfter, NT med utsagn om løftenes oppfyllelse i Kristus. Slik er predikanten avhengig av Skriftens kristosentrisitet for å kunne praktisere en kristosentrisk forkynnelse.¹²

Men så gjelder også det motsatte: Skriften er like avhengig av det *muntlige* ord som predikan-

ten av det *skrevne* ord. Den når sitt mål først når den får slippe til gjennom muntlige ord. Det beror på tre særdeles viktige forhold.

For det første er den kristne gudsåpenbaringen primært ikke *skriftåpenbaring*, men *personåpenbaring*. GT er vitnesbyrd om Jahves personlige åpenbaring for Israel gjennom profetene; NT er vitnesbyrd om Guds personlige åpenbaring i Kristus, formidlet gjennom apostlene. Og denne åpenbaringen er muntlig etter sin originale form. Først siden er den blitt tolket og nedfelt i de bibelske skriftene. I den muntlige forkynnelsen får den igjen komme til sin rett etter sin opprinnelige egenart.

For det andre er den Kristus som hele Bibelen vitner om, den inkarnerte og oppståtte, levende og nærværende Kristus. Derfor kan ikke Skriften nøye seg med å være *skrevne* ord i en 2000–3000 år gammel boksamling. Den vil bli til *muntlige* ord her og nå. Det vil den fordi Kristus lever for å gi seg hen til mennesker gjennom den levende forkynnelsen. Hele Bibelen vil opp på prekestolen fordi hele Skriften handler om den levende Kristus.

Av dette følger for det tredje at Bibelens budskap må komme til orde i muntlig forkynnelse for at evangeliet skal være evangelium. Evangeliet er et gledelig budskap om relasjoner mellom den levende Kristus og levende mennesker, og Kristus har selv valgt å inkarnere seg fortsatt gjennom den muntlige forkynnelsen for å skape og oppholde disse relasjonene. Uten den blir Bibelen i beste fall bare en samling interessante fortellinger og moralske prinsipper fra en fjern fortid. Den forfaller til lov og mister sin karakter av *evangelium*, hevder Luther.¹³ Kristus er jo død – om ikke i og for seg, men som Frelser og Herre *for oss*.

Evangeliets tilsigelse – for oss, for deg

Av det som nå er sagt, fremgår det at Luther legger stor vekt på den *presentiske* formidlingen av evangeliet: Kristus gir seg selv som frelsesgave i dag. Det betyr imidlertid ikke at den bibelske frelseshistorien er unyttig og betydningsløs. Det som skjer her og nå, er forankret i det som fant sted den gang da. I sin kristosentriske prekenpraksis gir Luther rom både for den frelseshistoriske *beretningen* om Jesus og for den aktuelle til-

sigelsen av evangeliet. Når han for eksempel taler om Jesu lidelse og død, bruker han atskillig tid til å føre folk inn i gangen og detaljene i pasjonshistorien.¹⁴ Og når han forkynner Jesu oppstandelse fra de døde, kan han dvele forbausende omstendelig ved evangeliens påskedagsfortellinger.¹⁵ Men det han aldri gjør, er å skildre *kun* det fortidige hendelsesforløpet. Ja, han kan bent fram advare tilhørerne sine mot å samle all oppmerksomhet om det. Det vil lett kunne få oss til å synes synd på Jesus som så uforskyldt gikk gjennom så mye fælt. Det er ikke formålet med evangelisk-kristosentrisk forkynnelse. Den skal ikke få oss til å føle medlidenhet med Jesus som et uskyldig offer for et romersk justismord. Det vil fort fortrenge den guddommelige hensikten med Kristi lidelse og fremkalle forestillingen om Kristus som en forbilledlig martyr. Den forestillingen har en altfor liten Jesus. Den hører hjemme i *imitatio-Christi*-tradisjonen fra middelalderen, mener Luther.¹⁶ Den omstøper evangeliet til lov, korsfester Kristus på nytt og gjør Kristi frelsesverk forgieves.

Den rette bevegelsen i forkynnelsen går ikke *tilbake* i historien og forblir der. Den går *snarere fremover* med sikte på Kristi møte med tilhørerne i dag. Når bibelteksten er utlagt og forklart (eksplikasjon), gjelder det å fokusere på den aktuelle nytten og frukten av det Gud har gjort i Kristus (applikasjon). Å forkynne evangeliet om Jesus er noe mer enn å gjengi fortellinger om hva som skjedde da han ble født, vokste opp, trådte frem og virket som Messias på jorden. Det består i noe mer enn å skildre – om aldri så fargerikt! – hva som fant sted da han døde og sto opp fra de døde. Det er å understreke at alt dette er gjort *for oss*.¹⁷ Kristus har ikke gått gjennom noe av dette for *sin* skyld, fordi *han* trengte det. Han har gjort alt for *vår* skyld, fordi *vi* behøver det. Eksempelvis sier Luther bl.a. dette i en preken over Jes 9,6:

”For hvem er han unnfanget og født, for hvem har han lidd og tatt døden på seg? For oss, oss, oss! ”Oss” må alltid legges til ... Alt hva Kristus har gjort, har han gjort oss til gode. Kristus behøvede ikke å gjøre dette; han hadde likevel fortsatt vært herre helt og fullt. Oss tilhører derimot hans unnfangelse og fødsel, hans lidelse og død, hans himmelfart og hans sete ved (Faderens) høyre (hånd). Det er vår eiendom; legg godt merke til det!”¹⁸

Slik står Luther på i preken etter preken. Han plasserer hele det frelseshistoriske forløpet under dette perspektivet: Hvilken nytte og gagn har dette *for oss*.¹⁹ Kristus ble født julenatt for å være *vår* Frelser og Herre. Han tilga folk syndene deres med sikte på å tilgi *våre* synder.²⁰ Han døde på korset for å sone for *vår* synd og beseire *vår* død. Han før ned til dødsriket for å nedkjempe djevelen i *vårt* sted.²¹ Han sto opp fra de døde for at *vi* skal stå opp med ham.

Denne appliseringen gjelder vel å merke ikke ”alle de andre”. Den angår hver enkelt av dem som hører evangeliet. Kristus har gjort alt dette *for deg*.²² Det nytter jo ikke at alle de andre tilegner seg evangeliets frukt, om ikke du selv gjør det: ”Hva hjelper det vel om du mener og tror at de andres død og synd og helvete er overvunnet i Kristus, om ikke *du* også tror at din egen død og synd og ditt eget helvete er overvunnet og utslettet der og at du selv altså er forløst?” sier han i en preken om å forberede seg på å dø.²³ Og hvilken nytte har du av budskapet om Jesu oppstandelse om du ikke tilegner deg det personlig: ”Det er ikke nok at du hører det, ser det og undrer deg – som over et vakkert bilde som maleren maler. Det angår deg; det gjelder deg: At du er oppstått med Kristus og Kristus i deg; ellers er det tapt (forgieves) (at Kristus er død),” sier Luther med henvisning til 1 Kor 15,12ff og Rom 4,25.²⁴ Den personlige applikasjonen bærer imidlertid ikke primært preg av trusler, men av inntrengende invitasjoner. Og for å gjøre invitasjonene så personlige som mulig, legger han gjerne vendingen *for meg* inn i tilhørerens sinn. Som han for eksempel gjør avslutningsvis i sin forkynnende utleggelse av Gal 2,20:

Med kraftig betoning skal du altså lese disse ordene MEG og FOR MEG, og gjør det til en vane at du forstår og anvender dette MEG på deg selv med en sikker tro. Tvil ikke på at også du hører til blant dem som det her tales om med MEG, og heller ikke på at Kristus ikke bare har elsket Peter og Paulus og gitt seg selv for dem, men at den samme nåde gjelder også oss og kommer (også til oss) så vel som til dem. Derfor er også vi innbefattet i dette MEG.²⁵

Naturligvis utelukker ikke Luther seg selv i disse utsagnene. Snarere tar han ofte seg selv med i gledesfylte, personlige vitnesbyrd, som når han

tolker fortellingen om Jesu oppvekkelse av en-
kens sønn utenfor Nain som et frampek på sin
egen oppstandelse fra de døde: "Vi skal sove inn-
til han (Kristus) kommer, banker på graven og
sier: 'Doktor Martinus, stå opp!' Da skal jeg stå
opp på et øyeblikk og være evig glad med
ham."²⁶

Forkynnelsens siktemål – det salige bytte

Siktemålet med forkynnelsen er at Kristus som
gave når frem til tilhørerne, og at de tar imot gaven i tro. Da skjer *det salige bytte* mellom Kristus
og mottageren.²⁷ Det har to aspekter som henger
nøye sammen, et fortidig og et nåtidig. Ved
sitt liv og virke, sin lidelse og død, sin nedfart til
dødsriket og oppstandelse fra de døde gjorde Jesus
det vi aldri kunne gjøre, og ble det vi aldri
kunne bli: Han ble vår stedfortreder da han byttet
plass med oss. Det var det han gjorde for oss.
Gjennom evangeliets tilsigelse i dag effektueres
frelsesfrukten av dette idet vi bytter plass med
Jesus. Det skjer når han gir denne frukten til
oss, og vi tar imot den i tro. Luther holder fast på
sammenhengen mellom disse aspektene i sin
kristosentriske forkynnerpraksis: Kristus tok på
seg vår urettferdighet for å bytte den ut med sin
rettferdighet. Han bar på seg selv vår synd og
skyld for å gi oss sin renhet og uskyld. Han gjorde
vår sorg til sin for å gi oss sin glede. Han gikk
inn under vårt fangenskap for å gi oss sin frihet.
Han led vår død for å gi oss sitt liv. Han tok på
seg våre tap og vår fortapelse for å gi oss sin
seier og frelse:

Nå ser dere altså at Kristus kommer til oss
idet han tar vår synd og død fra oss og legger
den på seg, og at vi kommer til ham idet vi
trer fram og tar hans uskyld fra ham og legger
den på oss. Det er en uutsigelig barmhjertig-
het som Gud øser ut over verden. Det er den-
ne edle kostelige byttehandelen: Ta min
uskyld, så du ikke skal smake og ikke føle dø-
den, selv om menneskenaturen ennå er
svak!²⁸

Slik bretter Luther ut evangeliets rikdom etter-
som bibeltekstene gir ham anledning. Det er et
radikalt budskap med krasse motsetninger: Vi
har ikke annet enn det motsatte av alt vi trenger
for å bli frelst: Urettferdighet, synd, skyld, død,
fortapelse. *Kristus* har skaffet til veie alt det som

vi ikke har, men som vi må få for å bli frelst: rett-
ferdighet, skyldfrihet, liv, frelse.²⁹ Derfor dreier
dette seg om "der fröliche (wunderbare) Wechsel", *admirabile commercium*, den forunderlige
byttehandelen. Den er forunderlig av minst tre
grunner:

For det første foregår den av *nåden alene*. Etter-
som vi har bare det motsatte av det vi burde ha,
kan vi ingenting yte som gjengjeld eller betaling
for gaven. Heller ikke skal vi betale noe, fordi
Kristus har bekostet alt. Luther fremhever ofte
"die Köste", den kostnaden Kristus tok på seg da
han byttet plass med oss: "For selv om det ikke
har kostet oss noe og er gitt oss ufortjent, har
det likevel kostet Kristus mye, han som av den
grunn ble underlagt loven for vår skyld, så han
kunne oppnå og fortjene alt dette for alle som
ville tro på ham."³⁰ Så dette er en høyst merkelig
"byttehandel" der "selgeren" betaler alt og "kjø-
peren" intet. Den forklarer et kjernepunkt i Luthers
lære om rettferdiggjørelse av nåde.

For det andre handler ikke byttehandelen om
"varer", om ting. Den dreier seg heller ikke om
gaver i flertall, men om Gaven: *Kristus alene*.
Luther samler opp alle gavene i ett perspektiv,
ser dem alle i én person: Kristus gir alt han *har*, i
og med alt han *er*. Da Kristus byttet plass med
oss, ga han alt han hadde, i og med alt han var.
Nå bytter vi plass med Jesus når vi tar imot alt
han har, i og med alt han er. Når Luther forkyn-
ner Kristi gaver, forener og personifiserer han
dem i Kristus. Kristus ikke bare *gir* julegleden;
han *er* julegleden. Han ikke bare *gir* lys og liv;
han *er* lyset og livet. Han ikke bare *gir* frelse fra
død og fortapelse og nytt liv og ny rettferdighet
for Gud; han *er* Frelsen og Rettferdigheten. Han
holder ikke tilbake noe av det han har å gi oss,
fordi alt er samlet i ham selv.³¹

For det tredje innholdsbestemmer disse to
aspektene troens rolle i byttehandelen. Handelen
skjer ved *troen alene*. Den foregår når troen går
med på de særskilte betingelsene Gud har be-
stemt for den, at Gaven er gratis fordi Kristus
alene har bekostet den helt og fullt, og at den er
Kristus personlig med alt han er og har. Troen
går inn i det salige bytte når jeg utleverer meg
selv helt og fullt til Jesus slik han gir seg helt og
fullt til meg. Jeg lar Kristus få meg og min plass
så jeg får ham og hans plass. Slik blir Kristus ett

med meg, og jeg ett med ham. Luther er nettopp så personlig når han taler om den personlige foreningen med Kristus: Kristus og jeg "kryper inn i hverandre, så jeg er Kristus og Kristus meg", sier han.³² Jeg blir Kristi bror og medarving med Kristus med alt han eier. Her er fullt felleseie med Kristus.³³

Troens plassbytte – Åndens under

Målet for Luthers kristosentriske forkynnelse er at tilhørerne bytter plass med Kristus. Samtidig vedgår han at ingen forkynnere – medregnet han selv – har noen myndighet og makt til å virkeliggjøre dette målet. Det er Den hellige ånds mandat og gjerning. Predikantens kall er å formidle Kristus som gave ved en klar og ren forkynnelse av evangeliet. Men det står ikke opp til noen forkynnere – om de er aldri så dyktige! – å skape den omvendelse og tro som får folk til å ta imot gaven. Det er Åndens frie og suverene verk hvor og når Gud vil, i dem som hører evangeliet.³⁴ Det er et guddommelig under hver gang et menneske våger å utlevere seg selv og motta Kristus på de premissene Gud har fastsatt for byttehandelen. De kolliderer jo med de betingelser vi selv holder for rimelige, lærer Luther. Med vår syndige natur, vår egen religiøsitet og moralitet, motsetter vi oss i det lengste å bli frelst av ren nåde. Det strir mot all naturlig tankegang at mennesket ikke kan frelse seg selv, at det behøver en frelser utenfor seg selv, og at den eneste måten å bli frelst på er å "kjøpe" Kristus-gaven ufortjent og uten betaling. I kampen mot de teologiske motstanderne sine i samtiden minnet Luther stadig om at vi av naturen har en ubendig trang til å ville betale for Guds gaver med noe av oss selv, med våre egne kvaliteter og fortjenester. Attpåtil finner vi på å utnytte Guds gaver for å plusse på med det vi kanskje mener at vi mangler i dette prosjektet. Vi anvender gavene til å forbedre og forøke vår egen rettferdighet istedenfor å la Gud ikle oss Kristi rettferdighet. Vi misbruker dem for å holde fast på oss selv som Frelser i stedet for å byttehandle med Jesus. Med dette siktemålet takker vi gjerne ja til gavene, men kvier oss for å satse alt på Gaven, beklager Luther:

For menneskenaturen og fornuften vil alltid slå ned på Guds gaver og henge seg på dem.

Derfor må han handle slik med oss at vi ser at det er han som må gi oss troen i hjertet, og vi ikke kan skape den selv. Slik skal begge deler stå side om side: Frykten for Gud og tilliten til ham. Vi må gå gjennom dem begge for at vi som mennesker ikke skal gå over streken, bli for selvsikre og satse på oss selv.³⁵

Henger vi oss på Guds gaver og unngår å satse alt på Gaven, gjør vi evangeliet til lov og sauser sammen lov og evangelium. Men det er her Den hellige ånd kommer oss til unnsetning. Til forskjell fra oss kan *han* den kunsten å skjelne rett mellom lov og evangelium.³⁶ Ånden skaper i oss både den sunne frykten for Gud og den barnlige tilliten til ham. Han benytter seg av lovens ord for å rydde vei for evangeliets Gave. Han bryter ned alt som hindrer meg i å gå inn i det salige bytte med Jesus. Han får meg til å oppgi mine falske betingelser for byttehandelen og gå inn på Guds premisser for den. Det skjer når loven forkynnes sammen med (ikke sammenblandet med!) evangeliet og i lyset fra evangeliet. Den hellige ånd låner så å si evangeliets lys slik at lovens ord ikke støter meg bort fra Jesus, men drar meg inn til ham. Han gjør Guds "fremmede gjerning" (*opus alienum*) ved loven med sikte på sitt "egentlige verk" (*opus proprium*) ved evangeliet. Således står lovens åndelige bruk (*usus spiritualis legis*) ikke i lovens tjeneste, men i evangeliets. Ånden bruker loven som en tjener for evangeliet.³⁷ I en preken over Joh 3,16 gir Luther et godt eksempel på hvordan loven kan forkynnes sammen med evangeliet uten å blande dem sammen.³⁸

Først uttrykker han sin store glede over at Guds elsker oss uten vår lønn og fortjeneste. Motivert av sin betingelsesløse og avgrunnsdype kjærlighet gir Gud oss alt i og med Jesus: "Guds Gave er hans egen Sønn og i ham alt." Nært knyttet til dette evangelium forkynner han så loven idet han minner om mottageren for gaven. Det er verden, vi som er Guds fiender og djevelens barn. Hvordan er det mulig at Gud elsker den verden som spotter ham? undrer Luther. Hvordan kan verden hate Gud som gir verden så mye, ja seg selv? spør han og retter blikket på sin egen fortid som munk: "For en kjeltring har ikke jeg selv vært, jeg som i 15 år har lest messe, korsfestet Kristus og drevet med all slags avgudsdyrkelse i klostervet. Tross alt dette som jeg slik har plaget Gud med, åpenbarte han for meg sin Sønn og

seg selv for meg; han har elsket meg fordømte skurk så høyt at han har glemt all min ondskap.” Men så vender han igjen tilbake til evangeliet og holder frem hensikten med Guds kjærlighetsgave: Gud vil ikke at noen skal gå fortapt; han vil frelse fra fortapelsen og gi evig liv. Og denne gaven gir Gud ikke bare til hellige folk som Peter og Paulus og jomfru Maria, men til hver den som tror på Jesus. Gud utelukker ingen, forsikrer Luther.

Med denne prekenen viser han også at lov og evangelium ikke behøver å forkynnes i én bestemt rekkefølge – først lov og så evangelium. Han går heller frem og tilbake mellom dem – alltid med sikte på at evangeliet når frem til tilhøreren. Han forkynner ikke loven for lovens skyld, men for evangeliets. Verd å legge merke til er også hvordan Luther stiller seg sammen med tilhørerne sine. Han ser ikke ned på dem han taler til, og opp på seg selv. Han fordømmer ikke de andre og frikjenner seg selv. Han plasserer seg i første rekke under lovens dom og under seg samtidig over at Gud har elsket og tilgitt et menneske som han.

Når Ånden slik har benyttet lovens ord og dratt meg inn til Jesus, skaper han i meg den tilitt til Gud at jeg går inn i det salige bytte. Det gjør han gjennom evangeliets tilsagn. Ved det formidler Ånden Kristi inkarnatoriske og presentiske nærvær slik at jeg oppfatter og mottar ham som Guds Gave (evangelium), og ikke som et religiøst og moralsk forbilde jeg skal etterligne for å bli frelst (lov). Den hellige ånd gjør det *ytre* ordet om Jesus i forkynnelsen til det *indre* ordet i menneskets hjerte. Han skriver det inn i hjertet slik at jeg tror og erfarer at budskapet også gjelder meg, og ikke ”bare alle de andre”. Som Luther sier i en påskedagspreken:

Dette er hovedsaken og det viktigste poenget ved Kristi død: At jeg vet at den som ikke hadde synd, sto fram i mitt sted og gjorde dette for meg. Dette er ord som ikke kan gå inn i et menneskehjerte med mindre Guds Ånd kaster lys over dem. Ordene er for store; ingen kan tro dem uten at Den hellige ånd skriver dem inn i menneskets hjerte.³⁹

Kristus som forbilde – inspirert av Gaven

Har Kristus først tatt bolig i oss som gave, kan vi dernest ha ham som forbilde, sier Luther. Hvordan skal vi så forholde oss til Kristus som forbilde? Hva kjennetegner Luthers prekenpraksis på

dette punktet? Kort oppsummert holder han frem to viktige poenger:

- For det første understreker han den *evangeliske sammenheng* mellom gaven og forbildet. Utfordringene om å følge Kristus som eksempel er ikke forankret i loven, men i evangeliet. De er evangeliske etter sin egenart fordi de er inspirert av Gaven. I sitt levende nærvær og fellesskap med oss binder Kristus sammen gaven og forbildet slik at formaningene til å følge ham, blir evangeliske tilskyndelser, ikke loviske krav. Moses krever, truer og tvinger. Jesus og apostlene lokker og tilskynder, motivert av Kristi gave og velgjerninger, sier Luther idet han tar avstand fra middelalderens loviske ideal om å etterligne Kristus (*imitatio Christi*).⁴⁰

Luther gir et representativt uttrykk for denne sammenheng i en preken over Fil 2,5ff.⁴¹ Kristus anvendte ikke sin guddom for seg selv, men for at andre skulle få nytte av hans rettferdighet og hellighet, makt og visdom. Hans selvhengivelse og raushet står i kontrast til vår smålighet og gjerrighet, vi som gjerne nøyer oss med å gi vår neste ”et stykke tiggerbrød”, sier han. Våre gjerninger og dyder blekner i forhold til hans forbilde. Hva har vel da jeg å rose meg av, sammenlignet med det Kristus har gjort for meg? Så kom da heller frem på dommens dag og si: ”Kjære Herre, vær meg nådig; jeg vil gjerne tie om det gode jeg har gjort.”

- For det andre gir Luther gjerningene en *korrigert adresse* til forskjell fra den tilvante tankegangen i samtiden. De har ikke noe å bestille overfor Gud. Der gjelder bare Gaven i det salige bytte. *Gud* behøver ikke våre gjerninger, som om han trenger noe menneskelig bidrag til sitt liv. Men vår *neste*, våre medmennesker, trenger dem. De er den rette adressen for alt godt vi gjør. Kristus levde ikke for seg selv, men ga seg selv for andre og gjorde alt godt for dem. Slik skal heller ikke vi leve for oss selv, men for andre som trenger vår godhet og kjærlighet. Gjerningene er nok våre ettersom det er vi som gjør dem. Men de tilhører likevel ikke oss, men vår neste.⁴² Så gjerningenes retning er verken oppad mot himmelen eller innad mot

deg selv, men utad mot din neste. Som Luther tolker Jesu formanings til den lamme, hvis synder han nettopp har tilgitt (Matt 9,2ff): "Ta sengen din og gå hjem!" Han leser formaningen som en oppfordring om å gå inn i det jordiske kallsarbeidet med de gjerninger som hører hjemme der.⁴³

Avsluttende refleksjon og utblikk

Luthers prekenpraksis gir et fascinerende inntrykk av hvordan han integrerer teologien i forkynnelsen. Det betyr ikke at han fyller forkynnelsen med innviklet teori og sofistikerte diskusjoner. Han taler påfallende enkelt – med blikket mot vanlige, ulærde folk. Men han beholder sin dyptpløyende teologi når han forenkler og formidler den som forkynner. Således er *Kristus alene* mer enn et teologisk slagord på universitetet. Det er det forkynte kjernebudskapet fra prekestolen. Han lar Kristus slippe til – som Gave og som Forbilde. I dette kristosentriske perspektivet er det fullt mulig å omtale Luther selv som en "mester i prekenkunsten". Som forkynner praktiserer han den kunsten som kjennetegner den som med rette bør kalles teolog: Han skjeller rett mellom lov og evangelium.

Gjør dagens predikanter det? Forkynner de Kristus klart og rent som Gave og Forbilde? Skjeller de rett mellom lov og evangelium slik at de virkelig forkynner Bibelens budskap om Jesus Kristus? Dessverre synes svaret ofte å være nei.

For noen år siden gjorde den tyske homiletikeren *Manfred Josuttis* en undersøkelse av presters forkynnelse i sitt hjemland, nærmere bestemt i Rheinland.⁴⁴ Han fant ut at forkynnelsen deres var gjennomgående lovisk, ikke evangelisk. En lovisk form for forkynnelse definerer han slik: "Loviskhet er nemlig den form for forkynnelse som baserer seg på en sammenblanding av lov og evangelium, og som resulterer i ideologisering av evangeliet og moralisering av loven."⁴⁵ Botemidlet mot loviskhet er å la Gud gjøre sine gjerninger ved lov og evangelium gjennom forkynnelsen i dag, fortsetter Josuttis. Dersom Guds aktuelle handling skyves bort og kommer i bakgrunnen, vil den uvegerlig erstattes av hva mennesket skal gjøre, og resultatet blir loviskhet. Når synden ikke blir tatt på alvor, og når lo-

ven ikke blir forkynt som Guds dom over menneskets synd og død, blir heller ikke Kristus fremstilt som Frelser og Nyskaper, men som hjelper og forbilde for det syke mennesket, beklager han. Predikanten formidler en semipelagiansk forståelse av synden, gjør evangeliet til lov og Kristus til et moralsk ideal. Det fører igjen til antropologisering av nåden og troen: Nåden får ikke være nåden alene, og troen får ikke være troen alene, men begge blir synergistisk forstått som et samarbeid mellom Gud og mennesket.⁴⁶

Forskynningen fra Guds gjerninger til menneskers innsats var også noe av konklusjonen i den relativt ferske doktoravhandlingen til den norske teologen *Grete Tengsareid Søvik*.⁴⁷ Hun analyserte åtte prekener holdt på NRK P1 i kirkeåret 2007–2008 med fokus på spørsmålet om hvordan andaktsholderens forkynnelse av synd påvirker, og påvirkes av, narsissistiske trekk i vår kultur. Doktoranden fant bl.a. at bibelteksten ofte ble psykologisert og synden antropologisert. Synd som opprør og motstand mot Gud ble i høy grad erstattet av synd forstått som narsissistiske lengsler etter befrielse og helbredelse. Følgelig ble budskapet i andaktene lite *evangelisk* med svak vekt på hva Gud har gjort og gitt i Kristus, og tilsvarende *lovisk* med fokus på hva mennesket bør gjøre med Kristus som forbilde.

Hvor representative er disse undersøkelsene for forkynnelsen i vår tid? I den utstrekning svaret er ja, er det virkelig grunn til å trekke frem arven fra Martin Luther. Etter mitt skjønn har hans kristosentriske forkynnelse fremdeles mye å lære oss.

Referanser

Primærkilder

- Luther, Martin, *Werke, Kritische Gesamtausgabe* (Weimar 1883ff).
- Doberstein, John W. (red.), *Luther's Works, Volume 51, Sermons I* (Philadelphia: Fortress Press 1966).
- Hillerbrand, Hans J. (red.), *Luther's Works, Volume 52, Sermons II* (Philadelphia: Fortress Press 1974).
- Lenker, John Nicholas & Klug, Eugene F.A., *The Complete Sermons of Martin Luther, Volume 1–7* (Grand Rapids: Baker Book House Company 2000).
- Luther, Martin, *Die Predigten* (Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag und Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1965).
- Luther, Martin, *Predigten über die Christusbotschaft* (= Calwer Luther-Ausgabe, Band 5) (Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus 1979).
- Luther, Martin, *Verker i utvalg v/Sigurd Hjelde, Inge Lønning og Tarald Rasmussen* (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag 1979–1983), Bind I–VI.

- Dr. Martin Luthers *Predikener over alle søn- og helligdagers evangelier* (Oslo: Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn 1968).
- Dr. Martin Luthers *Predikener over alle søn- og helligdagers epistler samt lidelseshistorien* (Tønsberg: Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn 1971).

Sekundærlitteratur

- Althaus, Paul, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus 1983).
- Asendorf, Ulrich, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988).
- Barth, Hans-Martin, *The Theology of Martin Luther, A Critical Assessment* (Minneapolis: Fortress Press 2013).
- Bayer, Oswald, "Das Wort ward Fleisch. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation". I: *Jesus Christus – Gott für uns*. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Band 34 (Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2003), 58–101.
- Bayer, Oswald, *Martin Luthers Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 2004).
- Beer, Theobald, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1980).
- Ebeling, Gerhard, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1991).
- Edwards, O.C., *A History of Preaching* (Nashville: Abingdon Press 2004).
- Forde, Gerhard O., *The Preached God, Proclamation in Word and Sacrament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2007).
- Gebhardt, Rüdiger, *Heil als Kommunikationsgeschehen. Analysen zu dem in Luthers Rechtfertigungslehre implizierten Wirklichkeitsverständnis* (Marburg: N.G. Elwert Verlag 2002).
- Heintze, Gerhard, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium* (München: Chr. Kaiser Verlag 1958).
- Hägglund, Bengt, *Arvet från reformationen. Teologihistoriska studier* (Göteborg: Församlingsförlaget 2002).
- Ivarsson, Henrik, *Predikans uppgift* (Lund: Håkan Ohlssons 1973).
- Jensen, Oddvar Johan, "Luther-prekener på norsk". I *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 77/2006, 40–57.
- Josuttis, Manfred, *Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit. Homiletische Studien 2* (Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus 1995).
- Kolb, Robert, *Martin Luther. Confessor of the Faith* (Oxford: University Press 2009).
- Lienhard, Marc, *Luther: Witness to Jesus Christ* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock 1982).
- Lohse, Bernhard, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995).
- Lohse, Bernhard, *Martin Luther, Eine Einführung in sein Leben und sein Werk* (München: Verlag C.H. Beck 1997).
- Müller, Hans Martin, *Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre* (Berlin – New York: Walter de Gruyter 1996).
- Nembach, Ulrich, *Predigt des Evangeliums, Luther als Prediger, Pädagoge und Rhetor* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag 1972).
- Nordhaug, Halvor, ... så mitt hus kan bli fullt, *En bok om prekenen* (Oslo: Luther 2000).
- Nygren, Anders, "Predikan hos Luther och i dag". I: *Tidsskrift for Teologi og kirke* 38/1967, 192–203.
- Prenter, Regin, *Spiritus Creator, Studien zu Luthers Theologie* (München: Chr. Kaiser Verlag 1954).
- Seitz, Manfred, "Luthers Christologie in seiner Predigten". I: *Jesus Christus – Gott für uns*. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Band 34 (Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2003), 43–57.
- Skjevesland, Olav, *Broen over 2000 år, Bidrag til prekenlæren* (Oslo: Luther forlag 1981).
- Skjeveland, Olav, *Det skapende ordet, En prekenlære* (Oslo: Universitetsforlaget 1995).
- Skottene, Ragnar, *Grace and Gift, An Analysis of a Central Motif in Martin Luther's Rationis Latomianae Confutatio* (Frankfurt am Main: Peter Lang 2008).
- Søvik, Grete Tengsareid, "In the middle of sin is I". En analyse av forholdet mellom narssistiske trekk i vår kultur og forkynnelse av frelse fra synd i åtte prekener holdt på NKR P 1 kirkeåret 2007–2008 (Stavanger: Misjonshøgskolens forlag 2014).
- Ulstein, Jan Ove, "Frå quadrigaen til Skrifta åleine: Luthers hermeneutiske nøkkelnippe". I: Jan Olav Henriksen (red.), *Tegn, Tekst og Tolk. Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid* (Oslo: Universitetsforlaget 1994), 95–116.
- Wilson, H.S., "Luther on Preaching as God Speaking". I: Wengert, Timothy J. (red.), *The Pastoral Luther. Essays on Martin Luther's Practical Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2009), 100–114.
- Wingren, Gustaf, *Predikan* (Lund: C W K Gleerups Förlag 1960).
- Wisløff, Carl, Fr., *Ordet fra Guds munn* (Oslo: Logos 1988).
- Wolf, Ernst, "Die Christusverkündigung bei Luther". I: Peregriatio. *Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem* (München: Chr. Kaiser Verlag 1962), 30–80.
- Öberg, Ingemar, "... i hans navn skal omvendelse og tilgivelse for syndene forkynnes for alle folkeslag". I: *Tidsskrift for Teologi og kirke* 55/1984, 109–126.

Noter

- 1 Luthers prekener er spredt ut over store deler av D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimar 1883ff). Fremheves bør likevel særlig WA 10 I/1 og WA 10 I/2. Av amerikanske utgaver kan nevnes John W. Doberstein (red.), *Luther's Works, Volume 51, Sermons I* (Philadelphia: Fortress Press 1966), Hans J. Hillerbrand (red.), *Luther's Works, Volume 52, Sermons II* (Philadelphia: Fortress Press 1974) og John Nicholas Lenker&Eugene F.A. Klug, *The Complete Sermons of Martin Luther, Volume 1–7* (Grand Rapids: Baker book House Company 2000). Representative tyskspråklige utvalg er tilgjengelig bl.a. i Martin Luther, *Die Predigten* (Stuttgart: Ehrenfried Klotz Verlag og Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1965) og i Martin Luther, *Predigten über die Christusbotschaft (=Calwer Luther-Ausgabe, Band 5)* (Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus 1979). På norsk fins et lite knippe i Martin Luther, *Verker i utvalg* v/Sigurd Hjelde, Inge Lønning og Tarald Rasmussen, Bind I–VI (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag 1979–1983), særlig Bind VI, 7–111. Verd å lese er også etter mitt skjønn Dr. Martin Luthers *Predikener over alle søn- og helligdagers evangelier* (Oslo: Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn 1968) og Dr. Martin Luthers *Predikener over alle søn- og helligdagers epistler samt lidelseshistorien* (Tønsberg: Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn 1971). Et kritisk blikk på sistnevnte prekenutgave gir Oddvar Johan Jensen, "Luther-prekener på norsk". I: *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 77/2006, 40–57.
- 2 Moderne distinksjoner og arbeidsdelinger i nyere teologi var ukjente og irrelevante for Luther, så som mellom akademisk teologi og kirkelig teologi, historisk teologi og systematisk teologi, undervisning og forkynnelse. Han forkynte når han underviste, og underviste når han forkynte – og når han i stridsskrift-

- tene sine kjempet for det han oppfattet som evangeliets sannhet. Som professor i bibeleksegeese drev han så avgjort også med det vi vil kalle systematisk teologi. Osv.
- 3 "Nihil nisi Christus praedicandus". WA 16, 113, 7f; sml. WA 12, 675, 4ff; 20, 539, 19ff. Se også WA 10, 1/1, 19, 10f. "... eyn iglicher prediger dem volck predigen soll: nämlich Christum und nichts anders".
 - 4 WA 10, 1/1, 13, 19–14, 9.
 - 5 WA 10, 1/1, 12, 17–13, 2. Distinksjonen mellom Kristus som gave og Kristus som forbilde forekommer også ellers ofte hos Luther. Se for eksempel WA 40, II, 42, 19ff.
 - 6 WA 36, 29, 32–33: "Darumb, welcher diese Kunst, das Gesetz vom Evangelio zu scheiden wohl kan, Den setze oben an und heisse in einen Doctor der Heiligen Schrift." Sml WA 40, I, 207, 17–18: "Qui igitur bene novit Evangelium a lege, is gratias agat Deo et sciat se esse Theologum". Se også WA 40, I, 511, 31–32; 526, 15. Om den homiletiske betydningen av å skjelne rett mellom lov og evangelium, se bl.a. Ulrich Asendorf, *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1988), 326ff; Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie* (Tübingen: Mohr Siebeck 2004), 53–58; Hans-Martin Barth, *The Theology of Martin Luther, A Critical Assessment* (Minneapolis: Fortress Press 2013), 137f.
 - 7 WA 10, 1/II, 48, 5: "Darumb ist die kirch eyn mundhawß, nit eyn fedderhawß...".
 - 8 WA 49, 360, 28f. Sitert etter Gustaf Wingren, *Predikan* (Lund: C W K Gleerups Förlag 1960), 79.
 - 9 Se bl.a. WA 10, III, 92, 11–14; 210, 11–16; 349, 17–23; 20, 364, 33–365, 5. Til dette grunnleggende homiletiske poenget i Luthers prekenpraksis, se for eksempel Regin Prenter, *Spiritus Creator, Studien zu Luthers Theologie* (München: Chr. Kaiser Verlag 1954), 111f, 115; Gustaf Wingren, *op.cit.*, 12, 30f, 131, 152, 289ff, 305; Ernst Wolf, "Die Christusverkündigung bei Luther". I: *Peregrinatio, Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem* (München: Chr. Kaiser Verlag 1962), 30–80, her 60f; Ulrich Nembach, *Predigt des Evangeliums, Luther als Prediger, Pädagoge und Rhetor* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag 1972), 27; Olav Skjevesland, Broen over 2000 år, Bidrag til prekenlæren (Oslo: Luther forlag 1981), 49–51; idem, *Det skapende ordet, En prekenlære* (Oslo: Universitetsforlaget 1995), 247f; Marc Lienhard, *Luther: Witness to Jesus Christ* (Eugene, Oregon: Wipac&Stock 1982), 169ff, 335ff; Paul Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus 1983), 42f, 171; Ulrich Asendorf, *op.cit.*, 168ff; Hans Martin Müller, *Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre* (Berlin – New York: Walter de Greyter 1996), 51–53; Halvor Nordhaug, ... så mitt hus kan bli fullt, En bok om prekenen (Oslo: Luther 2000), 21, 70. Oswald Bayer, "Das Wort ward Fleisch. Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation". I: *Jesus Christus – Gott für uns. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg*, Band 34 (Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2003), 58–101, her 63ff; Robert Kolb, Martin Luther, *Confessor of the Faith* (Oxford: University Press 2009), 115–117; H.S.Wilson, "Luther on Preaching as God Speaking". I: Timothy J. Wengert (red.), *The Pastoral Luther. Essays on Martin Luther's Practical Theology* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2009), 100–114, særlig 106ff.
 - 10 WA 18, 606, 29: "Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?" Se også WA 56, 414, 15: "Universa Scriptura de solo Christo est ubique".
 - 11 WA 7, 315, 22: "Lies doch Christus seyn hend, fusz und seyten tasten, auff das die iunger sein gewisz weren. Warumb sollten wyr den auch die schrift, die do warlich Christus geystlicher leyb ist, nit tasten und pruffen".
 - 12 WA 10 1/1, 15, 1–9. Se ellers bl.a. Paul Althaus, *op.cit.*, 73–96; Carl Fr. Wislöff, *Ordet fra Guds munn* (Oslo: Logos 1988), 215–218; Gerhard Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1991), 362–369; Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang* (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1995), 207–213; Hans Martin Müller, *op.cit.*, 53f; Bengt Hägglund, *Arvet från reformationen. Teologihistoriska studier* (Göteborg: Församlingsförlaget 2002), 38–40, 126–129; Oswald Bayer, *op.cit.* 2004, 70–75, 81–83; Hans-Martin Barth, *op.cit.*, 443–446.
 - 13 En utførlig redegjørelse for disse synspunktene gir Regin Prenter, *op.cit.*, 107–132, særlig 119ff med en rekke WA-belegg.
 - 14 Se for eksempel WA 34, I, 223–235.
 - 15 Se for eksempel WA 17, I, 178–192.
 - 16 "Darum ist's nicht genug, daß man weiß, was wie Christi Leiden verlief, sondern daß man weiß, was es als Frucht schafft, nämlich den Glauben; es ist nicht bloß ein großes Werk und nachahmenswertes Beispiel". Martin Luther, *Predigten über die Christusbotschaft* (Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus 1979), 118 (WA 34, I, 231, 4–7).
 - 17 Til dette homiletiske hovedpoenget hos Luther, se bl.a. Regin Prenter, *op.cit.*, 269; Gerhard Heintze, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium* (München: Kaiser 1958), 214ff; Gustaf Wingren, *op.cit.*, 18–20; Ernst Wolf, *op.cit.*, 66f; Henrik Ivarsson, *Predikans oppgitt* (Lund: Håkan Ohlssons 1973), 18–20; Ulfrich Asendorf, *op.cit.*, 97ff; Carl Fr. Wislöff, *op.cit.*, 128, 192–198; Gerhard Ebeling, *op.cit.*, 424–427; Manfred Josuttis, *Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit. Homiletische Studien 2* (Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus 1995), 42–45; Bengt Hägglund, *op.cit.* 129–134.
 - 18 WA 34, II, 509, 2–5 + 15–21.
 - 19 Luther gjør dette i så å si alle preknene sine; beleggene er legio.
 - 20 Luther regner ikke med at Kristus gjør syke folk friske i dag slik Kristus gjorde det under sitt offentlige virke. Han tolker fortellingene om Jesu helbredelsesundere i NT *allegorisk* (spiritualistisk): "Miracula Christi semper habent spirituale sensum". WA 17, I, 407, 25. Luther taler om synd og skyld der teksten taler om sykdom og død. Til dette, se bl.a. Gustaf Wingren, *op.cit.*, 205f; Henrik Ivarsson, *op.cit.*, 36f; Carl Fr. Wislöff, *op.cit.*, 198–202. Det kan være grunn til å spørre hvorfor reformatoren forstår og anvender disse tekstene slik. I løpet av sitt reformatoriske livsløp tar han jo et grundig oppgjør med quadriga-tradisjonen i middelalderens bibelhermeneutikk. Se bl.a. Gerhard Ebeling, *op.cit.*, passim, særlig 49–89, 159ff; Jan Ove Ulstein, "Frå quadrigaen til Skrifta åleine: Luthers hermeneutiske nøkkelknippe". I: Jan Olav Henriksen (red.), *Tegn, Tekst og Tolk. Teologisk hermeneutikk i fortid og nåtid* (Oslo: Universitetsforlaget 1994), 95–116, særlig 103ff. Dessuten er Luther selv svært markant i troen på Kristi fortsatte inkarnasjon, nærvær og virke i menigheten. Det ville ikke da være ulogisk om Luther hadde forkynt og forventet at Kristus fortsetter å tilgi synder og helbrede sykdommer slik NT vitner om. Foretar han ikke her en kri-

- tikkverdig avskjæring av den bibelske tekstsamling og en utilsattelig reduksjon av evangeliets fylde? Kan dette sies å være en vesentlig årsak til den utbredte tendensen til å teoretisere og intellektualisere kristentroen i mange menigheter i den evangelisk-lutherske kristenheten i ettertid?
- 21 Se for eksempel WA 37, 62–72. Luther forstår Kristi nedfart til dødsriket i tråd med tradisjonen fra oldkirken og middelalderen, som Kristi seierstog mot djævelen og overvinnelse av døden.
- 22 Luther veksler ganske fritt mellom ulike pronomina – snart vi/oss, snart du/deg, snart jeg/meg. Etter hans skjønn er den ene formen neppe "frommere" eller bedre enn de andre. Uansett valg av pronomen er hovedpoenget at evangeliet virkelig når frem til tilhørerne og tas i mot av dem.
- 23 WA 2, 693, 21–24. Om nødvendigheten av den personlige tilegnelsen av evangeliets nytte og frukt, se ellers bl.a. Bernhard Lohse, *op.cit.* 1995, 220f; Manfred Seitz, "Luthers Christologie in seiner Predigten". I: *Jesus Christus – Gott für uns*. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Band 34 (Erlangen: Martin-Luther-Verlag 2003), 43–57, særlig 53ff; Hans-Martin Barth, *op.cit.*, 173f.
- 24 WA 17, I, 184, 20–24.
- 25 WA 40, I, 299, 29–34.
- 26 WA 37, I, 151, 8–10.
- 27 Se for eksempel WA 5, 608, 6ff; 7, 25, 28; 7, 54, 31ff; 10, III, 356, 21; 40, I, 443, 23–24. Se ellers bl.a. Theobald Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Einsiedeln: Johannes Verlag 1980), passim, særlig 323ff; Marc Lienhard, *op.cit.*, 131–136; Paul Althaus, *op.cit.*, 186–191; Ulrich Asendorf, *op.cit.*, 61ff, 366–370, 386–391; Rüdiger Gebhardt, *Heil als Kommunikationsgeschehen. Analysen zu dem in Luthers Rechtfertigungslehre implizierten Wirklichkeitsverständnis* (Marburg: N.G. Elwert Verlag 2002), 79–117, særlig 91ff; Oswald Bayer, *op.cit.* 2004, 204–207; Ragnar Skottene, *Grace and Gift, An Analysis of a Central Motif in Martin Luther's Rationis Latomianae Confutatio* (Frankfurt am Main: Peter Lang 2008), 148ff; Robert Kolb, *op.cit.*, 120–124.
- 28 WA 17, I, 192, 17–22.
- 29 Se for eksempel WA 29, 253, 30–32. De krasse motsetningene Luther her risser opp, hører vel å merke hjemme i et frelsesperspektiv *coram Deo*, ikke i en sosial-kontekst *coram hominibus*.
- 30 WA 10, I/1, 377, 14–17. Se også for eksempel WA 10, I/1, 471, 3–6.
- 31 Beleggene også her er legio. Se for eksempel WA 32, I, 476, 12–15; 34, II, 446, 18–30; 37, 410, 22–27.
- 32 WA 17, I, 187, 30–32. Se også for eksempel WA 37, 68, 29ff; 41, 53, 26ff.
- 33 WA 41, 53, 26ff; 46, 337, 12ff.
- 34 Luthers utsagn til det siste temaet svarer helt til den klassiske bekjennelsesformuleringen i CA 5. Se bl.a. Regin Prenter, *op.cit.*, 92f, 107f, 164f; Bernhard Lohse, *op.cit.* 1995, 254–256.
- 35 WA 12, 412, 12–18. Som moden reformator beklaget Luther at han i unge år egentlig hadde satset alt på seg selv og ikke på Kristus. "Hvordan skal jeg få en nådig Gud?" var spørsmålet som hadde plaget og pint ham døgnet rundt. Som from munk mente han nok at spørsmålet var godt og kristelig. Men senere innså han at han snarere hadde vært opphengt i lovisk selvopptatthet: Hvordan skal jeg kunne utnytte Guds gaver slik at jeg blir god og rettferdig nok til å bli akseptert av Gud? Til denne problematikken hos Luther, se bl.a. Anders Nygren, "Predikan hos Luther och i dag" I: *Tidsskrift for Teologi og kirke* 38/1967, 192–203, her 198ff; Bernhard Lohse, *Martin Luther, Eine Einführung in sein Leben und sein Werk* (München: Verlag C.H.Beck 1997), 38f, 167.
- 36 Se note 6.
- 37 Til denne tematikken i Luthers prekenpraksis, se ellers bl.a. Regin Prenter, *op.cit.*, 216ff; Gerhard Heintze, *op.cit.*, 69ff, 86–90, 266–283; Henrik Ivarsson, *op.cit.*, 38ff; Olav Skjevesland, *op.cit.* 1981, 63–90; idem, *op.cit.* 1995, 248–254; Ingemar Öberg, "... i hans navn skal omvendelse og tilgivelse for syndene forkynnes for alle folkeslag". I: *Tidsskrift for Teologi og kirke* 55/1984, 109–126, særlig 122ff; Carl Fr. Wisløff, *op.cit.*, 95–135; Manfred Josuttis, *op.cit.*, 22–41; Bernhard Lohse, *op.cit.* 1995, 200f, 284–291; Hans Martin Müller, *op.cit.*, 58–61, 188–190; O.C. Edwards, *A History of Preaching* (Nashville: Abingdon Press 2004), 288f, 301; Gerhard O. Forde, *The Preached God, Proclamation in Word and Sacrament* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 2007), 182–194, 214–225; Robert Kolb, *op.cit.*, 50–55; Hans-Martin Barth, *op.cit.*, 141–143, 145f. At Ånden gjør *Faderens* gjerning for Kristi skyld, bekrefter dessuten at Luthers kristosentriske teologi og forkynnelse har et klart trinitarisk fundament. Luthers preken over Joh 3,16 er også et godt eksempel på det. Se neste note. Om den trinitarisk-teologiske forankring og kontekst for Luthers prekener, se videre bl.a. Ulrich Asendorf, *op.cit.*, 25–46.
- 38 WA 37, 409–414.
- 39 WA 17, I/1, 185, 23–27. Se også for eksempel WA 18, 605, 32–34; 29, 364, 17–18; 45, 23, 8–12. Til dette temaet; se videre bl.a. Regin Prenter, *op.cit.*, 42–69, 111f, 115f, 247ff; Bengt Hägg Lund, *op.cit.*, 69–71.
- 40 WA 10 I/1, 13, 3ff. Om den evangeliske sammenhengen mellom gaven og forbildet i Luthers forkynnelse, se bl.a. Gerhard Heintze, *op.cit.*, 245–256; Henrik Ivarsson, *op.cit.*, 56ff; Olav Skjevesland, *op.cit.* 1981, 66f, 73f.
- 41 WA 34, I, 181–189.
- 42 Se note 5.
- 43 WA 37, 550, 10ff.
- 44 Manfred Josuttis, *op.cit.*, 94–181.
- 45 Ibid., 97.
- 46 Ibid., særlig 142ff.
- 47 Grete Tengsareid Søvik, "In the middle of sin is I". En analyse av forholdet mellom narsissistiske trekk i vår kultur og forkynnelse av frelse fra synd i åtte prekener holdt på NKR P 1 kirkeåret 2007–2008 (Stavanger: Misjons-høgskolens forlag 2014), særlig 119ff.

Sosialetiske tema på norske prekestoler?



**SVEIN OLAF THORBJØRNSEN, PROFESSOR I ETIKK, MF
OG MAGNE SUPPHELLEN, PROFESSOR I MARKEDSØKONOMI, NHH**
svein.o.thorbjornsen@mf.no / magne.supphellen@nhh.no

Sammen drag (abstract):

Prekener kan være en viktig kanal for å stimulere til etisk atferd. Vi har imidlertid begrenset kunnskap om hvilke sosialetiske tema som behandles på norske prekestoler. I denne artikkelen rapporteres og diskuteres resultater fra en empirisk undersøkelse av forekomsten av sosialetiske tema i prekenene til prester i Den norske kirke. Undersøkelsen kartlegger også holdninger til fire etiske grunnposisjoner, tre eksplisitt kristne (skapelsesetikk, kommunitaristisk etikk og sinnelagsetikk) og en som hevder at der ikke finnes noen egen kristen etikk. Resultatene viser at sosialetiske tema adresseres i betydelig grad på norske prekestoler. Mest populære er tema med lang tradisjon i kirken (Nestekjærlighet og Menneskeverd). Minst populære er temaene Menneskerettigheter og likestilling, Rettferdig fordeling og Økonomisk etikk. Den skapelsesteologiske grunnposisjon er mest favorisert, mens den sinnelagsetiske prioriteres foran både den kommunitaristiske og den ideologisk nøytrale. Analysene viser også interessante forskjeller mellom aldersgrupper, kvinner og menn, og mellom prester utdannet ved TF og MF.

1. Bakgrunnen for undersøkelsen

Moralske formaninger har alltid vært en del av en kristen prekenpraksis. Linjene går like tilbake til de nytestamentlige skriftene. Mens vekten før lå på enkeltmenneskets liv og handlinger i den nære kontekst, er situasjonen i dag annerledes. Verden er kommet oss nærmere. Vi forholder oss etisk til mennesker langt borte og til strukturer og ordninger som influerer våre og andre menneskers liv. Alt dette er blitt etisk relevant. Hører ikke dette også hjemme på prekestolen? Vi mener det. Samtidig tenker vi at prekenen fremdeles kan være en viktig kanal for å stimulere til gjennomtenkt etisk handling, i det

minste for de som jevnlig går i kirken. Men kanskje det også er grunn til å tro at etiske tematiseringer som angår samfunnsspørsmål, lettere når frem til mennesker som går mindre i kirken enn andre mer dogmatiske og eksistensielle prekentema. På denne måten kan prestens prekenpraksis bli én byggestein i byggingen av et godt samfunn. Det i seg selv er en grunn til å studere denne praksis.

Målsettingen med denne artikkel er å få kunnskap om et aspekt ved norske presters prekener, deres tematisering av etiske spørsmål som gjelder samfunnsmessige forhold. Samfunnsmessige forhold er forstått vidt. Heri inngår tema rela-

tert til de fellesskap vi er en del av, de ordninger som er bestemmende for disse fellesskap, og de relasjoner vi står i til den ikke-menneskelige del av vår virkelighet. Slike sosialetiske tema kan imidlertid ikke isoleres fra individualetiske tilnærminger, heller ikke i prestens prekener. I sosialetiske vurderinger vil den som vurderer, også se spørsmålet i lys av individuelle forutsetninger, ikke bare forutsetninger som gjelder fellesskap og struktur. Det samme gjelder motsatt: Det individuelle vil i dagens situasjon aldri være uavhengig av vurderinger som i noen grad også gjelder samfunnet. Klima- og flyktningkrise viser denne dobbeltheten.

Denne forbindelsen mellom det sosiale og det individuelle etiske perspektiv reflekteres også i de sosialetiske tema som inngår i undersøkelsen. Det gjelder både de 24 tema som finnes i spørreskjemaet, og i den senere grupperingen av tema. Nestekjærlighet vil mange forbinde med noe individuelt samtidig som det ikke er vanskelig å se at dette også er sosialetisk relevant, for eksempel i forhold til flyktninger og innvandrere. Det samme gjelder menneskeverd: Respekten for menneskets verd gjelder den enkelte samtidig som det aktualiserer seg i forhold til bestemmelser og ordninger på samfunnsplanen, for eksempel abort og eutanasi.

Særlig fra 1970-tallet har sosialetiske tema vært en del av etikkundervisningen ved de teologiske læresteder. Bevisstgjøringen i forlengelsen av studentopprøret i 1968 skapte en helt særlig arena for å drøfte sosialetiske spørsmål, både generelt og i teologiske sammenhenger. I teologisk sammenheng i Norge skapte Tor Aukrust med sine to bind av *Mennesket i samfunnet*¹ en betydelig interesse for sosialetiske spørsmål, både blant teologer og til dels hos den opplyste allmennhet.² Selv om denne opptatthet av sosialetiske spørsmål etter hvert avtok noe, forsvant den ikke, hverken i teologiske eller i andre kirkelige sammenhenger. I kirkelig rådssammenheng har sosialetiske tema jevnlig stått på dagsorden.³

Vi vet imidlertid lite om hvor ofte og om hvilke sosialetiske tema som adresseres fra talerstoler i norske kirker. I denne undersøkelsen ønsker vi derfor å besvare følgende hovedspørsmål: (1) *Hvilke sosialetiske tema adresseres hyppigst i preke-*

ner i Den norske kirke? Hensikten er primært å gi et bilde av hvilke temaer som dominerer eller nedprioriteres. Vi er i mindre grad opptatt av å gi et riktig statistisk bilde av det totale omfanget av sosialetiske tematiseringer. Vi vil også undersøke om det er forskjeller i fokuset på sosialetiske tema mellom ulike demografiske segmenter av prester i Den norske kirke (grupperinger med hensyn til alder, kjønn, politisk orientering og utdanningssted).

Det andre hovedspørsmålet knytter seg til prestenes etiske grunnsyn. I en norsk kontekst har vi valgt ut fire grunnposisjoner: (a) Kristen etikk forstått som uttrykk for Guds skapervilje, (b) etikken knyttet primært til det kristne fellesskapet (kommunitarisme), (c) vektlegging av etikkens forankring i det kristne sinnelaget (sinnelagsetikk) og (d) forståelsen av etikken som allmenn; det finnes ingen spesiell kristen etikk. Studien søker svar på spørsmålet: (2) *Hvilke av disse etiske grunnposisjonene dominerer blant prester i Den norske kirke?* Noen av de demografiske segmenter aktualiseres også her.

2. Sosialetikk i norsk forkynnelse

Så langt vi vet, har det i Norge ennå ikke vært noen empirisk undersøkelse av forekomsten av sosialetiske tema på prekestolen.⁴ Spørsmålet om etikken og sosialetikkens plass og betydning i prekensammenhengen har imidlertid vært tematisert. Disse undersøkelsene har på den ene side dreid seg om analyse av konkrete prekener; på den andre side har de vært en drøfting av prinsipielle spørsmål knyttet til sosialetisk forkynnelse. I noen prekenanalyser har det sosialetiske/etiske i prekenene vært hovedtema; i andre har det mer vært et delspørsmål.

Både Trond Skard Dokka⁵ og Olav Skjevesland⁶ har i bidrag reist spørsmålene om sosialetikkens hvorfor og hvordan i en prekensammenheng. På 1980-tallet gjennomførte Olav Skjevesland,⁷ Stein Mydske⁸ og John Magne Dysjeland⁹ hver sine undersøkelser av andakter og prekener der spørsmålet om forekomst av etiske tema i noen grad ble fokusert, etisk stoff i radioandakter (Skjevesland), konkretiseringer av diakonale utfordringer (Mydske) og helliggjørelsens plass og betydning (Dysjeland). Felles for disse undersøkelsene var at det etiske bare unntaksvis

ble tematisert, og der det skjedde, var det i rammen av utfoldelsen av det kristelige livet og til dels ganske overfladisk. Sosialetiske tema knyttet til for eksempel arbeid, økonomi og politikk ble ikke berørt. Det samme gjelder også en undersøkelse av John Steinar Jacobsen¹⁰ av miniprekeners og andakters i et luthersk organisasjonsblad. I en annen artikkel om etisk veiledning fra prekestolen drøfter John Steinar Jacobsen,¹¹ ut fra en analyse av vel 50 høymesseprekeners, i hvilken grad og på hvilke måter det skjer en etisk/sosialetisk veiledning fra prekestolen. Jakobsens konklusjon er at prekenene gir lite etisk veiledning, og der det skjer, skjer det til dels kort og overfladisk. I sin prekenlære tematiserer Halvor Nordhaug ganske kort spørsmålet om det sosialetiske i forkynnelsen. Han peker på at fraværet av skapelsesteologi på prekestolen, heri inkludert det sosialetiske, representerer en frontforkortning av det trinitariske trosunivers og en begrensning av den kristne livstolkningen.¹²

Det kan altså synes som om etiske tema generelt og sosialetiske tema spesielt har hatt en begrenset og til dels marginal plass i den jevne forkynnelse, både i kirkelig og i organisasjonsmessig sammenheng. Så langt vi kjenner til, finnes det imidlertid ingen empiriske undersøkelser som kan bekrefte eller avkrefte denne antagelsen. Denne studien er et første forsøk på å kartlegge omfanget av sosialetiske tematiseringer i prekeners i Den norske kirke. Analysen brytes ned på undergrupper basert på kjønn, alder, politisk ståsted og utdanningsinstitusjon for å undersøke om noen tema er mer eller mindre fremtredende i noen av undergruppene.

3. Etiske grunnsyn

I tillegg til å kartlegge sosialetiske tema har vi i denne studien vært opptatt av å undersøke hvilke bakenforliggende grunnsyn på kristen etikk, som er dominerende blant prester i Den norske kirke.

De fire ulike etiske orienteringer representerer karakteristiske grunnsyn på kristen etikk. Det første har en skapelsesteologisk forankring. Gud er skaper av alt og har en vilje for sin skapning. Denne vilje gjelder for alle, uansett om en har et forhold til Gud eller ei. Guds skapervilje

er universell, og mennesket kan i kraft av sin fornuft og samvittighet erkjenne denne Guds vilje i noen grad. Dette grunnsyn har dominert i en norsk kontekst fra 1970-tallet av og har særlig kommet til uttrykk i flere lærebøker i kristen etikk med tilknytning til Det teologiske menighetsfakultet (MF).¹³

Det andre synet er av kommunitaristisk art. Det innebærer at det kristne fellesskapet (*communio*), med sine tradisjoner og sine fortellinger er konstituerende for etikkenes innhold. Etikken gjelder først og fremst innenfor det kristne fellesskapet, og det er fellesskapets oppgave å gjøre denne Guds intensjon for mennesket kjent for andre. Ut fra seg selv kan ikke de utenfor fellesskapet erkjenne etikkenes innhold. I tråd med økt innflytelse fra amerikansk teologi i Norge har dette grunnsynet vunnet en del innpass. Denne etikken har en dydsetisk karakter.¹⁴ Det er også mulig å gjenfinne denne tenkning i en pietistisk lavkirkelighet der forskjellen mellom det kristne fellesskapet og "de utenfor" er sterkt poengtert. Dydsetikk forstått som holdningsetikk har siden 1990-tallet fått en viss betydning i en norsk kontekst gjennom Ivar Asheims arbeider. Her vektlegges det relasjonelle og fellesskapet som gir den en funksjon i en sosialetisk kontekst.¹⁵ Denne holdningsetikken har en så karakteristisk profil at den antakeligvis ikke har influert prestenes valg i kommunitaristisk retning.

Det tredje synet har i norsk tradisjon sin særlige bakgrunn i Ole Hallesbys etiske tenkning. Hans *Sedelære*, første gang utgitt i 1928, har en klar sinnelagsetisk profil. Det rette etiske sinnelag forutsetter hos Hallesby en gjenfødelse, et frelsende under.¹⁶ Hallesby og Berggrav¹⁷ hadde en betydelig innflytelse på tidligere prestegenerasjoner, men ikke mye på dagens prester. Sinnelagsetikken er nevnt i de fleste lærebøker i kristen etikk fra 1970-tallet av, men mer i avgrensede enn i tilsluttende forstand. Et moment i denne sammenhengen er at sinnelaget ofte kobles sammen med etterfølgelsestanken, i tråd med Paulus' innledning til Kristus-hymnen i Fil 2: "Vis det samme sinnelag som Kristus Jesus." Dette kan gi sinnelagsetikken en viss legitimitet i dag selv om den ikke er fremtredende i fagetisk sammenheng.¹⁸

Det fjerde synet skiller seg fra de tre andre i den forstand at en avviser at det finnes en spesiell kristen etikk. All etikk er allmenn fordi all etikk har sin forankring i den menneskelige livsvirkelighet og de forutsetninger for etisk refleksjon og forpliktelse, som der finnes. I en nordisk og norsk kontekst har denne måten å tenke på hatt en betydelig innflytelse i fagetikken gjennom den danske filosof og etiker Knud. E. Løgstrup. Løgstrups program er "å bestemme rent humant" den holdning til medmennesket som er forutsatt i Jesu forkynnelse, og som vi har tilgang til ved å tenke igjennom vår situasjon som mennesker. Den etiske fordrings innhold gir seg som noe uuttalt i ethvert møte mellom mennesker.¹⁹ Løgstrups tenkning har hatt innflytelse på både MF og Teologisk fakultet ved Universitetet i Oslo (TF), men det er særlig etikere med tilknytning til TF som gjennom lærebøker i etikk har influert presters etiske tenkning i denne retning.²⁰

Det er verdt å merke seg at disse grunnsynene ikke er gjensidig utelukkende. Det er eksempelvis fullt mulig å hevde at etikken er forankret i Guds skapervilje og samtidig vektlegge det kristne sinnelaget. I denne undersøkelsen var vi ute etter å kartlegge hvilke av de fire grunnsynene som står sterkest blant prestene i Den norske kirke, og undersøke om noen undergrupper skiller seg ut på dette området. Vi har ikke hatt mulighet for å undersøke om disse grunnsyn rent faktisk lar seg identifisere i prestenes sosialetiske tematiseringer. Det forutsetter en analyse av skrevne prekener. På et mer allment grunnlag er det imidlertid grunn til å anta at de fire posisjoner, nettopp som etiske *grunnsyn*, setter et visst preg på forkynnelsen.

4. Metode

a) Datainnsamling og måling av variabler

Et elektronisk spørreskjema ble sendt ut til samtlige prester i Den norske kirke via bispedømmekontorene. Deltagerne svarte anonymt; navn ble ikke registrert i skjemaet eller datafilen. Respons Analyse administrerte undersøkelsen. I alt mottok 1347 prester skjemaet.

Første del av skjemaet inneholdt en kort beskrivelse av formålet med undersøkelsen og opplysninger om anonymitet og oppdragsgiver for

undersøkelsen (en gruppe nedsatt av Kirkerådet). Neste del målte hyppigheten av ulike sosialetiske tematiseringer. En gruppe bestående av forfatterne samt en biskop og to rådgivere i Kirkerådet utviklet i felleskap en liste over aktuelle sosialetiske tema. Etter diskusjon i gruppen ble listen bestående av 24 tema. Disse ble i forbindelse med analysen gruppert i seks kategorier; se Tabell 2. Både de utvalgte temaene og grupperingen av disse representerer begrensinger ved studien, som må tas i betraktning når resultatene vurderes. Vi mener de 24 temaene gir en relativt god inndeckning av sentrale sosialetiske tema, men listen er ikke uttømmende. Andre forskere med annen fagprofil kan komme frem til en annen kategorisering av temaene.

I skjemaet ble prestene presentert for de 24 temaene og bedt om å *"anslå omtrent hvor mange ganger det siste kirkeåret disse temaene har vært sentrale i dine taler/prekener"*. Det ble presisert at flere tema kan ha vært sentrale i samme preken. Det kan reises spørsmål ved om prestene var i stand til å svare godt på spørsmål om innhold i prekener flere måneder tilbake i tid. Det er klart at vi her står overfor en annen begrensing ved undersøkelsen. På den annen side har vi indikasjoner på at de fleste brukte god tid på å svare så nøyaktig som mulig på denne delen av skjemaet. Gjennomsnittlig responstid på skjemaet var hele 36 timer og 30 minutter. Dette betyr at den typiske respondenten ikke har fullført undersøkelsen den dagen de begynte på skjemaet, men har vendt tilbake til skjemaet de neste dagene. Dette er fullt mulig når undersøkelsen administreres via Internett. Det er sannsynlig at deltagerne har brukt denne tiden til å undersøke avtalebøker og annen dokumentasjon på siste års prekentema. Et annet viktig poeng her er at vi primært er opptatt av den *relative hyppigheten* av ulike tema, snarere enn nøyaktige estimater på det totale omfanget av sosialetiske tematiseringer. Vi har ingen grunn til å tro at eventuelle skjevheter i form av under- eller overrapportering gjør seg mer gjeldende for noen tema enn for andre.

I del tre ble deltagerne presentert for fire utsagn som korresponderte med de fire etiske grunnsynene, og bedt om å vurdere hvor enige eller uenige de var i disse utsagnene:

- a) Kristen etikk har sin forankring i Guds vilje for sin skapning og gjelder derfor for alle mennesker.
- b) Kristen etikk har sin forankring i det kristne fellesskapet og de kristne fortellinger og tradisjoner. Den gjelder derfor først og fremst de som har sin tilknytning til dette fellesskapet.
- c) Kristen etikk må ha sitt fokus på det sinnelag handlingen ble gjort med, i tråd med Bibelens ord om å vise det samme sinnelag som Kristus.
- d) Det finnes ikke noen eksplisitt kristen etikk. All etikk har sin forankring i den menneskelige livsvirkelighet og de forutsetninger for etisk refleksjon som der finnes.

Ideelt sett burde hvert grunnsyn blitt målt ved hjelp av flere indikatorer (spørsmål). Når vi kun benyttet ett hovedspørsmål for hvert grunnsyn, hadde dette flere årsaker. For det første er disse grunnsynene ikke målt i tidligere undersøkelser. Det var derfor hensiktsmessig å gjennomføre enkle målinger for å gjøre en første vurdering av om slike målinger kan være relevante og meningsfulle. For det andre var skjemaet allerede relativt omfattende og krevende å svare på. For det tredje viser tidligere forskning at bruk av enkle indikatorer (spørsmål) gir sammenlignbar validitet med flerindikatormålt når fenomenet ikke er for sammensatt, men har en tydelig kjerne.²¹ For flere av grunnsynene mener vi denne betingelsen er delvis til stede.

Deltagerne ble bedt om å indikere hvor enige eller uenige de var i de fire utsagnene på en skala fra 1 (helt uenig) til 10 (helt enig). En sammenligning av gjennomsnittverdiene for disse skalaene gir et bilde av hvilke etiske grunnsyn som har størst tilslutning blant deltagerne i undersøkelsen.

I den neste seksjonen fulgte spørsmål (om prestenes arbeid og bakgrunn) som ikke er behandlet i denne studien. Siste del inneholdt spørsmål om alder, kjønn, utdanningssted (TF, MF, Norsk Lærerakademi (NLA), Misjonshøgskolen (MHS), andre) og politisk ståsted. Politisk ståsted ble målt ved hjelp av en grov inndeling i tre politiske blokker: venstresiden–sentrum–høyresiden. Deltagerne ble bedt om å indi-

Tabell 1. Beskrivelse av utvalget (totalt antall: 296, svarprosent: 22).

Variabel	Prosent
Kjønn	
Kvinner	33,1
Menn	66,9
Alder	
25–40	19,9
41–60	53,0
60+	27,1
Sivilstand	
Enslig	17,2
Gift	82,1
Samboende	0,7
Utdanningssted	
TF	24,0
MF	65,2
MHS	18,2
NLA	5,4
Andre	14,9
Politisk ståsted	
Venstresiden	28,4
Sentrum	59,5
Høyresiden	7,1
Vet ikke	5,0
Geografisk tilhørighet	
Akershus	8,8
Aust-Agder	3,0
Buskerud	4,4
Finnmark	1,0
Hedmark	4,4
Hordaland	10,8
Møre & Romsdal	6,8
Nordland	5,4
Nord-Trøndelag	2,4
Oppland	5,4
Oslo	10,1
Rogaland	9,1
Sogn og Fjordane	3,0
Sør-Trøndelag	5,1
Telemark	5,4
Troms	4,1
Vest-Agder	2,7
Vestfold	3,7
Østfold	4,4

kere i hvilken blokk det partiet ligger, som de stemte på ved forrige valg. Denne blokkinnstillingen er relativt vanlig i Norge og mye brukt i politiske kommentarer, valgmaalinger og valgprogrammer på TV. Det skulle derfor være relativt godt kjent hvilke partier som tilhører de ulike blokkene: Rødt, SV og Ap er partier på venst-

residen, Sp, KrF, Venstre og MdG er sentrums-partier, og Høyre og FrP tilhører høyresiden. Det kan likevel tenkes at enkelte av våre deltagere ikke har operert med eksakt samme inndeling; blant annet kan MdG vært noe vanskelig å plas-sere.

b) Utvalget

Av 1347 prester som mottok skjemaet, ble 296 fullstendige skjema returnert, ca. 22 %. Utvalget er beskrevet i Tabell 1. Tabellen viser god geogra-fisk spredning på deltagerne i undersøkelsen. Alle fylkene er godt representert. Aldersspred-ningen er også god. Yngste deltager er 27 år, eldste 82 (gjennomsnitt: 51). Om lag 1/3 av delta-gerne er kvinner²² og majoriteten (65,2 %) har sin utdanning fra MF. Summen av prosentene for utdanningssted er over 100 fordi noen av deltagerne har sin utdanning fra flere utdan-ningssteder. Politisk ligger hele 59,4 % av utval-get i sentrum. Venstresiden er fire ganger større enn høyresiden (28,4 % versus 7,1 %). Bryter vi ned denne analysen på kjønn, finner vi at kvin-nene er mer venstreorienterte enn mennene. Blant kvinnene finner vi en større andel på venstresiden (42,5 %) enn i sentrum (40,8 %), mens mennene har en sterk orientering mot sentrum av det politiske landskapet (64,2 %).

5. Resultater

For å forenkle analysen av hvilke sosialetiske te-maer som var hyppigst fremme i taler og preke-ner, ble de 24 temaene gruppert i seks kategori-er, se Tabell 2. Tallene for hvor ofte de ulike te-maene adresseres er vist i Tabell 3. Første kolon-ne viser resultatene for utvalget samlet sett, på tvers av kategoriene. Vi ser at tallene varierer fra 22,2 (Nestekjærlighet) til 7,0 (Rettferdig forde-

ling). For å teste om tallene i denne kolonnen var reelt forskjellige fra hverandre, gjennomfør-te vi en serie signifikanstester (ANOVA; varians-analyser). Selv om tallene er forskjellige, hefter det usikkerhet ved disse forskjellene fordi tal-lene er basert på et utvalg, ikke hele populasjo-nen av prester i Norge. Signifikanstesting for-teller oss hvor sikre vi kan være på at forskjeller observert i utvalget også gjelder i populasjonen. Det er vanlig i slike analyser å akseptere en feil-risiko (p) på 5 % ($p < .05$). Når analysen viser at en forskjell mellom to tall er signifikant på 5 %-nivå ($p < .05$), betyr dette at vi kan være 95 % sik-re på at forskjellen vi observerer ikke bare gjel-der i utvalget, men også i populasjonen (blant norske prester generelt). Slike tester viser i vårt tilfelle at gjennomsnittstallene for Menneskeret-tigheter og likestilling (7,3), Rettferdig fordeling (7,0) og Økonomisk etikk (7,1) ikke er signifi-kant forskjellige, mens alle øvrige forskjeller sig-nifikante ($p < .05$). Dette betyr at nestekjærlighet er det tema som oftest adresseres i prekener (gjennomsnitt: 22,2). På andre plass kommer Menneskeverd (gjennomsnitt: 14,9), med Miljø og økologi på tredje (gjennomsnitt: 9,7). På fjer-deplass kommer de tre siste temaene; Mennes-kerettigheter og likestilling, Rettferdig fordeling og Økonomisk etikk.

Tabell 3 viser også forskjeller mellom under-grupper. Her er det flere signifikante forskjeller å merke seg. I tredje kolonne sammenlignes kvinner og menn. Analysen (ANOVA, $p < .05$) vi-ser signifikante forskjeller mellom kjønnene for fire av temaene: Nestekjærlighet, Menneske-verd, Rettferdig fordeling og Menneskerettighe-ter og likestilling (bokstaven b brukes for å in-dikere signifikante forskjeller, se notene for Ta-bell 3). I alle tre tilfeller er gjennomsnittsscoren

Tabell 2. Gruppering av tema

Nestekjærlighe t	Menneskeverd	Miljø/økologi	Menneskerettigheter/ likestilling	Rettferdig fordeling	Økonomisk etikk
Hvem er min neste Innvandrere Flyktninger Rusmisbrukere Felleskap med andre religioner	Menneskeverdet Mennesker med nedsatt funksjonsevne Vern om menneskelivet Sorteringssamfunnet	Klima- utfordringer Forurensning Artsmangfold Kildesortering Grønn økonomi	Menneskerettigheter Likestilling	Global fordeling av ressurser Lokal fordeling av ressurser Fellestjenester i helse- vesenet	Økonomisk vekst Økonomisk kriminalitet Arbeidsløshet Skatt Privatisering

Tabell 3. Svar på spørsmålet: "Omtrent hvor mange ganger det siste kirkeåret har disse temaene vært sentrale i dine taler/prekener (flere tema kan være sentrale i samme preken)". Temaene er grupperte, se Tabell 2. Gjennomsnittstall totalt og i undergrupper. 296 deltagere.

Temaområde	Hele utvalget	Kjønn		Utdannelse		Politisk ståsted			Alder		
		Kvinner	Menn	TF	MF	Venstre-Sentrum	Høyre-siden	siden	20–29	40–59	60+
Nestekjærlighet	22,2	28,0 ^b	19,3	46,5 _b	17,2	32,3	16,5 _a	31,9	15,1	26,5 ^b	19,0
Menneskeverd	14,9	18,0 ^b	13,3	28,9 _b	11,7	20,2	12,1 ^a	20,6	11,4	16,7 ^b	13,9
Miljø & økologi	9,7	11,9	8,6	19,8 _b	8,1	15,1 ^b	7,6	8,8	6,5	11,2	9,2
Menneskerettigheter og likestilling	7,3	10,2 ^b	5,9	16,1 _b	5,0	12,4 ^b	4,9	8,9	4,7	8,8 ^b	6,4
Rettferdig fordeling	7,0	8,6 ^b	7,0	14,1 _b	5,1	9,5 ^b	5,7	7,2	5,4	7,7	6,8
Økonomisk etikk	7,1	7,6	6,9	11,5 _b	6,4	9,7	6,3	5,0	5,3	7,5	7,6

^a= scoren er signifikant lavere ($p < .05$) enn i de to andre gruppene.

^b= scoren er signifikant høyere ($p < .05$) enn laveste score.

Forskjeller uten notasjon er ikke signifikante.

høyere for kvinner enn for menn. I kolonne fire sammenlignes prester utdannet ved TF og MF, de to mest populære utdanningsstedene for teologer. Denne analysen viser at prester utdannet ved TF taler oftere om samtlige tema enn prester utdannet ved MF. I kolonne fem ser vi at politisk ståsted også har betydning. Sentrumsorienterte prester har lavere score enn venstre- og høyreorienterte prester på alle tema, men forskjellene er bare signifikante for to temakategorier: Nestekjærlighet og Menneskeverd. Venstreorienterte taler mer om Miljø og økologi, Menneskerettigheter og likestilling og Rettferdig fordeling enn sentrumsorienterte prester (ingen signifikante forskjeller fra høyreorienterte). I siste kolonne sammenlignes gjennomsnittsscorene i tre alderskategorier (20–39, 40–59, og 60+). Her framgår det at prester i alderen 41–60 taler oftere om tre tema enn både de yngre og de eldre prestene: Nestekjærlighet, Menneskeverd og Menneskerettigheter og likestilling.

Tabell 4 viser gjennomsnittsscore på spørsmål

om hvor enige deltagerne er i utsagn som representerer fire etiske grunnsyn. I andre kolonne ser vi gjennomsnitt for hele utvalget. Sammenligning mellom grunnsynene (ANOVA) viser at det første ("Kristen etikk har sin forankring i Guds vilje for sin skapning") scorer signifikant høyere enn alle de andre (8,19; skala 1–10, $p < .05$). Det tredje grunnsynet (fokus på sinnelaget) scorer nest høyest med et gjennomsnitt på 5,94. Gjennomsnittene for de to siste grunnsynene (kommunitarisme/"ingen kristen etikk") er ikke signifikant forskjellig fra hverandre, men lavere enn gjennomsnittene for de andre grunnsynene (alle $p < .05$). Kolonne tre viser sammenligninger mellom kjønnene. Menn scorer signifikant høyere enn kvinner på kommunitarisme (4,35 versus 3,61), mens kvinnene i utvalget er mer enige enn mennene i at det ikke finnes en spesiell kristen etikk (4,44 versus 3,21). Siste kolonne viser at prester utdannet ved TF er mer enige i at det ikke finnes en spesiell kristen etikk enn prester utdannet ved MF (4,47 versus 3,16). Det

Tabell 4. Etiske grunnsyn. Skala: 1=helt uenig; 10=helt enig. Gjennomsnittstall, totalt og i undergrupper (296 deltagere).

Orientering	Hele utvalget	Kjønn		Utdannelse	
		Kvinner	Menn	TF	MF
1. Kristen etikk har sin forankring i Guds vilje for sin skapning og gjelder derfor for alle mennesker	8,19	8,16	8,20	7,83	8,51
2. Kristen etikk har sin forankring i det kristne fellesskapet og de kristne fortellinger og tradisjoner. Den gjelder derfor først og fremst dem som har sin tilknytning til dette fellesskapet.	4,11	3,61	4,35 ^b	3,57	4,31
3. Kristen etikk må ha sitt fokus på det sinnelag handlingen ble gjort med, i tråd med Bibelens ord om å vise samme sinnelag som Kristus.	5,94	5,77	6,02	5,60	5,65
4. Det finnes ingen eksplisitt kristen etikk. All etikk har sin forankring i den menneskelige livsvirkelighet og de forutsetninger for etisk refleksjon som der finnes.	3,61	4,44 ^b	3,21	4,47 ^b	3,16

^b= scoren er signifikant høyere ($p < .05$) enn laveste score.

var ingen forskjeller i grunnsyn for prester med ulike politiske ståsted, eller for ulike aldersgrupper.

6. Diskusjon

I denne studien har vi reist spørsmålet om hvilke sosialetiske tema norske prester adresserer på prekestolen, og hvilke etiske grunnsyn som dominerer blant prestene. Det er ikke oppsiktsvekkende at temaområder relatert til *nestekjærlighet* er de mest tematiserte i presters prekener. Nestekjærlighet er et kjernetema i kristen tro. Nettopp av den grunn gir mange av tekstene i de foreskrevne prekenetekster anledning til å tematisere nestekjærligheten samtidig som flere av de tema som subsumeres under nestekjærlighet (innvandrere, flyktninger, rusmisbrukere) er nære og til stadighet berøres i ulike media. I vår tid er dette sentrale sosialetiske tema, og det gir presten gode aktualiseringspunkter for tekster som omhandler relasjonen til nesten.

Noe av det samme gjelder temaet *Menneskeverd*. Sammen med nestekjærlighet er det lang tradisjon i kirken for å ta opp de utfordringer som dette tema reiser. I vårt moderne og teknologiske samfunn er de etiske utfordringer knyttet til menneskesyn og menneskeverd betydelige. Kampen for menneskets verd har vært en fanesak for kirken, særlig forbundet med abortsaken, men også videreført i møte med nye situasjoner der menneskets grunnleggende verd utfordres. Dette er tilfellet selv om det ikke er så

mange prekenetekster som direkte gir anledning til å tematisere dette eller bruke det som eksempel på en etisk utfordring en står overfor, der etikk mer generelt fokuseres.

På tredjeplass kommer temaet *Miljø og økologi*. Selv om det er mye snakk om klimakrise og forurensning i samfunnet generelt – i dagens situasjon er dette kanskje det viktigste sosialetiske tema på denne arena – så når det ikke like langt opp i prestenes prekenpraksis. En faktor som kan forklare det, er at få prekenetekster tematiserer det. Det finnes noen tekster fra GT og noen fra NT, der det er et sidemotiv, blant annet Matt 6,25ff. En annen faktor er at miljøkonsekvensene ikke oppleves som nære. Det er mer teori om hvordan det er andre steder, og hvordan det en gang kan bli også hos oss – om vi da lever. På den annen side har dette tema fått en betydelig oppmerksomhet i kirken i de senere år, blant annet i kirkemøtet og i andre sentrale og lokale, kirkelige sammenhenger.

De tre andre tema, Menneskerettigheter og likestilling, Rettferdig fordeling og Økonomisk etikk når hver for seg bare opp til en tredjedel av frekvensen av nestekjærlighetstemaet i prekenene. Alle tre har en betydelig allmenn oppmerksomhet, men de lider under at problemstillingene knyttet til dem er noe fjerne (rettferdig fordeling, økonomisk vekst) eller noe som bare gjelder noen få (økonomisk kriminalitet, arbeidsløshet, privatisering).

Selv om dette ikke var hovedformålet med un-

dersøkelsen, gir den også indikasjoner på det totale omfanget av sosialetiske tematiseringer i Den norske kirke. Legger vi sammen tallene for alle temakategoriene i kolonne 2, Tabell 3, finner vi at norske prester i gjennomsnitt adresserte sosialetiske tema 68,2 ganger i løpet av det aktuelle kirkeåret. Tar vi utgangspunkt i at prekerer/taler i gjennomsnitt har 3 tema, kan vi anslå at sosialetiske tema har vært behandlet i 22,7 taler eller prekener i løpet av kirkeåret. Tall fra Presteforeningen viser at norske prester i gjennomsnitt leder 84,4 (2015) kirkelige handlinger i året. I alle disse sammenhengene holder presten normalt en tale. Ut fra dette kan vi anslå at norske prester i gjennomsnitt kommer inn på sosialetiske tema i ca. 27 % av talene som holdes (22,7 av 84,4). Dette er en relativt høy prosentandel, særlig når vi tar med i betraktningen at en betydelig andel av de kirkelige handlingene er begravelser og vigslar. Tar vi utgangspunkt i at prekener har kun 2 tema i gjennomsnitt, blir prosenten enda høyere (40,4 %). Våre funn indikerer således at norske prester i stor grad adresserer sosialetiske tema fra prekestolen.

Undersøkelsen viser også interessante forskjeller mellom undergrupper av prester i Norge. Når det gjelder politisk ståsted, kjenner vi ingen tidligere undersøkelser av dette blant prester i Den norske kirke. Vår grove inndeling i tre blokker har sine svakheter, men gir et første bilde av yrkesgruppens politiske sympatier. Denne er betydelig forskjellig fra befolkningen for øvrig. Sentrum er meget tungt inne (59,5 %, se Tabell 1). KrFs plassering i sentrum kan nok forklare noe av denne vektingen, men også SP og Venstre må yte bidrag om en skal kunne forklare den høye sentrumsprosenten. Det er påfallende at høyresiden er så lite foretrukket, men i den aktuelle situasjon kan dette muligens ha sammenheng med at Høyre for tiden er i regjeringssamarbeid med FrP. En indikasjon på dette er den skepsis en finner både i i Venstre og KrF til FrP, og dermed også til fortsatt samarbeid med Høyre-/FrP-regjeringen, særlig på grunn av innvandrings- og miljøpolitikken.²³ Et annet trekk er at venstresiden er mer attraktiv for kvinnelige prester enn for mannlige (42,5 % av kvinnene sympatiserer med venstresiden). Dette korresponderer med undersøkelser som viser tilsvarende

forskjeller i stemmegivningen i de nordiske land. Kvinner stemmer i større grad på venstresiden.²⁴ Ut fra undersøkelsen har vi ingen data som kan indikere hvorfor kvinnelige presters politiske sympati går mot venstre, eksempelvis om dette har å gjøre med ulike rolleforventninger til mannlige og kvinnelige prester.²⁵ En slik kartlegging av forutsetninger og motiver fordrer videre forskning.

Vi sammenlignet videre politisk ståsted i ulike alderssegmenter og i forhold til studiested. Vi finner da at over 60 % av prestene utdannet ved TF hører hjemme på venstresiden. Dette gjelder i alle de tre aldersintervallene. Prester fra MF stemmer i hovedsak på sentrumspartiene, men her er det aldersforskjeller. I de to eldste aldersintervallene (41–60 og 60+) er venstreorienteringen sterkere blant MF-prestene (25 % og 27,9 %) enn blant de yngste (25–40), hvor bare 5,4 % oppgir at de stemmer på partier på venstresiden. Blant de yngste MF-prestene i undersøkelsen stemmer hele 83,7 % på sentrumspartiene.

Tabell 3 viser at sentrumsorienterte prester (det store flertall) taler mindre om tema som aktualiserer nestekjærlighet og menneskeverd, enn høyre- og venstreorienterte. Dette er et overraskende funn. Sentrumspartiet KrF har gjennomgående hatt menneskeverd som en av sine kampsaker. I tråd med sin kristne idéforankring har også nestekjærligheten stått sentralt. Det er vanskelig å forklare dette med at de som tilhører sentrum, vesentlig hører hjemme i SP og V. Den største gruppen tilhører nok KrF. At venstreorienterte taler mer om Miljø og økologi, Menneskerettigheter og likestilling og Rettferdig fordeling enn sentrumsorienterte, er mer forståelig. Disse sosialetiske tema har i større grad vært kampsaker på venstresiden enn i sentrum og på høyresiden. På den annen side må det også sies at Rettferdig fordeling, ikke minst i et internasjonalt perspektiv, og Menneskerettigheter (kanskje ikke så mye likestilling) har vært sentralt i KrF. En mulig forklaring ligger i den generelle tendensen blant de sentrumsorienterte prestene til å tale mindre om sosialetiske tema enn prester med politisk ståsted til høyre eller venstre. Det kan hende at denne tendensen reflekterer en lavere interesse for politikk blant de sent-

rumsoorienterte. Interesse for etikk og politikk henger ofte sammen. Når interessen for politikk er moderat, vil man lettere velge et politisk ståsted som representerer en mellomposisjon eller styres av sosiale normer. Vår analyse indikerer at normen ligger i sentrum (antagelig KrF). Vi ser gjerne at fremtidige studier tester denne hypotesen.

Kolonne 2 i tabell tre viser en signifikant forskjell mellom hva kvinner og menn tematiserer. Kvinner tematiserer i større grad enn menn Nestekjærlighet, Menneskeverd og Menneskerettigheter og likestilling. I én forstand kan en si at Nestekjærlighet og Menneskeverd er spørsmål som berører de nære relasjoner mennesker står i. Tradisjonelt, og dette kan ha gitt seg utslag her, assosieres det nære og det relasjonelle lettere og mer til kvinner og hva kvinner er opp-tatt av, enn til menn. I en annen forstand har alle tre tema, men særlig Menneskerettigheter og likestilling, klare politiske og samfunnsmessige aspekter ved seg. Med dette utgangspunktet kan det hevdes at kvinnelige prester i større grad enn sine mannlige kolleger ser det som sosial-etisk enda viktigere å løfte frem slike tema. Det vitner om et samfunnsengasjement vel så mye som en orientering rundt det nære og relasjonelle.²⁶

Det er et meget interessant funn at prester utdannet ved TF taler oftere om samtlige tema enn prester utdannet ved MF. For dette funnet finnes det forskjellige forklaringsmodeller. En forklaring kan være at etikken og sosialetikken spesielt har stått mer sentralt i undervisningen på TF enn på MF. Slik sett har en fått både mer kunnskap og mer frimodighet til å trekke det frem i prekenene. En annen forklaring kan være at både bibel- og homiletikkundervisningen hermeneutisk sett har hatt et annet tyngdepunkt i den forstand at en i større grad har tolket tekster med tanke på deres etiske relevans. En mulig måte å nå litt lengre på i dette spørsmålet kunne være å sammenligne prekengjennomgåelsene i henholdsvis Luthersk Kirketidende (vesentlig skrevet av MF-teologer) og i Nytt Norsk Kirkeblad (vesentlig skrevet av TF-teologer). En skulle kanskje forventet at teologer fra MF, som var utdannet på 1970-tallet da sosialetiske spørsmål sto høyt på den teologiske dagsorden, tematiser-

te sosialetiske spørsmål mer enn sine yngre kolleger. Det er ikke tilfellet. Det er prestene i alderssegmentet 41–60 som skiller seg signifikant ut. De preker mer enn de andre alderssegmentene om Nestekjærlighet, Menneskeverd og Menneskerettigheter og likestilling. Dette er det samme mønster som vi fant når det gjelder hvilke tema kvinner taler mer om enn menn. Denne sammenheng kan ikke forklares med at det er forholdsvis flere kvinner i aldersgruppen 41–60 enn i de andre. Andelen kvinner er 47,5 % i yngste aldersintervall (25–40), 36,9 % i det midterste (41–60) og 15 % i eldste (60+). At de yngste taler mindre om slike etiske utfordringer, kan ha sammenheng med at de er mer uerfarne og derfor holder seg til "kjernebudskapet" mens de mer erfarne føler seg friere til å ta opp aktuelle etiske utfordringer. Men hvorfor synker da dette igjen for prestene over 60?

Tabell 4 viser at kristen skapelsesetikk utgjør den viktigste basis for prestenes etiske tenkning. Dette er ikke overraskende, tatt i betraktning de lærebøker og den undervisning de har hatt i sin utdanning. Det som derimot er overraskende, er at sinnelagsetikken har et såpass stort gjennomslag, og særlig når settingen for undersøkelsen er det sosialetiske. I fremstillingen av sinnelagsetikken blir dens sosialetiske kompetanse ofte nedskrevet. Sosiale institusjoner har ikke sinnelag; det har bare enkeltpersoner. Derfor er sinnelagsetikken lite brukbar i sosial-etikken.²⁷ En forklaring til dens relativt høye "popularitet" kan være at beskrivelsen av den inkluderer formuleringen "i tråd med Bibelens ord om å vise det samme sinnelag som Kristus". Dette kan gi legitimitet til denne tenkningen. At de to andre grunnsyn scorer signifikant lavere, er ikke så overraskende om en ser på hele utvalget. Den fjerde posisjonen har hatt et betydelig gjennomslag på TF, noe som også kolonne fire i tabell 4 viser. Men i og med at MF og MHS utgjør en vesentlig del av utvalget – og her har ikke denne posisjon 4 hatt det samme gjennomslaget – lar det seg forklare at det første grunnsynet er dominerende.

Det kommunitaristiske grunnsyn har generelt liten tilslutning i utvalget. Dette er en forholdsvis ny grunnlagstenkning for etikk (selv om den har aner tilbake til antikken og middelalderen

og har spilt en betydelig rolle i katolsk tradisjon), som først og fremst har gjort seg gjeldende i de senere år i den anglosaksiske verden. Innflytelse fra denne tenkningen har nådd til Norge, men dette er en forholdsvis ny tradisjonsstrøm, begrenset til de seneste ti til tjue år. Slik sett har den bare nådd en liten del av dem som i dag er ute som prester. Det er imidlertid ingen signifikant forskjell i de tre aldersintervallene i scoren for dette grunnsynet. De yngre prestene er ikke mer opptatt av denne posisjonen enn sine eldre kolleger. En forskjell finnes imidlertid mellom menn og kvinner i forhold til dette grunnsyn (Jfr. tabell 4). Denne forskjellen lar seg ikke forklare ut fra den foreliggende undersøkelse.

Vi gjennomførte også en korrelasjonsanalyse for å se på sammenhenger mellom de fire grunnsynene. Det første er negativt korrelert med det andre ($r = -.196$). Det betyr at jo høyere respondentene har vurdert det første, desto lavere har de vurdert det andre. Disse oppfattes med andre ord som motsetninger. En kunne ha forventet samme negative korrelasjon mellom grunnsyn 1 (skapelsesetikk) og grunnsyn 4 (ingen kristen etikk), men her er det ingen holdbar sammenheng. Det betyr at vurderingen som er gitt av grunnsyn 1, er uavhengig av scoren på grunnsyn 4. Dette er tilfelle blant både MF-prestene og TF-prestene. Dette kan skyldes at mange mener etikken har sin forankring i både Guds skapervilje (grunnsyn 1) og den menneskelige livsvirkelighet (grunnsyn 4), men at mange også er uenige i dette. I sum blir det ingen klar sammenheng.

7. Begrensninger og videre undersøkelser

Denne undersøkelsen er basert på et utvalg på 296 prester i Den norske kirke. En svarprosent på 22 er ikke uvanlig og gir grunnlag for å trekke slutninger. Undersøkelsen ble sendt ut i adventstiden. For prester er dette en travel tid, og det er grunn til å tro at for en del ble det vanskelig å finne tid til å svare på undersøkelsen. Geografisk og aldersmessig er imidlertid spredningen god. En sammenligning av vårt utvalg med sentralkirkelige tall for alle prestene i Den norske kirke viser godt samsvar på demografiske variabler (alder, kjønn, geografisk spredning). Det

er likevel rimelig å anta at utvalget har en viss overvekt av respondenter som er særlig interessert i sosialetiske tema. Undersøkelsen var relativt omfattende, noe som også gjenspeiles i den lange responstiden (36 og en halv time). Siden undersøkelsen ble gjennomført på Internett, kunne deltagerne svare i eget tempo og ta pauser etter behov. Det er derfor vanskelig å vite hvor lang tid de har brukt på selve utfyllingen av skjemaet, men tidsbruken gir visse indikasjoner om at deltagerne har tatt undersøkelsen alvorlig og gått grundig til verks for å gi gode svar.

Det er likevel klare begrensninger knyttet til målingen av hyppigheten av sosialetiske tema i denne undersøkelsen. For det første er det begrensninger knyttet til respondentenes hukommelse. Det er lite sannsynlig at respondentene har funnet frem til dokumenter for samtlige taler de har holdt siste kirkeår, og gjennomgått innholdet i disse før de avga sine svar. I mange tilfeller har nok deltagerne nøyd seg med å finne overskrifter, eller selve dokumentasjonen har bestått av bare stikkord. I slike tilfeller vil det antagelig være hovedtanken i talen man vil huske og rapportere, mens tilleggstemaene ikke blir rapportert. Resultatet av dette er underrapportering av sosialetiske tema. På den annen side kan vi forvente at deltagerne har ønsket å fremstå som aktive formidlere av sosialetiske utfordringer. Dette kan ha ført til at taler eller prekener som tematisk ligger i grenselandet mellom sosial-etikken og andre typer tema, er blitt inkludert i rapporteringen. Vi kan derfor ha innslag av både over- og underrapportering i datamaterialet. Et bedre alternativ til vår metode i dette henseende vil være å rekruttere et utvalg prester og be dem ta vare på alle taler/prekener de holder over en viss periode, og deretter analysere og klassifisere innholdet.

Også i deltagernes fortolkning av temaene ligger en potensiell feilkilde i vår tilnærming til å måle hyppigheten av sosialetiske tematiseringer. Deltagerne kan eksempelvis ha hatt ulik forståelse av hvilke typer innhold i egne prekener, som faller inn under temaet "Menneskeverd". Noen kan ha lagt til grunn en "smal" tolkning og primært inkludert prekener som formidler tanken om menneskets uendelige verdi. Andre kan ha knyttet temakategorien til flere typer innhold,

inkludert innvandring og flyktningeproblematikk. De begrensinger som her påpekes, gjelder imidlertid de absolutte frekvensene i første rekke, og i mindre grad *den relative forekomsten* av ulike sosialetiske tematiseringer, som er studiens hovedfokus.

En problemstilling som undersøkelsen ikke fanger opp, er om de prester som ofte inkluderer sosialetiske tema i sine prekener, forsømmer å preke om andre tema. Og hvilke tema, eventuelt, forsakes til fordel for sosialetiske? Det kan hende at de gruppene som taler minst om sosialetiske tema, er de som taler mest om andre sentrale tema, som frelsen, helliggjørelsen eller apologetikken. Dette er et aktuelt tema for videre forskning. Et annet interessant tema for videre studier er knyttet til prestenes politiske ståsted og formidlingen av sosialetiske utfordringer: I hvilken grad skinner politisk orientering igjen i prestens forkynnelse over sosialetiske tema – sett fra tilhørernes og menighetens synsvinkel?

8. Konklusjoner

Undersøkelsen indikerer at sosialetiske tema adresseres i betydelig grad på norske prekestoler, og at det har skjedd en økning i forhold til tidligere undersøkelser der slike tema var ganske marginale. Best ut kommer de etiske tema som har en lang tradisjon i kirken, men som i dag også konkretiseres på andre måter, eksempelvis nestekjærlighet i forhold til flyktninger og innvandrere. Analysene avdekket også forskjeller mellom kvinner og menn, mellom prester med ulik utdanningssted, mellom prester av forskjellig alder og mellom prester av ulik politisk orientering. Vi håper undersøkelsen vil stimulere til flere empiriske studier av norsk prekenpraksis

Litteratur

- [Kirkerådet], 1989. *Oversikt over sosial-etiske uttalelser fra ulike kirkelige organer og kristelige organisasjoner 1945–1988*. [Oslo]: Kirkerådet.
- Asheim, Ivar, 1991. *Øyet og horisonten: Grunnproblemer i aktuell etikkdebatt*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Asheim, Ivar, 1997. *Hva betyr holdninger?: Studier i dydsetikk*. Oslo: Tano Aschehoug.
- Aukrust, Tor, 1965. *Mennesket i samfunnet I: En sosialetikk. 1. bind*. Oslo: Land og kirke.
- Aukrust, Tor, 1968. *Mennesket i samfunnet I: En sosialetikk. 2. bind*. Oslo: Land og kirke.

- Bergkvist, Lars I. og John Rossiter, 2007. "The predictive validity of multiple-item versus single-item measures of the same constructs", *Journal of Marketing Research* 44, 175–184.
- Christoffersen, Svein Aage, 1994. *Handling og dømmekraft. Etikk i lys av kristen kulturarv*. Oslo: Tano.
- Christoffersen, Svein Aage, 1999. *Etikk, eksistens og modernitet. Innføring i Løgstrups tenkning*. Oslo: Tano Aschehoug.
- Dokka, Trond Skar, 1984. "Sosialetikk i forkynnelsen", *Spilling, Øystein (red.): Presten som sosialetisk veileder. En studiebok om sosialetikk anvendt i praktisk menighetsarbeid*. Serie: Den norske kirkes presteforenings studiebibliotek nr. 20. Oslo: Verbum, 116–126.
- Dysjeland, John Magne, 1987. *Helliggjørelsen i aktuell metodistisk forkynnelse i Norge Hovedfagsoppgave i kristendoms-kunnskap* Bergen: Norsk Lærakademi.
- Gilligan, Carol, 1982. *In a different voice: psychological theory and women's development*. London: Harvard University Press.
- Gilligan, Carol, 2011. *Joining the resistance*. Cambridge: Polity.
- Grenz, Stanley J., 1997. *The moral quest: foundations of Christian ethics*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
- Guthrie, Clifton F., 2007. "Quantitative empirical studies of preaching. A review of Methods and Findings", *Journal of Communication and Religion* 30, 65–118.
- Hallesby, Ole, 1928. *Den kristelige sedelære*. Oslo: Lutherstiftelsens forlag.
- Hauerwas, Stanley, 2003. *The peaceable kingdom: a primer in Christian ethics*. 2.utg. London: SCM Press.
- Heiene, Gunnar, 1991. *Den menneskelige stat. Antropologi og politikk hos Eivind Berggrav*. Dr. avh. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultet.
- Heiene, Gunnar og Svein Olaf Thorbjørnsen, 1994. *Felleskap og ansvar. Innføring i kristen etikk*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Heiene, Gunnar og Svein Olaf Thorbjørnsen, 2001. *Felleskap og ansvar: innføring i kristen etikk*. 2.utg. Oslo: Universitetsforlaget.
- Heiene, Gunnar og Svein Olaf Thorbjørnsen, 2011. *Kristen etikk: en innføring*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jacobsen, John Steinar, 1995. "Etisk veiledning i forkynnelsen", *Mosevoll, Audun (red.): Ordet og ordene i liv og forkynnelse*. Serie: NLA's årsskrift 1995. Bergen: NLA-forlaget, 79–91.
- Jacobsen, John Steinar, 2001. "Etisk veiledning fra prekestolen. Noen refleksjoner med utgangspunkt i en prekenundersøkelse", *Halvårsskrift for praktisk teologi* 18, (1), 25–41.
- Knutsen, Oddbjørn, 2017. "Social cleavages and political value conflicts", Knutsen, Oddbjørn (red.): *The Nordic models in political science: Challenged, but still viable?* Bergen: Fagbokforlaget, 77–104.
- Løgstrup, Knud E., 1956. *Den etiske fordring*. København: Gyldendal.
- MacIntyre, Alasdair, 1985. *After virtue: a study in moral theory*. 2.utg. London: Duckworth.
- Mydske, Stein, 1986. "Preken 85. En undersøkelse av høymesseprekener holdt i januar 1985", *Halvårsskrift for praktisk teologi* 3, (2), 28–41.
- Nordhaug, Halvor, 2000. *...så mitt hus kan bli fullt. En bok om prekenen*. Oslo: Luther Forlag.
- Skjevesland, Olav, 1984. "Sosialetikk i kirkens forkynnelse – hvorfor og hvordan", *Spilling, Øystein (red.): Presten som sosialetisk veileder. En studiebok om sosialetikk anvendt i praktisk menighetsarbeid*. Serie: Den norske kirkes presteforenings studiebibliotek nr. 20. Oslo: Verbum, 127–135.
- Skjevesland, Olav, 1987. *Ord i det blå? Stikkprøver i en årgang radioandakter*. Oslo: Land og kirke.
- Slagstad, Rune, 1998. *De nasjonale strategier*. Oslo: Pax.
- Smith, Axel (red.), 1984. *På skaperens jord. En innføring i kris-*

ten etikk. Oslo: Luther Forlag.
 Thorbjørnsen, Svein Olaf, 2002. "Økonomi og etikk – hva har kirken sagt", Henriksen, Jan-Olav, Gunnar Heiene og Svein Olaf Thorbjørnsen(red.): *Teologi for kirken. Festskrift til professor dr.theol Torleiv Austad på 65-årsdagen*. Oslo: Verbum, 210–225.

Noter

- 1 Se Aukrust, 1965 og Aukrust, 1968.
- 2 For en idehistorisk plassering av T. Aukrusts sosialetiske bøker og en vurdering av deres innflytelse, se 1998, 40ff.
- 3 Til dette se en artikkel om hvordan økonomisk-etiske spørsmål har blitt tatt opp og behandlet i kirkelige sammenhenger (Thorbjørnsen, 2002). For perioden frem til 1989, se også heftet *Oversikt over sosial-etiske uttalelser fra ulike kirkelige organer og kristelige organisasjoner 1945–1988* ([Kirkerådet], 1989).
- 4 Det finnes slike undersøkelser internasjonalt. En artikkel av review-karakter som viser forskningsbildet, er skrevet av Clifton F. Guthrie. Se Guthrie, 2007.
- 5 1984.
- 6 Skjevesland, 1984.
- 7 1987, 109.
- 8 Mydske, 1986.
- 9 Dysjeland, 1987, se særlig 37–39.
- 10 Jacobsen, 1995.
- 11 Jacobsen, 2001.
- 12 2000, 45ff.
- 13 Se for eksempel Smith(ed.), 1984; Heiene and Thorbjørnsen, 1994 og senere utgaver.
- 14 En viktig forutsetning for at denne forståelse av kristen etikk igjen har kommet på dagsordenen, er den canadiske filosofen A. MacIntyres bok fra 1981: *After Virtue* (MacIntyre, 1985). Hans dydsetiske og kommunitaristiske perspektiv på etikk ble videreført i kristen sammenheng særlig av S. Hauerwas og J.H. Yoder. Se for eksempel Hauerwas, 2003 og Grenz, 1997. Til forståelsen av forholdet mellom det partikulære og det universelle, se ibid., 238f. I en nordisk kontekst er forholdet mellom en skapelsesteologisk og en kommunitaristisk forståelse av kristen etikk blitt tematisert i en debatt mellom G. Bexell og A. Rasmussen i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* i 1997 og 1998.
- 15 Se 1991, 87ff. og Asheim, 1997.
- 16 1928, 83ff.
- 17 Til sinnelagsetikken hos E. Berggrav, se Heiene, 1991, 106ff.
- 18 Se Heiene and Thorbjørnsen, 2001, 58.
- 19 Til K.E. Løgstrups tenkning, se særlig Løgstrup, 1956.
- 20 Dette gjelder særlig S.A. Christoffersen. Se for eksempel Christoffersen, 1999 og Christoffersen, 1994 (2. utg. 2012).
- 21 Bergkvist and Rossiter, 2007.
- 22 Disse tallene viser stort samsvar med tilsvarende tall for prester i fast stilling i Den norske kirke, innhentet fra Kirkerådet: Prestenes alder: Under 40 år: 17 %, mellom 40 og 60 år: 55 %, over 60 år: 29 %. Det samme samsvar finner vi når det gjelder forholdet mellom menn og kvinner: Kvinner: 31 %, menn 69 %. Disse tallene bekrefter at undersøkelsen på disse punkter er representativ. Når det gjelder utdanningssted, er det vanskelig å finne frem til representative tall for totaliteten av prester ansatt i kirkelig stilling. Hverken Bispemøtet eller Kirkerådet har slik statistikk. Ved henvendelse til Presteforeningen fikk vi en oversikt over hvor deres medlemmers hadde tatt sin avsluttende eksamen, men også denne statistikk var mangelfull. Blant annet var det hele 264 som hadde ukjent sted for hvor den endelige eksamen ble avlagt. Der det fremgikk hvor denne eksamen var avlagt, var prosentene følgende: MF: 68 %; TF: 16 %; MHS/NLA15 %. Slik sett er det vanskelig å si hvor representativ undersøkelsen er på dette punktet.
- 23 Se <https://www.abcnyheter.no/nyheter/2017/02/06/195275620/grasrota-i-venstre-onsker-brudd-med-frp> (hentet 18.04.2017) og <http://www.vl.no/nyhet/krf-kan-sende-frp-ut-av-regjering-1.680403> (hentet 21.04.2017).
- 24 Se Knutsen, 2017, 91–94.
- 25 O. Knutsen viser til ulike forklaringer på utviklingen i retning større forskjeller og ulike preferanser mellom menn og kvinner når det gjelder politiske valg i de nordiske land. Han viser både til strukturelle forklaringer (arbeidsmarkedet og familien) og kulturelle/verdimeisige forklaringer. Se Knutsen, 2017, 92.
- 26 Den amerikanske etiker og psykolog C. Gilligan har særlig arbeidet med forholdet mellom det nære og relasjonelle og det politiske. Menneskerettigheter vil for Gilligan tilhøre det hun kaller "an ethic of justice" mer enn en "ethic of care". Samtidig er hun også opptatt av å binde sammen det nære og politiske. Til dette se Gilligan, 1982, 141 og Gilligan, 2011, 14–43.
- 27 Se f.eks. Heiene og Thorbjørnsen, 2011, 82.

Svein Olaf Thorbjørnsen, professor i etikk, Menighetsfakultetet
 John Brandts vei 22, 0860 OSLO
 Svein.O.Thorbjornsen@mf.no

Magne Supphellen, professor i markedsøkonomi, Norges Handelshøyskole, Institutt for strategi og ledelse
 Lyngnesvegen 50, 5354 STRAUME
 magne.supphellen@nhh.no

Fokus – muligheter i lokalmenigheten

Et konsept for menighetsutvikling



HANS AUSTNABERG
PROFESSOR I PRAKTISK TEOLOGI
hans.austnaberg@vid.no

Sammendrag (abstract):

Artikkelen søker å beskrive og kritisk drøfte hvordan et nytt konsept for menighetsutvikling, Fokus – muligheter i lokalmenigheten, er blitt utviklet og tatt i bruk i en norsk, folkekirkelig sammenheng. Problemstillingen er hva som er Fokus' bidrag. Ut fra et kontekstuell-prosessuelt teorigesiktiv presenterer forfatteren hvilken tenkning om folkekirke som ligger til grunn og hvordan kontekstuelle perspektiv har bidratt til utformingen av kurset. Det pekes på utfordringen med manglende eierskap fra sentrale aktører i kursutviklingens siste fase, at det misjonale perspektivet kan styrkes ytterligere, og at folkekirkeperspektivet, som ligger i kursets grunntenkning, mer konsekvent må komme til syne i alle enkeltdeler av kurset. Kursets inspirasjonsverdi i å lete etter mulighetene i lokalkonteksten og fokus på dimensjonen "misjonerende" i DnKs visjon presenteres som særlige bidrag inn i den norske sammenhengen.

Stavanger bispedømme presenterer fire ulike konsept for menighetsutvikling på sine hjemmesider: Naturlig menighetsutvikling (NaMu), Agenda 1, Menighetsutvikling i folkekirken (MUV) og Fokus – muligheter i lokalmenigheten (Fokus).¹ Begrunnelsen for å presentere flere konsepter er at forskjellige menigheter trenger ulike redskaper i sitt arbeid med menighetsutvikling, og alle de nevnte brukes av menigheter i bispedømmet. NaMu er utviklet i Tyskland, ble introdusert til Norge i 1998, og det finnes etter hvert en omfattende litteratur som beskriver dette verktøyet,² også noe litteratur som vurderer konseptet kritisk (Råmunddal 2012). Agenda 1 driftes av IMI-

kirken i Stavanger og ble startet i 2009. Nettverket er økumenisk og samler menighetsledere til lærefellesskap over en toårsperiode.³ MUV er utviklet og drives av Det teologiske menighetsfakultet. Konseptet bygger på arbeid med menighetsutvikling særlig i USA, men også i Danmark, Tyskland og Sør-Afrika (Hegstad 2012:16). Det er utviklet en arbeidsbok (Birkedal, Hegstad, and Lannem 2011) og en fagbok (Birkedal, Hegstad, and Lannem 2012), og senere er det også skrevet flere artikler på bakgrunn av erfaringer fra prosjektet (Birkedal 2015c, b, a; Sirris 2015). Fokus er utviklet i regi av Senter for menighetsutvikling (SMU) ved VID vitenskapelige

høgskole, Misjonshøgskolen og bygger på et konsept for menighetsutvikling i Church of England (CoE), Leading Your Church Into Growth (LyCiG). Et kurshefte for deltakere er utviklet, men ellers er ikke konseptet skriftliggjort. Foreliggende artikkel er et bidrag til dette.

Alle konseptene bygger på eller har hentet impulser fra arbeid med menighetsutvikling internasjonalt. Norske menigheter har i mange år latt seg inspirere av menigheter særlig i USA og England, og i noen grad også i det globale sør, og dette er en naturlig følge av at vi lever i en globalisert verden. Harald Hegstad sier: "Vi trenger å introdusere impulser, ideer og konsepter utenfra, men vi trenger også en kritisk vurdering av de konsepter vi importerer, vi trenger en tilpassning og fortolkning for norske forhold, i lys av den teologi og kirkeforståelse vi opplever som vår." Ikke minst understreker Hegstad at utenlandske konsepter må ta høyde for den folkekirkelige dimensjonen ved lokalmenigheten (Hegstad 2003:8).

Problemstillingen for denne artikkelen er nettopp hva som er Fokus sitt bidrag i en norsk folkekirkesammenheng.⁴ Jeg vil svare på problemstillingen ved å analysere prosessen som har ført fram til konseptet slik det er i dag. To brennpunkt er særlig viktige og fungerer som delspørsmål: I hvilken grad har den norske konteksten, og i hvilken grad har det misjonale perspektivet preget Fokus? Begrunnelsen for spisingen til det "misjonerende" i Den norske kirkes visjon, i tillegg til vekten på norsk kontekst, er min oppfatning av nødvendigheten av et fornyet fokus på det misjonale sett i lys av både en teologisk refleksjon om hva kirken er, og av en svakere oppslutning om kirken i befolkningen (Hegstad 2007:22).⁵

Materiale og teori

For å dokumentere prosessen med utvikling av Fokus bruker jeg referat fra møter i referansegruppen for Senter for menighetsutvikling ved VID MHS og notat og referat fra møter mellom andre involverte i prosessen. Disse dokumentene er sendt til møtedeltakerne og finnes i mitt private arkiv. Jeg bruker også egne notat og mailveksling med betydning for prosessen. Det er utarbeidet et kurshefte til deltakerne på Fokus-

kurset, som ikke er publisert.⁶ Sammen med undervisning i tilknytning til kursheftet og hjemmesiden som presenterer Fokus,⁷ danner dette bakgrunn for å beskrive innholdet i kursopplegget. Fordi Fokus bygger på det engelske kurset Leading your Church into Growth (LyCiG), har jeg brukt deres hjemmeside.⁸ Som leder av SMU har jeg selv vært deltakende i prosessen og vært med i utarbeidelsen av kursopplegget. Mine egne erfaringer vil dermed spille med i presentasjonen og analysen. Fra én side sett er en slik omfattende kjennskap til undersøkelsesfeltet en fordel. Praktisk teologi er kontekstuell og fortolkende, og all tolkning skjer i konkrete, historisk situerte kontekster. Sally A. Brown sier, med henvisning til Gadamer, at vår førforståelse ikke er et hinder, men noe som gir oss muligheter til å forstå et fenomen. Det avgjørende er å være kritisk vurderende til førforståelsen (Brown 2012:114–115). På den annen side representerer mitt forhold til materialet en utfordring. Derfor prøver jeg i artikkelen å ha et reflektert forhold til egen førforståelse og være åpen for at denne også kan ha bidratt til at sider ved prosessen ikke er tilstrekkelig belyst, siden jeg selv har vært en del av og aktør i endringsprosessen.

Det teoretiske rammeverket jeg bruker for å analysere prosessen som har ført fram til Fokus, låner jeg fra feltet endringsledelse, nærmere bestemt et kontekstuellt-prosessuelt perspektiv. Sentrale begrep er kontekst, prosess og utfall eller endringsinnhold. Basismodellen henter jeg fra Harald Askeland (Askeland 2000:65–70). Det dynamiske elementet i en slik modell er prosessen, og både kontekstuelle faktorer og utformingen av selve prosessen vil ha betydning for utfallet. Det er tale om både en ytre (politisk og sosial) og en indre kontekst (kultur og struktur i selve organisasjonen). Det er forholdet mellom konteksten, det konkrete endringsinnholdet og prosessen der endring skjer, som er bærende element i analysen. Mobilisering av engasjement og mening er særlig viktig i endringsprosesser. For å gjøre det mulig å studere endring, deler Askeland det prosessuelle perspektivet inn i tre tidsrammer. Det første er erkjennelse av endringsbehov. Dette kan være resultat av et internt eller eksternt press om endring (reaktivt) eller det kan være en erkjennelse av at endring

er nødvendig for å møte framtidige behov (proaktivt). Et endringsbehov kan også oppstå dersom en sammenligner seg med organisasjoner som synes vellykkede, og ønsker å tilpasse egen organisasjon til disse. Det andre aspektet er selve prosessen. Når et endringsbehov er erkjent, prøver en å definere type endring, klarlegger mulige alternativ med de resultater som antas, og velger ønsket løsning. Prosessen er ikke linjær. Det skjer en gradvis tilpasning etter hvert som ny informasjon samles inn. Motstand mot endring og ulike gruppers interesser kommer vanligvis til syne i implementeringsfasen. Hvem som blir aktivisert, når de aktiviseres, og fordeling av oppmerksomhet fra ulike aktører i faser av prosessen er vesentlig. Det tredje aspektet er materialisering av ny organisasjon eller praksis (utfall). En stabil endringsledelse er vesentlig for at det kommer et konkret innhold ut av prosessen, og det er mulig å styre en endringsprosess, uten dermed å ha kontroll på hvordan endringene virker.

Askeland bruker denne modellen for å studere endringsprosesser i den lokale kirke. Jeg ønsker å bruke modellen for å studere hvordan et menighetsutviklingskonsept er blitt utviklet og tilpasset en norsk folkekirkekontekst. Det betyr at jeg bruker modellen eklektisk og tilpasser den mitt bruk. Jeg starter med å beskrive hva som kjennetegner Fokus (utfall), som er en materialisering av et nytt konsept for menighetsutvikling. Jeg viser så til interne forhold i "organisasjonen" SMU, som gjorde endring ønskelig (indre kontekst). Den ytre konteksten peker på endringer i den vestlige kulturen, det syn på folkekirken som ligger til grunn, og endringer i folks religiøse oppfatninger, som kan sies å være én bakgrunnsfaktor for et sterkere fokus på menighetsutvikling. Det prosessuelle perspektivet strukturerer jeg omkring hvordan endringsbehovet ble erkjent, hvilke aktører som var involvert, og organisering og ledelse av prosessen. Den oppsummerende drøftingen diskuterer hvordan det misjonale perspektivet og den norske konteksten gjenfinnes i prosess og utfall, før jeg kortfattet oppsummerer det bidrag Fokus kan gi inn i norsk folkekirkesammenheng.⁹

Hva kjennetegner Fokus – muligheter i lokalmenigheten?

Det overordnede målet for Fokus er å lede deltakernes oppmerksomhet mot de mulighetene som finnes i lokalmenigheten.¹⁰ Dette søkes virkeliggjort gjennom innholdet i kurset, ved å rette fokus mot det som kan skape utvikling og vekst i menigheten. Den åndelige dimensjonen ved vekst understrekes, gjennom referanse til at det er Gud som gir vekst (1 Kor 3, 6 og 9). Fokus er organisert som et kurs fra torsdag ettermiddag til lørdag ettermiddag. Målgruppen er ledere i lokalmenigheten, særlig stab og menighetsråd, og kurset gir best utbytte når flere fra samme menighet deltar. Tid i programmet er spesielt avsatt til refleksjon i team. Denne prosessen for deltakere fra samme menighet, som begynner under kurset, er et viktig element i opplegget. Det er også lagt inn tid til egenrefleksjon, måltidsfellesskap med mulighet for å utveksle erfaringer med deltakere fra andre menigheter, og et pulserende gudstjenesteliv.

Kurset har syv ordinære undervisningstema, som kulminerer med en utfordringssamling der deltakerne blir oppfordret til å bestemme to–tre prioriteringer for det neste halvåret. Ledelse i endringsprosesser blir her understreket, men mesteparten av denne siste samlingen er egenrefleksjon over hva som er neste skritt etter kurset. Det første temaet i kurset setter fokus på den norske nåtidskonteksten menigheten er en del av, utfordrer på å forstå sin samtid og hvilken rolle lokalmenigheten kan spille. Tema to definerer begrepene menighet, misjon og vekst, og utfordrer på egne forventninger, i tillegg til å gi konkrete innspill til hvordan ledere i menigheten kan møte den daglige, ofte uoversiktlige, virkeligheten. Det tredje temaet utfordrer på lederens intuitive og strategiske egenskaper for å beholde fokus på mulighetene som finnes lokalt. Tema fire gir undervisning om kirken som fellesskap og oppfordrer til å styrke fellesskapet i egen menighet ut fra en ærlig analyse. Tema fem handler om oppdraget menigheten er gitt til å dele evangeliet i nærvær, handling og ord, lokalt og globalt. Det sjette undervisningstemaet gir hjelp til en bærekraftig kristen livsrytme, ved å fokusere på trospraksiser for å vokse i kristen tro. Det siste ordinære undervisningstemaet er

lokalt gudstjenesteliv, presentert som grunnleggende og sentrum for kirkens liv. Relasjon til gudstjenestereform og trosopplæringsreform, og en gudstjeneste som er preget av en kombinasjon av menneskelighet og gudsnærvær blir understreket, der deltakerne blir utfordret på hvordan deres egen gudstjeneste kan være en samling stadig flere ønsker å delta i.

Underviserne består i hovedsak av kirkelige arbeidere i aktiv menighetstjeneste, de fleste er ordinerte prester i Den norske kirke (DnK). Ut fra verdien om at lokalmenigheten selv er subjekt for sin egen menighetsutvikling (Hegstad 2012:14–15), er Fokus-opplegget avgrenset til selve kurset, der siste samling gir konkrete tips og forslag til menighetens videre arbeid.¹¹

Kontekst

Indre kontekst

Senter for menighetsutvikling ved MHS ble opprettet i 2008. Formålet var 1) å bidra til teologisk refleksjon i forhold til utfordringer i den norske, folkekirkelige virkeligheten, 2) å bidra til kritisk formidling av andre kirkers erfaringer inn i norsk sammenheng, og 3) å bidra til praktiske prosesser rundt utvikling i menigheter.¹² De første årene ble det særlig arbeidet med praktiske prosesser rundt utvikling av menigheter, uten at dette skjedde gjennom et fast opplegg. Fordelen var at de lokale forhold fikk stor vekt i prosessen, men samtidig var det behov for et redskap som kunne favne flere menigheter samtidig og strukturere de menighetsutviklende prosessene. Formålet for opprettelsen av senteret viser at *intensjonen* fra begynnelsen har vært å gi et bidrag i forhold til utfordringer i den norske konteksten. De første årene var man på leting etter *hvordan* dette kunne skje.

Misjonsperspektivet har helt fra Misjonsskolen ble startet i 1843 vært en del av institusjonens kultur, og skolens daværende eiere, Det norske misjonsselskap, ble opprettet med tanke på misjonsvirksomhet til andre land. Det misjonale kan dermed sies å ha vært en uuttalt basis for oppstarten av SMU. Strukturelt sett var små ressurser allokert til SMU, og det var derfor naturlig å søke etter erfaringer fra andre kirker som kunne danne basis for et norsk konsept.

Ytre kontekst

De siste 20–30 år har det skjedd store samfunnsmessige og kulturelle endringer i den vestlige verden,¹³ og dette har påvirket kirkenes og kristendommens stilling også i Norge. Her tenker jeg særlig på store trender som postmodernismen, individualismen, en økende pluralisering og sekulariseringen av samfunnet (Lose 2013:7, 17; Cray 2004:9–10; Høeg and Gresaker 2015:19). Nedgang i medlemstall og i oppslutning om kirkelige handlinger har vært en generell tendens i Vesten, ulikt fra land til land, og den anglikanske kirke som har gitt inspirasjon til utvikling av konseptet, er kanskje den med størst tilbakegang av de europeiske folkekirker (Hanssen 2004:26).

En viktig ulikhet mellom England og Norge er den fortsatt sterke folkekirkevirkeligheten i DnK. Med denne betegnelsen tenker jeg særlig på noen sentrale kjennetegn: Dåpen som medlemskriterium, et ønske om å være kirke for alle i lokalsamfunnet og forholdsvis stor oppslutning om de kirkelige handlingene (kasualia). Folkekirke forstås imidlertid på flere måter, og siden dette er en så viktig del av konteksten for menighetsutvikling, vil jeg her gi en kort skisse av hva jeg forstår med begrepet. I Knut Göran Landgrens masteravhandling om folkekirke og misjon presenterer han fire modeller til forståelse av folkekirken i en svensk kontekst:¹⁴ Service-modellen, Nådemedelsmodellen, Nätverksmodellen og Kärnfylld folkkyrkomodell. Det finnes element i nådemiddelmodellen, slik den blir forstått av Fredrik Modéus, som ligger nær min egen forståelse av folkekirken: vekt på gudstjenesten og nådemidlene, understreking av delaktighet og fellesskap og en vid definisjon av misjon (Landgren 2013:36–39). Likevel er det i størst grad den såkalte kjernefylte modellen, med Harald Hegstad som representant, som danner basis for folkekirkeforståelsen i denne artikkelen. Kirken framtrer både som de menneskene som deltar i gudstjenester og andre samlinger, og av de medlemmene som oftest deltar ved kirkens casualia og de store høytider. Trosfellesskapet og den videre folkekirken forutsetter hverandre, og de som deltar i gudstjenesten har en representativ funksjon overfor de andre medlemmene (Landgren 2013:44–46).¹⁵ Heg-

stad understreker at det er en konstruktiv spenning mellom trosfellesskapet og det som gjerne er kalt folkekirken, forstått som den del av medlemsmassen som ikke jevnlig deltar på kirkens gudstjenester og andre aktiviteter (Hegstad 2012:20).¹⁶ Kristin Graff-Kallevåg presenterer en todelt modell til forståelse av folkekirken. Hun skriver om folkekirken forstått som nådemiddelanstalt (ritekirken) og folkekirken forstått som fellesskap (fellesskapskirken). Den første understreker kirkens tilstedeværelse for folket i et område med sine sakrament og riter. Troen i ritekirken kan ha ulike uttrykk og former og blir mest forstått i passive og individuelle kategorier. I fellesskapskirken blir det gudstjenestefeirende fellesskapet tillagt stor vekt. Tro blir forstått mer kollektivt, og den næres og styrkes av praksiser knyttet til det gudstjenestefeirende fellesskapet (Graff-Kallevåg 2015:131–132). Det er folkekirken som fellesskapskirke som i størst grad er i tråd med denne artikkelens forståelse. Jeg er enig med Kjetil Aano når han sier at et folkekirkeperspektiv på vår samtid bør åpne for ulike ekklesiologiske tilnærminger og ha rom for både forskjellige menighetskonsept/måter å strukturere menighetene på og tolkingsrom for hva det vil si å være folkekirke i vår tid (Aano 2015:125).

Hvordan er så oppslutningen om folkekirken? DnK har fortsatt et høyt antall medlemmer, men tendensen de siste årene er en jevn tilbakegang i oppslutning av gudstjenester og kirkelige handlinger.¹⁷ Et eksempel som har vært fokusert mye på, er prosenten av kirkemedlemmer som ikke døver sine barn. På spørsmålet om det er viktig å ha en kirkelig/religiøs ramme rundt markeringen av en fødsel, svarte 15 % færre positivt på dette i 2012 enn i 2000 (Høeg and Gresaker 2015:32). Det er likevel positive signal å spore. Statistikken for 2016 viser en liten stigning i dåpsprosenten blant kirkemedlemmer, bare en liten nedgang i antall konfirmerte av kirkemedlemmene og en fortsatt høy gravferdsprosent.¹⁸ Når det gjelder kirkemedlemmenes forhold til kristen tro svarer 50,1 % av medlemmene i tros- og livssynsundersøkelsen fra 2012 bekreftende på påstanden "Jeg er bekjennende kristen/Jeg er kristen, men ikke bekjennende", og 32,6 % svarer at det passer godt eller delvis godt at "Jesus

er min frelser, som døde for mine synder" (Høeg and Gresaker 2015:46). Ut fra en forståelse av folkekirken hvor fellesskapet med gudstjenesten i sentrum blir tillagt stor vekt, er det likevel en utfordring at så få av kirkens døpte finner sin plass når menigheten samles (Hegstad 2009:100–101).

Proessen som ledet fram til Fokus

På bakgrunn av denne kontekstforståelsen, hvordan ble så Fokus-konseptet utviklet? Hvordan har elementene i prosessen bidratt inn i den norske folkekirkesammenhengen?

Erkjennelse av endringsbehov

Proessen med utvikling av Fokus startet ved at daværende tilsatt i SMU, Ove Conrad Hanssen, inviterte en gruppe prester fra Stavanger bispedømme til England på kursopplegget "Leading your Church into Growth" (LyCiG) i juni 2010. Hvorfor dette skjedde, gir ikke materialet et klart svar på, men det kan tolkes delvis som et initiativ for å finne et mer strukturert opplegg for det menighetsutviklende arbeidet i regi av SMU, og delvis som en erkjennelse av at et mer helhetlig konsept vil være nødvendig for å møte framtidens behov for menighetsutvikling i DnK. At LyCiG på det tidspunkt hadde vært utprøvd i CoE gjennom 17 år, og at bortimot 10 % av alle prestene i kirken hadde deltatt, kan også ha virket motiverende på ønsket om å erfare kurset. Askeland hevder at lokalt baserte endringsprosesser er avhengig av opplevde behov, ideer om og evne til endring (Askeland 2000:58). Det er tydelig at erfaringen av det engelske kurset har gitt ideer til endring, for gruppen av deltakere sendte etter hjemkomst et notat til Stavanger bispedømmekontor, MHS og NMS, der de redegjorde for sin opplevelse av kurset og kom med konkrete anbefalinger om at innholdet i kurset på en eller annen måte burde gjøres tilgjengelig for prester og andre medarbeidere i DnK. Denne prestegruppen mente altså at elementer i det engelske kurset ville være et nyttig bidrag i den norske folkekirkekonteksten.

Aktører og organisering av prosessen

Notatet ble behandlet i relevante fora, og det ble bestemt å gjennomføre et mini LyCiG-kurs på

Sola to dager i mars 2012. To sentrale representanter fra LyCiG England ble invitert. Stavanger bispedømme var representert ved biskop og direktør, staben ved avdeling for menighetsutvikling og de fleste prostene. Det var representanter fra MHS og SMU, fra NMS og Kirkerådet. Hensikten med samlingen var å gi hjelp til avklaring om det er interessant å gå videre med tilrettelegging av kurset for norske forhold. Referatene peker på at et tilsvarende norsk kurs kan berike de prosesser og reformer som alt er på gang, og at menigheter er på jakt etter et redskap som kan skape sammenheng i de pågående prosessene. At dette er et kortfattet kurs gjør at en kan våge å utfordre menigheter til å gjennomføre kurset i en travel hverdag. Det positive i at underviserne representerer ulike fløyer i kirkelandskapet ble også trukket fram av flere. Som konstruktiv kritikk ble det framført at et eventuelt norsk kursopplegg ikke kan være en oversettelse av det engelske, og at det må tas tilbørlig hensyn til den norske menighetskonteksten. Noen savnet også det diakonale og globale perspektivet. SMU fikk tillatelse til å plukke LyCiG fra hverandre og bygge opp en norsk versjon.¹⁹ Prosessen så langt viser altså at et bredt spekter av nøkkelpersoner så muligheter i det engelske kurset, men det ble samtidig understreket at det særegne ved den norske konteksten måtte tydeliggjøres.

En utvidet styringsgruppe for SMU, med representanter fra deltakerne på mini-kurset, fikk i oppgave å gjøre vedtak om videre arbeid med utvikling av et norsk kurs. Kritiske spørsmål ble drøftet inngående,²⁰ men det var likevel vilje til å gå videre. Konklusjonene i referatet på bakgrunn av samtalen var følgende: De verdier i LyCiG som ønskes videreført, er det visjonære, et evangelisk driv, det praktiske og jordnære, rastløsheten og det ikke å slå seg til ro med status quo. En anbefalte å forberede et prøveprosjekt på LyCiG som et lokalt initiativ, og det fortsatte arbeidet med dette ble forankret i SMU. Rammene for prosessen var at opplegget skulle relateres tett til reformene i DnK, og at kurset skulle kontekstualiseres inn i en norsk folkekirkesammenheng. NMS og Stavanger bispedømmeråd lovet økonomisk støtte til prosessen, og framdriftsplanen var at et kursopplegg skulle være

utprøvd og klart til bruk høsten 2015.

En av forutsetningene for å kunne gå videre med utvikling av en norsk versjon var en stabil ledelse. Sokneprest i Ålgård menighet ble engasjert som prosjektleder i en liten stillingsstørrelse, og NMS' konsulent for menighetsutvikling ble stilt til disposisjon for SMU i en del av stillingen. Tanken var at utviklingen av kurset ikke skulle avhenge av noen få personer, men bli gjort av en arbeidsgruppe i fellesskap. Derfor ble en gruppe personer invitert til LyCiG-kurs i England i november 2013.²¹ 16 personer var påmeldt; 10 av disse var prester.²² "Bestillingen" fra SMU til deltakerne var primært å få en opplevelse av kurset og vurdere hva som kunne fungere i en norsk kontekst. Hver enkelt ble invitert til å velge en hovedbolk fra kurset og på en felles arbeidsdag i januar 2014 å presentere en første skisse til formidling av innhold i et norsk kurs. I tenkningen omkring et mulig norsk kurs lå det fra begynnelsen et ønske om legge til rette for videreutdanning i menighetsutvikling med mulighet for å ta studiepoeng. Navnet "Fokus" ble lansert, og det endelige navnet ble senere "Fokus – muligheter i lokalmenigheten".

Våren 2014 ble det arbeidet intensivt. På første møte i arbeidsgruppen ble mye av tiden brukt til gjennomgang og drøfting av forberedte tema til et norsk kurs ut fra noen overordnede perspektiver: 1) Skape forventning om at det kan skje utvikling og vekst i menigheten gjennom deling av livsnære fortellinger som gir gjenkjennelse, ved bibelske eksempler gjennom humor og selvironi og ved å våge å være ærlige uten å bli nedtrykte. 2) Gi konkrete verktøy og hjelp til å ta de første skrittene ved å prioritere det som kan føre til vekst, og gjennom konkrete øvelser og oppgaver. Begrepsbruk, forhold til pågående reformer i DnK og barn og unges plass i tenkingen om utvikling ble drøftet. Et forhold som ble mye diskutert, var spørsmålet om hvilken oppfølging det burde være etter selve kurset.

I siste del av mars 2014 ble det andre arbeidsmøtet avholdt. Utformingen av innholdet i kurset ble videre drøftet med tanke på å lage et kurshefte. Blant det som ble framhevet, var viktigheten av å få inn noe om samarbeidet mellom stab, råd og frivillige, inspirasjon og utfordring fra kirkene i sør og en styrket bevissthet om

hvor forskjellige kirkevirkeligheter som finnes innad i DnK. En redaksjonsgruppe arbeidet grundig med å samordne innspillene og lage et helhetlig hefte. Parallelt med utviklingen av kursinnholdet ble det første kurset forberedt. Det ble avholdt på Sola medio september 2014 med ca. 60 deltakere.

Prosesser som den beskrevet ovenfor er ikke lineære, og det er nødvendig med gradvis tilpassning og forhandling. Leder har hatt kompetanse på dette og har funnet måter å drive prosjektet videre på en inspirerende måte, noe som har vært en viktig forutsetning for at et norsk kurs ble virkeliggjort på forholdsvis kort tid. I ettertid ser man også ulemper med en så stram tidsplan. Den opprinnelige framdriftsplanen la opp til at et kursopplegg skulle være klart til bruk først et år senere enn det som ble tilfelle. Det ble dermed ikke tid til å gå flere runder med å invitere et bredere spekter av aktører, og eierskapet til kurset ble kanskje ikke så bredt som det kunne ha blitt. Prosessen har ført til mobilisering av engasjement og mening hos de aktive aktørene, men selve prosessen har vært lite preget av motstand mot endringene som ble gjort, og det var lite av ulike interesser. Dette har vært positivt for en rask framdrift, men kan ha ført til færre kritiske innspill som kunne ha gjort utfallet mer relevant for et bredere spekter av menigheter.

Hvem som blir aktivisert i prosessens ulike faser når de aktiviseres og fordeling av oppmerksomhet fra ulike aktører, er vesentlig (Askeland 2000:68). Den innledende fase av prosessen var preget av forholdsvis bred deltakelse. På LyCiG-kurset i England i 2013 derimot, som fungerte som en vesentlig "kick-off" for utviklingen av et norsk kurs, var det ikke representanter fra verken Stavanger bispedømmekontor eller Kirkerådet. Som en konsekvens av dette var heller ingen derfra med i den konkrete utformingen av kurset og utviklingen av kursheftet våren 2014. Rett nok var representanter fra flere bispedømmer med til England, men dette var personer som allerede hadde et særlig engasjement for menighetsutvikling. Man kan i ettertid spørre hva som skjedde i overgangen fra vedtak i styringsgruppen for SMU i 2012 til den videre prosessen. Jeg har ovenfor vist at det her både var vilje til å gå videre med prosjektet og kritiske

spørsmål. Hadde noen av aktørene alt fra dette tidspunktet mistet noe av motivasjonen til å være med videre, eller var det som skjedde, tilfældigheter? Mulige forklaringer på hvorfor Stavanger bispedømmeråd som var en sentral aktør tidlig i prosessen, ikke ble en medspiller i hele prosessen, kan være at LyCiG-kurset i England ikke passet inn i tidsplanen, og at det var utskiftinger i staben ved Avdeling for menighetsutvikling. Kanskje SMU ikke gjorde nok for å invitere andre personer inn i siste fase av prosessen? I ettertid kan man stille spørsmål ved hastigheten på prosessen og hvilke aktører som ble engasjert, men det er et åpent spørsmål om det ville ha vært mulig å engasjere flere og mer ulike aktører.

Oppsummerende drøfting

Et av formålene for opprettelsen av SMU var å bidra til kritisk formidling av andre kirkers erfaringer inn i norsk sammenheng. Et særpreg ved det engelske LyCiG-kurset er et sterkt fokus på misjon, forstått som Guds misjon, som kirken er invitert til å delta i.²³ Dette er søkt videreført i Fokus, som også tar utgangspunkt i Guds misjon. Begrepet misjon blir i kurset forstått vidt. Det er å formidle det kristne budskap om frelse, men også å fremme forsoning, verdighet og håp, begreper som er hentet fra Kirkemøtet i 2012 (KM-sak 07/12). Kursheftet bruker i liten grad begrepene misjon og misjonal i undervisningsbolkene, slik det engelske LyCiG gjør, men det underliggende fokus er gjennomgående på det som kan skape utvikling og vekst i menighetene. Det skjer gjennom å utforme en strategi for dette, ved å skape en kultur som er åpen og inkluderende ved å dele evangeliet i ord og handling og ved gudstjenester som omtales som "rekrutterende". Kanskje én av utfordringene med det misjonale fokuset i kurset er at det ikke blir tydelig nok i selve undervisningen, fordi dette i stor grad har vært et uuttalt premiss (Jfr. indre kontekst)? En mer gjennomgående understrekning av det perspektivet, slik det engelske kurset gjør, ville kanskje ha tydeliggjort dette?

Det er liten tvil om at nedgang i oppslutning om gudstjenester og kirkelige handlinger har vært en viktig bakgrunnsfaktor for utformingen av Fokus. Menighetslederne oppfordres til å fin-

ne de lokale mulighetene for at flere kan finne sin plass når menigheten samles, og det første undervisningsemnet i kursmanualen (kontekst) peker på generasjoner og subkulturer i den lokale konteksten og hvordan menigheten kan bidra til å knytte den enkeltes livsfortelling til bibelens store fortelling (Kursmanual Fokus:7–10). Man kan kritisk spørre om utviklingen av kurset er for tett knyttet opp til en analyse av kirkens svake stilling i samfunnet på bekostning av en grundigere teologisk refleksjon om kirken som misjonerende etter sitt vesen (Hegstad 2007:22)?

Det neste delspørsmålet i artikkelen er i hvilken grad den norske konteksten har preget fokus, og i særlig grad folkekirkeperspektivet. Dette kommer først og fremst til uttrykk i selve undervisningen, gjennomført av norske menighetsledere og prester. Det skjer gjennom den erfaring underviserne har, og ved de eksempler fra konkret norsk menighetshverdag de trekker fram. I første fase besto undervisningsteamet særlig av gruppen som var aktive i utarbeidelsen av kurset, og det er en utfordring å utvide denne slik at personer fra flere forskjellige menighetskontekster blir undervisere. Kursets navn, "Fokus – muligheter i lokalmenigheten", gir et signal om at kurset ønsker å utfordre til et skjerpet fokus på de mulighetene som finnes i lokalmenigheten der deltakeren faktisk er. Det kan i seg selv tolkes som en større åpenhet for de forskjellige kontekster som menigheter i DnK befinner seg i.

En utfordring med alle konsept for menighetsutvikling er at deltakerne kan oppleve at dette kommer i tillegg til alt det de ellers er satt til å gjøre. DnK har de siste årene iverksatt flere ulike reformer fra sentralt hold, som menighetene er pålagt å følge opp. Det ideelle er at menighetsutvikling som en planlagt og styrt aktivitet nettopp skal hjelpe deltakerne til å se sammenheng og mening i det menighetsarbeidet som alt er i gang. Kurset ønsker å gi hjelp til refleksjon over menighetens stilling i forhold til den lokale konteksten og å inspirere til å bruke menighetens utviklingspotensial. Fokus er ikke en ny aktivitet, noe formatet kortkurs understreker. Kurset gir en overkommelig inngang til å komme i gang med målrettet menighetsutvikling. Når det gjelder konkrete reformer, er både tros-

opplæringsreform og gudstjenestereform tematisert i kursheftet (s 65–68) slik dette også er en del av underviserens hverdag. Fokus på barneperspektivet og barns medvirkning (s 41, 65) er viktig i DnK-sammenheng.

Lars Råmunddal har i sin doktoravhandling undersøkt hvordan lokal kirketenkning blir formet i to menigheter gjennom bruk av menighetsutviklende materiale fra utenlandske menighetsutviklingskonsept.²⁴ Den ene av menighetene er Voie i Kristiansand, som tilhører DnK. Råmunddal sier at det er åpenbart at menigheten har valgt disse konseptene for "å utvikle kjernemenigheten eller trosfellesskapet med folkekirkemenigheten som 'ramme' eller 'misjonsmark'" (Råmunddal 2011:135), og han gir videre noen kjennetegn på det som gjerne kalles kjernemenighet, med henvisning til Hegstad: Beto-ning av det subjektive og personlige og utad- vendt aktivitet, samvirke mellom stab og frivillige og menighetsrådets sentrale betydning organisasjonsmessig (ibid.). Råmunddal undersøker ikke Fokus, men man kan spørre, med henvisning til hans analyser, om det implisitt i kurset ligger en tenkning om at den bredere folkekirke- menigheten blir misjonsmark?

Definisjoner og grunnleggende kirketenkning kommer særlig fram i første del av kapittel 2 i kursheftet (s 15–16).²⁵ Menighet blir forstått som mennesker som samles i Jesu navn (Matt 18,20), og som blir sendt ut i Jesu navn (Joh 20,21). Fellesskap står sentralt også i andre deler av kursheftet, ikke minst det gudstjenestefeirende fellesskapet. Av de to begrepene Graff-Kallevåg bruker om kirkemodeller, er det tydelig at det er folkekirken som fellesskap (fellesskapskirke) og i mindre grad folkekirken som nådelig institusjon (ritekirke), som er det underliggende idealet (Graff-Kallevåg 2015:131). I forbindelse med begrepet misjon blir det tematisert at oppdraget blir forskjellig forstått i vår kirkevirkelighet. Både det såkalte "folkekirkeperspektivet" (Misjon skal bare foregå for dem som ikke har hørt evangeliet) og "vekkelsesperspektivet" (Misjon gjelder dem som er utenfor, som defineres som ikke-troende) blir snakket om, men begge blir forkastet. Kirken må ta "sendsen på alvor, overskride sine grenser og gå ut" (s 15) (Hegstad 2009:76). Med referanse til

ordene som blir brukt i dåpsliturgien, fastholdes to tankerekker samtidig: 1) Alle trenger vi å bli bekreftet på det som skjedde i dåpen. Samtidig trenger vi alle å bli utfordret på å leve dåpslivet. 2) Vekten ligger ikke på innenfor eller utenfor, men på Kristus som sentrum og det å være på vei i retning av sentrum. I denne vandringen er vi på forskjellige steder. Den grafiske illustrasjonen på dette forholdet viser at det er mulig å gå i feil retning. Vår oppgave som menighet er å styrke sentrum og kalle mennesker stadig nærmere dette sentrum. Det er en utfordring for kirken at så mange av medlemmene ikke deltar i det gudstjenestefeirende fellesskapet (Hegstad 2009:100–102). Derfor er det et klart mål i kurset at stadig flere skal bli delaktige i det kristne fellesskapet, med gudstjenesten i sentrum. Det er denne kirketenkningen som ligger til grunn for Fokus. Hos den enkelte underviser vil dette selvsagt bli vektlagt noe forskjellig, alt etter ståsted i kirkelandskapet.

På tross av det definerte grunnlaget finnes det elementer i kurset som kan peke i retning av utvikling av trosfellesskapet. Her kan nevnes både undervisningen om kristne trospraksiser og den vekt som menighetsrådet blir tillagt i den strategiske menighetsutviklingen. Kursets understreking av vekst og viktigheten av deltakelse i gudstjenestefellesskapet kan også bli tolket slik at de som er utenfor gudstjenestefellesskapet ikke tilhører menigheten, selv om dette ikke er intensjonen. DnK er imidlertid ikke bare en åpen folkekirke. Den er også en bekjennende folkekirke,²⁶ så de forskjellige elementene i kurset kan tolkes som et ønske om å utvikle både trosfellesskapet og den videre folkekirken samtidig. Hvis det er tilfelle at forskjellige kirkeforståelser ligger under ulike deler av opplegget, er dette en utfordring til at kursopplegget mer konsekvent må relatere til den definerte grunnlagstenkningen.

Halvard Johannessen stiller i en bokomtale spørsmål ved om prosjektet "Menighetsutvikling i folkekirken" klarer å levere et alternativ til evangelikale og frikirkelige modeller for menighetsutvikling, "eller om det er modifisert påvirkning herfra som 'pakkes inn' i et folkekirkelig og akademisk 'omslag'" (Johannessen 2013:442)? Noe av en tilsvarende kritikk kan kanskje ram-

me Fokus, men det avhenger ikke minst av hvilke forutsetninger en tolker ut fra. Forskningsspørsmålet for denne artikkelen er hvilket bidrag Fokus gir i en norsk folkekirkesammenheng. Svaret på dette må vurderes ut fra den forståelse av folkekirken, som artikkelen har lagt til grunn, og den kan selvsagt diskuteres, men på det grunnlaget kan følgende moment tjene som en oppsummering og svar på problemstillingen:

- Kurset har ledere i lokalmenigheter i DnK som målgruppe og utfordrer dem til å se etter de mulighetene for utvikling og vekst som finnes lokalt. Det gir inspirasjon, gjennom ærlige eksempler fra praktikere i lokalt menighetsarbeid i DnK, til at det nytter å arbeide målrettet med menighetsutvikling.
- Det fokuseres særlig på dimensjonen "misjonerende" i Den norske kirkes visjon. Dette fokuset er et særlig viktig bidrag i den norske folkekirken, sett i lys av utviklingen i andre kirker i Nord-Europa, som har hatt en betydelig nedgang i oppslutning om kirken, men også av rent teologiske årsaker. Denne dimensjonen kan gjøres ennå tydeligere i kursopplegget.
- Kurset er kortfattet, og slik gir det en overkommelig inngang til et målrettet arbeid med utvikling av egen menighet og understreker at det er menigheten selv som er aktør for egen utvikling. Faren ved en slik tilnærming er at det nødvendige oppfølgingsarbeidet etter kurset ikke blir igangsatt eller stopper opp en stund etter at kurset er gjennomført.
- Gjennom gudstjeneste og bønn, som er en rytme gjennom kurset, understrekes den åndelige dimensjonen ved menighetsutviklingen. Det er Gud som gir vekst, og utviklingen må gå i retning av sentrum, nemlig Kristus.

Folkekirkeperspektivet kan likevel tydeliggjøres i kurset. Det kan skje ved å invitere et større mangfold av kirkelige ledere inn i undervisningsteamet, og dermed avspeile en større kirkelig bredde. Det kan også skje ved å tilstrebe at kursets forskjellige deler avspeiler den grunnleggende kirketenkningen som ligger til grunn.

Fokus – muligheter i lokalmenigheten er et nytt konsept for menighetsutvikling, som ennå

er under utprøving. Det framstår som et av flere konsept som menigheter kan vurdere, ut fra hva som vil passe best i den konkrete situasjon menigheten befinner seg i. I den grad kurset kan gi menigheter inspirasjon til å arbeide målrettet med menighetsutvikling for å komme et skritt videre, er det i seg selv et bidrag inn i en norsk folkekirkesammenheng.

Litteratur

- Aano, Kjetil. 2015. "Folkekyrkja og organisasjonane. Eit misjonalt frigjeringsprosjekt." I *Folkekirke nå*, edited by Stephanie Dietrich, Hallgeir Elstad, Beate Fagerli and Vidar L. Hånes, 119–127. Oslo: Verbum akademisk.
- Askeland, Harald. 2000. *Reform av den lokale kirke – kontekst, prosess, utfall*, KIFO Perspektiv nr. 6. Trondheim: Tapir forlag.
- Askeland, Harald. 2012. "Menigheten som organisasjon og trossamfunn. Organisasjonsteoretiske grunnperspektiver og forståelsen av menighet i endring." I *Menighetsutvikling i folkekirken. Erfaringer og muligheter*, edited by Erling Birkedal, Harald Hegstad and Turid Skorpe Lannem, 115–136. Oslo: Iko-forlaget.
- Austnaberg, Hans. 2007. "Bruk av samfunnsvitskapar som komplementære vitskapar i missiologien. Muligheter og begrensningar." *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap/Norwegian Journal of Missiology* 61 (1):21–44.
- Birkedal, Erling. 2015a. "En mangfoldig kirke. En studie og drøfting av kirkemedlemmers ønsker og forventninger til sin lokale menighet." *Tidsskrift for Praktisk Teologi* 32 (2):4–17.
- Birkedal, Erling. 2015b. "Forankring for forandring. En analyse og drøfting av erfaringer med systematisk utviklingsarbeid i menigheter i Den norske kirke i perioden 2011–14." *Tidsskrift for Praktisk Teologi* 32 (2):18–33.
- Birkedal, Erling. 2015c. "Menighetsutvikling i et folkekirkeperspektiv. Hvorfor og hvordan drive systematisk utviklingsarbeid i Den norske kirke." I *Folkekirke nå*, edited by Stephanie Dietrich, Hallgeir Elstad, Beate Fagerli and Vidar L. Haanes, 155–165. Oslo: Verbum.
- Birkedal, Erling, Harald Hegstad, and Turid Skorpe Lannem. 2011. *Sammen i forandring: refleksjoner om menighetsutvikling i folkekirken*. Oslo: Iko-forlaget.
- Birkedal, Erling, Harald Hegstad, and Turid Skorpe Lannem. 2012. *Menighetsutvikling i folkekirken: erfaringer og muligheter*. Oslo: Iko-forlaget.
- Brown, Sally A. 2012. "Hermeneutical Theory." In *The Wiley-Blackwell companion to practical theology*, edited by Bonnie J. Miller-McLemore, 112–122. Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.
- Cray, Graham et al. 2004. *Mission-shaped church. church planting and fresh expressions of church in a changing context*. edited by Church House Publishing. London.
- Graff-Kallevåg, Kristin. 2015. "Trosopplæring i folkekirken." In *Folkekirke nå*, edited by Stephanie Dietrich, Hallgeir Elstad, Beate Fagerli and Vidar L. Hånes, 128–134. Oslo: Verbum akademisk.
- Haanes, Vidar L. 2015. "Bidrag til forståelse av folkekirkebegrepet i Norge." I *Folkekirke nå*, edited by Stephanie Dietrich, Hallgeir Elstad, Beate Fagerli and Vidar L. Hånes, 34–47. Oslo: Verbum akademisk.
- Hanssen, Ove Conrad. 2004. "Fra vedlikehold til misjon. Noen perspektiver på menighetsfornyelse og menighetsutvikling i England." *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 21 (2):26–35.
- Hegstad, Harald. 2003. "Hva er menighetsutvikling og hvorfor behøves det?" *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 20 (1):4–9.
- Hegstad, Harald. 2007. "Menighetsutvikling på amerikansk." *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 24 (2):14–23.
- Hegstad, Harald. 2009. *Den virkelige kirke: bidrag til ekklesiologien*. Vol. nr. 19. Trondheim: TAPIR.
- Hegstad, Harald. 2012. "Menighetsutvikling i folkekirken. Grunnlag og formål." I *Menighetsutvikling i folkekirken. Erfaringer og muligheter*, edited by Erling Birkedal, Harald Hegstad and Turid Skorpe Lannem, 9–23. Oslo: Iko-forlaget.
- Høeg, Ida Marie, and Ann Kristin Gresaker. 2015. *Når det rokket ved tradisjon og tilhørighet: nedgang i oppslutning om dåp i Oslo bispedømme*. Vol. 2015:2, KIFO rapport (trykt utg.). Oslo: KIFO, Institutt for kirke-, religions- og livssynsforskning.
- Kursmanualen LyCiG. 2013. *Leading your Church into Growth. 10 session course*. [upublisert].
- Johannessen, Halvard. 2013. "Erling Birkedal, Harald Hegstad and Turid Skorpe Lannem (red.): Menighetsutvikling i folkekirken. Erfaringer og muligheter. Oslo: Iko-forlaget (Prismet bok) 2012. Bokmelding." *Teologisk Tidsskrift* (4):438–442.
- Landgren, Knut Göran. 2013. *Folkkyrka och mission i en luthersk kontext: missionell missionsförståelse i relation till luthersk kyrkoförståelse och folkkyrkotanken; Folk-Church and Mission in a Lutheran Context – Missional understanding of mission in relation to Lutheran understanding of the Church and the Folk-Churchconcept*.
- Lose, David J. 2013. *Preaching at the Crossroads. How the World – and Our Preaching – Is Changing*. Minneapolis: Fortress Press.
- Råmunddal, Lars. 2011. *Konsept og endring: en studie av hvordan lokale ekklesiologier formes*. Vol. 22. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Råmunddal, Lars. 2012. "Er menighetsutvikling 'naturlig'? En kritisk drøfting av Christian A. Schwartz' biotiske kirkevekstparadigme." I *Menighetsutvikling i folkekirken. Erfaringer og muligheter*, edited by Erling Birkedal, Harald Hegstad and Turid Skorpe Lannem, 169–186. Oslo: Iko-forlaget.
- Senter for menighetsutvikling. [2014]. *Fokus – muligheter i lokalmenigheten*. Misjonshøgskolen [upublisert].
- Sirris, Stephen. 2015. "Fra selvbestemmelse til selvledelse? Menighetsutvikling som et målrettet og verdibevisst arbeid blant ansatte medarbeidere i lokalmenigheten." *Tidsskrift for Praktisk Teologi* 32 (2):34–47.

Noter

- 1 <https://kirken.no/nb-NO/bispedommer/stavanger/tema/menighetsutvikling/verktoy-for-menighetsutvikling/>, besøkt 27.04.2016.
- 2 <http://namunorge.no/produktkategori/boker/>, besøkt 27.04.2016.
- 3 <http://www.agenda1.no/om-agenda1>, besøkt 27.04.2016.
- 4 Det finnes ulike forståelser av folkekirken og jeg vil senere i artikkelen presentere det syn på folkekirken jeg legger til grunn.
- 5 <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styreskirken/plandokumenter/visionsdokument/>, besøkt 2017.04.05. Tradisjonelt har misjon gjerne vært oppfattet som en aktivitet, mens en i nyere misjonstenkning har understreket at det å være sendt hører med til kirkens identitet. For å uttrykke dette har en benyttet begrepen misjonell eller misjonerende (Hegstad 2009:75).
- 6 Det finnes på biblioteket VID Misjonshøgskolen.

- 7 <https://www.vid.no/om-oss/fakultet-for-teologi-diakoni-og-ledelsesfag/senter-for-menighetsutvikling/fokus/>, besøkt 05042017.
- 8 <http://www.leadingyourchurchintogrowth.org.uk/>, besøkt 05042017.
- 9 En tilpasset bruk av Askelands teori legger til grunn at det er mulig å studere kirkelig endring på en fruktbar måte innen en organisasjonssosiologisk ramme. Særpreget i kirkelige organisasjoner kommer til sin rett i det objekt som analyseres (se Askeland 2000:71). I dette tilfellet dreier det seg om analyse av en prosess, som i seg selv ikke er spesielt kirkelig. Resultatet av prosessen derimot, selve kurset Fokus, skal fungere innen en kirkelig ramme med det særpreg som dette innebærer. Askeland har andre steder drøftet hvilke implisitte antakelser man får med på kjøpet når en låner perspektiv fra samfunnsfagene (Askeland 2012). Se til dette også Austnaberg 2007.
- 10 Gjennomgangen her bygger på kursheftet for Fokus og <http://www.vid.no/om-oss/fakultet-for-teologi-diakoni-og-ledelsesfag/senter-for-menighetsutvikling/fokus/>, besøkt 05122016.
- 11 Spørsmål om videre oppfølging etter kurset har blitt drøftet gjentatte ganger. Den eneste oppfølging fra kursledelsen er at prosjektleder en stund etter kurset har en telefonsamtale med en representant fra deltakende menigheter for å høre hvordan det går.
- 12 <https://www.vid.no/om-oss/fakultet-for-teologi-diakoni-og-ledelsesfag/senter-for-menighetsutvikling/>, besøkt 06042017.
- 13 Med dette forstår jeg særlig vest- og Nord-Europa og USA.
- 14 Selv om avhandlingen refererer til svensk kontekst, er den særlig interessant for denne artikkelen siden den fokuserer på både folkekirke og misjon.
- 15 Landgren kritiserer Hegstads modell ut fra svenske forhold. Den forutsetter både gudstjenestefeirende enheter og at det skjer trosformidling til majoriteten av kirkens medlemmer, noe som i liten grad er tilfelle i Sverige (Landgren 2013:49).
- 16 Høeg og Gresaker anslår det de kaller "aktivitetskristne" til å omfatte 10–20 % av medlemmene, mens de kulturkristne og de distanserte medlemmene utgjør resten (Høeg and Gresaker 2015:22–23).
- 17 https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/statistikker/kirke_koetra/aar, besøkt 12052017
- 18 <https://kirken.no/statistikk>, besøkt 22042017.
- 19 Fri bruk av hverandres kursmateriale er skriftliggjort i avtale av 25. august 2014.
- 20 Blant annet forankring av kurset på menighetsnivå og at hele DnK måtte være målgruppe.
- 21 Det ligger en sterk styring av prosessen i hvilke personer som ble med på denne turen. Flere av biskopene ble kontaktet for å få en representant fra deres bispedømme, men det viste seg vanskelig å rekruttere deltakere.
- 22 En prest fra Oslo bispedømme måtte melde avbud. Det var to personer hver fra Møre og Bjørgvin bispedømmer, 7 fra Stavanger bispedømme i tillegg til prosjektleder, SMU-leder og NMS-konsulent. Prosjektleder MUV/Borg bispedømme var med som observatør.
- 23 Den store holdningsendringen i menighetene blir beskrevet som det å gå fra en tankegang om at kirken skal betjene seg selv, til å se på seg selv – og kirken – som en tjener for Guds misjon (Kursmanualen LyCiG, 2013).
- 24 Han undersøker bruk av impulser fra Naturlig menighetsutvikling, fra Willow Creec Community Church og fra Saddleback Community Church.
- 25 Her er det trukket veksler på Hegstad 2009, både når det gjelder menighets- og misjonsforståelse og forståelsen av folkekirken. Jeg viser til kapittel 2 og 4, særlig s 75–77.
- 26 <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/slik-styres-kirken/plandokumenter/visjonsdokument/>, besøkt 04122017. Jfr. henvisning til Andreas Aarflot i Haanes 2015:45, som hevder at DnK er både folkekirke og bekjennelseskirke samtidig.

Forsoningen i Lina Sandells sanger

**EGIL SJAASTAD****DOSENT I PRAKTISK TEOLOGI VED FJELLHAUG INTERNASJONALE HØGSKOLE**

esjaastad@nlm.no

Sammendrag (abstract):

Artikkelen undersøker temaet Jesu døds betydning (forsoningen) i Lina Sandells rikholdige sangskatt.

Lina Sandell var prestedatter og fikk en grundig luthersk undervisning. I unge år ble hun en del av den rosenianske vekkelsen. Der sto forsoningen og den frie nåden sentralt. Det går en klar forbindelseslinje mellom forsoningen og de fleste sider av kristentroen og kristenlivet i Lina Sandells sanger. Forsoningen er grunnlaget for "barnekåret" – at vi ved troen får være Guds barn med alle barnets rettigheter.

Uttrykksmåtene hennes avspeiler en forsoningslære der kjernepunktet er Jesus som vår stedfortreder (uten at dette ordet dominerer). Han er offerlammet som ga sitt blod, løsepenge som kjøpte oss fri. I ham har Gud opprettet en evig fredspakt. I forhold til dette spiller kampen mot djevelen og onde makter en underordnet rolle. Jesu død og oppstandelse som modell for en kristens liv og tjeneste er heller ikke noe sterkt innslag i sangene hennes.

Innledning:

Lina Sandell er blant 18-hundretallets største kristne sangforfattere i Norden. Især i bedehusbevegelsene på luthersk mark har sangene hennes vært i bruk helt opp mot vår egen tid. I noen miljøer har de vært helt dominerende. Et uttrykk for dette er omfanget av Sandell-sanger i noen av de mest brukte sangbøkene i Sverige, Danmark, Finland og Norge.¹ I de tre utgavene av de norske misjonsorganisasjonenes *Sangboken* figurerer Lina Sandell med flere bidrag enn Brorson og Blix. I Norge er neppe noen annen sangforfatter blitt så mye brukt på bedehus og husmøter som henne.²

Noen av sangene til Sandell er også blitt tatt inn i folkekirkenes salmebøker, f.eks. "Tryggare kan ingen vara".

Flere av Lina Sandells sanger innleder med fokus på Jesu døds betydning (f.eks. "Jesus för världen givit sitt liv" og "Förlossningen är vunnen i Jesu Krist blod"³). Dette tema er et sentralt punkt i Bibelen, i vår lutherske bekjennelse og i prekenhistorien. At det dukker opp i kristne sanger og salmer – både i sjelesørgerisk forkynnende tekster og i sanger som preges av takk til Gud – er ikke uventet. Det er dette temaet som skal beskjeftige oss i denne artikkelen.

Et teologihistorisk bakteppe

Bedehusbevegelsene nevnt ovenfor har alle i varierende grad vært preget av det rosenianske strømndraget i nordisk kristenliv. Rosenius selv hadde sine åndelige røtter i nyleseriet i Norrland. Her samlet kristne seg til "byaböner" og

leste prekenes og skrifter av Luther.⁴ Luthers *Galaterbrevskommentar* fikk mye å si for Rosenius. Impulsene fra *herrnhutismen* spilte også inn, f.eks. gjennom Rutströms sangbok.⁵

Herrnhutismen var en strømning som tilhørte et "allment objektiverende strömdrag".⁶ Selv om herrnhutismens opphavsmannen, grev Zinendorf, ikke enkelt kan plasseres i et system, kan bevegelsen han ble opphav til, betraktes som del av en reaksjonsbevegelse. Reaksjonen gjaldt bl.a. pietismen som ved sin vekt på saliggjørelsens orden tenderte mot å psykologisere omvendelsen. Herrnhutiske predikanter ønsket å betone at Kristus har skaffet oss en fullkommen rettferdighet i og med sin død og oppstandelse. Saliggjørelsens orden, uttrykket for de forskjellige stadiene i omvendelsen, kunne fort bli et selvstev som truet med å undergrave nåden alene, mente de. Herrnhutismen (som gjennomsyret bl.a. brødremenigheten) la vekt på at forsoningen gjaldt alle synder og alle mennesker. "I rettferdiggjørelsen foregår en tilregning og en meddelelse av det som Kristus har vunnet, og som er objektivt tilstede i ham."⁷ I en dansk herrnhutisk sang fra 1748 kommer dette meget poengtert til uttrykk: "Om noen meg nå spørre vil om grunn til salighet ..." Svaret kunne gis "med et freidig mot: Min grunn er Jesu blod".⁸

Disse tonene kom til å prege den unge Rosenius. Men han ble først og fremst en særegen formidler av lov og evangelium – med en sterk og sjelesørgerisk grunntone. Tilhørerne/leserne skulle føres til åndelig konkur på alt "sitt eget" og fatte tillit til Kristus har *fullført* – utenfor oss og for oss. Forsoningen fikk en stor plass. Rosenius' fokus på de objektive frelseskjennsegningene vant mange steder sterkt gjennomslag, især innen lekmannsbevegelsene.⁹ Rosenius forenklet saliggjørelsens orden for sine lesere/tilhørere på basis av den lutherske skjelningen mellom lov og evangelium. En kan forstå at noen pietistiske ledere innen f.eks. schartaunismen i Sverige og den eldre haugianismen i Norge ikke fant seg hjemme i hans forkynnelser.¹⁰

Lina Sandell ble fra tidlige barneår grunnleggende preget av sin far, presten Jonas Sandell (1790–1858). Grunnet svak helse fikk hun hjemmeundervisning i kristendom og språk av ham.

Far hadde i unge år opplevd et åndelig gjennombrudd og etter hvert tatt farge av herrnhutismen som hadde fått fotfeste i Småland. Når Jonas Sandell som prest i Fröderyd leste Rosenius' blad, *Pietisten*, måtte han kjenne igjen noe av den samme sjelesorgen som han hadde møtt i herrnhutismen. Han abonnerte på *Pietisten* fra begynnelsen (1842). Både presten og unge Lina gledet seg over bladet. Den unge norrendingen som redigerte bladet, var nå blitt en sentral kristenleder i Stockholm. Gjennom *Pietisten* nådde han ut i hele landet. Da Lina Sandell ble ansatt som forfatter og forlagsredaktør i *Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen* (EFS), ble hun en personlig venn av Rosenius.¹¹

Både Rosenius og Sandell hadde en viss kontakt med internasjonalt kristenliv. Som forfatter fikk Sandell impulser – både litterært og innholdsmessig – fra den internasjonale, evangelikale bevegelsen.¹² Rundt 1860 var hun blitt den viktigste oversetteren av anglosaksiske sanger til svenske evangeliske sangbøker og blader.¹³ Hun gjenga ofte sangenes innhold på en fri og selvstendig måte.¹⁴ Det gjaldt også salmer hun oversatte fra dansk og norsk.¹⁵ Men det var impulsene fra Rosenius som preget henne sterkest. Biografen Riiber skriver at hun var som en følsom seismograf for hans forkynnelse. "Og hadde vi ikke hatt et godt historisk materiale om Rosenius, ville en kunnet avlest hovedtrekkene i hans forkynnelse i Lina Sandells sanger," skriver Riiber.¹⁶ Rosenius sa selv at ingen kunne synge om den frie nåden slik som Lina, "stiftelsens lilla piga", som hun kalte seg selv.¹⁷ Hun skrev i alt rundt 2000 sanger.¹⁸

Vi vil i undersøkelsen ha et sideblikk til hvorvidt vi finner noe særegent ved Lina Sandells behandling av forsoningen, sammenlignet med Rosenius. I den grad det for øvrig er noe særegent ved hennes åndelige profil, har flere pekt på den varme beskrivelsen av gudsbarnets trygghet og rikdom. Hun tematiserer dette både tydeligere og oftere enn Rosenius og andre samtidsskribenter. Sanger som *Blott en dag* og *Jag kan icke räkna dem alla* er unike i sin bibelforankring og psykologiske treffsikkerhet.¹⁹ Hennes hengitte holdning til Guds forsyn avspeiler en hvile, midt i frustrasjoner, som knapt nok overgås av ortodoksiens forsynssalmer. Det gjelder også

Tryggare kan ingen vara i all sin enkelhet (Jfr. siste verset).²⁰ Hennes bruk av hønemor-metaforen om Gud/Jesus er også et selvstendig trekk i flere sanger (Jfr. *Modersvingen* og *Bred dina vida vingar*).²¹

Det sterke fokuset på kristenlivets rikdom er dypt fundert bl.a. i treenighetslæren. Ingen beskrivelse av treenigheten har betydd så mye for troslivet mitt som nettopp *O Jesu, öppna du mitt öga*.²² Lina Sandell maktet å hente fram sjelesorg fra det som i mange lærebøker framtrer utpreget teoretisk.

Forsoningen er i kristen teologi begrepet en bruker for å uttrykke betydningen av Jesu død. Den tegnes i NT ut på ulike måter. I teologi- og fromhetshistorien er ulike sider blitt vektlagt – med varierende begrepsbruk. Sang- og salmetekster avspeiler denne variasjonen. Teologiske debatter om forsoningen har for øvrig oppstått med jevne mellomrom.²³ I denne undersøkelsen skal vi undersøke nærmere hvordan Sandell – med det teologihistoriske bakteppet vi her har tegnet – behandler temaet forsoningen.

Problemstilling

Problemstillingen utformes som et todelt spørsmål:

Hvilken plass har forsoningen i Lina Sandells sanger, og hvilken forståelse av forsoningen avspeiles i sangene hennes?

Undersøkelser av teologisk innhold i salmer og sanger kan rubriseres under minst tre beslektede fagdisipliner: Hymnologi, praktisk teologi og kirkehistorie (med særlig vekt på fromhets- og teologihistorie). Problemstillingen i denne artikkelen er utformet slik at undersøkelsen burde være av interesse for alle disse fagområdene.

Tidligere forskning på Lina Sandells sanger

Litteraturen om Sandell er omfattende. Biografier og enkeltartikler tegner tilsammen et fyldig bilde av hennes liv og forfatterskap. Imberg og Sarelin gir begge en god oversikt over Sandell-litteraturen.²⁴ Der framgår det at enkelte av Sandell-sangene har vært gjenstand for grundig analyse. Lövgren gir en relativt fyldig analyse av hennes totale produksjon.²⁵ Inger Selander har også gjort en stor innsats.²⁶ Framstillingene hos

Nilsson og Harling er også meget nyttige.²⁷

I sin psykobiografi om Sandells sorgbearbeidelse i årene 1858–1861 (like etter fars tragiske bortgang) har Sofie Walter undersøkt noen sentrale motiv i hennes dagbøker, brev og sangtekster.²⁸ Her spiller *Jesu/Jesu navn* en viss rolle. Men Walter henter fram flere relevante teologiske motiv som er vevd sammen med dette motivet. Alt sammen preget, ifølge Walter, måten Sandell håndterte sorgprosessen på.²⁹

I sin bok *Den nya sången* analyserer og drøfter Sven-Åke Selander den angelsaksiske vekkelssangens gjennombrudd i Sverige.³⁰ Lina Sandell spilte som nevnt en viss rolle i dette "gjennombruddet". I sine oversettelser forsterket hun noen ganger vekten på forsoningen.³¹

Sandell opplevde at hun sto i et særlig teologisk avhengighetsforhold til Rosenius (Jfr. innledningen).³² Roseniusforskningen er dermed indirekte relevant. Den siste grundige boken om Rosenius' teologi er antologien *Carl Olof Rosenius. Teolog, författare, själavårdare*. Denne boken ble sluttført etter et symposium i Uppsala februar 2016. Det er især Nordlanders artikkel om Rosenius' teologiske særpreg, som er mest relevant for vårt emne.³³

Tross den relativt fyldige forskningen på Lina Sandell og hennes sanger, ser det ikke ut til å være noen som har gjort *forsoningen* i Sandells tekster til gjenstand for særlig undersøkelse.

Kilder, teori og metode

I en særstilling blant mine primærkilder er de 150 sangene av Sandell og de 26 oversettelsene/bearbeidelsene hennes i den svenske sangboken *Lova Herren* fra 1988.³⁴ Boken ble utgitt av en misjonsorganisasjon som da het Bibeltrogn Vänner [BV, nå Evangelisk Luthersk Mission – Bibeltrogn Vänner (ELM–BV)].³⁵ Sangnumrene som presenteres uten nærmere angivelse, er fra den boken.

Disse sangene antas å være tilstrekkelig representative. Et par reservasjoner må likevel gjøres: En komité som setter sammen en sangbok, er ikke bare opptatt av å gi et balansert bilde av en forfatters teologi. De vil normalt også være preget av idealene hos oppdragsgiverne, i dette tilfelle ledelsen for BV. Repertoaret kan ha tatt farge av det teologisk ståsted og den poetiske/mu-

sikalske smaken hos dem selv og dem de konsulterte underveis. BV har hatt indre stridigheter om enkelte teologiske tema. Dette *kan* ha påvirket utvalget av sanger. Men deres arbeid med sangbokutgivelser har vært preget av stor grundighet, og denne grundigheten inkluderer en respekt for sangforfatterens egne formuleringer.³⁶ Siden *Lova Herren* er den sangboken med desidert flest sanger av Lina Sandell, gir også det grunnlag for å anta at en eventuell tyngdepunktskryvning i forhold til forfatterens totale produksjon ikke er stor.

Teori hentes fra dr.theol. Agne Nordlanders bok *Korsets mysterium*.³⁷ Dette er en bibelteologisk framstilling av læren om forsoningen i NT. Nordlander går inn på fem ulike modeller som anvendes i Bibelen for å utfolde Kristi døds betydning:

1) *Offermodellen* finnes i tekster som spiller på offerordningene i GT.³⁸ Den inkluderer også tekster om påskelammet i Egypt og lammet i Jes 53,7 (Jfr. døperens kjente ord i Joh 1,29).³⁹ Ifølge Nordlander innebærer soning i GT "at Guds vrede avvendes, og at gjenstanden for Guds negative reaksjon, synden, utslettes."⁴⁰ Dette er også et motiv i NT, idet Jesu offerdød retter seg mot Guds domsreaksjon, det Bibelen kaller vrede.⁴¹ Rom 3,25–26a handler ifølge Nordlander bl.a. om Guds straffende inngrep mot menneskets synd. Kristi stedfortredende gjerning er ikke bare en "medlidende stedfortredelse", men innebærer at han tok Guds hellige domsreaksjon i stedet for oss (stedfortredende straffelidelse).⁴²

2) *Gjennløsningsmodellen* relaterer seg til metaforen frikjøping bl.a. av fanger/slaver.⁴³ NT taler både om å frikjøpe fra skyld og å løse ut fra syndens makt. Hovedfokus her er ikke på at vi er fanget av onde makter.

3) *Kamp-seier-modellen* har derimot som bakteppe fangenskapet *under* eller kampen *med* mørkets makter. Siden vekten ligger her, taler vi også om en forløsningsmodell.

4) *Forsoningsmodellen* innebærer i Nordlanders språkbruk at to uforlikte parter kommer til et forlik, en ensidig nådepakt som Gud oppretter gjennom Jesus. En hovedtekst her er 2 Kor 5,18–21.⁴⁴ Også her spiller Guds hellige reaksjon mot synden en rolle: "... for at det skulle finne sted

en forsoning, måtte skyldmuren mellom menneskets synd og Guds vrede rives ned."⁴⁵

5) *Forbildemodellen* setter fokus på Jesu måte å møte lidelsen og sin korsdød på – som ideal for oss.⁴⁶

I teologihistorien har det ikke vært uvanlig å tale om tre ulike måter å tilrettelegge forsoningen på (f.eks. Aulén⁴⁷). Undertegnede tror likevel at Nordlanders bibelteologisk forankrede modeller fanger opp materialet hos Lina Sandell vel så godt som denne tredelingen. F.eks. har forbildemodellen hos ham en klar plass i NT-tekstene uten å være fanget tydelig opp i Auléns tredeling. Dette er årsaken til at jeg lar Nordlanders modeller utgjøre artikkelens teoretiske begrepsapparat.

En sangforfatter vil rimeligvis ikke alltid ha et høyt presisjonsnivå. Den poetiske sjangeren og kravene til rim og rytme vil prege uttrykksmåter og innsikting. En viss forsiktighet kreves derfor i kategoriseringen av motiv. Lina Sandell har heldigvis noen sanger med sterkt dogmatisk belærende preg. Disse vil gi hjelp til forståelsen av mindre presise uttrykk i de øvrige sangene hennes. Den rosenianske oppbyggelseslitteraturen og dens betoning av forsoningen vil også kunne gi hjelp til å innholdsbestemme Sandells uttrykksmåter.

Motivanalyse

Det metodiske grep for analysen ble først å lete *etter*, registrere uttrykk *for*, finne beskrivelser *av* og finne henspillinger *på* Jesu døds betydning i Sandells sanger. Dernest ville jeg merke meg det som synes å være hovedtema i sangene motivene er hentet fra. Noen ganger var det her ikke er nok med ett enkelt begrep. Av en viss interesse var det også å finne korresponderende bibelvers/-tekster om forsoningen. Det er oftest ikke mulig å *dokumentere* at hun hentet inspirasjon er fra de konkrete vers/tekster jeg har henvist til. Men i den rosenianske oppbyggelseslitteraturen spiller disse tekstene en stor rolle, og jeg mener de avspeiles i hennes uttrykksmåter og begrepsbruk.

Når det gjelder den rollen forsoningen totalt sett spiller i hennes teologi, vil jeg både registrere omfanget og se etter forbindelseslinjer fra forsoningen til andre store tema i sangene. Der-

med vil den tyngden hun tillegger forsoningen, kunne bli tydeliggjort. I en egen fyldig tabell, Jesu døds betydning i *Lina Sandells tekster – en motivanalyse*, har jeg publisert resultatet av dette arbeidet, inkludert hovedtema i de aktuelle sangene og korresponderende bibeltekster/-vers.⁴⁸ Her trer Sandells egen teologiske stemme fram i poetiske formuleringer hentet fra sangene hennes. Tabellen fungerer som en database for drøftingene nedenfor. Lesere som ønsker en fyldig oversikt og dokumentasjon, henvises til denne databasen.

Lina Sandells forståelse av forsoningen

a) Guds hellige reaksjon på synden

Både offermodellen og forsoningsmodellen forutsetter Guds hellige reaksjon overfor synden. Synderen kan ikke komme i Guds nærhet uten å dø. "Det er forferdelig å falle i den levende Guds hender" (Hebr 10,31). At dette er noe av referanserammen for Lina Sandells hyppige omtale av forsoningen (med varierende språkbruk), kommer eksplisitt til uttrykk flere steder. Hun omtaler Guds vrede flere ganger, og hun forutsetter en stedfortredende straffelidelse (selv om hun sjelden bruker denne uttrykksmåten): "... slått i vårt sted" (162,1), "vredesfloder" (162,3), "vreden stillad, straffet etterskänkt" (345:2), "hans heliga vrede i blodet är släckt (350,2). "Har du ej bävat för Guds vrede som Sonen strängt du drabba ser ...?" (374,3)

Gjennom det hele aner vi en radikal arvesyndslære. Mennesket er "ond i själva hjärta-grunden" (576,1); jfr. den hyppige bruken av ordene "synd(er)", "skuld" og "fördömd".⁴⁹ Her samsvarer menneskesynet med Luthers forklaring til 2. trosartikkel ("meg fortapte og fordømte menneske") og med Rom 8,3 og 7.

La oss nå sammenholde Sandells begrepsbruk mer inngående med de ulike dimensjonene forsoningslæren, slik Nordlander tilrettelegger dem.

b) Offermodellen

Offerterminologi er påfallende sterk hos Lina Sandell. I oversikten ovenfor finnes *blod/blödande* 43 ganger. Sammen med blodet hører begrep som *Lammet*, *Guds lam*, *offer*, *ofre*, *renselse*. Vi kjenner dem igjen fra offerterminologien i GT. I NT brukes de for å beskrive løsningen på

spørsmålet om hvordan det vanhellige folket skal kunne nærme seg den hellige Gud og tre fram for ham.⁵⁰ Hebreerbrevet uttrykker saken slik: "Etter loven blir jo nesten alt renset med blod, og uten at blod blir utøst, er det ingen som får tilgivelse" (9,22). Sandell synes ofte å hen spille på Hebreerbrevet når det er tale om Jesu blod, se oversikten. Blodet av bukker og kalver var bare et skyggebilde av det virkelige offerblod. "... med sitt eget blod gikk han inn i helligdommen én gang for alle og kjøpte oss fri for evig" (9:12). Dette blodet taler sterkere enn Abels blod, for det er "renselsesblodet" (12,24; jfr. 1,3). Dette motivet er gjennomgående i hele NT selv om begrepet renselse ikke finnes over alt. Vi finner det både hos Jesus ved nattverdinnstiftelsen,⁵¹ i Apg,⁵² hos Paulus,⁵³ Johannes⁵⁴ og Peter⁵⁵. Flere steder bruker Sandell uttrykket "renningsmedlet" (281,6; 287,6; jfr. 337,2) og "renningsflod" om Jesu blod (133,4).

Offerspråket har sin bakgrunn i tempeltjenesten. I Sandells tankeverden veves dette sammen med motiv fra jødernes påskefeiring. Et lyteløst påskelam ble slaktet for at folket skulle gå fri i Guds vredesdom (Ex 12,5 og 13). Når hun kaller Jesus *Guds lam* eller *lammet* uten presis spesifisering (418,7; 614,2; 672,2; 800), er trolig Ex 12 med i referanserammen hennes. I forkynnertradisjonen hun levde i, var påskelammet koblet sammen med syndoffertjenesten generelt i GT, med "lammet som føres bort for å slaktes" i Jes 53,7 og med NT-tekster som 1 Kor 5,7; Joh 1,29 og sentrale tekster i Åpenbaringsboken.⁵⁶

At virkningen av Jesu blod er absolutt tilstrekkelig, kommer til uttrykk mange ganger. Det "gäller dock mer än alla de synder du känner och ser under smärta" (350,2).

Hovedsaken er den *grunnleggende* renselsen ved Kristi blod. Den troende lever der – kontinuerlig, forsonet med Gud ved troen på Jesus (471,2; 479,4–5; 513,1; 602,2). Hun kan også sporadisk omtale den *daglige* renselsen i blodet (454,1). At dette har med syndsbejelse å gjøre, kommer sjelden direkte til uttrykk. Hun er mer opptatt med at vi skal "se på blodet" og dermed være i den nådestanden Gud har ordnet for oss (577,3). Den rosenianske vekkelsen mente bejelsen kunne oppfattes som en lovgjering; jfr. en kjent sang i norske rosenianske

kretser: "Det er ikke din bønn, det er ikke din gråt, det er blodet som frelser deg nu" (Sangboken 144,3).⁵⁷ Dette er nok grunnen til at oppfordringen til å bekjenne synder ikke er hyppig i Sandells diktning. Men i kveldssangene hennes kommer uttrykket "förlåt mig alla synder och två mig i ditt blod" (786,2), "... och bestank mitt hjärta du med ditt blod det rena" (781,2); jfr. også uttrykket "tvätta" som hun ofte bruker, trolig under henspilling på den hvite skaren i Åp 7,14 (Jfr. 374,4; 624,3).

c) Gjennomløsningsmodellen

Bibelen regner med at et menneske kan settes fri fra skyld og fra fengsel mot betaling av en løsepenge. Substantivet "lytron" med avledninger brukes om Jesus som løsepenge (Mt 20,29; 1 Tim 2,6, Hebr 9,12). Begrepet "agorazō", kjøpe, brukes i 1 Kor 6,20; 7,2; Åp 5,9; 14,3–4. En forsterkning av dette ordet finnes i Gal 3,13 og 4,5 om Jesus som har kjøpt oss fri fra lovens forbannelse. Bak ligger 'goel'-begrepet i GT. En goel løser fra trelldom. Å løse brukes også om ordningen med å løse ut førstefødte.⁵⁸ I NT er hovedpoengene forløsning fra syndens skyld, fra den forbannelsen og fordømmelsen som loven lyser over syndere (Ef 1,7; Gal 3,13; 4,4; Rom 8,1 og 34).

Lina Sandell synes å ha "levd i" disse tankene og disse tekstene. I den sangen der hun sterkest tar oppgjør med en lovisk saliggjørelsens orden slik den kunne komme til uttrykk i pietistiske bevegelser,⁵⁹ uttrykker hun dette meget klart (387). "Förlossningen är vunnit i Jesu Kristi blod" (v 1). På dette grunnlag har vi barnerett og arverett. Egen fromhet hører ikke med i dette regnskapet. Gud selv har gjennom Jesus kjøpt meg fri fra syndeskylden, og jeg er salig allerede (v 8; jfr. 315). "Jesus har gjort mig fri" (647,3); "kjöpt dem alla med sitt blod" (743,2); vi har "förlossning i hans blod" (133,3). "Kristus löst mig från dess (syndens) skuld och dess nöd" (198,2). Begrepet "lösepenningen" anvendes i 162,4, en sang der mange motiv trekkes inn. Også begrepet "återlöst" hører hjemme her (329,3). Med sin død løste Jesus "den arma fången" (139,4) ved å betale hans skyld. Han har betalt "din omätliga skuld" (372,3), vi "kjöptes med hans blod" (418,2). Hver gang Sandell bruker

begrepet 'skuld', er Jesu soningsdød under Guds dom (der han betalte for vår skyld,) et hovedpunkt i referanserammen. Hun kom i motsetning til en av vekkelseslederne etter Rosenius' død, Waldenström, da han begynte å formidle den subjektive forsoningslære.⁶⁰

d) Kamp–seier-modellen

Evangeliene beskriver Jesu kamp mot – og seier over – djevelen som en hoveddimensjon ved hans frelsesgjerning i påsken (Matt 12,22–32; Joh 12,31). Også hos Paulus er denne dimensjonen til stede; jfr. omtalen av å bli løst fra "mørkets makt" (Kol 2:15) og Efeserbrevets mange trygghende uttrykk for at Jesus er gitt "navnet over alle navn" (Ef 1,19–22; jfr. Fil 2,11). Samme tema finnes bl.a. i Hebr 2,14 og Åp 12,9. Men i apostelbrevene overskygges likevel dette motivet av soningen for synd. Det var gjennom å løse skyldspørsmålet at også maktspørsmålet ble løst. Djevelen mistet sin anklagende makt (Kol 2,13–15; jfr. Åp 12,10).⁶¹

Lundateologien la hovedvekten på kamp–seier-motivet i forsoningslæren.⁶² Jesus beseiret "fordervsmaktene", og Jesu kamp mot Satan fikk fornyet plass i teologien. Synden ble primært betraktet som en makt; dermed ble soningen av synd et mindre sentralt tema.⁶³

Sammenlignet med Lundateologien spiller kamp–seier-motivet en tilbaketrukket rolle i Sandells utleggelse av forsoningen. Hun var klar over den sterke rollen Satans makt hadde i den religiøse forestillingsverden som misjonærer møtte i Afrika. I arbeidet med å finne og oversette misjonsstoff for bladene sine må hun ofte ha støtt på dette. Men heller ikke misjonssangene hennes er sterkt preget av kamp–seier-motivet.

Men selv om kamp–seier-motivet har en *relativt* liten plass, dukker det opp i flere sanger. Satan er "redan dömd" (396,4). I Jesus er vi "fri från Satans band ... och syndens slaveri" (647,3). Lammet har seiret (679,3). Han har også beseiret døden; jfr. alle stedene der 1 Kor 15,55–57 er naturlig å regne som korresponderende bibelt tekst. Satan vil skremme oss, men vi kan hvile i Jesu soningsverk (397,2). Selve terminologien er noen steder preget av kamp–seier, også når andre dimensjoner ved forsoningen har hovedfokus (fangenskap, seier, 139,4 og 5). Sandell fant

(likesom Luther) kamp–seier-terminologien tjenlig å bruke for å betone løsningen på skyldspørsmålet⁶⁴: "... i dina djupa sår ingen fiende meg når" (396,3).

Den rosenianske vekkelsen var som Luther sterkt opptatt av synd og nåde.⁶⁵ Der ligger nok den dypeste forklaringen på hvorfor kamp–seier-modellen spiller såpass liten rolle i hennes sanger. Heller ikke den samtidige pietismen – f.eks. i schartauanismens utgave – betraktet mennesket primært som fange under djevelens makt, men som en synder som måtte omvende seg og derigjennom få del i tilgivelse og evig liv.⁶⁷

e) Forlikelsesmodellen

Nordlander bruker her begrepet forsoningsmodellen.⁶⁸ Poenget hans er nok at soningen for synd er en hovedsak også her. Men hovedbetydningen av NTs begrep (*katalassein*) som brukes i denne modellen, er å forlike to parter. Det er bare Paulus som har denne begrepsbruken om forsoningen. Her utfolder han hvordan rettstvist mellom mennesket og Gud ble løst ved det forliket Gud opprettet på korset. Gud har ved Kristi verk forlikt seg selv med oss (Jfr. CA 3). Nå har han overlatt ordet om denne forlikelsen til oss – med sikte på at mennesker skal "la seg forlike" med Gud (2 Kor 5,18–21). Siden dette forliket bare kunne skje ved inkarnasjonen og soningen av synd (2 Kor 5,21), er denne modellen egentlig vevd sammen med offermodellen. Lina Sandell henspiller stadig på at vår syndfrie bror, Jesus, ble ofret og "gjort til synd" for oss. Og resultatet er rettferdiggjørelsen. Ved Kristi kors er vi fri fra lovens uhyggelige anklage (350,6 og 647,3) og *forlikt* med Gud.

At dette innebærer et forlik slik at de to partene ikke lenger er fiender, er et hyppig tema. Hun kan bruke uttrykket "forlikt genom medlarens död" (479,4). Men tydeligst avspeiles forliket i begrepene "ovänskap" (fiendskap) (387,1; 613,4) og "fridsförbund" (343,4; 518,5; 779,8; 781,1). Da Sandell skrev et dikt om Rosenius etter hans død, spiller begrepet "fridsförbund" en nøkkelrolle i hennes presentasjon av hans sjelesørgjeriske forkynnelse.⁶⁹ Meningen er at Gud (i samsvar med Ef 2,16; 2 Kor 5,18–21 og Rom 5,1–11) nå har opprettet et forlik med oss, en freds-

pakt. Han har selv tatt omkostningene med denne paktens ved at hans inkarnerte sønn gikk i døden.

For Lina Sandell var dette et stort under som har *evig virkning*, 350,2; se også 398,2; 402,1. Her er hun på linje med Rosenius som meget sterkt understreker den evige virkningen av dette forliket (371,2). At *troen* må til fra vår side, er nok selvsagt for Sandell. Men det er ikke ofte hun betoner nettopp det. Den som fokuserer på sin egen tro, blir lett selvpoptatt. Rosenius sterkt opptatt med at troens objekt måtte forkynnes; hjertets tro kan bare skapes på den måten. Sandell var trolig farget av dette.⁷⁰

f) Forbildemodellen

Jesu død og oppstandelse er i NT en modell for selve kristenlivet. Vi er forent med Kristi død, begravelse og oppstandelse gjennom dåpen (Rom 6,1–11). Vi er kalt til å realisere denne "modellen" i tjenesten for ham – ved at vi *daglig* dør og oppstår med ham, slik Luther uttrykte det i Lille katekisme. Ifølge Nordlander uttrykker begrepene *elske, tilgi, tjene* og *lide* NTs tanke om korset som modell for oss, for de begrepene beskriver Jesu frelsesgjerning.⁷¹ Dåpslivet, livet i nåden, er et liv i etterfølgelse av Jesus i kjærlighet, tjeneste og i det å lide slik han måtte (1 Joh 4,9–11; Rom 8,17).

Som prestedatter levde Lina Sandell fra barneårene med i menighetens liv, inkludert dåps handlinger og nattverdfeiring. I voksne år ble hun trolig mindre engasjert i folkekirkens menighetsliv. Sakramentene spiller liten rolle i sangene hennes. Her aner vi en forskjell sammenlignet med Rosenius.⁷² Pilegrimsmotivet er derimot meget sterkt, og i den sammenheng har hun en vekkende helliggjørelsesforkynnelse. Noen ganger knyttes denne helt tydelig til Jesu død slik at forbildemodellen blir tydelig: "En korsfäst konung anstår ett korsfäst folk" (499,1). Denne kongen var "hemlös ... han skulle lydnad lära" (499,2). Den daglige omvendelsen avspeiles i uttrykk som "daglig rening uti hans dyra blod" (454,1). Også uttrykket "død med Kristus" hører med i hennes vokabular (476,4). Her er dobbeltheten i kristenlivet (død/oppstandelse, sorg/glede) et hovedmotiv. Bønnen om å få leve "tätt vid korset" plasseres i en

kontekst der hovedmotivet er helliggjørelsen (595,2). I norske bedehusmiljøer er tjenesten i lydighet mot Jesus kjent gjennom LS-sangen "Lev for Jesus": "Själw han gav sig helt för dig, när han fattig och föraktad gick härnede korsets stig" (739,7). Den samme linken mellom Jesu offer og vårt offer ser vi i sangen *Jesus för världen givit sitt liv* (51,03). Misjonssangene hennes har også henvisning til forsoningen som motiv for misjonsengasjement (743,1 og 2). I en sang om Israel er hennes største ønske at de må lære å kjenne "förbundet med Sonen" – og å kjenne "Sonen" er i hennes teologi er identisk med å kjenne "försonaren Jesus".⁷³

Men dermed er vi over på et mer sammenfattende moment:

g) Forsoningen som omdreiningspunkt.

Oversikten viser at over halvparten av Sandells sanger i *Lova Herren* inneholder uttrykk for, beskrivelser av eller allusjoner til forsoningen. Dette er ikke uttrykk for sneverhet rent tematisk. Hun har skrevet sanger som i sangbøkene er plassert i de fleste kategoriene som disse er inndelt i. Men forsoningen synes å være det absolute sentrum i hennes poesi.

Sangbøker har gjerne kategorisert sangene tematisk. I tillegg til kategorier som i *sin hovedsak* går på forsoningen, finner vi mange sanger som knytter forbindelsen mellom forsoningen og rettferdiggjørelsen (f.eks. 162; 343; 235; 345; 350; 387), forsoningen og innbydelsen (350; 366; 372; 374), forsoningen og vekkingen/gjenfødselen (284; 285; 287; 292; 295; 297; 302; 305; 309; 329), forsoningen og pilgrimsvandringen / årsskiftet / helliggjørelsen (131; 133; 137; 139; 268), forsoningen og kamp/bekymringer (493; 494), forsoningen og hengivelsen/tilbedelsen (51; 94), forsoningen og nattverden (235), forsoningen og oppstandelsen (198), forsoningen og håpet (66; 679), forsoningen og Kristi himmelfartsdag (der Hebreerbrevets omtale av Jesu øversteprestgjøring i himmelen er bakteppet; jfr. 202).⁷⁴

I de sangene der forsoningen spiller en *kvantitativt sett* stor rolle, er temaområder som frelsesvisshet, barnekår og nådestand helt sentrale. Hennes meget omfattende bruk av begrepet far om Gud forankres stadig vekk i forsoningen (598; 387 og mange andre sanger). Noen ganger

sammenligner hun Gud med en mor (på grunnlag av f.eks. Matt 23,37, muligens også Jes 49,14). Men også her er Jesu korsdød i bildet. I den nå kjente sangen om *Modersvingen* skriver hun om "... hans kärlek som dog för oss" (538,3).⁷⁵ Så vel begrepet "far" som sammenligningen med en "mor" har i disse sangene sin motsvarighet i begrepet "barn" om en kristen.

Sangen *Förlossningen är vunnen* (387) er unik. Den framtrer mer enn noen annen som en bibeltime. Her utfolder hun sin rosenianske teologi, og et av poengene er at vi ved Kristi blod er salige allerede – og trygge, uansett hvordan livet arter seg i det ytre. De to mest kjente kveldsangene hennes knytter tryggheten direkte til forsoningen, *Bred dina vida vingar* (786,2) og *I den stilla aftonstund* (781,2). For Lina Sandell dominerer forsoningen den teologiske referanserammen. Begrep som barnekår og trygghet må settes i relasjon til forsoningen også i sanger som ikke eksplisitt nevner den, som f.eks. *Blott en dag* (21) og *Tryggare kan ingen vara* (*Ingen er så trygg i fare*) (750). Guds barn er ikke en aldersbetegnelse, men en statusangivelse: De som ved troen på Jesus har barnekår hos Gud. I førsteverset av *Tryggare kann ingen vara* hadde hun for øvrig opprinnelig "de trognas skara", ikke "barnaskara".⁷⁶

Sandells trygghetssanger er høyt elsket og har trolig gjort at tryggheten og hvilen i Guds omsorg gjennom nød og smerte betraktes som hennes grunntone. Lövgren har da også rett i at "undergivenhet och vila i Gud, samt hoppet om ett evigt hem", dominerer hennes diktning.⁷⁷ Hun kan på en unik måte omtale Guds forsyn og farsomsorg – på veien hjem. Her kommer skapelsesteologien til uttrykk. Men også sangene om Guds skapernåde, f.eks. ut fra Matt 6, er – i lys av hennes totale sangproduksjon – uttrykk for noe hun lever i og fryder seg i på grunn av forsoningen.⁷⁸ Trygghetens *teologiske grunnlag* er 'navet' eller omdreiningspunktet, og for Sandell er dette altså Jesu blod, forsoningen, Jesu død for våre synders skyld.

h) Faste formuleringer i fromhetstradisjonen

I sitatene i oversikten finnes en del uttrykk som – i alle fall i første omgang – fortøner seg som

slitte talemåter. De har tilhørt det kristenmiljøet og den sangskatten Lina Sandell selv var fortrolig med, f.eks. fra herrnhutiske sanger. Begrepet "dyr" (= dyrebare) knyttet til Jesu blod brukes 14 ganger. Også substantivet "sår" står sentralt i terminologien (Jfr. Joh 20,20–27). "Se på hans sår og se mig an i hans forsoningsskrud" (343,1). Jesu "sår" knyttes et sted direkte til adjektivet "dyr": "De helga, dyra djupa såren" (94,2). Uttrykk som "det blødande Guds lamm" (137,4), "vila i din öppnada sida" (509,3) kan oppleves som en floskler; det samme gjelder "skuldlost, obesmitt lamm" (som nok er en bevisst allusjon til påskelammet i Ex 12,5 og 13). Noen ganger oppleves "lamm" og "blod" som talemåter, uttrykk som tas inn fordi de tilhører vekkelsens terminologi (og fordi de er gode å bruke i rim).

Men *hvorfor* er disse begrepene blitt så sentrale? Ved nærmere gjennomlesning aner vi deres opprinnelige funksjon. Forsoningens sentrale rolle gjorde det naturlig med en høystemt stil som i de aktuelle miljøene vakte de troendes emosjoner. I nyere generasjoner trengs det en forklaring for at de skal kunne fungere på en naturlig måte.

Begrepene vi her har nevnt, er for øvrig ikke ukjent i salmeskatten fra ortodoksien og pietismen. Sandells forbilder blant salmedikterne bruker også – om enn i mindre grad – slike begrep.⁷⁹ Men det var nok kontakten med *herrnhutismens* sangskatt som på dette punkt sterkest avspeiles hos Sandell. Både uttrykkene for brudemystikk i pilegrimssangene hennes (f.eks. 343), og uttrykk som "dyre blod" og "dype sår" i andre sanger kan oppleves søtladne. Det ser ut til at enhver sangtradisjon får et sett begrep som er uttrykk for det viktigste en synger om, og at disse skaper en egen inderlighetens stemning i det aktuelle miljøet.

I herrnhutismens og rosenianismens sangskatt blir de objektive frelseskjennsgjerningene lovprist med en inderlig språk som avspeiler en subjektiv hengivelse og glede. Vekten på det subjektive er faktisk sterkt tilstede. Språket kan oppleves unaturlig høystemt. Kanskje er noe av hemmeligheten med Sandell at hun likevel *ikke* er sterkt preget av disse faste talemåtene i fromhetsspråket. Og begrepsbruken har hos henne

oftest en klar hensikt og mening; de brukes ikke bare for å skape en religiøs atmosfære. Hun skriver enkelt og hjertetrettet og har funnet innpass i nye generasjoner. Men noen sanger hadde stått seg på en litt større variasjon.

Oppsummering

Problemstillingen var utformet som et todelt spørsmål:

Hvilken plass har forsoningen i Lina Sandells sanger, og hvilken lære om forsoningen avspeiles i sangene hennes?

Min undersøkelse viser at forsoningen i dens ulike aspekt spiller en sentralrolle i sangene. Den er omdreiningspunktet eller "navet". Det går en tydelig forbindelseslinje mellom forsoningen og de fleste sider av kristentroen og kristenlivet. Forsoningen er grunnlaget for at den troende ved troen er ren for Gud, står i nåde hos Gud, og at en er Guds barn, omsluttet av hans uendelige kjærlighet. Ja, forsoningen er inngangsporten til himmelen.

Uttrykksmåtene avspeiler en forsoningslære der Jesus som vår stedfortreder (uten at dette ordet er dominerende) er selve kjernepunktet. Han er offerlammet som ga sitt blod, løsepengen som kjøpte oss fri. I ham har Gud opprettet en evig fredspakt. I ham er Gud forlikt med syndere; fiendskapet er borte ved Kristi kors. Han har tatt syndeskylden på seg, er blitt dømt for dem og har fullført frelsesverket så grundig at han ble oppreist for å være de troendes forsvarer i himmelen.

I forhold til denne hovedsaken spiller kampen mot djevelen og onde makter en underordnet rolle. Jesu død og oppstandelse som modell for en kristens liv og tjeneste er heller ikke noe sterkt innslag i sangene hennes.

Sluttrefleksjon

En av årsakene til at Lina Sandell i 1882 ønsket å samle diktene sine i egne utgivelser, var at de i noen miljøer ble tekstmessig justert så de kunne tilfredsstille den subjektive forsoningslæren hos kristenlederen Waldenström og hans tilhengere.⁸¹ Det ville hun ikke vite noe av. Her trådte den sykelige kvinnen fram med en sterk teologisk bevissthet. Kanskje er det et visst grunnlag for å hevde, slik Walter gjør, at Lina Sandell var

blant Sveriges største teologer på 18-hundretallet.⁸² I alle fall har hun med sine sanger vært med på å prege grunntenkningen hos kristenfolk i hele Skandinavia. Og hun har gjennom sangene på sin måte både øvd sjelesorg og inspirert til lovsang og tilbedelse.

Litteratur

- Aalen, Leiv 1952: *Den unge Zinsendorfs teologi*, Oslo: Lutherstiftelsen.
- Amlie, Peder 1872: *Nogle Ord om de nye og gamle Arbeidere i Herrens Vingaard*. Christiania: Udgiverens Forlag.
- Aulén, Gustaf 1931: *Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, London: S.P.C.K.
- Eriksson, Lars Olov & Larspers, Torbjörn 2016: *Carl Olof Rosenius. Teolog, författare, själavårdare*. Svenska kyrkohistoriska föreningen – Johannelunds teologiska skriftserie: Skellefteå.
- Hägglund, Bengt 2003: *Teologins historia: en dogmhistorisk översikt*, 5. opplag, Göteborg: Församlingsförlaget. (1. opplag 1956).
- Harling, Per 2004: *Ett ögonblick i sänder. Lina Sandell och hennes sånger*, Stockholm: Verbum.
- Imberg, Rune 2017: "Lina Sandell – feministiskt projektsobjekt eller publicistisk pionjär?" (Publiseres 2017).
- Karlsson, Börje 2011: "Lova Herren. Återblik på 13 års sångboksarbete", i Imberg, Rune; Einarsson, Arthur; Gunnarsson, Tord (red.), *I Jesu Spår, Evangelisk Luthersk Mission – Bibeltrogna Vänner 1911–2011*. BV-förlag, Stockholm 2011, s 287–292.
- Lodin, Sven 1956: C. O. Rosenius, Stockholm: EFS' bokförlag
- Lövgren, Oscar 1965: *Lina Sandell*, Stockholm: Gummesons bokförlag.
- (Moberg, Amy og Sandell Lina) 1869: *Carl Olof Rosenii lif och verksamhet*, Stockholm: Norman (nyutgivelse 1959).
- Nilsson [Brügge], Anne 1985: *Flickan i trädet. En bok om Lina Sandell*, Stockholm: LIs förlag.
- Nordlander, Agne 1984: *Korsets mysterium*, Oslo: Lunde Forlag.
- Nordlander, Agne 2016: "Rosenius – Luthertolkaren", i Eriksson LarsOlov & Larspers, Torbjörn, *Carl Olof Rosenius. Teolog, författare, själavårdare*, Johannelunds teologiska skriftserie: Skellefteå, s 65–80.
- Riiber, Anne Marie 1949: *Lina Sandell*, Oslo: Lutherstiftelsen, 3. opplag
- Rosenius, C. O. 1873: *Husandaktsboken, Betraktelser för var dag i året*, Stockholm (redigert av Amy Moberg og Lina Sandell), nyoversatt til norsk, Mandal: Arven forlag (1999).
- Rosenius, C. O. 2002 (nytrykt): *Veiledning til fred*, Mandal: Arven forlag.
- Rosenius, C. O. 2017: *Guds ord og Guds Ånd*, Ålgård: EB-media (nyoppretrykk av bok tidligere oversatt og utgitt av Lunde Forlag).
- Selander, Inger 2014: *Psalmernas väg: kommentarer till text och musik i Den svenska Psalmboken*. Bind 1.
- Selander, Sven-Åke 1973: "Den nya sången". *Den anglosachsiska sångens genombrott i Sverige*, Lund: CWK Gleerup bokförlag.
- Sjaastad, E. 2012: "Troserfaringen i forkynnelsen ifølge Carl Fr. Wisløff", i *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 1–2012, (s 28–42).
- Sjaastad, E. 2013: "Saliggjørelesens orden i roseniansk sjelesorg", i *Tidsskrift for Praktisk Teologi* 1–2013 (s 14–29).
- Stormark, Konrad 1981: *En för alle og alle i en. Blad fra nye-*

angelismens historie og teologi, Oslo: Luther Forlag A/S.

Teigen, Arne Helge 2016: *Kors og frelse*, Oslo: Eget forlag

Värmon, Ragnar 1982: "Gud så som en moder hos Lina Sandell" i *Kyrkohistorisk årsskrift*, Uppsala: Kyrkohistoriska föreningen.

Walter, Sofie 2013: "Det var en plågsam stund, en stund av indre smärta" *En psykobiografi över Lina Sandells sorgbearbetning mellan åren 1858–1861*, Artos: Lund.

Wisløff, C. Fr. 1942: "Schartaus prekener. Forsøk på en systematisk oversikt, særlig med tanke på forkynnelsen av nådens ordning", i *Tidsskrift for teologi og kirke* (TTK), s 85–95 og 124–137.

Wisløff, C. Fr. 1983: *Martin Luthers teologi*, Oslo: Lunde forlag.

Sangtekster er sitert fra

1988 *Lova Herren. Sångbok för hem och församling*, Stockholm: BV-förlag.

1985 *Sångboken*, Oslo: Lunde forlag.

Nettsteder:

Databasen *Jesu døds betydning i Lina Sandells tekster – en motivanalyse* er en sentral del av forskningsarbeidet bak denne artikkelen og finnes her: <http://fih.fjellhaug.no/wp-content/uploads/Jesu-døds-betydning-i-Lina-Sandells-tekster.pdf>.

Oversikt over litteratur om LS: Birgitta Sarelin: http://users.abo.fi/bsarelin/LinaSandell_Sb_teolbilaga.pdf.

Oversikt over Sandell-sanger i viktige nordiske sang- og salmebøker: <http://fih.fjellhaug.no/bibliotek/fjellhaug-bibliotek/>.

Minnediktet etter Rosenius: <http://blogg-ove.blogspot.no/2011/12/lina-sandell-om-rosenius.html>.

Sangen om Israels frelse <http://linasandell.blogspot.no/2009/12/bon-for-israel.html>.

Noter

- 1 Sangboken til den svenske *Evangelisk Luthersk Misjon – Bibeltrogna Vänner* (ELM–BV) fra 1988, *Lova Herren*, har 150 tekster og 26 oversettelser/bearbeidelser av LS. Den revideres nå og vil inneholde nærmere 130 Sandell-sanger (epost fra Johan Åström 03.03.2016). Den danske *Luthersk Missionsforenings* (LMS) bok av 1988 har 93 av 665 LS-tekster. *Evangelisk Luthersk Missionsforenings* (ELMs) bok av 1965 har 125 av 663. Felles-sangboken *Sange og Salmer* (2013) har 80 Sandell-sanger av totalt 772. Sangboken til *Svenska Evangelieföreningen* i Finland, *Sionsharpan Evangelisk sångbok* (1993) har 102 av totalt 535. Norske bedehusorganisasjoner gikk i 1927 sammen om *Sångboken*. Førsteutgaven hadde 52 Sandell-sanger av totalt 800, utgaven av 1955 hadde 31 av 896 og siste utgave (1985) hadde 32 av 924.
- 2 Se Sjaastad 2016. For "småmøter" har Sandells sanger vært lettere å ty til enn Blix- og Brorson-salmer.
- 3 *Lova Herren*, 51,1 og 387,1.
- 4 Lodin 1956: 7–16.
- 5 Presten Anders Carl Rutström (1721–1772). Hans bok utkom i 1778 i fornyet utgave, *Sions Nya Sanger* (kalt Rutströms sanger) hadde flere herrnhutiske sanger og ble brukt i Norrland. Rosenius tok den senere inn i møtevirksomheten i Stockholm (Se forøvrig Stormark 1981: 93–103.).
- 6 Stormark 1981:1.
- 7 Stormark i kapitlet "Herrnhutisk ide-arv" (Stormark 1981: 63).
- 8 Sangboken nr. 280,1. Den såkalte brudemystikken slo også igjennom i herrnhutismen; jfr. Aalen 1952.
- 9 Jfr. en haugiansk reaksjon mot rosenianske forkynnere i

- Norge (Amlies Blåboka, Amlie 1872).
- 10 I Sjaastad 2013 og Sjaastad 2012 tas disse problemstillingene opp i sin bredde. Vekkelsene etter sørsvenske Henrik Schartau (1757–1825) og vår norske Hans Nielsen Hauge (1771–1824) kom til å stå i et visst motsetningsforhold til rosenianismen.
 - 11 Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (EFS) ble opprettet i 1856 som resultat av vekkelsene i Sverige på 1850-tallet.
 - 12 Selander S-Å 1973:151–158.
 - 13 Selander S-Å 1973.
 - 14 Se f.eks. 554, 614 og 643.
 - 15 Ett eksempel er oversettelsen av Grundtvig-salmen om døden, 195.
 - 16 Riiber 1949:98.
 - 17 Rosenius' sekretær, Amy Moberg laget, sammen med Sandell, den første roseniusbiografien (Moberg og Sandell 1868). Arbeidet med denne, og senere med Husandaktsboken (fra 1873 – med 366 utklipp av Pietistens ulike årganger), vitner om høyt teologisk refleksjonsnivå hos de to kvinnene.
 - 18 Dette bakteppet for Lina Sandells forfattergjerning utdypes i bl.a. Lövgrens utmerkede biografi (Lövgren 1965).
 - 19 21 og 26.
 - 20 750.
 - 21 538 og 786.
 - 22 598,1–3. (Se Sangboken nr. 49).
 - 23 Wisløff 1983: 93–95. Høsten 2016 kom det i Norge til en debatt der to hovedaktører var førsteamanuensis Arne Helge Teigen ved Fjellhaug Internasjonale Høgskole (FiH) og førsteamanuensis Asle Eikrem ved Menighetsfakultetet (MF). Teigens bok, Kors og frelse (eget forlag), ble presentert i Sambåndet 11/2016. Eikrem ble intervjuet om realitetene i boken. Dette intervjuet utløste debatten.
 - 24 Birgitta Sarelin i http://users.abo.fi/bsarelin/LinaSandell_Sb_teolbilaga.pdf. Imberg 2017 gir både en oversikt og en viss vurdering av litteraturen.
 - 25 Lövgren 1965.
 - 26 Selander, I. 2014.
 - 27 Nilsson 1985 og Harling 2003.
 - 28 Walter 2013.
 - 29 Imberg mener Walter ikke har kommet på innsiden av den fromhetsdiskurs som preget Sandells samtid (Imberg 2017).
 - 30 Selander S-Å., 1973.
 - 31 Selander S-Å., 1973:151; jfr. oversettelsen av Just som jeg er (366) og de to tilføyde versene på 329.
 - 32 Riiber 1965: 86; 94 og Lövgren 1965:112.
 - 33 Eriksson & Larpers 2016. Symposiet ble arrangert av Johannelunds teologiska högskola i Uppsala.
 - 34 Utgiverne vil særlig bevare og fornye "Luthers och C.O. Rosenius' undervisning" (<http://www.elmbv.se/images/stories/elmbv/doc/arsmoter13/ivs-identitet.pdf>).
 - 35 BV ble opprettet etter en splittelse i Evangeliska Fosterlandsstiftelsen (EFS) i 1911 og har vært bevisst på å ivareta sin rosenianske arv.
 - 36 Karlsson 2011: 287–292. BV har hatt en åpenhet for "den allmänna rättfärdiggörelseläran" (verdensrettferdigjørelselæren), men ifølge Johan Åström (sentral i sangbokredigeringer) ser ikke dette ut til å ha preget språklige justeringer, heller ikke utvalget av vers i sangene (epost fra Åström, 10.06.17). Riktignok medførte, ifølge Imberg, justeringen av en sang at Sandell ble tolket "mer feministisk enn hun var" (Fagsamling om Lina Sandells sanger, Helsing 13.06.17.). Det gjaldt spørsmålet om Guds "modershjærta", men spiller ingen rolle for vår undersøkelse her.
 - 37 Nordlander 1984.
 - 38 Nordlander 1984: 58.
 - 39 Nordlander 1984: 105.
 - 40 Nordlander 1984: 75.
 - 41 Nordlander 1984: 115; jfr. også sitater på s 116.
 - 42 Nordlander 1984: 112 og 130.
 - 43 Nordlander 1984:134–135.
 - 44 Nordlander 1984:188–193.
 - 45 Nordlander 1984: 196.
 - 46 Se også Nordlander 2016: 71.
 - 47 Hägglund 1956:148–151; 200–201. Wisløff 1983: 93–97. Den svenske teologen Gustav Aulén (1879–1977) vakte internasjonal oppmerksomhet ved sin bok Den kristna försoningstanken (Kristus Victor, se Aulén 1931). Han mente at en måtte fornye kamp–seier-motivet i forsoningslæren som etter hans mening var så sterkt hos Irenæus og Luther. (Den "klassiske" forsoningslæren – med sin vekt på dualismen Gud og de onde åndsmaktene.) Aulén var en av "Lundateologene". Den klassisk-dualistiske forsoningslæren (eller forløningslæren) er stort sett identisk med Nordlanders modell 3.
 - 48 <http://fih.fjellhaug.no/wp-content/uploads/Jesu-dødsbetydning-i-Lina-Sandells-tekster.pdf>.
 - 49 Liksom hos Rosenius (Nordlander 2016:68–69).
 - 50 Nordlander 1984:75.
 - 51 Matt 26,28.
 - 52 Apg 20,28.
 - 53 Rom 3,24–25 o.a.st. der forsoning forutsetter soning.
 - 54 1 Joh 1,7; 2,2.
 - 55 1 Pet 1,2 og 18–19.
 - 56 Rosenius 2016: 105–106. I bearbeidelsen av Jag är främling, jag är en pilgrim föyde Rosenius til fire vers der utferden av Egypt og slaktingen av påskelammet er et sentralmotiv ("Lammets blod har mitt dörrtrå tecknat", 674,3). Begrepet "Lammets blod" er hos ham alltid knyttet til forsoningen og nådepakten.
 - 57 Sjaastad 2013.
 - 58 Nordlander 1984:136.
 - 59 Jf. også Rosenius-sangen På nåden i Guds hjärta (393).
 - 60 Selander I. 2014:71.
 - 61 Nordlander 1984:176 –178.
 - 62 Se omtalen av Aulén i fotnote 43.
 - 63 Jf. Hägglund 1956:148–151; 200–201. Wisløff 1983: 93–97.
 - 64 Det er både et "pedagogisk og pretekenteknisk heldig grep å sette hele Kristi frelsesverk i en kamp – seier-ramme" (Nordlander 1984:169).
 - 65 Tydelig uttrykt i Rosenius 2002; jfr. Sjaastad 2012 og 2013.
 - 66 I forklaringen til 2. trosartikkel er kamp–seier-terminologi veid sammen med frikjøpingsterminologi. Hos Rosenius spiller Luther-uttrykkene herfra en viss rolle (Nordlander 2016:71).
 - 67 Wisløff 1942.
 - 68 Nordlander 1984:187.
 - 69 <http://blogg-ove.blogspot.no/2011/12/lina-sandell-om-rostenius.html>.
 - 70 Jfr. Rosenius-sangen "Du kan icke tro, ack, man käre, så hör ..." (371,1) og rosenianeren Jesper Krogedals "Eg ville gjerne eiga ei tru så sterk og stor ..." (Sangboken 492,1).
 - 71 Nordlander 1984:226–239.
 - 72 Nordlander 2016:75; se Sangboken 283,6 og 429,3.
 - 73 <http://linasandell.blogspot.no/2009/12/bon-for-israel.html>.
 - 74 Titlene på sangbøker fra 18-hundretallet er ofte orientert om håpet (Pilgrimsharpan, Sions sanger; Hemlandstøner). Håpet er et viktig element i svært mange Sandell-sanger.
 - 75 Vernon 1982 undersøker særlig Sandells bruk av morsmetaforen.
 - 76 Sangbokutgiveren Frederik Engelke fikk henne med på å

- bruke "barneskara" i utgaven av 1873 (Harling 2003: 102).
- 77 Lövgren 1965: 183.
- 78 Jfr. Jag kan icke räkna dem alla (26).
- 79 "Lammets blod" er et sentralt uttrykk f.eks. hos Brorson (Sangboken 854).
- 80 Et eksempel er Om noen meg nå spørre vil der Jesu sår og dyre blod spiller en hovedrolle (Sangboken nr. 280). Rutstrøms sangbok Sions Nya Sånger hadde herrnhutiske sanger i repertoaret. Ifølge Aalen hadde herrnhutismens grunnlegger, grev Zinsendorf, en viss hang til mystisisme og sakramentsforakt (Aalen 1952: 265–290).
- 81 Olof Edsinger, se <https://www.foross.no/hva-tror-vi/den-objektive-forsoningslaeren-en-rikdom-a-verne-om/>. Den subjektive forsoningslæren regner ikke Guds vrede som problemstillingen bak forsoningen. Problemet er menneskers forherdelse og uvilje mot ham. Ved korset viser Gud hvor høyt han elsker oss og vil ha samfunn med oss. Paul Petter Waldenström (1838–1917) var opprinnelig en del av det rosenianske lederskapet, men det kom til et brudd etter at han avviste at Jesu død var en soningsdød, en straffelidelse. Svenska Missionsförbundet ble skapt i forlengelsen av Waldenströms virksomhet (Lövgren 1965: 161–165).
- 82 Walter 2013:16.

AKTUELT

Frelse for evigheten, livshjelp for hverdagen

Kan et velment "både/og" medføre et uønsket "enten/eller"?



KJELL ARNE MORLAND
SOKNEPREST I HØLONDA, MELHUS

kjell-arne@morland.no

Mange av oss føler at det var på tide at Den norske kirke ble løsrevet fra staten. Men siden vi ønsker at den fortsatt skal være en folkekirke med stor tilslutning, utfordres vi til å gjøre mange viktige veivalg. Det har allerede skjedd en tydelig utvikling i kirkens liturgier og trosopplæring. Den ser nå ut til å skyte fart på en slik måte at den står i fare for å endre kirkens lære på en svært grunnleggende måte. Før jeg forsøker å dokumentere dette, vil jeg framheve to jubileer som kan gi oss viktige impulser i endringsprosessen.

1. Impulser fra Luther og Kierkegaard.

I 2013 markerte vi at det var 200 år siden Søren Kierkegaard ble født. Det ble vel en markering for de mer skolerte kretser i kirken mens 500-årsmarkeringen for reformasjonen i 2017 har fått en atskillig mer folkelig bredde. Både Luther og Kierkegaard har to trekk til felles, som det er verd å la seg inspirere av, og begge opplevde også hvor galt det kunne gå dersom man ikke respekterte dem godt nok.

- a. Både Luther og Kierkegaard insisterte kraftig på at kirken bare anerkjenner en eneste

forpliktende norm. Luther betonte stadig *Skriftens autoritet* mens Kirkegaard hadde som refreng at man alltid måtte følge *Det nye testaments budskap* (se litteraturlisten for typiske eksempler). Denne insisteringen er like viktig for dagens kirke. "Skriften alene" er et like viktig styringsprinsipp i dag som for 200 og 500 år siden. Dersom utviklingen av dagens folkekirke inngår for mange kompromisser her, havner vi i et uføre som kan gjøre oss blinde for viktige sider ved den kristne tro.

- b. Både Luther og Kirkegaard var i tillegg opptatt av å gi livshjelp til det vanlige livet. Luther er mest kjent for å løsrive *de gode gjerningene* fra fromme ekstratiltak i den kirkelige verden, slik at de kunne leves ut i det vanlige hverdagslivet med ekteskap, hushold og samfunnsliv. Kirkegaard er mest kjent for å være *filosof* i tillegg til å være teolog, slik at han i mange skrifter ga hjelp til å forstå seg selv som ansvarlig menneske midt i den skapte verdens liv. Det er dette jeg kaller et "både/og" synspunkt: Kristne mennesker er både opptatt

av å leve godt i hverdagslivet og av å leve slik at man har håp om evig frelse etter døden.

- c. Både Luther og Kierkegaard opplevde hvor selvmotsigende det kunne bli dersom man blandet Skriftens autoritet med andre typer autoritet. For oss er det ikke så aktuelt med den utviklingen som Luther måtte kjempe mot, at åndsinspirerte profeter stod fram med krav til fromhet som ikke var påbudt i Skriften. Han måtte argumentere om og om igjen for at det som ikke var påbudt klart i Skriften, var man frie til å gjøre eller la være å gjøre, alt etter som man fant det tjenlig eller ikke. Her skulle friheten råde, og man måtte ikke innføre en ny tvang til fromhetsøvelser, for da havnet man tilbake som slaver under menneskeskapte påbud. Kierkegaard, derimot, levde i en folkekirke som slet med utfordringer som likner mye mer på våre. I den første halvdel av 1800-tallet var utviklingen kommet så langt i Danmark at han fant det nødvendig å slå i bordet med all sin kraft og ironiske styrke: Nå var kristen tro blitt så sterkt påvirket av folkemeningen at den ikke lenger evnet å være et korrektiv til den, men kun så det som sin oppgave å velsigne et liv som var preget av komfort og selvoptatthet. Kierkegaard mente at i praksis var folkemeningen blitt autoriteten, og kirkens oppgave var redusert til å gi den en kristent ferniss. Derfor endte han med å forfatte et skrift der han tegnet opp det store "enten/eller" så sterkt at hans tidligere "både/og" perspektiv ble trengt helt til side.

Utfordringen for Den norske kirke i tiden framover blir å unngå å falle i den grøften som Kierkegaard mente at hans danske folkekirke var havnet i: I sin sikkert velmente anstrengelse for å gi hjelp til folks hverdagsliv hadde de kommet i skade for å fornekte viktige grunnsetninger i Skriftens budskap. Det er svært krevende å ville vektlegge et "både/og". Det fører så lett til at det ene anliggendet blir så viktig at det overkjører det andre. Kierkegaard bedømte det slik at på hans tid var det kommet så langt at det budskapet som ble forkynt, ikke lenger kunne kalles kristendom, for det var faktisk blitt det motsatte.

2. Livshjelpsreligion og Frelsesreligion

La meg innledningsvis også tegne opp de to ytterlighetene av tolkningen av kristen tro som kan rendyrkes dersom vi tenker "enten/eller", eller som kan kombineres dersom vi tenker "både/og". Dersom vi spør: *Hva er det som står på spill?* kan det gis mange svar, blant annet disse:

Et svar kan være slik: Det viktigste som står på spill er *kvaliteten på det livet vi lever her og nå*. Det er altfor mye urett, krig, synd og undertrykkelse i verden. Vi mennesker rammes altfor ofte av sykdom, ulykker og død. Men det går an å få hjelp til å leve slik at livet oppleves bedre. Det finnes gudskrefter i verden, som kan bære oss og styrke oss. Vi kan settes i stand til å kjempe mot ondskapens krefter til beste for oss selv og andre. Troen kan gi oss en himmel over livet, som setter oss inn i en meningsfull og god sammenheng. Det finnes en Gud som vil både se til vesle meg og bruke meg til å spre kjærlighet i verden. Vi kan kalle dette for et *Livshjelp-i-verden-aspekt*, og dersom det rendyrkes, kan vi kalle religionstypen for *Livshjelpsreligion*.

Et annet svar på dette spørsmålet kan være slik: Det viktigste som står på spill, er *den evige skjebne etter døden*. Verden er arena for en kamp mellom Gud og Satan, der alle går mot en fortapelse dersom ikke noe skjer. Det gode budskapet er at Gud griper inn for å frelse oss mennesker ut av Satans grep, og at vi kan gripe anledningen til å la oss frelse inn i Guds evig gode rike. Vi kan kalle dette for et *Frelse-fra-fortapelse-aspekt*, og dersom det rendyrkes, kan vi kalle religionstypen for *Frelsesreligion*.

Det er ikke vanskelig å finne eksempler på begge disse måtene å tenke på innen den kristne kirke. Det er *Frelsesaspektet* som har vært den dominerende gjennom alle år, og det er mange ganger blitt så ensidig betont at verden er blitt ansett som et farlig sted der man må passe seg for alle slags fristelser til frafall. I dagens kirkeklima har *Livssynsaspektet* stor vind i seilene, der kristentroens potensiale for frigjøring, nåde og kjærlighet får en svært ensidig vektlegging.

Det er på tide å bli konkret, og nå vil fokus settes på utviklingstendenser innen Den norske kirke. Hvordan møter kirkens liturgier og ordninger mennesker på viktige stadier i livet – ved

dåp, trosopplæring og ved livets avslutning? Av plasshensyn utelater jeg å drøfte kirkens bidrag til voksenopplæring og gudstjenesteliv selv om mange trekk også her drar i samme retning som de som nå skal presenteres.

3. Dåpsforståelsen

Kirkens første møte med mennesker skjer hos oss ved barnedåpen. Det er en avgjørende rite i en kristen kirke. Men teologien om hva dåpen betyr, er i tydelig endring. Vi merker sterke ønsker om å tilpasse den til det som er populært og salgbart i tiden. La meg beskrive tre faser i denne utviklingen:

Voksendåp som frelsessakrament

Det kristne dåp begynte som voksendåp, og alle dåpstekster i Det nye testamente understreker at dåpen er et frelsessakrament som innlemmer mennesker i den kristne kirke slik at de kan leve som Guds barn og se fram mot det evige livet. Det ble tidlig vanlig også å døpe barn i kristne familier, for de hørte til i et kirkelig fellesskap og kunne derfor like gjerne døpes inn i det først som sist. Da kristendommen ble statsreligion, ble ikke dåpsforståelsen på dette punktet endret, selv om dåpen nå begynte å omfatte barn i familier som ikke hadde en tydelig kristen tro. *Luther* er også ensidig på dette synspunktet i sine katekismer. Han skriver i sin Lille katekisme: "Hva får vi i dåpen? Den gir forlatelse for syndene, frelser fra døden og djevelen og gir evig salighet til alle som tror det som Guds ord og løfte sier."

Barnedåp og behovet for en fødselsrite

Det er et sosiologisk faktum at mennesket har et sterkt behov for å ritualisere de store overgangene i livet: Fødsel, overgang til å bli voksen, vielse og død. Det var derfor svært naturlig at barnedåpen på en mer og mer tydelig måte også fylte dette behovet. Kirkens liturgi var her i Norge helt fram til 2011 krystallklar på at innholdet i dåpen ikke hadde noe med en livsrite å gjøre. Dåpen innledet med at presten sa: "Menigheten skal i dag ta imot dette barnet i Guds hus. Ved dåpen vil Gud gi det del i sin frelse og ta det inn i sin kristne kirke." Den eneste setningen som knyttet til det skapte livet, var negativ: "De er født med menneskeslektens synd og skyld, men

i dåpen blir de Guds barn ..."

Det er forståelig at det måtte komme en reaksjon mot dette. Kollisjonen mellom folks behov for en fødselsrite og kirkens ensidige betoning av dåpen som frelsesrite ble for stor. Det kom et sterkt krav om at den nye liturgien måtte ha en sterkere betoning av takken for det skapte livet. Fra ganske radikale forslag i startfasen av prosessen endte det med at man fra 2011 av innledet slik: "Med takk og glede tar menigheten imot barnet som i dag skal bli døpt i Guds hus. Gud har gitt oss livet og skapt oss til fellesskap med seg." Det kom også en takkebønn i to versjoner som understreker skapelsesmotivet. Prosessjonen i starten av gudstjenesten og presentasjonen av barnet etter dåpen støtter også opp om fødselsritebehovet.

Utfordringen fra synkende dåpstall

I løpet av de siste par årene er det blitt mye oppmerksomhet rundt det faktum at dåpstallene i kirken stuper mye raskere enn man tidligere var seg bevisst. I 1960-årene ble 97 % av alle barn døpt i Den norske kirke, nå er prosenten bare 62 %, og den har sunket med 15 % bare i løpet av de siste ti årene. Det er også færre barn av kirkemedlemmer som blir døpt, for nå er det hele 20 % av kirkens foreldre, som velger ikke å døpe barna sine. Denne utviklingen utfordrer til å iverksette tiltak for å snu den, i alle fall bremse den. Kirken er seg bevisst at man nå står i en konkurransesituasjon, og det er fristende å tilpasse seg markedets behov. Det er mitt inntrykk at folk flest etterspør en livsrite og ikke en frelsesrite. Stadig flere tar til orde for at skapermotivet må bli sterkere. Det kan se ut som at noen røster også er villige til å la livsritebehovet være så viktig at frelsessiden skyves helt til side.

Den nye liturgien fra 2017

Det var spennende å se hva man landet på i den nye dåpsliturgien som ble vedtatt i januar 2017. Resultatet viser at livsritesiden nå er blitt så styrket at frelsessiden nesten kan raderes helt ut. De prestene som ønsker å betone det tradisjonelle aspektet, har fortsatt god mulighet til det, nemlig ved å ta med Joh 3,16 i innledningen og der nest velge alternativ C i bønnen etter dåpen: "... Bevar NN i troen på deg, så NN kan vandre i ly-

set og nå det evige mål i ditt rike.” Men de pres-
tene som ønsker å framheve livsritebehovet, kan
nå utelate Joh 3,16 i innledningen og velge alter-
nativ B i bønnen etter dåpen: ”... Hold din ver-
nende hånd over NN, og gi kjærlighet og visdom
til alle som har ansvar for NN.”

Mens alle tidligere måtte ha med Joh 3,16 i
innledningen, og dessuten si at Gud i dåpen
”frelser oss fra synd og død”, er det bare én for-
mulering igjen, som alle nå må ha med. Den
finner vi i bønnen etter dåpsvannet er helt i: ”
... en nådens kilde der du tilgir oss vår synd,
frelser oss fra dødens makt og gir oss løfte om
det evige liv.”

Denne avsvekkingen merker vi også i at det
omdiskuterte utsagnet ”gjort deg til sitt barn” nå
er flyttet til presentasjonen etter dåpen: ”Dette
er NN, Guds barn, døpt inn i vår menighet ...”
Det er blitt tveetydig om barnet har vært Guds
barn hele tiden, eller om noe nytt har skjedd i
selve handlingen.

Referatet fra diskusjonen i Vårt Land 1. febru-
ar 2017 viser at de fleste hadde en pedagogisk
begrunnelse for å utelate Joh 3,16 med sin beto-
ning av fortapelsens mulighet. Man ville unngå
den misforståelsen at udøpte barn går forapt.
Men vi ser at denne velmente tanken har sin
pris: Den faller inn i en trend som er så altfor ty-
delig i dagens kirke. Hvis det var viktig å fram-
heve frelsessiden ved dåpen, ville det vært enkelt
å betone det på andre måter. Nå er det livsrite-
aspektet som får all betoning i den flotte innled-
ningsbønne: ”Vi takker deg for NN. NN er dy-
rebar i dine øyne. Omslutt NN med din kjærlig-
het og gi NN et hjem i din kirke. Amen.”

Kirkelig praksis angående dåp

Like viktig som liturgien, er den praksis som
omgir dåpshandlingen. Det er mange formule-
ringer i liturgien som kan dras i ulike retninger,
alt etter hvilken ramme man setter dem inn i. I
kirkens praksis kommer det også til syne mange
ulike tiltak som tydelig drar i retning av at frelses-
aspektet nedtones.

I 2014 slo mange menigheter i stavangerom-
rådet seg sammen om *Aksjon dåp*, og de utarbei-
det en liste med 30 tiltak som de anbefalte i den-
ne situasjonen (Se litteraturlista). I denne listen
nevnes ikke frelsesbetydningen av dåpen med

ett eneste ord! I 2015 utga IKO samtaleheftet *For-
kus: DÅP*, mens kirkerådet utga inspirasjonshef-
tet *Dåpsløftet* (se litteraturlista). Målgruppen for
begge publikasjoner var menighetsstaber og alle
som har med å arrangere dåp å gjøre. Her er
vekten på livsritebehovet svært tydelig mens
frelsessiden kommer mer påhengt uten samme
trykk. Disse heftene er egnet til inspirasjon for å
satse på dåpen i kirken, men neppe til å gi fri-
modighet på frelsesaspektet i en tid som etter-
spør livsriteaspektet. Jeg har selv vært med på et
etterutdanningskurs for prester om dåpen, der
bare ett foredrag av to dagers kursing omtalte
frelsen uten å gi den særlig trykk. I 2016 utga
IKO brosjyren *Kirken ønsker velkommen til dåp*.
Det er naturlig at livsriteaspektet framheves i
det som skal lokke foreldrene til å velge dåp,
men likevel påfallende at det ikke kommer fram
noe om at dåpen skaper noe grunnleggende nytt
i gudsforholdet.

Vi legger merke til at disse eksemplene beskri-
ver hvordan sentrale aktører i kirken handler, og
hvordan dåpsforståelsen formuleres i liturgien.
Vi legger også merke til at det dreier seg om mer
enn et supplement til frelsesforståelsen. Det
dreier seg om at et nytt og prisverdig anliggende
er like ved å erstatte det gamle perspektivet. Da
er vi like ved at det prisverdige ”både/og” per-
spektivet har endt opp i et ”enten/eller”, på en
slik måte at det overkjører det anliggendet som
kan begrunnes i Skriften.

4. Trosopplæringsplanen

Etter dåpen følger en periode på 18 år med tros-
opplæring for alle døde. Det er en stor begiven-
het at Den norske kirke nå har fått midler til å
gjennomføre den på en systematisk måte i alle
menigheter. Håndboken for planarbeidet heter
Gud gir – vi deler (Se litteraturlisten. De følgende
sidehenvisninger er til den utgaven). Vi kan ikke
vente at de vanskelige temaene tas opp i planen
for de yngste aldersgruppene, for der er alle eni-
ge om at det er Guds kjærlighet som bør være
hovedinnholdet. Men planen har generelle av-
snitt og dessuten følgende målsetting for ung-
domsårene 13–18 år: Man skal ”etablere en re-
flektert og helhetlig forståelse av den kristne tro,
sett i relasjon til egen livshistorie og framtid” (s
21). Da er det påfallende dersom viktige temaer

ikke berøres i det minste på dette nivået. Dette er en plan for hva kirken ønsker å formidle til den oppvoksende slekt, og derfor får det som står her, antakelig store konsekvenser for holdninger hos kirkens medlemmer om 20 år.

Gudsfrykt

Det ser ut til å ha skjedd en markant forskyvning i gudsbildet fra Luthers tid til vår trosopplæringsplan. Mens Luther i den Lille katekisme ti ganger på rad innledet forklaringene til budene med å si at "Vi skal frykte og elske Gud", åpner vår plan kap 3 med å slå fast: "Kjærligheten er det sentrale verdibegrepet som beskriver både hvordan Gud er, og hvordan vi utfordres til å møte hverandre" (s 13). Vi leter forgieves i planen etter tanker om Gud som hellig og opphøyd eller om Gud som dommer. Likevel: I listen over bibeltekster på s 46–47 er både teksten fra 2 Mos 3,1–6 der Moses møter Gud i en brennende tornebusk, og teksten fra Jes 6,1–8 tatt med, den siste under stikkordet "Møte med Den hellige" (s 47). Planen gir oss altså ingen hjelp til å tematisere dette selv om den gir to bibeltekster som et ståsted for å gjøre det for den som ønsker det.

Kampen

Trosopplæringsplanen fokuserer nesten utelukkende på læring og hjelp til god livsmestring. Vi hører lite om den daglige kampen i oss selv. Selv om planen åpner med å sitere Luther om den indre kamp, får vi i fortsettelsen bare stikkordet "daglig omvendelse" på s 13, noen setninger om at det kristne håpet "gir mot og vilje til å kjempe mot det som er vondt og nedbrytende" (s 11), og at det er viktig for diakonien med "kamp for rettferdighet" (s 30). Påfallende er det også at Djevelen ikke nevnes i det hele tatt, og at forsakelsen ikke er i blikkfeltet som hovedtema selv om den ved dåpshandlingen er nært knyttet til trosbekjennelsen. Rett skal være rett: På listen over aktuelle bibeltekster er Gal 5,16–26 med, og det er en sterk tekst om den daglige kampen mellom kjøttets begjær og Åndens frukter som vi står i. Et lite ståsted for å tematisere kampen er altså til stede også her, men det er opp til enhver trosopplærer om man vil utnytte det.

Dommen

Gjennom snart 2000 år har lengselen etter å bli frikjent i den siste dommen og få del i det evige livet vært en av hoveddrivkreftene i det kristne livet. I trosopplæringsplanen er dette temaet redusert til å nevnes i forbifarten av og til. I temalisten s 16–17 finner vi: Under 3. trosartikkel: Håpet om oppstandelse og evig liv og under *Bibelen*: Endetiden med oppgjøret og den nye himmel og jord. I listen over bibelvers på s 46–47 finner vi Joh 3,16 og Åp 21,1–5. Men vi leter forgieves etter en betoning av at dette er et grunnforhold i den kristne tro.

Frelsen og det evige liv

Man skulle tro at den positive siden ved denne saken, håpet om evig liv, skulle være lettere å innarbeide på en organisk måte i planen. Det er dessverre ikke tilfelle. Anliggendet tematiseres på en fin måte s 11, og det er fire punkt i temalisten på s 16–17. Det er også foreslått at dette kan tematiseres på ferieklubb for 6–9 åringer (s 58) og på ungdomsgudstjenester (s 60). Saken kunne fortjent å være en av de sentrale dimensjonene i kapittel 6, men der nevnes den ikke.

Oppsummering

Vi ser at den tendensen vi fant i dåpsfasen, fortsetter i planen for kristen opplæring de neste 18 årene: Det velmente "både/og"-perspektivet fører til at man ender like ved et "enten/eller"-perspektiv der vekten på livshjelp er like i nærheten av å utradere vekten på kamp og frelse. Dermed er denne planen ikke i stand til å bremse en ensidig utvikling i denne retningen, heller tvert i mot.

5. Gravferd og fortapelsens mulighet

Alle mennesker møter før eller siden døden, slik at det livet vi lever her på jorden tar slutt. Hva skjer med et menneske etter dette? La meg ta to eksempler på at det skjer en endring i synet på et mulig liv etter døden blant mange kirkefolk i dag.

Endringer i gravferdsliturgien

På tilsvarende måte som ved dåpshandlingen har det skjedd en tydelig utvikling mot å la gravferden få et sterkere preg av å være en livsrite.

Den gamle liturgien av 1920 foreskrev ingen minneavdeling, men rendyrket bønner og tekstlesninger der motivene om dom med dobbel utgang, formaninger til beredskap og håpet om evig liv ble sterkt betont. Det var helt nødvendig å endre på en slik ensidighet.

Gravferdsliturgien av 1977 tok derfor inn hensynet til livsriten på en mye klarere måte. Den åpnet enkelt: "Vi er samlet her ved NNs bære." Så fulgte en minneavdeling med minneord og begrenset kransepålegging før man fortsatte med bønn og lesning av fire bibeltekster, med fire ulike tema. Den andre bibelteksten skulle handle om dommen, og man fikk to alternativ å velge blant. Den tredje teksten skulle være en formaning til å være beredt til oppgjørsdagen, og man fikk også her to tekster å velge blant. Nå fikk altså avskjeden med den avdøde en mye sterkere plass, men fremdeles fikk tekster om både dommen og formaningen til å være beredt stor vekt.

I den nye liturgien fra 2003 ble dette annerledes. Nå åpner man slik: "Vi er samlet her for å ta avskjed ned NN. Sammen vil vi overgi ham/henne i Guds hender og følge ham/henne til det siste hvilested." Her legges det opp til at man kan tenke helt annerledes om døden. Det at man overlates i Guds hender, kan tolkes som et trøsteord om at den som hviler i Guds kjærlige hender, kommer til å bli frelst. Denne misforståelsen balanseres ved at Joh 3,16 leses rett etterpå, og der betones fortapelsens mulighet, men det er ikke sikkert tilhørerne fester seg ved det. Dessuten ble det føyet inn et valgfritt ekstra ledd etter andakten, nemlig en overgivelse av den døde som starter slik: "I dine hender, Herre Gud, overgir jeg min ånd. Du forløser meg, Herre, du trofaste Gud." Dette leddet legger enda mer opp til å kunne tolkes i retning av at kirken mener at alle blir frelst.

Når det gjelder tekstlesningene, er det nå slik at man skal velge én av 10 tekster fra GT, én av 7 tekster fra brevene og Åpenbaringen, og én av 8 tekster fra evangeliene. Det gis ingen føringer for hvordan man kan sette dem sammen. Bare to av disse 25 tekstene har dommen som tema. Det er altså svært lett å unngå temaet ved å velge andre tekster enn disse to. Dersom man i tillegg utelater Joh 3,16 i starten og utelater de to orde-

ne "om dommen" i innledningen til tekstlesningene, kan tematikken med dom og beredskap helt forsvinne fra gravferdsliturgien. Dermed blir liturgien tilpasset livshjelpsreligionens ønsker.

Dette er ikke bare en teoretisk mulighet, for Carl Traaen har dokumentert at mange prester i Oslo faktisk gjør det slik i krematoriene der, og han ender med å anbefale tydelige endringer i liturgien som åpner sterkere for denne utviklingen (s 47–48) slik som man har gjort det i Sverige og USA.

Han finner samme tendens i presters *gravferdsforkynnelse*: Han konstaterer en tendens til at prestene går over fra "å dømme og lære" til "å trøste og bære" (s 45). Dette samsvarer med en undersøkelse i Hallingdal fra 2001, som konkluderer med at "doms- og fortapelsesforkynnelsen har mistet sin troverdighet til fordel for den terapeutiske og pedagogiske modell" (s 43).

Fra dom med dobbel utgang til apokatastasishåp

Etter Helvetesdebatten i Norge fra 1953 og framover, er det blitt mer krevende å stå fram i norsk offentlighet med en lære om at Guds sluttendom vi ha en dobbel utgang. Det er mitt inntrykk at kristenfolket på en måte ble skremt til taushet. Dermed gikk det som det måtte gå: Det som man skammer seg for å stå for offentlig, blir også lite omtalt i forkynnelsen, slik at det skyves til side som altfor ubehagelig å tenke på.

De siste par tiårene har en alternativ lære fått mer og mer vind i seilene, antakelig fordi den virker mer rimelig på de fleste. Det er at Gud etter dommen vil sørge for at alle likevel blir benådet og tas inn i Guds evige rike. Denne læren kalles apokatastasislæren etter et gresk ord som i Apg 3,21 brukes om den tiden "da alt blir gjenopprettet". Da skal ifølge 1 Kor 15,28 "Gud være alt i alle", for ifølge Ef 1,10 skal Gud da "sammenfatte alt i Kristus, alt i himmel og på jord", for ved Kristus vil Gud i følge Kol 1,20 "forsone alt med seg selv". Dette framstilles som en selvstendig tankelinje i Det nye testamente, som står i spenning til domstekstene, og som vi nå kan velge å holde oss til i stedet for dem. Det er forståelig at en slik mulighet virker forlokkende, fordi den løser det store tankeproblemet at den

Gud som påbyr oss å elske våre fiender, selv skal dømmes til evig straff.

Det er kanskje ikke så mange som tør å hevde at apokatastasislæren er den best begrunnede. Men det kommer fram flere og flere steder at mange *håper på* at det skal gå slik. Dermed får læren om den doble utgang av dommen et så stort spørsmålstegn ved seg at det i praksis blir håpet om alles frelse som styrer tankegangen. Dermed er veien fri til at kristen forkynnelse kan konsentrere seg om livet i denne verden.

6. Det avgjørende punktet

Jeg mener at det er her vi står ved det avgjørende punktet når det gjelder hva slags type religion kristendommen skal være:

- Hvis det er sant at den evige skjebne står på spill i livets kamp, kan ikke læren om dette settes til side som et avledet trosuttrykk som kristne er frie til å tro på eller ikke. Den må i kraft av sin tyngde høre til blant de basale lærepunkt i kristen tro.
- Hvis dette ikke kan holdes for sikkert eller sant, er det klokt å ta et oppgjør med tanken i full åpenhet slik at man unngår at læren skaper unødvendige problemer for kristne. Da kan vi med god samvittighet slutte opp om en omforming av kristendommen fra frelsesreligion til livshjelpsreligion.

Pål Repstad har i en revyartikkel i 2015 presentert alle de kvalitative og kvantitative undersøkelsene om emnet som finnes på norsk de siste 30 år, og han gjør forsøk på å forklare grunnene til den utviklingen som har skjedd. Det ble for eksempel foretatt en religionsundersøkelse i Norge med likelydende spørsmål i 1991, 1998 og 2008. På spørsmålet om man trodde på helvete eller ikke, svarte i 2008 bare 8 %: "Ja, absolutt" og bare 6 % "Ja, antakelig". Prosenten var betydelig høyere i minoritetskirker og hos medlemmer i frivillige organisasjoner (Se s 67–69). Denne passiviseringen av lærepunktet hos folk flest passer godt inn i mange utviklingstrekk i tiden, og Repstad nevner mange av dem (Se s 79–83). Han konkluderer: "Det er ... noe uforløst over den nåværende utbredte strategien – å uttrykke, gjerne diffust, en tro på dette med helvete og fortapelse – når man blir spurt om det, men helst å la emnet ligge" (s 83). Det er altså et

sterkt trykk fra samtidens kultur i retning av at kirken bør oppgi dette lærepunktet, og da er det fristende å gi etter.

I Vårt Land 1. oktober 2016 gikk tidligere biskop Tor B. Jørgensen ut med følgende utsagn: "Tid for å si det tydelig: Ingen går fortapt. Bibelen forteller at en gang skal alle bøye kne og bekjenne at Jesus Kristus er Herre. Det forutsetter ikke at noen skal gå fortapt, komme til helvete eller leve borte fra Gud i all evighet. Det er tid for å si dette tydelig." Dermed fikk vi klar tale fra en som hører til på det øverste hold i kirken, noe som skapte en stor debatt i Vårt Land de påfølgende ukene. Langt fra alle var enige med ham, men han ble en sterk talsmann for at det er rom for å kunne hevde et slikt syn i kirken med stor frimodighet.

7: Både evig skjebne og daglig livshjelp

Jeg er positiv til at den klassiske frelsesforståelsen blir supplert med større vekt på livshjelpsperspektivet, og det har en klar teologisk begrunnelse. Når vi framholder evighetsperspektivet, får vi nemlig en sterk drahjelp også til nåtidsperspektivet. Alle mennesker bærer på lengsler etter rettferdighet, gode relasjoner og skjønnhet som ikke blir oppfylt helt ut her på jorden. Det kristne håpet er at lengslene en gang skal oppfylles i det evige livet. Dette håpet farger ikke bare livet etter døden, men kaster også lys over det livet vi lever nå:

- Vi som ser fram mot at rettferdigheten en gang skal seire, skal arbeide for rettferdighet her i livet som en forsmak på det som skal komme.
- Vi som ser fram mot at alle relasjoner mennesker i mellom skal blir fullkomment gode, skal arbeide for at det kan skje i så mange sammenhenger som mulig som forsmaker nå.
- Vi som ser fram mot at skjønnheten en gang skal fylle hele tilværelsen, skal gi hverandre skønne opplevelser i kulturliv, musikk og naturliv som forsmaker nå.
- Vi får også del i tilgivelsen nå, hver gang vi ikke lykkes, og vi får del i gudskreftene nå slik at vi kan våge å leve etter store idealer.
- Dersom det er sant at deltakelsen i den evige frelse står på spill her i livet, blir det viktig å

engasjere seg i et kirkeliv som kan gi god næring til troen.

Jeg er altså glad for den utvidelsen som har skjedd i både dåpsrite, trosopplæring og gravferdsrite de siste årene. Det er viktig at kirken gir et mye større rom for daglig livshjelp enn det som har vært vanlig tidligere, for det er her i livet vi skal gi hverandre disse forsmakene. Men jeg ønsker altså at dette kan bli et supplement til klassisk kristendom, ikke medføre at grunnleggende sider ved Skriftens budskap trenges til side. Dersom det skjer, velger kirkeflertallet å omstøpe kristen tro til annen grunntype av religion. Det som begynte som et velment "både/og", kan dermed ende i et kirkesplittende "enten/eller".

Etter mitt skjønn har vi allerede gått noen skritt for langt i retning av å utelate frelsesaspektet i både dåpsliturgi, trosopplæringsplan og gravferdsliturgi. Derfor bør vi ha et våkent øye når framtidige justeringer skal finne sted, slik at vi blir mer opptatt av å betone det tradisjonelle enn av å fortsetter denne utviklingen. Det er bedre å besinne seg i tide enn å risikere at utviklingen går så langt at kirkelig samhold trues med splittelse.

Omtalt litteratur:

Aksjon dåp. Verktøy til bruk i menigheten fra en arbeidsgruppe i Stavanger-menigheter. Ligger på www.ressursbanken.no. Søk på tittel og se under fanen "praksis".

Dåpsløftet. Inspirasjon til arbeidet med dåp. Den norske kirke, Kirkerådet 2015.

Gud gir – vi deler. Plan for trosopplæring i Den norske kirke. Kirkerådet 2010.

Isaksen, Sjur: *Fokus: DÅP. Et samtalehefte om menighetens dåpsarbeid.* IKO-forlaget, Oslo 2015.

Luther, Martin: "Otte prædikener af Dr. Martin Luther holdt i Wittenberg i fasten 1522" i *Luthers skrifter i udvalg; Bind II: Skrifter om Kirke og Gudstjeneste*. Forlaget Aros/Århus 1980, s 7–45. Her er sonderingen mellom forpliktelsen til det som Skriften påbyr og friheten i alle andre forhold, framstilt særlig klart i en opphetet situasjon der mange av Luthers tilhengere hadde gått for langt.

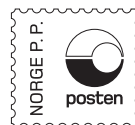
Kierkegaard, Søren: *Øieblikket* 1–10. Bokklubbens kulturbibliotek 2014. Her er Kierkegaards siste advarsler mot forfallet i kirkens lære framstilt på gjentakende vis i en særlig skarp tone.

Kirken ønsker velkommen til dåp. IKO-forlaget, Oslo 2016 (20 siders brosjyre til utdeling til foreldre).

Repstad, Pål: "Fortapelse og feelgood: Endringer i synet på helvete og fortapelse". S 65–85 i *Teologisk Tidsskrift* nr. 1, 2015, årgang 4.

Traaen, Carl H.: "Til ord skal du bli". En undersøkelse av hvordan den nye gravferdsliturgien blir praktisert". S 36–49 i *Halvårsskrift for Praktisk teologi* 2/2004.

Avsender:
Luthersk Kirketidende
Sinsenveien 25
0572 OSLO



luther



KIRKELIG ÅRSKALENDER 2018

169,-

Kirkelig årskalender er en klassiker! Her finner du en kombinert klassisk almanakk med bibeltekster knyttet til kirkeåret. Markeringen av de kristne merkedager gir dagene innhold med søndagen som ukens sentrum. Her finner du også en oppdatert kontaktliste til kristne virksomheter.



DAGSORD 2018

149,-

Denne kalenderen er gjennom årene blitt en klassiker. Fin på kjøkkenveggen, over skrivebordet eller hvor det måtte være. Vakre og profesjonelle naturfotografier for hver måned. Bibelord for hver dag i forlengelsen av søndagens tekster.

Kjøp kalenderne på www.lutherforlag.no eller hos din lokale bokhandel.

www.lutherforlag.no