

**Brynjulf Hoaas og Karsten Valen (red)**

# **Budskap 2003**

**Årsskrift for Fjellhaug  
Misjonshøgskole**

Studiebibliotek for Bibel og Misjon  
Fjellhaug Misjonshøgskole (FMH)  
Sinsenveien 15  
0572 Oslo

Copyright © Fjellhaug Skoler, 2003

Omslagsdesign: Ni Zeng

Sats: Tom Erik Hamre

Omslagsillustrasjon er hentet fra: Guds billedbok / Geir Hellemo. – Oslo : Pax, 1999. –  
s. 149, om Cuthberts reise (keltisk munk og biskop på 600-tallet)

Trykk: Per Trykk as, Oslo

ISBN: 82-91911-32-0

# Innholdsfortegnelse

Innholdsfortegnelse .....	3
Forord .....	5
<i>Karsten Valen</i> : Den aronittiske velsignelsen 4 Mos 6,22-27 .....	7
<i>Norvald Yri</i> : Miraculous Ministry and Jesus Christ in the Synoptic Gospels .....	16
<i>Sverre Bøe</i> : Lov og evangelium i lys av et nytt Paulus-bilde.....	26
<i>Egil Sjaastad</i> : Homofilidebatten og Rom 1:26-27.....	40
<i>Sverre Bøe</i> : Hva menes med ”den historisk-kritiske metode” i bibelforskningen?.....	49
<i>Nils Dybdal-Holthe</i> : Hvorfor reiste Brandtzæg hjem fra Kina?.....	62
<i>Erik Kjebekk</i> : Industriltak og kristent vekkingarbeid.....	68
<i>Egil Grandhagen</i> : Guds vrede og Guds nåde i forkynnelsen .....	78
<i>Lars Dahle</i> : Åpent legger vi sannheten frem.....	86
<i>Margunn Serigstad Dahle</i> : Vestleg populærkultur som missiologisk utfordring.....	95
<i>Espen Ottosen</i> : Er det bare Gud som gir vekst? .....	108
<i>Dagfinn Solheim</i> : Menneskerettigheter i muslimske land – med vekt på religionsfrihet .....	122
Forfattere i dette Årsskriftet.....	132



## Forord

Etter boka "Èn sann Gud" i anledning av 100-årsjubileet i 1998 har Fjellhaug Misjonshøgskole (FMH) gitt ut årsskriftet *Budskap 2000* og *2001* og *2002*. Her foreligger nå *Budskap 2003*. Som tidligere er hovedtyngden av artikler skrevet av Fjellhaugs egne lærere, men vi har også denne gangen gleden av å ha noen artikler av folk som ikke er tilknyttet FMH.

Artiklene avspeiler for det meste det vi arbeider med "på Haugen" fra tradisjonell bibeltolkning til menneskerettigheter i muslimske land. Misjonsfagene og praktisk teologi er godt representert. Her er med andre ord litt for enhver smak.

Fjellhaug Misjonshøgskole, 6. nov, 2003

Brynjulf Hoaas

Karsten Valen (redaktører)

Tom Erik Hamre (redaksjonssekretær)



## Den aronittiske velsignelsen 4 Mos 6,22-27

### -med tillegg om *b-r-k*

#### ved Karsten Valen

Den aronittiske velsignelsen lyder ved hver gudstjeneste i Den norske kirke og ellers også er den mye brukt. Den er så kjent at den står i fare for å bli hverdagslig og brukt uten ettertanke. De følgende linjer er et forsøk på å få fram innholdet både i sin historiske sammenheng og videre for Guds menighet i dag.

I tillegg til velsignelsen slik vi finner den i 4 Mos 6,22-27, vil jeg legge til noen ord om å velsigne. Ikke minst i en misjonssammenheng er velsignelse og forbannelse levende realiteter, så en refleksjon om hva Bibelen sier om saken, kan være på sin plass.

I framstillingen vil jeg skissere den historiske og litterære sammenhengen pluss at jeg ser på strukturen i selve teksten. Deretter følger den vanlige eksegesen og et forsøk på å dra linjene videre fram mot vår egen tid.

#### Den historiske sammenhengen

Velsignelser hører vi om mange ganger i Bibelen. Den aktuelle teksten vi her tar for oss sies å gå tilbake til Moses, som fikk beskjed av Herren selv om hvordan Aron og hans sønner (prestene) skulle velsigne Israel. Dermed er vi tilbake til ørkentiden, vel ett år etter utgangen fra Egypt<sup>1</sup>.

I våre dager vil de aller færreste forskerne godta at dette ord for ord går tilbake til Moses selv. De fem Mosebøkene viser spor av å være blitt til over tid. Teorier om tilblivelsen har da heller ikke manglet. De fleste regner med at stoffet har blitt til mye seinere enn i mosetiden. Bortsett fra ”minimalistene”<sup>2</sup> vil de fleste regne med at stoffet har lange røtter bakover. Siden velsignelsen er overlatt til Arons sønner, prestene, vil de fleste hevde at dette avsnittet hører til den kilden som tradisjonelt blir kalt Presteskriftet, som mange mener er blitt til rett etter det babylonske fangenskap. Imidlertid har den tradisjonelle kildesondringen møtt mer og mer motstand og dateringen er usikker<sup>3</sup>.

Det er vanskelig å forestille seg en gudstjeneste i Israel uten at velsignelsen hørte med. Og i Israel har man, som i alle andre folk på den tiden, hatt en levende gudsdyrkelse så langt tilbake vi kan komme. Dermed synes jeg det er historisk holdbart å holde på at velsignelsen er mosaisk, selv om det ikke er sikkert at alle detaljene er absolutt slik vi har dem nå<sup>4</sup>.

#### Litterær sammenheng

<sup>1</sup> Se Wenham 1981; 91

<sup>2</sup> Minimalistene er et navn på en retning innen gammeltestamentlig forskning der de vanskelig kan tenke seg stoffet i GT eldre enn persisk tid (ca 500-300 f.Kr.). På skandinavisk mark er Lemke ved København universitet den best kjente. De har møtt bastant motstand av mange..

<sup>3</sup> Se Wenhams artikkel i Baker and Arnold (eds): The Face of Old Testament Studies

<sup>4</sup> Det er interessant at den eldste bevarte teksten vi har fra GT er et sølvblad med nettopp velsignelsen. Den er rullet sammen og har kanskje vært en form for amulett. Dateringen er ca 700 f.Kr. Det viser at allerede da var teksten fiksert og hadde en svært sentral plass i folkets religiøse liv (Baker and Arnold (eds), 1999, s. 48). Et tilsvarende sølvblad fra omtrent samme tid har imidlertid en noe forkortet form av samme velsignelsen. Salme 67 tar opp flere uttrykk fra velsignelsen, men føyer til en god del stoff. Det kan tyde på at selv om formen var kjent og brukt fra eldgamle dager, så kunne likevel varianter og ”utbroderinger” brukes.

*Fjernkonteksten*

Eryl W. Davies sier i sin kommentar<sup>5</sup> at 4 Mos 5-6 bryter sammenhengen mellom kap 1-4 med organiseringen av leiren og kap 7-10 med forberedelsene til oppbruddet. Det er klart at stoffet slik sett virker noe tilfeldig sammensatt. Men det går an å se alt i et noe større perspektiv: G.J. Wenham går i sin kommentar<sup>6</sup> ut fra tidsangivelsene i 2 Mos 40,1 og 4 Mos 10,11. Det er en og en halv måned fra tabernaklets innvielse til oppbruddet fra Sinai. Hele 3 Mosebok og de ti første kapitlene i 4 Mosebok blir formelt sett plassert i denne tiden og er i hovedsak en beskrivelse av hvordan folket skal ordne seg for å kunne dra videre og ha Herrens nærvær hos seg. Etter at soning og renselse har fjernet skyld og urenheter, kommer velsignelsen som en sluttakkord.

T.R. Ashley<sup>7</sup> ser 4 Mos 1-10 som forberedelser til oppbrudd fra Sinai. Det er delt i kap 1-6 om folket og leiren og kap 7-10 om ulike saker som angår tabernaklet.

Det er ikke lett å komme fram til en fullgod konklusjon. Mye stoff av ulik karakter er presset sammen. På mange måter står velsignelsen som en nokså frittstående enhet mellom andre nokså selvstendige enheter. Men å se den som en viktig avslutning på en stor bolk som omhandler ulike sider ved ordningene for Guds folk, synes rimelig.

I 3 Mos 9,22 ser vi at Aron velsignet folket etter at ofringene var fullført. Men ordene han brukte, er ikke gjengitt. Det er da rimelig å antyde at velsignelsesordene som skulle brukes ved slutten av gudstjenesten er de vi har her i 4 Mos 6.

*Nærkonteksten*

Avsnittene i kap 5-6 har alle til innledning ”Herren sa til Moses:” (5,1.5.11; 6,1.22). Fra 5,11 og ut kap 6 heter det også ”Herren sa til Moses: Du skal tale til ... og si:”. Slike likelydende introduksjonsformler tyder på at disse kapitlene hører sammen. Men rent saklig er det ikke lett å se en logisk sammenheng.

Rett før velsignelsen finner vi loven om nasireere (4 Mos 6,1-21). Det handler om innvielse til Herren for dem som ønsker det på denne spesielle måten. Slik sett har det med gudstjeneste å gjøre, men forbindelsen til velsignelsesordene synes heller svak.

Rett etter velsignelsen kommer en lang oppregning av gavene til tabernaklet fra stammehøvdingene, så der er vi kommet et skritt videre både formelt og saklig.

Nærkonteksten setter altså velsignelsen inn i en sammenheng rett etter renheten i leiren og innvielse til Herren. Kanskje kan det være tenkt som forutsetninger for å nedbe Guds velsignelse over folket.

*Tekstanalyse og teksttype*

Oppdelingen av avsnittet gir seg selv. Hele avsnittet er formelt sett Herrens tale til Moses. De to første versene er i 3. person entall og henvender seg til Moses, som skal tale til prestene, her tiltalt i 2. person flertall. Så følger selve velsignelsen, det prestene konkret skal si, i 2. person entall og avslutningen er i 3. person flertall med et løfte om hva Herren vil gjøre.<sup>8</sup>

Inndelingen blir altså:

- |          |                                 |
|----------|---------------------------------|
| v. 22-23 | Introduksjon av velsignelsen    |
| v. 24-26 | Selve velsignelsesordene        |
| v. 27    | Løftet knyttet til velsignelsen |

<sup>5</sup> Davies 1995; 43

<sup>6</sup> Wenham 1981; 89. 91.

<sup>7</sup> Ashley 1993; 15

<sup>8</sup> Mange tolkere mener at vekslingen fra 3. person til 2. person flertall og entall og tilbake til 3. person entall markerer ulike kilder/ opphav. Men med tanke på måten de konkrete velsignelsesordene skulle presenteres, er dette en naturlig veksling.



Rammen omkring selve velsignelsesordene er en historisk beretning.

Velsignelsesordene er en egen kategori som vi finner mange steder i GT. Det kan være fedrene som velsigner sine barn, eller velsignelser og forbannelser i forbindelse med pakten eller andre sammenhenger<sup>9</sup>. Her er det rimelig å se velsignelsen som avslutningen på gudstjenesten ved tabernaklet/templet.

Avslutningen (v.27) er beretningen om løftet Herren knytter til velsignelsen.

Vers 24 – 26, som er selve velsignelsen, er tredelt, slik at Jahve er subjekt i begynnelsen av hver setning<sup>10</sup>. Hver del består av to verb. Det første taler om Herrens holdning til folket og det neste hva han vil gjøre i forlengelsen av sin holdning<sup>11</sup>. Ved å tiltale folket i entall 2. person får avsnittet en mer personlig klang: Det gjelder nok folket, men det gjelder også den enkelte.

På hebraisk ser en også at her er en kunstferdig oppbygning. I tillegg til Jahves navn, som nevnes tre ganger, består velsignelsen av tolv ord, antallet for Israels stammer. Første vers i velsignelsen har Jahve + to ord, så blir det Jahve + fire ord og til slutt Jahve + seks ord. Den samme regelmessige økning kan en se i antall stavelser og bokstaver<sup>12</sup>. Dette har vel ingen teologisk betydning, men viser en gjennomført oppbygning som signaliserer at stoffet er svært viktig.

## Eksegese

### *Vers 22-23: Introduksjon av velsignelsen*

Vers 22 viser at det er Herren selv som legger premissene for hvordan tilbedelsen skal skje. Jahve, paktens Gud, som hadde ført dem ut fra Egypt og vist sin makt og omsorg på mange vis, er subjekt. Ut fra kap 5,3 har Herren sin ”bolig midt iblant israelittene”, i helligdommen. Derfor er det viktig å vite hvordan man skal forholde seg. Som vanlig er Moses formidleren.

Aron og hans sønner stod for selve handlingen å velsigne. De ble utvalgt til en prestatjeneste der de formidlet kontakten mellom Jahve og folket. De skulle ligge i leir sammen med stammefrendene, levittene, i en indre sirkel mellom tabernaklet og resten av folket, 3 Mos 8; 4 Mos 3. Ingen i folket skulle ”vise seg tomhendt for Herrens Åsyn”, 2 Mos 23,15. Det vil si at de måtte komme med et offer når de kom til helligdommen. Men det var prestene som stod for selve offerhandlingen og bar offeret fram for Herren på altere, se for eksempel 3 Mos 1,5-8. I 4 Mos 6,23 blir de også gitt retten til å velsigne<sup>13</sup>.

Hva selve velsignelsen bestod i, kommer jeg tilbake til i de neste versene og i tillegget. Måten det skjedde på, var trolig at presten løftet hendene over folket som hadde kommet for å delta i tempelgudstjenesten og så uttalte de ordene som blir sitert i v.24-26. Sml 3 Mos 9,22; Sal 118,26; Sirak 50,20-21.

<sup>9</sup> Se tillegget.

<sup>10</sup> Jahve oversettes med ”Herren” og er navnet Gud ga seg selv da han åpenbarte seg for Moses i den brennende tornebusken og det navnet Israel skulle bruke på sin Gud, 2 Mos 3,14-15

<sup>11</sup> Grammatisk sett kan det også tolkes som seks velsignelser i og med at bokstaven *waw*, kan tolkes som en sideordnet konjunksjon, ”og”. Men *waw* kan også oversettes som en hensiktskonjunksjon ”slik at”. Jeg mener at tredelingen er mest saksvarende, selv om jeg holder meg til den vanlige oversettelsen med ”og”. Det er særlig ut fra navnet Jahve, som blir brukt i innledningen til hvert verb-par jeg kommer til denne konklusjonen.

<sup>12</sup> Wenham 1981, side 89-90.

<sup>13</sup> Det er verdt å merke seg forskjellen på prestatjenesten i GT og i NT. I GT var prestene mellommenn mellom Gud og folket. Ingen kunne komme inn i helligdommen utenom dem. De skulle også legge fram ofringene som folket kom med og de hadde retten til å velsigne i Herrens navn. En slik prestatjeneste kjenner ikke NT til. Det allmenne prestedømme, 1 Pet 2,9, består i at alle troende har adgang inn i helligdommen i Jesu navn og kan tjene Herren slik en blir kalt til. Prest i vår sammenheng kommer av begrepet eldste, *presbyteros*, og pastor er en latinsk oversettelse av *poimæn*, hyrde. Deres autoritet ligger i budskapet de er satt til å forvalte og de skal ideelt sett velges ut etter nådegaver og tillit i menigheten.

*Vers 24-26: Selve velsignelsesordene*

Subjektet i alle tre versene er Jahve. Han er Gud med makt og vilje til å velsigne. Velsigner han, kan ikke selv den sterkeste profet eller gudsmann endre på det. "Velsigner han, kan ikke jeg gjøre det om", sier Bileam, 4 Mos 23,20. Selv om menneskene blir oppfordret til å være flittige og flinke, er det nytteløst å slite om ikke Herrens velsignelse hviler over en. "Det er Herrens velsignelse som gjør rik, eget strev legger ingenting til." Ordsp 10,22<sup>14</sup>.

*Vers 24*

Dette verset består på hebraisk av bare tre ord. Subjektet for alt er, som vi har nevnt, Jahve. Verbet å velsigne er på hebraisk *b-r-k* og vi finner det i v.23. Der er det brukt om hele utsagnet i v.24-26. Det er også første verbet i v.24 og gjentas i avslutningsverset, v.27. Etter at gudstjenesten med de foreskrevne ofringer var ferdig, avsluttet prestene med velsignelsen, 3 Mos 9,22.

Ut fra oppbygningen i velsignelsen så vi at første verbet viser en holdning hos Herren. Han vil vise sin godhet og la sin velvilje komme over sitt folk. Velsignelsen består altså i at Herren beskytter og lar sine gode gaver komme over dem som står i et rett forhold til ham. Det neste ordet viser hvordan velsignelsen blir virkeliggjort. Det er "bevare deg". I følge en ordbok<sup>15</sup> er grunnbetydningen av verbet *sjamar* "å utøve stor omsorg for". Det er ofte brukt om Israels plikt til å overholde Guds bud nøye og uten avvik. Her er det Herren selv som vil nøye se til at det ikke skjer noe galt imot hans folk. Sal 121,5-8 bruker samme verbet fire ganger (i kursiv i sitatet) og kan illustrere hvordan Herren bevarte dem:

Herren er din *vokter*, Herren er din skygge ved din høyre hånd.

Solen skal ikke stikke deg om dagen og månen ikke skade deg om natten.

Herren skal *bevare* deg fra alt ondt og *verne om* ditt liv.

Herren skal *bevare* din utgang og din inngang fra nå og til evig tid.

*Vers 25*

Første verbet her er å lyse over. Det er Herrens ansikt<sup>16</sup> som skal lyse over folket. Hans ansikt står for hans person og viser hans holdning. Når hans ansikt lyser, betyr det at han er velvillig stemt overfor den det lyser over. Wenham siterer Wiseman, som sammenligner det med et gammelt semittisk uttrykk: å la lyset skinne over noen. Det betyr å sette fri<sup>17</sup>. Kanskje er denne betydningen også en del av innholdet. Flere salmer bruker dette uttrykket fra velsignelsen og føyer til bønner om det som da skal skje. Det er glede, fred og trygghet, frelse for dem som ber og frelse som skal bli kjent for folkeslagene, Sal 4,7-8; 31,17; 67,2b-3; 80,4.8.20.

I dette verset er verbet som følger å være nådig, *chanan*. Det er et verb med en vid betydning. I et forsøk på en dekkende kort beskrivelse har en ordbok sagt at det "beskriver et kjærlig svar fra en som har noe å gi til en som har et behov"<sup>18</sup>. Når Herren er velvillig stemt, tar han i sin godhet av Israels nød av ulike slag. Nøden kan være forskjellig. Salmene nevner bl.a. ensomhet, nød og sorg, Sal 25,16; 31,10. Synd, skyld og overtredelser kan også fjernes av Herren, når han er nådig, Sal 51,3. Et poeng i sammenhengen er at Israel ikke makter å

<sup>14</sup> Se ellers tillegget om *b-r-k*

<sup>15</sup> TWOT side 939-940

<sup>16</sup> "Ansikt" i dette verset og "åsyn" i det neste både i NO78 og NB88 er en stilistisk variasjon på norsk. På hebraisk er samme ordet brukt begge gangene.

<sup>17</sup> Wenham 1981, s.90, fotnote

<sup>18</sup> Se TWOT, s.302-304

berge seg selv og heller ikke har krav eller rettigheter å vise til. Det er Herrens egen velvilje, uttrykt i hans åsyns lys, som ligger til grunn for hans inngripen.

#### Vers 26

Mens v. 25 ser Herrens velvilje i hans lysende ansikt, er første verbet i dette verset å løfte sitt ansikt. Dette uttrykket kan brukes på mange måter. En som er uskyldig og har god samvittighet, kan løfte sitt ansikt, Job 22,26; 1 Mos 4,7. En som er respektert og hedret, får sitt ansikt løftet, Jes 3,3 (hebr.). I 1 Sam 25,35 avsluttes verset med ”Jeg har merket meg det du har sagt og *skal gjøre som du ber om*”. Det som står i kursiv heter på hebraisk ”og skal løfte ditt ansikt”. Det signaliserer at en kan være frimodig når en går videre.

En annen nyanse blir det når noen skal løfte sitt ansikt overfor en annen. Her kan forholdet mellom Jakob og Esau være et tjenlig eksempel. Da Jakob skulle møte igjen sin bror, sendte han gaver i forveien og håpet at broren ville løfte sitt ansikt mot ham (overs.: kanskje han da *tar vennlig imot meg* (NO78) ...*vil ta nådig imot meg* (NB88)), 1 Mos 32,20 (BH 32,21). Det signaliserer oppmerksomhet og vilje til å vise godhet.

I forholdet til Herren spør profeten Malaki om Herren vil være nådig (NO78 og NB88; hebr. løfte ansiktet) når de kommer med syke og urene dyr for å ofre, Mal 1,8-9. Svaret er tydeligvis nei.

Betydningen er altså i hovedsak å vise positiv oppmerksomhet og velvilje. Når Herren slik griper inn, kan det også nærme seg betydningen å være nådig, slik uttrykket noen ganger blir oversatt. Den som er blitt delaktig i dette, blir aktet og oppreist.

Resultatet av dette positive engasjementet er *sjalom*, fred. Det er mye mer enn fravær av krig. Det er brukt som et hilsningsønske: Fred være med deg/dere. Salmisten holdt på å falle fra Gud da han så de ugudeliges *sjalom* (overs: at det gikk de ugudelige vel). Det inkluderer helhet, sunnhet, velferd, godhet, frelse. Når alt er fullkomment, slik Herren vil det skal være, er det fred. I Sal 85,9ff er en rekke andre positive begreper så å si innrammet av fred. Det gjelder frelse, Guds herlighets nærvær, godhet (NB88 har nåde; hebr. *chæsæd*) og sannhet og til slutt skal rettferd og fred kysse hverandre. Rettferd (*tsædæq*) betyr at alt er fullstendig etter Guds gode vilje<sup>19</sup>. Det fredspakten, som Esek 34,25-28 taler om, ligner til forveksling velsignelsesgodene vi finner bl. a. i 3 Mos 26 og 5 Mos 28.

#### Vers 27 *Løftet knyttet til velsignelsen*

Velsignelsen blir her karakterisert som ”å legge mitt [=Herrens] navn på israelittene” (NB88). Hovedtanken kan være at Herren så å si skal dekke Israel. En annen nyanse kommer fram hos P.J. Budd, som sier i sin kommentar til 4 Mosebok at å uttale sitt navn over/legge sitt navn på (NO78/NB88) viser til eierskap. Det kan ha noe for seg<sup>20</sup>. De er under hans omsorg og godhet. Da er veien åpen for velsignelsen. Den er fra Gud selv. Det er Herrens egen vilje og gjerning som gir velsignelsen kraft.

### Tillegg om *b-r-k*

Verbet *b-r-k*, å velsigne, er brukt over 400 ganger i GT. Velsignelse, *berakah*, er ikke så mye brukt, men til sammen er dette et viktig begrep i GT. Her er en stor bredde i betydningen, og

<sup>19</sup> Se TWOT, side 754 til ordet: The abstract meaning of conformity to some standard ... when applied to God mean righteousness.

<sup>20</sup> Budd, 1984, s. 76. Flere steder i GT gir en slik oversettelse god mening, for eksempel Sal 49,12, der oversettelsen av grunnteksten er ”de utroper jorder med sitt navn” Meningen er at de *tar jordene i eie ved å la sine navn bli nevnt over dem*. Lignende oversettelser passer godt for Jes 4,1 og Jer 15,16. En usikkerhet knytter seg til at på de nevnte stedene er det hebraiske verbet *qara* brukt. Det betyr å rope ut, å uttale, mens vi i 4 Mos 6,27 har *sim*, å sette, slik NB88 oversetter

vi skal prøve å kartlegge litt av den<sup>21</sup>. I NIDOTTE sies det som en innledning til analysen av ordet at ”ingenting var viktigere enn å sikre seg Guds velsignelse over sitt eget eller nasjonens liv”<sup>22</sup>. Et godt liv kunne ikke realiseres uten under Guds velsignelse og med tilslutning siteres G Wenhams kommentar til 1 Mos: ”Der det moderne menneske taler om suksess, taler det gammeltestamentlige menneske om velsignelse”<sup>23</sup>.

Vi skal nå se på en del sammenhenger der ordet er brukt.

I den såkalte første skapelsesberetning, 1 Mos 1,1-2,4, er det brukt tre ganger. Velsignelsen er uttalt over dyrene, over menneskene og over sabbaten. Det ser i hovedsak ut for å dreie seg om frodighet og fruktbarhet. Den tredje gangen over sabbaten, den sjuende dagen, der ingen avslutningsformel er nevnt, slik som for de andre dagene, må det bety en markering av at livet videre på jorden skulle utfolde seg i sin fylde og frodighet. Etter syndfloden blir velsignelsen fra skapelsesfortellingen nesten ordrett gjentatt, men med en bemerkning om at frykt nå er en del av virkeligheten og en spesiell beskyttelse av livet, 1 Mos 9,1-7.

I Fedrehistorien, 1 Mos 12-50, er det flere velsignelser uttalt.

Innholdet i velsignelsene i Fedrehistorien er i stor grad det samme som i Urhistorien, 1 Mos 1-11. Det dreier seg om liv, etterkommere, rikdom, ære, trygghet og fred, se for eksempel 1 Mos 27,27b-29. Det gjelder altså i første rekke det vi kaller innenverdslige goder<sup>24</sup>. Det samme kan sies om Jakobsvelsignelsen, selv om her er klandrende ord inn imellom, 1 Mos 49, og Mosevelsignelsen, 5 Mos 33.

Av spesiell interesse er 1 Mos 12,1-3. Der handler det om den grunneleggende utvelgelsen av Abraham. Ser vi nøyere etter, ser vi at han skal rikelig få igjen for det han må forlate: land, slekt og farshus. Det er på linje med velsignelsene i Fedrehistorien ellers. Men så heter det i v. 3b: ”I deg skal alle slekter på jorden velsignes”. Det inkluderer folkeslagene og ikke bare Israel. Perspektivet blir i Fedrehistorien innsnevret fra å være altomfattende til å gjelde én familie. Men gjennom denne familien vil Herren altså arbeide for igjen å la sin godhet komme over verden<sup>25</sup>. Selv om dette perspektivet ikke er fremtredende videre i Fedrehistorien, fins det gjentatt både til Isak og Jakob, 1 Mos 26,4b; 28,14b.

I Pakten mellom Israel og Herren ser vi tydelig at velsignelsen beror på et rett forhold til Herren i de ordninger han har gitt dem. ”Hvis du er lydige ..., skal alle disse velsignelsene komme over deg ..”, 5 Mos 28,1-2. Her er velsignelsen satt opp som motstykke til forbannelsen. Det er særlig bredt beskrevet i 3 Mos 26 og 5 Mos 28<sup>26</sup>. Innholdet i velsignelsene (og forbannelsene) er igjen jordnære og konkrete. Det gjelder seier over fiendene, buskap som er frisk og formerer seg, land som bærer rikelig grøde, slik at folket kan vokse seg stort, være trygt og seierrikt.

Så kommer de mer liturgiske velsignelsene, der folket er samlet i tilbedelse foran Herren. Her finner vi ingen forbannelsessteder. Det er verdt å merke seg at gudstjenestene

<sup>21</sup> Jeg ser bort fra *bæræk* =kne. Noen mener at verbet å velsigne er avledet av dette ut fra en skikk med å knele for å motta velsignelsen. Denne avledningen er imidlertid usikker og har lite å si for innholdet av å velsigne i tradisjonell forstand. Se for øvrig i ulike leksika som TWOT; NIDOTTE; TDOT.

<sup>22</sup> NIDOTTE vol 1, side 758

<sup>23</sup> ibid

<sup>24</sup> Hvor konkret det er tenkt, ser vi for eksempel av Jes 65,8: ”Når det finnes saft i druene, sier en: ’Ødelegg dem ikke, for det er velsignelse i dem’.”

<sup>25</sup> Grammatisk kan v.3b oversettes med ”i deg skal alle jordens slekter velsigne seg”. Da blir tanken at når folkeslagene ser hvor rikelig Herren har velsignet Abrahams (og hans ætt), vil de ønske seg samme posisjon. Men oversettelsen NO78 og de andre norske oversettelsene har valgt er fullt ut forsvarlig og stemmer best med v.2b: ”Du skal bli til velsignelse”. Se for øvrig NIDOTTE vol 1 s.760 for en diskusjon.

<sup>26</sup> I pakter mellom en hersker og et område/et folk han hersker over finner vi tilsvarende rekker av velsignelser og forbannelser uttalt. Også oppbygningen av pakten minner om slike ”hetittiske vassallpakter”. Et hovedpoeng er at godene skal komme over dem som er lydige mens ulykkene skal slå ned på paktsbryterne, se for eksempel Thompson 1974, s.14-21

alltid er knyttet til offer. ”Ingen må vise seg tomhendt for mitt åsyn” heter det, 2 Mos 23,15b; 34,20b. Det betyr at velsignelsene kommer over folket uten reservasjoner der urenheten er fjernet og synden sonet gjennom de offer som er brakt.

Den som har del i godene, kalles ”velsignet”, *baruk*<sup>27</sup>. Det kan være en konstatering eller et ønske<sup>28</sup>. Ofte knyttes det til Herren: Velsignet er/være du av Herren. En spesiell form er det når Herren selv blir karakterisert som velsignet. ”Velsignet være Abram ... og velsignet være Den Høyeste Gud ...” sier Melkisedek, 1 Mos 14,19-20. Tilsvarende uttalelser om Gud finner vi mange av i Salmene og også ellers i GT, se for eksempel 66,20;124,6<sup>29</sup>. Tanken er ikke at en ønsker å tilføre Gud gaver eller goder. Det er heller en tilbedende anerkjennelse av Ham som er alle gode gavers opphavsmann og giver.

Noen ganger, som i 1 Mos 1 og 12,1-3, blir velsignelsen tilbakeført til Guds egen tale. Men oftest er det et menneske som sier den fram. Bortsett fra de tilfellene der velsignelsen er ”avkreftet” til et vanlig hilsningsønske ser vi at det er fedre som kan uttale den over sine etterkommere, nasjonale ledere over folket og prestene over menigheten når den er samlet til tilbedelse, 1 Mos 27,27; 48,15; 49,28; 4 Mos 6,23; 5 Mos 10,8; 2 Sam 6,18; 1 Kong 8,14. Det er rimelig å se på fedrene ikke bare som ledere for sin storfamilie, men også som aktuelle ledere i tilbedelsen av Herren. De kom Herren nær ved å tre fram for ham ved alteret. Likedan var folkets ledere og konger ideelt sett formidlere av Guds råd og vilje overfor folket. Men det var i særklasse prestene som formidlet kontakten mellom Gud og folket ved sin tjeneste i helligdommen. Dermed fikk de også hovedansvaret med å lyse velsignelsen.

Hvordan skal vi forstå velsignelsen? Er det fromme ønsker, gode bønner, guddommelige krefter eller magiske manipuleringer?

Det er i hvert fall ikke bare fromme ønsker. På et ”nedjustert” nivå der det nærmest er en hilsen, kan en nok kalle det fromme ønsker. Men der det er satt inn i en alvorlig sammenheng med overføring til neste generasjon, er det umulig å ta velsignelsen tilbake eller gjenta den til en annen. Isak ble lurt til å velsigne Jakob, og da Esau fikk høre det, søkte han også velsignelsen fra sin far, men det lot seg ikke gjøre å overføre den, 1 Mos 27. Det er heller ikke magiske kraftord som blir uttalt. Gjennom hele Israels historie har de et verdensbilde, der Herren Gud er den som styrer og rår. ”Det er Herrens velsignelse som gjør rik, eget strev legger intet til”, Ordsp 10,22; sml 10,6; Am 3,6; Jes 45,7. Det er altså virkekraftige ord, uttalt etter Herrens vilje og der Herren selv setter makt bak ordene.

Spesielt lærerikt kan det være i en misjonssammenheng å se på fortellingen om Bileam, 4 Mos 22-24. Han var en hedensk spåmann, og slik stod han i et midlerforhold mellom sine guder og folket. Man tenkte seg at han kunne utløse gode eller destruktive krefter fra dem. Dette viser at man i hele området regnet med reell kraft knyttet til velsignelse og forbannelse. Men da han blir kalt inn for å forbanne Israel, møter han veggen. Han må på Herrens befaling velsigne, og hans erkjennelse ut fra dette møtet blir uttrykt slik: ”De ord som Gud legger i min munn, må jeg tale” og ”Hvordan kan jeg forbanne den som Gud ikke har forbannet?” og ”velsigner Han, kan ikke jeg gjøre det om”, 4 Mos 22,38; 23,8.20.

<sup>27</sup> Ordet ”salig”, *asjre*, blir brukt i Sal 1,1, mens det i en nesten tilsvarende salme i Jer 17,6 er brukt ”velsignet”, *baruk*. Det viser at ordene ligger nær hverandre, men det er påpekt at mens *asjre* har en generell betydning av lykkelig, heldig er *baruk* knyttet til tilbedelsen. Det er altså et langt mer preget religiøst ord, NIDOTTE, vol 1, s.762-763

<sup>28</sup> se særlig TDOT, vol II, s.284-288 for den store bredden av muligheter

<sup>29</sup> Det oversettes ofte med andre ord som ”priset” eller ”lovet”.

## Sammenheng

Gud ønsker å være god mot sine skapninger. Han er godhetens kilde og ut fra et åpent forhold til seg ønsker han å la livet utfolde seg i sin rikdom. Allerede ved den første skapelse lød velsignelsen tre ganger, 1 Mos 1,22.28; 2,3.

Da opprøret mot Gud var en realitet, kom motpolen til velsignelsen, forbannelsen inn i verden. Men det er verdt å merke seg at menneskene ikke ble forbannet da dommen falt, selv om de ble lagt inn under lidelsen i verden, 1 Mos 3,14-19.

Siden har menneskelivet levd i spenningen mellom lidelsen og nøden på jorden på den ene siden og godheten der livet er beskyttet, trygt og utfolder seg i sin rikdom på den andre siden. Når en mann ville sine etterkommere vel, nedba han Guds velsignelse over dem. Disse velsignelsene er jordnære og konkrete. Det gjelder fruktbarhet på avling og dyr, etterkommere, rikdom, sunnhet og trygghet for fiendene.

Abraham ble utvalgt av Gud for at Gud gjennom han igjen kunne kanalisere velsignelsen ut til alle folkeslag.

Da Abrahams etterkommere omsider ble et folk og ble tatt inn i paktens på Sinai, ble det klart at velsignelsen eller forbannelsen var avhengig av et rett eller et feil forhold til Gud. Ved frafall en ikke ville gjøre opp i, ble forbannelsen en truende virkelighet, igjen uttrykt i skremmende og livsnære ordelag, 5 Mos 28. Velsignelsen skulle hvile over et folk som levde innenfor og i paktens ordninger.

På ett sted møter vi likevel velsignelsen uten reservasjoner eller begrensninger, det er i "Den aronittiske velsignelsen". Den ble lagt på folket som en innvielse til Gud ved avslutningen av tempelgudstjenesten. I ofringene ble all skyld og urenhet gjort opp for og dermed hadde Gud åpne kanaler for å la sin godhet strømme over folket<sup>30</sup>.

Ordene i den aronittiske velsignelsen er sikkert med omhu omfattende og lite konkrete. De skulle dekke alle forskjellige behov for omsorg, godhet og fred uten spesifikasjoner. Men ellers er de konkrete og livsnære nok. Det gjelder det som skal til for å kunne leve et rikt og trygt liv på den jord Herren har skapt for menneskene<sup>31</sup>.

## Videreføring og aktualisering

Disse ordene fra 4 Mosebok 6,24-26 har fra eldgamle dager blitt brukt i templet. Det eldste bruddstykket av et bibelskrift er et lite sølvblad rullet sammen og kanskje brukt som amulett. Det er fra før det babylonske eksil. – Og det inneholder nettopp disse kjente ordene fra det som blir kalt Den aronittiske velsignelsen.

Sakarja, døperen Johannes' far var prest og skulle ved en anledning lyse velsignelsen. Det ble litt spesielt, for han mistet stemmen. Men ordene han skulle ha sagt, var nettopp dem vi har hatt for oss her.

I synagogene ble velsignelsen brukt hver dag ved avslutningen av morgengudstjenesten.

I mange kristne kirker er den aronittiske velsignelsen en del av liturgien. Det er fullt ut berettiget å bruke den, for "så mange som Guds løfter er, har de i ham [Jesus Kristus] sitt ja ..." (2 Kor 1,20).

GT kan bruke velsignelsen i mange sammenhenger, og det være berettiget å ta med seg den praksisen ut i hverdagen i langt større grad. Det gjelder ikke minst i en misjonssituasjon, der de nye kristne og kirken kan bli utsatt for besvergelses, magiske påvirkningsforsøk og forbannelsesord. Ut fra erfaringer de nye kristne sitter inne med, vet de

<sup>30</sup> En annen side av saken er at folket kunne komme med sine ofringer og tro at de skulle sone for dem, selv om de ville fortsette i sin ugudelighet og umoral. Dette blir sterkt fordømt av profetene og ellers i GT, se for eksempel Jes 1,10-15; Sal 50

<sup>31</sup> Det er interessant at når Johannes' åpenbaring beskriver tilstanden for de frelste etter det siste oppgjør med ondskapsen, er det et rett forhold til Gud og en konkret framstilling av den nye jord som legges fram, Ap 21-22

at dette ikke er tomme ord. Derfor er mange redde. Da kan det være svært relevant å reflektere på ordet Bileam måtte vedgå: "... velsigner han [Gud], kan ikke jeg gjøre det om." 4 Mos 23,20. Så kan en legge opp til at velsignelsesordene blir brukt rent konkret i de forbindelsene der en kristen føler seg truet.

Det blir ikke et magisk mottiltak, men en overgivelse til Guds gode omsorg. Og det kan være tjenlig og riktig å la dette få en konkretisering gjennom bruken av en fastlagt liturgi tilpasset behovet og der den aronittiske velsignelsen inngår<sup>32</sup>.

## Litteraturliste:

- Archer, Harris, and Waltke (eds)  
 1981 *Theological Wordbook of the Old Testament*, (TWOT) Moody Press, Chicago
- Ashley, T R  
 1993 *The Book of Numbers*, (NICOT-serien), Eerdmans publishing Company, Grand Rapids, Michigan
- Baker and Arnold (eds)  
 1999 *The Face of Old Testament Studies*, a survey of contemporary approaches, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan
- Botterweck and Ringgren (eds)  
 1974 - *Theological Dictionary of the Old Testament*, (TDOT) Eerdmans publishing Company, Grand Rapids, Michigan
- Budd, P J  
 1984 *Numbers* (WORD-serien), Word Books, Waco, Texas
- Davies, E W  
 1995 *Numbers*, (NCBC-serien), Eerdmans publishing Company, Grand Rapids, Michigan
- Gesenius-Buhl  
 1962 *Handwörterbuch über das Alte Testament*, Springer-Verlag, Berlin
- Keil, C F and Delitzsch, F  
 1980 (oversettelse, opptrykk) *Commentary on the Old Testament, vol I The Pentateuch*, Eerdmans publishing Company, Grand Rapids, Michigan
- Thompson, J A  
 1974 *Deuteronomy* (TOTC-serien), Inter-varsity Press, London
- VanGemeren, W A (gen.editor)  
 1997 *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (NIDOTTE), Zondervan, Grand Rapids, Michigan
- Wenham, G J  
 1981 *Numbers* (TOTC-serien), Inter-varsity Press, Leicester

---

<sup>32</sup> Ellers brukes også 2 Kor 13,13 som en velsignelsesformel. Den kalles gjerne "Den apostoliske velsignelsen".

# Miraculous Ministry and Jesus Christ in the Synoptic Gospels<sup>1</sup>

ved Norvald Yri

## Introduction

The nature and character of the three first gospels are issues of discussion within New Testament Theology (NTT). My intention in this paper is to show that there is cohesion between various theological presuppositions and consequences for how to understand Jesus Christ and his miraculous ministry. This relationship relates also to evangelical theology. Are they right who argue that evangelical theologians today are more open to negative criticism of the gospels? In eagerness to be accepted by modern critical methodology in theology, are some evangelical theologians willing to be led into Babylonian captivity of ideological criticism of the Bible? If that is the case, the *kairos*, the time, is ripe for again to take a look at the methods we follow when we deal with Jesus Christ and his ministry according to the gospels.

Theological presuppositions, or lack of such, will influence our understanding of the Bible as the ultimate source of Christian Theology. The theme of the plenary sessions at this conference is “Biblical Faith and Other Religions”, seen from different perspectives. Is it possible to discern that influential European theologians dealing with the Synoptic Gospels (SG) throughout, let us say, the last hundred years, were caught up in worldviews that interpreted Jesus and his miracles on the basis of pagan religious ideas while at the same time neglecting the plain meaning of the gospel-texts? How is the Jesus Christ created by pagan ideologies? What is understood by “salvation” when general religious mythology is frame of reference? How will the miracles in the SG be interpreted in such a theological mood? Do we face a growing universalistic tide in modern NTT? Have events like those of Sept 11, 2001 created new search among Christian theologians for finding common religious ground with other religions - also when dealing with the SG? What are the answers among theologians who want to be faithful to the Bible as the inspired and authoritative Word of God? New Testament Theology follows different directions. We have no choice but to decide what direction we want to follow!

## I. WHO IS JESUS CHRIST IN CRITICAL AND MYTHOLOGICAL THEOLOGY?

### A. *The Birth of Jesus*

A Norwegian theologian, *Jacob Jervell*, said that the birth of Jesus from a virgin was an idea that grew up late in the first century. The intention was to express a faith in the religious world that important persons had mother, but no father (Aftenposten, 1996: 6. Oct.). The Danish theologian, *E. Thestrup Pedersen* stated in strong general terms that the various stories in the gospels have no historical value, as the scientific studies of the Bible doubt the gospels as historical texts (Jesu forkynnelse, fortolkning av utvalgte tekster fra de synoptiske evangelier, 1973:18,62,77,166f, 178, 260, 269). A Swedish New Testament scholar, *Lars Hartman* is also critical to the texts dealing with the birth of Jesus (Ur Nya Testamentet, 1980: 115f and 208f). The influential German New Testament theologian, *W.G.Kümmel*, was

---

<sup>1</sup> ETS - paper in connection with the Evangelical Theological Society, Toronto, November 20-22, 2002



categorical neglecting the content of Luke 1-2 as historical. The birth of Jesus from a virgin is a Hellenistic-Jewish idea, he argued (Theology of the NT, 1980: 128f and 1973: 123f). *W. Pannenberg*, also German, referred to *M. Dibelius* and *Paul Althaus* arguing that the birth from a virgin has Aramaic background and must be regarded as only a legend (Jesus - God and Man, 1982, p.141-150). *L. Goppelt* holds the same view. The motive behind the stories was that Jesus came from the Spirit of God (Theology of the NT, 1982, eng. Vol. I: 22f).

Behind much of these critical theological ideas in modern time is the theology of the German *Rudolf Bultmann* and others of similar persuasion. They characterized the gospels as results from Hellenistic religiosity influenced by *the pagan world*. Those following theological ideas of such nature argue also out from existential philosophy and interpret the texts in the gospels on the basis of faith that holds stories like those about the birth of Jesus, to be created both from mythology in general, from redemptive Gnostic mythology, as well as from Jewish-Apocalyptic material (H.W. Bartsch (red), *Kerygma and Myth*, Vol. I, 1953: 2-3).

### *B. The Temptation of Jesus Christ*

Now as we know what natural laws are, R. Bultmann argued, we cannot believe in the existence of good or evil spirits (Bartsch, 1953: 4). W.G. Kümmel strongly followed up the same mythological and rationalistic theology. He argued that Satan and demons are “creatures” we cannot have any relationship to. The worldview behind such ideas, Kümmel said, is impossible for us who are living today (1980:187f). *Joachim Jeremias* held that the stories about the temptation are legendary (New Testament Theology, 1979, Vol. I: 65f). *Hans Kvalbein* at the Free Faculty in Oslo, a school turning more and more historical critical, says that the temptation of Jesus is a literary form of storytelling, and that the battle was first of all something that took place in the thoughts and feelings of Jesus (Fortolkning til Matt. I-II, 1989: Vol. I: 109f).

### *C. The resurrection of Jesus Christ.*

I have already referred to R. Bultmann who is known for his existentialistic and mythological ideas when dealing with New Testament texts. The language used in the gospels about the resurrection of Jesus has no meaning for biology, said Bultmann. Such a miracle is absolutely impossible. The resurrection cannot be an act of God (Bartsch, 1953: 1-2).

The “god” we meet in Bultmann’s theology is not able to raise a man up from the dead. This “god” is weak; he is a god of man’s own imagination. The resurrection texts are not regarded as historical true, but that is neither what the texts intend. The “kerygma” is seen when the text is interpreted under mythological and existential glasses. The texts will then themselves reveal that they are not speaking about a historical resurrection. Such resurrection does not exist, according to Bultmann.

Kümmel is one of those who strongly followed up a religious mythological interpretation of miracles in the SG. He argued that these texts represent “the primitive faith” of the first Christian church. Even what Kümmel believed are the oldest texts reflecting the resurrection, Mark 16 and 1 Cor. 15, cannot have historical value, thus also the resurrection stories in Matthew, Luke and John are without historical value, as these texts, according to Kümmel and many others, are building their reports on Mark. Kümmel followed a theory about a mythological messenger that according to the religious faith came into the world from one or another god.

Such a background was believed to influence the Hellenistic-Christian interpretation about a risen “Christ”. This faith falls together with a Gnostic idea, according to Kümmel (1980: 120f).

We see, then, that the “god” of this theology is not a true God who is able to do miracles. And the Jesus spoken of is no true Son of God who stood up from the dead. We meet another god, a weak pagan-religious figure supposed to be created by pagan-Jewish and mythological ideas in the first Christian time.

We may here add from J. Jeremias’ theology. First, there was a desire among the first Christians to create stories like these about a resurrection. Second, there were apologetic needs in the society. Third, the texts reflected a variety of stories about Jesus’ resurrection. Forth, there was a need for telling good stories. The gospel of Mark, for example, was by Jeremias regarded a secondary legend (1979, Vol. I: 300f). L. Goppelt is also among those who regard Mark as a legendary text, and he holds that Matthew is secondary-apologetic and that Luke again revised this material (1981: Vol. I: 245f and 239, eng.).

In 1 Cor. 15 the apostle Paul is discussing who are the false witnesses if Jesus Christ has not been raised from the dead. According to the theology of Kümmel, those are the false witnesses who argue that Jesus was raised in space and time. The Christians who believe and teach that Jesus again was alive are thus contrary to the truth. But Jesus died. More cannot be said. Full stop!

Material from religious pagan ideas has penetrated much of European theology. What in the United States and Canada? What in other parts of the world? A theology that denies the birth of Jesus from Virgin Mary, denies the existence of Satan and evil spirits and denies that Jesus Christ was raised from the dead, this theology has created *another* Jesus Christ than the one promised in the Old Testament, witnessed to by the evangelists and confessed by the believing Christian Church. A theology that denies the historical truth of the gospels and reinterprets the content in pagan religious mythological terms is destroying the true foundation of the Christian church. New faiths in terms of universalistic and syncretistic religious ideas are being postulated and the gospels of Matthew, Mark and Luke are projected into this foreign pagan context.

## II. THE MEANING OF THE MIRACLES OF JESUS IN CRITICAL AND MYTHOLOGICAL THEOLOGY

### *A. Paganism and Other religions as Foundation*

I have pointed to some theologies that are interpreting the birth of Jesus from a virgin, the temptation by the devil, the resurrection from the dead, as ideas created by pagan and Jewish religious mythology. *We see how these theologies regard other religions and paganism as genuine sources for the understanding of who Jesus Christ is.*

Let us now take a closer look on how such theologies treat the *miracles of Jesus* referred to in the Synoptic Gospels.

Theologies that interpret Jesus Christ in mythological and pagan-religious terms will of course also consider his miraculous ministry on the same basis. The existentialistic theology fits neatly into the same context of interpretation, as it places the gospel texts into man’s own psychological and religious experiences giving response to his various needs. Man gets to understand himself in his own “Sitz im Leben” (circumstances in which he is living). The historical character of the texts is thus reinterpreted or denied.

Kümmel, who has been very influential in creating this theology, argued that the miracle texts in the gospels have parallels in *pagan miraculous stories*. Gods and redeemers are told to bring salvation and help. Kümmel held the view that many events told in the gospels have great similarity with magical stories circling in the pagan world around and among the Jews (1980:61f). The consequence of this view is obvious: *The stories in the first three gospels are supposed to have been influenced by these religious pagan magical stories!*

Kümmel does not deny that Jesus may have done something extraordinary. But he is not willing to admit that there is a divine Jesus Christ who really performed the miracles told in the SG. For example: The story about the evil spirits that were permitted to go into the flock of swine cannot be a true historical event that took place. Kümmel denies that signs and wonders whatsoever can be used as proofs of the divinity of Jesus.

Kümmel is concerned to build up the theory that pagan religions are sources for different miracles of Jesus. For example, the resurrection of Jairus' daughter, the healing of a woman bleeding twelve years, the story that Jesus was walking on the water, together with the transfiguration on the mountain, are regarded as stories from Gentile -or pagan-Hellenistic milieu.

The people knew some men in the society, Kümmel argued, believed to have divine power and ability to do miracles. These ideas had found their ways into the Jewish-Hellenistic understanding of persons told about in the Old Testament. The Hellenistic Christians adopted these ideas with the intention to express the faith that God had sent the man Jesus with extraordinary power (1980: 121 f).

Here we meet a systematic *reinterpretation* of what is told in the gospels about Jesus Christ and miracles. Kümmel follows a way via pagan ideas and superstition, then into the Old Testament and further back to the first Christians. The first Christians have then applied to Jesus special abilities they believed some people had. This theology makes a complete reinterpretation of what is said in the gospels about Jesus and his ministry, and is thus also a denial of the texts.

J. Jeremias also used critical methodology when dealing with the wonders of Jesus. He tested the texts using certain critical methods and then he evaluated the level of possible truth in the material discussed. On the basis of these methods he was able to diminish and limit the stories as original material about Jesus both in meaning and in extent. For example, the stories telling about the evil spirits into the swine, Jesus cursing the fig-tree, Jesus walking on the water, Jesus calming the storm, money in the mouth of the fish, Peter's catch of fish, all these stories must be regarded as being without any historical background. The same is the case concerning casting out demons, healings and raising up dead. These stories come from pagan-Hellenistic milieu, he said.

#### *B. Not much from Jesus*

We see then that also Jeremias was of the opinion that the first Christians must have created many of the miracle stories. This is seen when we use the form-critical method, he argued. It will be obvious that the background is Hellenistic and that much of the material in the gospels originated at a later period of time. The material that goes back to Jesus is thus limited even more, he argued.

Only a *small kernel* is left from a possible Jesus-tradition, according to Jeremias. Some material in this kernel is about healing. The healing, however, was primarily of psychosomatic character; the same is the case concerning casting out demons. Evil spirits, he held, must be mental illnesses. But the people at that time understood illness as "evil spirits" (1979: Vol. I: 86-93).

Also *Alan Richardson* had problems with the miracles as historical events. He regarded for example the nature miracles to have been created out of theological interest. The miracles referred to the Sea of Galilee rest on old mythological ideas that God was "beating the deep". The bread miracles are not historical events, but elaborated theological interpretations, he held (*An Intr. to the theology of the NT*, 1969: 95-102). It is again and again seen how critical theology is interpreting *mythological religious paganism* into the texts of the Gospels.

### III. DISCUSSION OF CRITICAL AND MYTHOLOGICAL UNDERSTANDING OF THE GOSPEL TEXTS

#### A. *Questions of How to Understand the Texts of the Synoptic Gospels*

##### 1. **The Value of the Text in Matthew, Mark and Luke**

Let us briefly consider this question. We know that there have been hot debates concerning the texts of the New Testament. Which of the existing copies are closer to the original text? The debates and evaluations will go on. Looking back on the discussions, however, it is obvious that there sometimes appeared a desire to choose readings from the Greek copies that supported critical views of the content. In other words: It is possible to point out in the critical tradition from f. ex. Westcott and Hort (England, 1880 etc.) that judgment sometimes was made out from anti-dogmatic, not to say, anti-biblical viewpoints.

However, whatever view taken with regard to a *textus receptus*, a majority principle or copies like Sinaiticus and Vaticanus, the variety of texts gives no reason for denying the value of f. ex. Matt. 1 and Luke 1-2. The texts themselves give no indication to believe that these chapters do not belong to the original gospels, and thus weaken or deny the wonderful birth of Jesus from virgin Mary, like Kümmel and many others have been doing.

The same must be said about the attempts to use Mark 16 in light of Vaticanus and Sinaiticus to weaken or deny the historical resurrection of Jesus Christ. The uncertainty of the text following Mark 16:8f has often been used by critical theology in order to create doubt concerning the historical resurrection of Jesus Christ, even though a variety of copies continue with a conclusion of Mark that in no way denies the resurrection of Jesus as historical fact.

##### 2. **The Value of Matthew, Mark and Luke as Historical Texts**

The main conclusion in this question will depend upon the basic worldview and faith of those who express their opinions.

I have given this much space to popular and influential theologies of critical nature in order to urge us consider our own situation as evangelical theologians. Theological traditions that attack and reinterpret the texts of the gospels are today penetrating theological schools, seminaries and churches at a speed we probably are unable to see the consequences of.

It is right that *Baruch de Spinoza* (died 1677) is one of the fathers of modern biblical criticism. However, the German *Johann Salomo Semler* (died 1791) stated more strongly than many that the Word of God must not be identified with the Bible. The echo is increasingly heard from theological schools all around the world, also from institutions that from their own beginning held the *entire* Bible to be the true Word of God.

In this theological climate it is much appreciated that we have heard voices in our own time like that of *Norman Geisler*, *Harold Lindsell*, *Francis Schaeffer*, *Gerhard Maier*, *Eta Linnemann*, to mention a few, calling theology back to the authority of the biblical text. *Robert L. Thomas* and *F. David Farnell* have contributed to the same as they edited articles in the book: "The Jesus Crisis, the inroads of historical criticism into evangelical scholarship (1998)". We are some Scandinavian theologians who have tried to follow up the same concern.

*I.H. Marshall* says that the critical methods are supposed to test the historical exactness and truth in the texts supposed to give factual historical information. In other words, the historical critical method is given authority above the texts in Matthew, Mark and Luke. It is possible to compare various stories in the gospels, for example, and come to the conclusion that one or more of the stories are not historical true. Also all the stories in the gospels arguing that they report extraordinary (super cultural) events have to be tested by historical

critical methods. We cannot exclude the possibility that there are natural explanations of the miracles told to have happened, according to Marshall!

On the basis of this critical methodology it is possible to come to the conclusion that the material in the gospels has been changed. New material may have been added, etc. A story in the text of a gospel may be a product of the “first church”. The critical method cannot permit harmonization, says Marshall, for example of the material that is being told about the resurrection. One has to count with the possibility of contradictions (New Testament Interpretation, 1979: 127f).

A variety of different theological schools have been developed within the historical-critical ideology, such as form criticism, religious historic criticism, literary criticism, redaction criticism, and structure criticism (see Marshall: 127f; G.E. Ladd, *The New Testament and Criticism*, 1979:169-206; Zimmermann, *NT Methodoläre*, passim, and D. A. Carson, *Themelios*: jan. 1980).

The text in the gospel is not the highest authority for the historical critical methodology. The reformation principle of “sola scriptura” is not valid in dominating New Testament theology. Both reinterpretation and denial of the text is possible. The student has the right to decide for himself according to the methods he is using. The result may be that one gets the text to say something *quite different* from what is understood by the plain words explained by historical-grammatical methods.

A systematic use of the historical critical method makes it impossible for the student to hold the text in Scripture as the only and highest authority for deciding the content of what the text is saying. The “historical” method of the theologian will decide the final result.

I hold the view that the text in the gospels is the Word of God inspired and authoritative. This view is built upon the biblical principle of “Holy Scripture” found in the Bible itself, in the Old Testament and in the New Testament. Jesus referred to the OT as God’s Word speaking about himself (Luke 24). Jesus also confirmed that the Scripture cannot fail (John 5). I follow those who apply the principle of 2 Tim. 3:16 to the entire text of the Bible, also to the gospels. We have no more authoritative text in the gospels than the very text of the evangelists of whom two also were apostles.

Let me add one typical argument when the historical method is being discussed. When we come to something extraordinary and something miraculous in the gospels, the argumentation right away takes the view that this material is *not historical material like ordinary natural events*.

But we see that the gospels are not presenting events like the birth of Jesus, signs and wonders, resurrection of Jesus, etc., with any other historical character than the rest of the material.

In fact, when we take the text seriously, we have the same possibility and right to characterize a miraculous story as *historical*, as f. ex. the fact that Jesus died on a cross outside of Jerusalem. But here we see an obvious confusion of logic in the thinking of many bible-critical scholars. They are caught up in the *presupposition* that the miraculous with the person of Jesus and his ministry cannot be confirmed historically. They are running into a false understanding of history as they are arguing from methods of critical ideology. But notify! This is often being done *as soon as* they come to something extraordinary or miraculous.

The crucial issue however is this: *are the sources to be trusted?* If that is the case: is not the extraordinary to be trusted as historical as well as that which is regarded as natural and ordinary? The same principle must be valid in both cases. The ordinary is historical, but also the extraordinary, such as the stories dealing with Jesus Christ as true God and true man without sin born from virgin Mary, the story about temptation, the resurrection of Jesus as well as signs and wonders in the ministry of Jesus. The crucial question is whether or not we

trust and regard the sources we have before us as God's Word inspired having ultimate authority. The historical foundation in principle is the same for both categories we have before us: the natural and the extraordinary.

It goes without saying that the treatment of the material will be quite different in the case one regards the synoptic gospels as results of a long and difficult process where a variety of traditions concerning the historical Jesus and his ministry including the miracles, have been edited and reedited many times and where one holds that the material is mixed with legends, myths and ideas from Jewish and pagan milieu.

### 3. The Extent of the Gospels fits God's saving plan

It is possible to hold the view that the three first gospels stand on their own feet and are three supplementary witnesses to the life, ministry, death and resurrection of Jesus Christ. Whatever sources are behind the gospels, the revelatory authority is bound to the gospel text. And there is no decisive reason for arguing that Mark is the first gospel. The testimonies from the first Christians side with the gospel of Matthew as the first gospel.

It has been very popular to argue that we in the gospels have large parts of traditional material that is not from Jesus, it has been added later, is said. But such a principle of reduction does not fit the gospels themselves.

The gospels are already *a necessary minimum* about Jesus and his ministry. Jesus said and did *much more* than what has been written down. God by his Spirit led the writers of his special revelation to write down that which he wanted us to know concerning his Son and his ministry. This principle is obvious both from John 20:20 and 21:25. It is told that Jesus did *many other signs* before the eyes of his disciples. He did much more than what has been written down in the gospel of John. But that which has been written down has a specific purpose, namely that we human beings, fallen sinners as we are, should believe that Jesus is Messiah (Christ), and that by believing in him we should get life in his name.

The same principle is applicable in the SG (Synoptic Gospels). Luke 1:1- 4, for example, may support the same line of thinking concerning a necessary selection of material that had to be written down about Jesus and his ministry. Under God's guidance Luke selected that which fits into God's own plan for his gospel. Eyewitnesses and servants of the Word tested everything that was written. From a biblical-exegetical view of inspiration it is possible to think along the same line about Matthew and Mark without neglecting biblical-scientific methodology related to hermeneutics.

From this viewpoint it is also possible to believe that the gospels are not contradicting each other, but supporting each other. As long as we have in mind the principle that Jesus said and did *much more* than what is told in the gospels, it should be quite reasonable that we also find place for the variations and differences between the Synoptic Gospels.

Not least the stories dealing with the *resurrection* should teach us this. It may not be possible to harmonize along a chronological line everything that is being told. But this cannot mean that we are forced to select some material in the SG as more dependable and true than other material. So many things happened within a short period of time. And that which was written down in the gospels is only a selected "minimum" for a specific purpose. We may look at all the stories without postulating contradictions and faults.

The same is true about the material that is dealing with *Jesus' wonders and miracles*. Jesus did much more than what has been written down from his ministry. They are wrong who postulate that he did much *less* than we have in the gospels. This opens up for a variety of events and also that Jesus may have repeated himself many times. What has been written down had a specific purpose of teaching us who Jesus is and about faith in him.

#### IV. JESUS CHRIST AND MIRACLES ACCORDING TO THE TEXT OF THE SYNOPTIC GOSPELS.

##### *A. Jesus Christ is Alive*

Why do we believe that Jesus Christ was raised from the tomb? Because the Old Testament prophets as well as Jesus Christ before he died witnessed that he should suffer, be crucified and be raised up again. Together with this we hear about the many who saw him alive after the resurrection. The Lord Jesus Christ met them. The bible-believing theologian takes the texts at their face value as true witnesses. It was testified that the tomb was empty and that Jesus revealed himself for his disciples. It is a matter of faith and confidence in the material we have from the witnesses, disciples and apostles. It is a matter of faith in the New Testament teaching that this material is the apostolic inspired Word of God, and thus unflinching trustworthy and authoritative (see the end of the gospels as well as Acts 1 together with 1 Cor. 15).

*Donald Guthrie*, is internationally known as a NT theologian who regards the text of the gospels as the inspired authoritative Word of God. If it had been possible to find the body of Jesus, there would be no foundation for believing in the historical resurrection of Jesus, he said. Many theologians are speaking about “resurrection faith” but denying it as a historical event. It happened only in the imagination of his disciples, not in time and space. But the gospels refer to the appearances of Jesus for his disciples and apostles as historical events. These testimonies are witnesses about an objective event that has happened in history (1981:279-385).

At this point *I. Howard Marshall* lays aside his critical methodology he is using other places and argues for a worldview that accepts the historical resurrection of Christ. It is possible that the resurrection stories are true stories (I believe in the historical Jesus, 1977: 244f). Marshall is here setting aside the historical critical method. Others, however, as we have seen, would argue that the critical method has to be used also here. We thus come back to the trustworthiness of the texts as the Word of God. The proof is given by the text itself, not by the critical method or by a worldview that gives room for a resurrection in history. Then the question comes if the text *de facto* is regarded as true witness and the God’s Word.

##### *B. God’s Son was born from Virgin Mary and Tempted by the Devil*

According to the texts of Matthew and Luke, Jesus Christ is the Son of God born into this world from Virgin Mary. This is the information from the texts themselves (Matt. 1 and Luke 1-2). It was prophesied in the Old Testament. Thus it had to happen exactly as God has said by his prophets (see Gen. 3 and Is. 7). Jesus is not a product of mythology from various pagan religions. And there is no parallel to Jesus in any religion whatsoever. He is true God from eternity and true man with flesh and blood, but without sin. We find no evidence from the gospels themselves that Matt. 1 and Luke 1-2 should be later additions to the gospels. To doubt the birth from a virgin on the basis of silence in Mark has no foundation in the NT or in the testimonies from the first church, as we already have stated. The Christian tradition gives reason for believing that it really was Matthew who wrote the first gospel. And he was apostle and eyewitness as well. Thus is it reasonable to believe that he had been asked by Jesus to begin to write down his gospel very early as he followed Jesus. The same is reasonable to believe concerning Mark and Luke. They wrote the gospel connected with their names.

According to Matthew, Mark and Luke the devil and evil spirits are realities, not mythological figures created in the first Christian time. We hold that the texts are the highest authority and refuse to follow the religious mythological theology of critical theologians. The temptation of Jesus before the devil was concrete and historic. It was not first and foremost an

experience in Jesus' thought and mind, but a confrontation by Satan who wanted to destroy Jesus and God's plan of salvation (Matt. 4, Mark 1 and Luke 4).

*C. The Miracles of Jesus Christ told in Matthew, Mark and Luke are True Historical Events*

We have seen that dominating NT theologians on the Continent deny many or most of the wonders of Jesus as historical events. In fact, many interpret what is told to be pagan religious ideas from the first Christian time.

We are in fact facing a great crisis in New Testament theology, as Gerhard Maier, Eta Linnemann, Norman Geisler, Robert L. Thomas and F. David Farnell and others have pointed out.

*Is it possible to trust the miracle stories as historical?* We have seen how methods of reduction and reinterpretation have been used until little or almost nothing of the gospel text was left as historical fact. And we have seen how the content is being reinterpreted to say something quite different from what the text is saying.

We have already seen what kind of methodology lies behind this theology. As for example Kümmel argued: Each book, each paragraph in the gospels will have to fight for its own right - it has to convince the researcher using critical methods that what is being said in the text is true. These proofs must be stronger than the doubt and criticism of the student. In reality it is the student who decides what type of authority the text has. An overview of the history of NT-studies confirms the use of this principle within NT-research (Kümmel: 1973: 14f and Kümmel: *The NT, The History of the Investigation of its Problem*, 1973, general).

But Kümmel and his followers are *wrong and contrary to the text* in the gospels. Even today it is possible to regard the gospels to be the Word of God and the highest authority in what they are teaching. It is possible to believe that Jesus really performed the various miracles the gospels say he did.

This is different from what the critical theology says. This theology, as we have seen, a try to demythologize or pile away what they believe is secondary in the gospels, in order to possible finding something that may be more original than the gospel text. The same applies to the treatment of the miracles of Jesus.

Donald Guthrie accepts what the gospels are saying about the extraordinary, including *the miracles*. Jesus regarded for example demon possessions as facts. Guthrie believes that a denial of what the gospels are telling about evil spirits and casting these out is impossible if one wants to take the gospel text seriously. Such a view builds upon a negative attitude against the texts and the possibility that they tell true stories (NT Theology, 1981: 127f, 413f, 940f).

The theologian, who believes Scripture is the highest authority in Christian issues, will also accept what the three first gospels are telling about Jesus' miracles and wonders. Jesus' entire ministry was marked by wonderful deeds of different nature. The gospels themselves give no room for a reinterpretation or a denial of the truth in this material. And we have no right to postulate that the meaning is quite different from what it says.

The New Testament reveals that Jesus is true God and true man without sin. He was born from Virgin Mary. He was baptized with the baptism of repentance to carry the sin of the world as the Lamb of God. Jesus had victory over the devil, a spiritual reality in this world. Jesus came into the suffering and he died and rose again as testified in the Old Testament and confirmed by Jesus before he himself died. Through all this it is testified that Jesus is the Son of God. He is the Messiah who came. This is the testimony of the plain meaning in the text.

The sign or the miracle is set into *the history of salvation*. We cannot tear it away from Jesus Christ, from his person, from his life and his entire ministry. The miracle stands as a testimony about the Lord as true God and true man. It is telling us that he has power over sickness; he has power over the devil and all evil spirits (demons). He has power to give food



to large multitudes of people. He has power to quiet the storm and direct the laws of nature. He is able to walk on the water. He has also the power to raise people up from the dead.

These stories are not given as myths, legends and fables without foundation in history. We have no reason for believing that these stories have been fabricated in the first Christian era. It has nothing to do with pagan thoughts from various pagan religions. We face truths that have been revealed to us. We face the very Word of God that is revealing who Jesus is, he who came in order to save lost mankind.

Jesus did not all the time he was walking around perform miraculous deeds. He humbled himself as true God and true man. He let the hands of sinners catch him, they were permitted to beat him and nail him to the tree of curse. He was tempted. He was fighting the battle of death in Gethsemane. He let them crucify him.

He died. He did not use his divine power to redeem himself from the plan God the Father had decided for him. All this was because he should complete everything needed for our salvation. But let us not forget that Jesus stood up from the tomb, he was raised up. The death could not keep him, the righteous.

We see that Jesus healed sick and disable. Let us conclude with a miracle told in Luke 17. Ten lepers met him. All asked for mercy. They were asked to show themselves to the priests. And as they went, they were cleansed. But only one of them returned to Jesus after he was healed. Only one glorified God, he was a Samaritan. Jesus said to him Arise, go your way. Your faith has made you well (v.11-19). No doubt: Jesus was healing in order to give back human dignity. But more! He was healing in order to call sinners to himself in order to give them forgiveness of sins by faith and eternal future with him.

Just as I am concluding this paper a mail comes to us from a place in the States. A husband in his sixties is seriously sick. Heart operations are needed. Part of the letter is worded like this: "At 1:00 person Mr. x went into the heart catch lab. Within 45 minutes the cardiologist came out calling us to meet with him in the hall. Scratching his head, he said, well, I am not exactly sure what went on here but Mr. x's arteries are those of a 19-year old man. They are completely clear--- his cardiac system is in excellent condition---. They then took him to the second x-ray lab to perform the procedure of the carotid arteries, which they had the first reading. One hour later, the doctor came out and said: I do not understand this... I do not know how to explain this. But he needs absolutely no surgery. If I were a betting man, I would bet 90-99 % blockage- but now around 50 .- Last night three other doctors stopped by his room, the cardiologist, the pulmonary doctor, and the cardio surgeon and they are all amazed and cannot understand. I pick Mr. x up from the hospital this morning".

God is able also today. But let us not forget: he wants all to be saved and come to know the truth.

# Lov og evangelium i lys av et nytt Paulus-bilde<sup>1</sup>

ved Sverre Bøe

For luthersk teologi er skjelningen mellom lov og evangelium noe mer enn en "hver-for-seg-sannhet" som teologene diskuterer.<sup>2</sup> Som lutherske kristne tror vi tvert imot at all bibellesning dypest sett skal knyttes opp mot en bibelforståelse der Gud møter oss med dom og nåde. *Confessio Augustana* art. 20 sier om rettferdiggjørelseslæren: "Hele denne lære må føres tilbake til den nevnte kamp i den forskrekkede samvittighet, og den kan ikke forstås uten denne kamp."

Tilsvarende har vi en snart fem hundre år gammel tradisjon for å se på oss selv som samtidig rettferdige og syndere. Det var Luther selv som formulerte saken på latin: *Simul iustus et peccator*, "samtidig rettferdig og synder". Selv den frommeste kristen vil aldri i dette livet vokse fra den status at han er en synder og gjør synd. Samtidig er nettopp denne synder som tar sin tilflukt til Jesu frelse en rettferdig. Vår rettferdighet for Gud er ikke en kvalitet i oss selv, men en tilregnet fremmed rettferdighet.<sup>3</sup>

Selv om både Luther og lutherdommen mener at disse to perspektivene kan gjenfinnes i hele Skriften, er det først og fremst Paulus sine brev som klarest fremhever dem. Når da de siste tyve års forskning stadig sterkere stiller spørsmålsteget ved både lov-evangelium og samtidig-synder-og-rettferdig tolkningene, skakes vår bibellesning i grunnen.<sup>4</sup> Denne artikkelen vil først presentere hovedlinjer i denne nye Paulus-tolkningen, og så på nytt gå til Paulus-brevene for å se om vi fortsatt kan fastholde vår tradisjonelle lutherske bibeltolkning.

Først skal vi likevel utvide blikkfeltet litt:

## 1. Innledning og bakgrunn

### 1.1 Lov-evangelium eller evangelium-lov?

Det er ikke noe nytt i det at bibelforskere ønsker å etterprøve kritisk etablerte dogmatiske sannheter. Det regnes tvert imot som ett av de sunneste kjennetegn ved fremveksten av historisk-kritisk bibelforskning for et par hundre år siden at en "frigjorde" bibellesningen fra dogmatikken. Ikke minst var lov – evangelium en slik dogmatisk nøkkel som mange ville frigjøre bibelforskningen fra. En ønsket også å frigjøre bibelvitenskapen fra konfesjonelle bindinger. Igjen er lov – evangelium en typisk luthersk tolkningsnøkkel som kom i skuddlinjen. Fra reformert hold har bl.a. Karl Barth tatt et prinsipielt oppgjør med lov – evangelium tenkningen. Enhver åpenbaring fra Gud er et evangelium, hevdet han, og snudde rekkefølgen om: "Evangelium und Gesetz", "loven er ikke noe annet enn den nødvendige form for det evangelium hvis innhold er nåden", sa han.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Denne artikkelen er en bearbejdet versjon av et foredrag holdt ved et symposium på Fjellhaug Skoler 22.1 2003.

<sup>2</sup> Uttrykket er lånt fra Per Lønning 2002: 341.

<sup>3</sup> At spørsmålsstillingen er aktuell kan ses både av felleseklæringen fra 1999 mellom den katolske kirke og Det lutherske Verdensforbund kalt *Joint Declaration on the Doctrine of Justification and its Impacts*, og fra debatten denne har utløst. Selve erklæringen kan for eksempel leses på internett: [www.kirken.no/moteplasser/jointdec.cfm](http://www.kirken.no/moteplasser/jointdec.cfm)

<sup>4</sup> Det blir mer og mer vanlig å tale om "det nye Paulus-bildet" i nytestamentlig forskning. Slik for eksempel A. Klostergaard Petersen i det danske *Præsteforeninges Blad* med tittelen "Dekonstruktion af den protestantiske Paulus-forståelse". Vi skal komme tilbake til om det ikke er en fortregnet bilde av Paulus-forskningen å tale i bestemt form entall om "det nye Paulus-bildet."

<sup>5</sup> For et referat og en vurdering av Barths synspunkter, se for eksempel Aalen 1979: 58-59.

I Det gamle testamente slo det blant annet slik ut at grunnforståelsen av Mosebøkene som lov og profetskriftene som løfte/evangelium ble kritisert. Rett nok er det mye lovstoff i Mosebøkene, men før vi kommer dit (2 Mos 20), har vi fortellinger om Guds gode skapelse, utvelgelsen av Abraham og utfrielsen av fangenskapet i Egypt, - alt sammen slikt vi vil kalle "evangelium". Og selv Sinai-pakten innledes med store løfter, 2 Mos 19,4-6.

Tilsvarende ble snart fokus i profetskriftene flyttet fra Messiasløftene over til profetenes myndige refs av konger og stormenn. Loven (Mosebøkene) er blitt gjort til evangelium, og løftene (profetbøkene) er blitt til lov, kommenterte Zimmerli i en debatt med von Rad.<sup>6</sup>

### 1.2 Rettferdiggjørelse som et bimotiv?

For snart hundre år siden bølget det en religionshistorisk tilnærming til Bibelen over bibelforskningens områder. Den senere legemisjonær og fredsprisvinner Albert Schweitzer fant nye og overraskende trekk ved både Jesus og Paulus. Mens Jesus var en revolusjonær apokalyptiker som ventet et politisk gudsrike i sin levetid, var Paulus en mystiker der spørsmålet om rettferdighet ved tro på Jesus kun var et "sidekrater" (tysk: *Nebenkrater*), et bimotiv i hans tro.

Selv om både Schweitzer og hele den religionshistoriske skole snart ble avvist som ensidig og misforstått, har noe av brodden i hans kritikk mot etablerte sannheter i bibelforskningen ligget der som en stimulans til ny og kontroversiell forskning i snart hundre år. Vi skal snart se at dette har satt dype spor i vår tid, bl.a. i påstanden vi skal komme tilbake til senere om at både Romerbrevet og Galaterbrevet er utypiske for Paulus i sine emnevalg. ettersom de kun ønsker å gjendrive en spesiell utfordring som en gruppe judaistiske agitatorer kom med.

Flere fremtredende Paulus-forskere har i det hele tatt benektet muligheten av å skrive noen paulinsk teologi. De hevder at brevene hans til de grader er preget av aktuelle stridsspørsmål at apostelen, til tross for all sin intelligens og lærdom, likevel ender i en rekke spenninger og selvmotsigelser, for eksempel om hvorvidt Loven fortsatt er gyldig. Ikke minst har finnen H. Räisänen understreket dette med stor iver.<sup>7</sup> Men også en forholdsvis konservativ og evangelikal teolog som J.D.G. Dunn kaller sin store bok til saken for "Unity and Diversity in the New Testament".<sup>8</sup>

### 1.3 Oppgjør med Bultmann

En annen side ved det bakteppet vi skal ha for vår drøfting er kanskje enda mer overraskende: Konservativ luthersk teologi har ikke akkurat sett på eksistensialismen og Rudolf Bultmann som noen våpenbrødre i teologisk debatt. Men i det opprøret mot klassisk luthersk Paulus-tolkning som pågår i vår tid er oppgjøret med Bultmanns Paulus helt sentral. Bultmann hadde på sitt vis gjort den enkeltes rettferdighet til hovedsak i teologien. Hans kollega og Paulus-ekspert E. Käsemann hevdet meget bestemt at rettferdiggjørelsen var selve sentrum i paulinsk teologi.

<sup>6</sup> I Zimmerlis egne ord: "'Mose", d.h. der Verkündiger des alten Rechtes, wird zum Evangelisten, die Propheten dagegen, werden zum paulinischen Moses, der Verkünder des Gesetzes." Zimmerli 1969: 77. Debatten er greit oppsummert av Skarsaune 1977: 20.

En original og meget lesverdig vurdering av debatten er skrevet av dogmehistorikeren Rune Söderlund 1997. For en nyere forskningshistorie til spørsmålet om loven og profetene i kanon-perspektiv se Chapman 2000.

<sup>7</sup> Räisänen 1990.

Engberg-Pedersen er for visst en sterk eksponent for det nye Paulus-perspektivet. Likevel går han langt i å tilkjenne Romerbrevet status som et nokså systematisk og sammenhengende arbeid fra apostelens side. Han går på dette punkt i rette med Sanders, Räisänen og andre, Engberg-Pedersen 2000: 15-16.

<sup>8</sup> Dunn 1990.

Rett nok var menneskets overdommer i Bultmanns univers ikke en allmektig Gud i himmelen, og dommedag ikke en fremtidig begivenhet en gang etter dette livets slutt, men spørsmålet etter en grunnleggende rettferdighet for hin enkelte var sentrum og kjerne i all teologi, mente Bultmann.<sup>9</sup>

Dagens Paulus-forkning avviser dette som vestlig individualisme og ettervirkninger av reformasjonen.<sup>10</sup> De vil gå bakenfor reformasjonen, helt til Antikken, og gjenoppdage jøden Paulus, som hørte til i et univers der kollektivet, folket og stammen var avgjørende.

## 2 Et nytt Paulus-bilde<sup>11</sup>

### 2.1 Samvittighetsnød og frelseslengsel?

Et av de første alvorlige angrepene på det protestantiske Paulus-bilde kom fra svensken Krister Stendahl. I et foredrag/artikkel fra 1960/1963 tar han til orde for å løsrive Paulus-bildet vårt fra Vestens innadvendte samvittighetsbundne livsinnstilling. Mens lutherdommen hevder at evangeliet ikke rett kan forstås uten "hin kamp i den forskrekkede samvittighet" (CA 20), finner Stendahl at Paulus hadde en nokså "robust" samvittighet,<sup>12</sup> både forut for møtet med Jesus ved Damaskus og siden. Det var først kirkefaderen Augustin som introduserte kirken for den innadvendte samvittighet, mente Stendahl, som hevder at Paulus faktisk ikke betydde så mye for kirkens tenkning de første 350 år.<sup>13</sup>

Hva slags vendepunkt var det da i det hele tatt som fant sted der utenfor porten til Damaskus? Ut fra Fil 3 mener Stendahl at Paulus langt fra hadde kjempet med samvittighetsnød eller lengsel etter et frigjørende inngrep fra Guds side. Hva gjaldt hans egen frelse får vi inntrykk av at Paulus var en rimelig ubekymret lovoppyfiller. Hans fortid i jødedommen hadde heller ikke lært ham å tenke i slike kategorier.<sup>14</sup>

Det dreier seg slett ikke om noen omvendelse i det hele tatt, mener Stendahl, men snarere om en kallsopplevelse, delvis på linje med slike profetene i GT hadde hatt. Hans kall gikk i hovedsak ut på å vitne for jøder og hedninger at Jesus som Messias hadde kommet og revet ned gjerdet mellom jøder og ikke-jøder.

Vi finner knapt noen spor av at Paulus har henvendt seg til jøder som om de kjempet en personlig kamp under Loven for å vinne Guds rettferdighet.<sup>15</sup> Det er derfor symptomatisk at "tilgivelse" er ett av de minst brukte ordene for "frelse" hos Paulus, hevder Stendahl.<sup>16</sup> Heller ikke finner vi noe spor av at Paulus henviste plagede samvittigheter til Jesus, sier han.<sup>17</sup>

Han mener altså at vi har dreid ikke så lite om på den egentlige Paulus; mens han talte om frelse som gjenopprettelse og forsoning, har vi grepet til "syndenes forlatelse" som

<sup>9</sup> H.Moxnes sier det slik: "En av Bultmanns kritikere [R.A.Johnson] har bemerket at hans [Bultmanns] antropologi ikke er så mye preget av Luther som av 1900-tallets lutherdom, på den måten at Bultmann har erstattet det 16. århundres engstelige samvittighet foran den dømmende Gud med det 20. århundres usikre ego foran en truende verden"; Moxnes 1988: 50.

<sup>10</sup> Burnett, Gary W.: *Paul and the salvation of the individual*. Se bokomtale i *Journal of Biblical Literature* 2002: 4 s. 777.

<sup>11</sup> En grundig presentasjon og drøfting av det nye Paulus-bildet finner en i Carson, O'Brien og Seifrid (red): *Justification and Variegated Nomism*.

<sup>12</sup> Stendahl 1963: 200.

<sup>13</sup> Stendahl 1963: 203.

<sup>14</sup> Stendahl 1963: 208.

<sup>15</sup> Stendahl 1963: 202.

<sup>16</sup> Stendahl 1977: 446 sier det slik: "Thus he did not begin with the sin and transgression of man, but with the opportunity for salvation offered from god, from which sin could not exclude one."

<sup>17</sup> Stendahl 1963: 202

hovedord. Dette kan igjen skyldes, antyder Stendahl, at vi er mer interessert i oss selv enn i Gud og i skjebnen for hans skaperverk.<sup>18</sup>

## 2.2 Jødedommens ”pakts-nomisme”

I tråd med Stendahls anliggende har E.P. Sanders skrevet en stor studie om jødedommen og Paulus. Der mener han å påvise at vårt bilde av jødedommen på Jesu tid er kraftig fordreid. Han finner knapt noen spor av loviskhet eller legalisme i betydning av at jøder trodde de gjennom lovoppfyllelse skulle bli eller kvalifisere seg for status som Guds folk eller rettferdige i Guds øyne. Rekkefølgen er tvert imot, hevder Sanders: Fordi Gud møtte forfedrene med løfter og utvelgelse, er jødene i den privilegerte stilling å ha loven som det perfekte uttrykk for Guds vilje med livet. Dette skapte en stolthet over å være betrodd loven, og en viss misjonsimpuls i retning av å skulle gjøre denne loven kjent for ”hedningene”.

Sanders kaller dette for *covenantal nomism*. Enkelt sagt betyr det å ville følge lovens ord i glede over utvelgelsen og barnekåret, ikke som noen forutsetning for å skulle bli god nok til å kalles Guds folk.

Dette bildet av jødedommen er ikke helt ukjent for dem som har lest Hugo Odebergs klassiker *Fariseisme og kristendom*. I denne boken går Odeberg meget langt i å avskrive vårt tradisjonelle bilde av den loviske jødedom, og særlig slik vi mener å kjenne fariseismen. Odebergs poeng er ikke at kristendom og jødedom ser likt på spørsmålet om frelsesmottagelsen, men at det fortenede loviske bildet av fariseismen som motsetning til alt vi kjenner som nåde og tilgivelse er uhistorisk. Den avgjørende forskjellen er at fariseismen så optimistisk på mulighetene som ligger i menneskene selv til – ved Guds nåde – å leve rett.

For øvrig blir det mer og mer vanlig å tale om jødedommen i flertallskategorier, på engelsk gjerne som *the Judaisms of the First Century Christian Era*.<sup>19</sup> Forskjellene fra Qumran til sadukeere, fra Filo til Josefus, og fra Jerusalem til Galilea eller Antiokia er såpass store at mange finner godt rom for også en Jesus-troende Paulus eller Jakob innenfor jødedommen.

Når Sanders vil frikjenne jødedommen for anklagene om loviskhet (legalisme) skjer det ved at han legger mest vekt på visse skrifter og retninger, og dermed reduserer vekten til andre skrifter, som for eksempel 4 Esra.<sup>20</sup> Men også Det nye testamente er en utmerket kilde til jødedommen. Det er ytterst vanskelig å fri seg fra inntrykket av at i alle fall deler av jødedommen på Jesu tid var lovisk, jfr. Bergprekenens undervisning om rett og gal faste og fromhet, Matt 6, og lignelsen om fariseeren og tolleren i templet, Luk 18,9-14.

Vi kan spørre oss: Når Paulus, særlig i Romerbrevet, går i rette med tendensen til jødisk egenrettferdighet på lovens vei, er det da en utartet folkelig religiøsitet han tenker på, eller er det heller en lærd rabbinisk tendens? Eller kanskje er det en grunnleggende tendens han på nærmest profetisk måte avdekker, en tendens som jødene selv kanskje ikke så?<sup>21</sup>

## 2.3 En Paulus-eksegese frigjort fra reformasjonstidens arv

En av årsakene til at vi tenker forkjært om jødedommen er at vi forveksler Paulus' kamp mot judaistene i Galatia med Luthers kamp mot den katolske kirke han møtte i senmiddelalderen. Ubevisst har vi tilbakeført alle negative trekk ved det katolske systemet til jødedommen.

<sup>18</sup> Stendahl 1977: 37.

<sup>19</sup> Slik for eksempel Klostergaard Petersen 1999: 859: ”en rekke jødedomme”. Et gammelt jødisk ordtak sier det slik: ”Der det er 12 jøder, er det 13 meninger”.

<sup>20</sup> Jfr. Hvalvik 1999: 33 for flere belegg på jødisk legalisme.

Selv har jeg stanset for følgende tydelige forskjell mellom Joh Åp og 4 Esra 2,40, der det heter: ”Sion, ta i mot alle dine utvalgte, hele den hvitkleddede skare som har oppfylt Herrens lov”, til forskjell fra ”de som har vasket sine kjortler og gjort dem hvite i Lammets blod”, Joh Åp 7,14.

<sup>21</sup> Allerede i 1896 hevdet Lyder Brun at ”det er den fariseiske opfatning av loven som Paulus aksepterer og fra én side sett endog driver på spissen”, sitert av ham selv i Brun 1942: 46.

Tilsvarende har vi tolket Paulus' møte med Jesus ved Damaskus i lys av Luthers tårnoplevelse og trodd at dette var løsningen på en like lang samvittighetskamp som det Luther hadde ført i klosteret.

Sanders ønsker derfor å frigjøre vår Paulus-tolkning fra arven fra reformasjonen. Dette aspektet har slått kraftig inn i internasjonal bibelforskning og kirkeliv i det hele tatt, dels ut fra andre forutsetninger. Kristenhetens tyngdepunkt er i ferd med å flyttes fra Vesten til Den tredje verden. Mange i disse landene har naturlig nok et sterkt behov for å frigjøre seg fra Vesten og de gamle koloni-maktene, både politisk og ideologisk. I teologien slår dette gjerne ut som et oppgjør med Vestens konfesjonsgrenser. Hvorfor skal kirker i Afrika bygge innbyrdes gjerder ut fra oppgjør i de gamle kolonimaktene for fem hundre år siden? Dessuten har asiatiske, afrikanske eller sør-amerikanske kristne ofte helt andre tilnærminger til teologien enn de vestlige kirker har hatt.

Slik har Stendahl, Sanders og andre vestlige teologer fått følge av en bred internasjonal og økumenisk tendens i sitt oppgjør med det tradisjonelle "protestantiske" Paulus-bildet. Ut med badevannet har da i stor grad også lov-evangelium-perspektivet, luthersk rettferdiggjørelseslære og en kristendom som ustanselig vender tilbake til spørsmålet om den enkeltes frelse, forsvunnet.

#### 2.4 Frelse – rettferdiggjørelse

Hva er så frelse? Et hovedord i paulinsk bibelteologi er rettferdiggjørelse. For oss som er vokst opp med en luthersk tradisjon betyr dette umiddelbart tilgivelse i det store regnskapet vi har gående med vår Gud. Vi tenker altså juridisk, eller *forensisk* etter det latinske ordet *forum*, som betyr torg eller domsplass. Rettferdiggjørelse betyr at vi frikjennes for himmelens domstol på grunn av Jesu stedfortredende strafflidelse. Slik tenker tradisjonell luthersk dogmatikk, og luthersk preget paulinsk bibelteologi.

Den nyere Paulus-eksegese stiller vesentlige spørsmål ved et slikt bilde. For det første er det grunnleggende ordet "stedfortreder" eller "stedfortredende" ikke et bibelsk begrep, selv om saken står fast både i GTs offersystem og særlig i Jes 53. Videre er det ikke lett å finne ord og uttrykk for syndenes forlatelse i Paulus' brev. De få gangene det forekommer, er det gjerne i sitater fra GT (som i Rom 4,7), ikke som noe Paulus formulerer selv.<sup>22</sup>

I stedet for å betone frelse som en domsakt fra Guds side, der syndene tilgis ved stedfortrederen Jesus, rettes nå fokus mer på delaktigheten med Kristus i Gud. Hos Sanders er hovedordet "participation", delaktighet. Begrepet har en viss dekning i det velkjente bibelske uttrykket "i Kristus", men nøyaktig hva Sanders vil med begrepet "participation" er ikke helt klart. Han avslutter faktisk selv sin drøfting med å innrømme at "I must confess that I do not have a new category of perception to propose here".<sup>23</sup> Som rimelig er har han blitt sterkt kritisert for dette.<sup>24</sup>

N.A. Røsæg mener at frelsen omtales med ord og begreper fra seks ulike livsområder:<sup>25</sup>

1. kultiske termer (soning, offer, offergave, nådestol m.m.)
2. juridisk språk (tilregne, tilgi, nåde, rettferdiggjøre, fri)
3. overgangs- og kontrasttermer (fra-til, da-nå, gammelt-nytt)
4. språk hentet fra mellommenneskelige relasjoner (frihet, barnekår, arv, fred osv.)
5. som ny erkjennelse (skjønne, kjenne, forstå, innsikt, kunnskap)

<sup>22</sup> Det er likevel ingen tvil om at det er syndenes forlatelse Paulus mener når han i Rom 11,27 taler om "når jeg tar bort deres synder", eller i 2 Kor 5,19 hvor det heter at "han ikke tilregner dem deres overtredelser".

<sup>23</sup> Sanders 1977: 522-523.

<sup>24</sup> Engberg-Pedersen 2000: 334-335.

<sup>25</sup> Røsæg 1987: 39-49.

6. i mystikkens kategorier (liv-død, leve i Kristus, likedannet med Kristus, sammen med Kristus, legemet og lemmene med mer.)

Det nye Paulus-perspektivet går bl.a. ut på å trekke frem flere av disse "frelses-språkene" enn de to første, slik tradisjonell luthersk bibelteologi gjerne har gjort. Slik ønsker en å gjøre rett overfor et mer fullstendig bilde av Paulus' budskap. Det er likevel ikke sikkert at en slik rent språklig og tematisk opplisting gjør rett mot det som kan ha vært apostelens tyngdepunkt og evt. utgangspunkt. Andre del av artikkelen ønsker å utdype det nærmere.

### 2.5 *Loven og etnisitet*

Sentrum i den nyere Paulus-forskningen er altså ikke å finne i rettferdiggjørelseslæren. Mens A. Schweizer kalte refferdiggjørelseslæren for et *Nebenkrater* ("sidekrater") i paulinsk teologi, mener mange i dag at hele diskusjonen om lovens plass, troen og rettferdiggjørelsen bare var en diskusjon Paulus kom opp i overfor judaister i Galatia og noen andre steder. Den diskusjonen tok Paulus, det ser vi av Galaterbrevet og Romerbrevet, men straks den diskusjonen var ført til ende er det andre saker som opptar Paulus i brevene hans igjen, hevder en.

Hva var det da Paulus var så uenig med jødedommen om? Hva var det som gjorde Paulus til en opprører i sin samtid? J.D.G. Dunn svarer omtrent slik: Paulus så i jødernes stolthet over loven en holdning som ekskluderte "hedningene" fra fellesskap med Gud. Hvis jødene ville insistere på at enhver ikke-jøde måtte gå veien om omskjærelse og lovoppfyllelse, da sperret de veien til gudsfellesskap for alle andre, mente Paulus, og det var langt fra Guds hensikt.

Jødernes ekskluderende holdning overfor ikke-jøder på Jesu tid kalles gjerne for *etnisitet*, og dette er blitt et hovedord i debatten. Paulus opponerte mot en jødisk lovstolthet som ble ekskluderende på grunnlag av etnisitet, sier en gjerne. Han mente derimot at ethvert menneske prinsipielt sett stod likt i sin mulighet til gudsfellesskap uten hensyn til etnisitet, omskjærelse eller annen lovoppfyllelse.

Dunn kaller omskjærelsen og de jødiske spiseforskriftene for "identity markers", altså markeringspunkter for egen identitet.<sup>26</sup> De var nasjonale kjennetegn som formet jødernes identitet som adskilt fra hedningene. Det er vanskelig å være uenig i et slikt begrep, men spørsmålet er om ikke det sier altfor lite. Ikke minst flytter det fokus fra det som enhver jøde ville poengtere, nemlig at omskjærelsen og spiseforskriftene er ordninger Gud har gitt og pålagt jødene. Det er neppe tilfredsstillende for en jøde å få omtalt Moseloven eller omskjærelsen i samme kategori av nasjonale kjennetegn som skottenes sekkepiper eller japanske samuraier.

### 2.6 *Fortsatt synder?*

Nyere Paulus-forskning er også grunnleggende uenig i at Paulus ser på en kristen som en fortsatt "synder", slik det for eksempel er formet i det klassiske uttrykket "samtidig synder og rettferdig". Engberg-Pedersen sier det slik:

... there is no need, or indeed room, for ideas about the relationship between present and future righteousness like the one captured in the phrase "already, but also not yet". (...) An idea like "both righteous and a sinner" has no foothold in Paul.<sup>27</sup>

Tankegangen er gjerne slik: Termen "synder" betyr for jøden Paulus enten en kriminell eller en åpenbar, grov synder. Ingen vil benekte at kristne mennesker kan gjøre gale ting – synde –

<sup>26</sup> Dunn 1982-1983.

<sup>27</sup> Engberg-Pedersen 2000: 8-9.

slik Paulus selv ofte påtaler. Men derfra til å kalle en kristen som altså har snublet i en eller annen synd for en ”synder” røper lite kjennskap til jødedommens terminologi.<sup>28</sup>

I tradisjonell luthersk bibeltolkning er Rom 7,14-25 selve grunnbeviset for at vi som kristne ikke kommer lenger enn til det fortvilte ”det jeg ikke vil, det gjør jeg”. Denne teksten har selvsagt også stått sentralt i den faglige debatt, og det kan ikke nektes at et flertall av eksegetene mener Paulus ikke beskriver sin opplevelse av kristenlivet i denne teksten. Noen forstår det som et tilbakeblikk på hvordan Paulus som jøde kjempet med lovens krav før han møtte Jesus i synet ved Damaskus. Andre mener avsnittet ikke nødvendigvis er selvbiografisk i det hele tatt, men heller handler om en tenkt opplevelse av et fromt menneskes møte med Guds lov. Også andre tolkninger finnes.<sup>29</sup>

Men Paulus-forskerne går videre enn til det terminologiske. Rettferdiggjørelse er ikke utelukkende en juridisk term hos Paulus, hevder de. Gjennom omvendelse og dåp har den kristne fått en ny Herre i livet, og dette sjefsbyttet vil med nødvendighet sette spor i den troende. Om en ikke går til katolske ytterligheter i spørsmål om tro, gjerninger og rettferdighet, er det ment som et kraftig korrektiv til lutherdommen, ikke minst i den form vi i Norge kjenner som roseniansk forkynnelse.

Hovedsaken i frelsen er i følge Sanders mer å søke i det bytte av tilhørighet som skjer med den kristne. Han får en ny herre, en ny sjef i livet, og dette betegner Sanders med begrepet *transferterminology*.<sup>30</sup> Med det sikter han til de mange ”fra – til” og ”da – nå”, for eksempel ”fra død til liv”, ”før synder – nå rettferdig” eller ”før ugudelig – nå hellig”.<sup>31</sup> Et hovedord for frelsen blir participation, ikke rettferdiggjørelse.<sup>32</sup> I dette ligger det også en frigjøring fra syndens makt, hevder Sanders, som går så langt som til å erstatte begrepet *helliggjørelse* med *perfectionism*. Engberg-Pedersen taler tilsvarende konsekvent om *sinlessness*.<sup>33</sup> Denne frigjøringen fra syndens makt trekker Sanders så langt at han mener det er forklaringen på at uttrykk for syndenes forlatelse er så sjeldne hos Paulus, – sjeldne, men ikke fraværende.<sup>34</sup>

Det melder seg selvsagt straks et motspørsmål: Hva mener Sanders og andre med ”fullkommen”? Hvis vi anlegger et absolutt perspektiv på saken og spør etter rette tanker, motiver og holdninger, er det selvsagt umulig å nå frem til absolutt fullkommenhet. Men i reformerte sammenhenger vil en ofte møte en mindre radikal forståelse av syndfrihet, som gjerne begrenser seg til bevisste, planlagte handlinger. En kristen kan og bør nå et stadium der en ikke lenger gjør synd i saker en har overveid og kan planlegge. At en i tanker, motiver eller til og med handlinger kan overrumples av uforutsette situasjoner der en snubler, blir gjerne sett på som noe litt annet.

<sup>28</sup> Også en forholdsvis konservativ luthersk teolog som Karl Olav Sandnes mener at Paulus neppe ville gå med på å kalle en kristen for en synder, enda han helt klart ville innrømme at både han selv som apostel og hans medkristne fra tid til annen gjør synd, Sandnes 1996: 147: ”En samtidighet mellom rettferdighet og stadig synd representerer for ham et problem mer enn en normaltstand.”

<sup>29</sup> Synnes 1993.

<sup>30</sup> Røsæg 1997: 46-47 forklarer greit hva *transfer-terminology* hos Paulus betyr. Saken ligger meget nær vårt velprøvede begrep *omvendelse*.

<sup>31</sup> Se Dunn 1998: 466-472.

<sup>32</sup> Sanders s. 453.

<sup>33</sup> Engberg-Pedersen 2000: 8 og 173 og mange flere steder.

<sup>34</sup> For en enkel presentasjon av Sanders' syndspunkter, se Sandnes 1996: 146.



### 2.7 Formaningene i sentrum

Dermed rykker også formaningene og den etiske veiledningen langt mer inn i sentrum enn tidligere.<sup>35</sup> Formaningene er alvorlig ment, Paulus ventet faktisk at de kristne innrettet livene sine etter det han skriver, enten det gjelder seksualetikk, baktalelse, havepsyke eller menighetslivet.

Dette fører til en betydelig tyngdepunktsforkyvnning også i noe så konkret som de kommentarer som skrives til Paulus' brev. Mens mange kommentarer tidligere brukte 80 % av sidetallet til å kommentere den første "dogmatiske" halvdel av et brev, er det nå ikke sjelden at sidetall i kommentarene harmonerer med proporsjonene i brevene selv. Dette svarer igjen til en dreining også i den systematiske teologi, der vekten synes å forskyves noe fra dogmatikk til etikk, evt. også til religionsfilosofi.

Retoriske analyser av Paulus-brevene peker i samme retning: Ut fra almen analyse av skrifers retoriske oppbygning ligger det betydelig vekt på de pragmatiske oppfordringer som skriftets øvrige deler forbereder.

### 2.8 Velsignelse/forbannelse i stedet for frelse/synd?

I sin balanserte bok om paulinsk bibelteologi kommer K.O. Sandnes også inn på det nye Paulus-perspektivet. Et stykke på vei innarbeider han nye innsikter i sin bok, uten at han helt vil slippe taket i den tradisjonelle lutherske Paulus-forståelsen. I møte med Sanders' krasse kritikk antyder han følgende alternative tilgang:<sup>36</sup> Spørsmålet etter en nådig Gud kan omskrives slik at det ikke primært gjelder skyld og tilgivelse, men heller Guds velsignelse eller forbannelse. Om vi formulerer det slik, er dette et relevant spørsmål i en jødisk kontekst.

Sandnes peker her på de mange tekstene i GT der Israels vekslende historie blir tolket ut fra folkets lydighet eller ulydighet mot pakt. I et slikt lys kan mange jøder på Jesu tid ha sett okkupasjonen ved romerne som Guds forbannelse over folket, foreslår Sandnes. I så fall kan fariseernes kall til å etterleve loven fort ha tippet over til å bli forstått som en betingelse for å løse ut Guds velsignelse. Slik kan kanskje spørsmålet etter individuell frelse ut fra lovgjeringer eller nåde gli over i det kollektive spørsmålet etter Israels særtrekk, privilegier og forpliktelser.

Det spørres likevel om dette forklarer dybden i Paulus' oppgjør med sin samtids jødedom. Vi vil nå gå over til å etterprøve selve grunnspørsmålet i den nye Paulus-forståelsen ut fra utvalgte tekster fra brevene hans. Det dreier seg da selvsagt ikke om noen fullstendig eksegese av disse avsnittene. Heller ikke mener jeg å legge frem nye og kontroversielle tolkninger av disse. Men ut fra ulike avsnitt hos Paulus mener jeg det går an å vise tydelige trekk av en kristendomsforståelse som grunnleggende dreier seg om at mennesker kan komme i samfunn med Gud ved at syndene tilgis.

## 3 Lov – evangelium perspektivet i Paulus-tekster

### 3.1 Tekstvalg

I Paulus-forskningen taler en gjerne om sikre eller "ekte" Paulus-brev som Galaterne, Romerne, 1. og 2. Korinterbrev og 1. Tessalonikerbrev til forskjell fra dem det står strid om forfatterskapet til, så som Efeserne, Kolosserne, 1. og 2. Timoteus og Titus-brevet. I jakten på den genuine Paulus er det derfor vanlig å holde seg til de "sikre" Paulus-brevene. Videre er det som før nevnt flere som mener at Galaterne og Romerne ikke er typiske for Paulus sin teologi. De er snarere hans reaksjoner på de spesielle forhold som oppstod der jødiske eller

<sup>35</sup> Ett godt eksempel på dette er Engberg-Pedersens solide arbeid *Paul and the Stoics* fra 2000, som på en grundig måte sammenligner apostelens etiske veiledning med samtidens stoikere og med Aristoteles.

<sup>36</sup> Sandnes 1996: 161-162.

judaistiske agitatorer satte et skille mellom jøde og hedning, omskåret eller uomskåret, de som fulgte Moselovens kultiske regler eller de som ikke gjorde det.

Selv om jeg på ingen måte støtter disse innvendingene, kan vi godt for argumentasjonens skyld søke spesielt til de gjenværende brevene for å se i hvilken grad vi finner et lov-evangelium-perspektiv i dem.

### 3.2 1. Korinterbrev 14,23-25

Én slik tekst er 1 Kor 14,23-25. Her tar Paulus to eksempler på hva som kan skje der ikke-kristne kommer inn på et kristent møte,<sup>37</sup> ett negativt og ett positivt:

*23 Om nå hele menigheten kommer sammen på samme sted, og alle taler med tunger, og det så kommer inn noen ukyndige eller vantro, vil de da ikke si at dere er gått fra forstanden?*

*24 Men dersom alle taler profetisk, og det så kommer inn en vantro eller ukyndig, da blir han avslørt av alle og dømt av alle, 25 og det som er skjult i hans hjerte, åpenbares. Så vil han falle på sitt ansikt og tilbe Gud og bekjenne: Gud er sannelig iblant dere!*

Så langt jeg kan se er dette en meget presis beskrivelse av det vi lutheranere kaller lovens andre bruk. Det er tale om en profetisk forkynnelse av loven, anvendt på den enkelte. Denne forkynnelse sikter til menneskets indre ("det som er skjult i hans hjerte"), og går langt utover en alminnelig moralpreken, siden teksten nytter ordet "åpenbare" ("det som er skjult i hans hjerte åpenbares").

Virkningen som tilsiktes er en ny erkjennelse av seg selv, siden det som før var skjult i hjertet (også for ham selv?) blir erkjent. Samtidig er dette en erkjennelse for Guds ansikt. Teksten sier at "han vil falle på sitt ansikt og tilbe Gud". Den profetiske avsløringen har hatt en horisont der mennesket stilles til ansvar for Gud, ikke bare for seg selv eller for omgivelsene. Den nye erkjennelse fører også til en ny bekjennelse, igjen med Gud som fokus: "Gud er sannelig iblant dere!"<sup>38</sup>

Det sies og skrives stadig at vi må skjelve mellom vår kultur preget av skyld og oppgjør og andre kulturer som preges av motpolene skam og ære. Skyld-kulturene er skapt av Augustin og Luther, sies det gjerne, siden begge hadde slikt sterkt et teologisk perspektiv på livet. Men i vår moderne kultur der menneskene er frigjort fra tanken om en Gud/gud som overdommer er det andre begreper enn skyld og oppgjør som dominerer. Moderne mennesker er mer redd for sitt omdømme og rykte enn for Guds og samvittighetens dom. Tilsvarende peker missiologer ofte på hvor fraværende skyld-aspektet er i de fleste kulturer misjonærene møter. Særlig i Østen er den kollektive tenkningen omkring skam og ære, gjerne knyttet til familien og slekten, dominerende.

Også bibelforskere poengterer stadig hvordan Antikken, både i asiatisk og europeisk versjon, var en skam-ære kultur.<sup>39</sup> Halvor Moxnes mener f. eks. at "konkurransen om ære" er en nyttig nøkkel til å forstå det sosiale liv i Romerriket i det første århundre. Vår tekst er

<sup>37</sup> Dette er i seg selv et spennende poeng med tanke på kirkeforståelsen: Ikke-troende er velkommen inn på et hvilket som helst kristent møte i Korint. Helt motsatt var det i de aller fleste filosofiskoler, mysteriereligioner og selskap, foreninger og klubber som Korint ellers var så rik på. De var lukkede, kirken er åpen, budskapet offentlig. N.A.Røsæg 2003: 107 utfolder dette motivet bredt.

<sup>38</sup> Sanders 1977: 444 protesterer mot "the modern fundamentalistic tactic of first convincing people that they were sinners and in need of salvation". Men bortsett fra det ladete ord "tactic", som kan lede tanken hen mot manipulasjon, er det jo langt på vei det vår tekst gjør.

<sup>39</sup> Moxnes 1989: 55-58 målbærer og forklarer et slikt synspunkt.

neppe noe godt argument for akkurat det synspunktet. Å falle på sitt ansikt i andres nærvær, og bekjenne synd like til hjertets innerste, var neppe egnet i noen "konkurranses om ære", verken der og da eller noe annet sted til noen annen tid.

Teksten vår ser ut til å se aldeles vekk fra den ikke-troendes mellom-menneskelige relasjoner. I møte med Guds lov blir alle slike relasjoner irrelevante, og spørsmålet blir den enkeltes forhold til Gud. Det er for øvrig noe Paulus også ellers sier klart: "Det som betyr minst for meg, er om jeg dømmes av dere, eller av en menneskelig domstol. Jeg er heller ikke min egen dommer. ... men den som dømmer meg, er Herren", 1 Kor 4,3-4.

Vår tekst er derfor etter min mening et overraskende og poengtert argument for at vi fortsatt med god grunn skal hente et lov-evangelium perspektiv ut fra Paulus sine brev. Og teksten dukker nettopp ikke opp i en teoretisk eller dogmatisk drøfting, heller ikke i et brev der spenningen går på jødiske, etniske eller lovtolknings spørsmål. Det gir versene særlig vekt.

### 3.3. 2. Korinterbrev 7,9-10

En annen slik tekst finner vi i hans andre brev til menigheten i Korint. Nå dreier det seg ikke om forkynnelse rettet til folk utenfor menigheten, men om misforhold innad i menigheten. Disse hadde Paulus skarpt påtalt i sitt første brev. Virkningen av hans advarsler og formaninger beskriver Paulus selv slik:

*9 Men jeg gleder meg nå, ikke over at dere fikk sorg, men fordi dere ble bedrøvet til omvendelse. For den sorg som kom over dere, var av Gud, for at dere ikke skulle lide noen skade på grunn av oss.*

*10 For bedrøvelsen etter Guds sinn virker omvendelse til frelse, som ingen angrer. Men verdens bedrøvelse virker død.*

Trolig gjelder saken her det vi ville kalle lovens tredje bruk, altså Guds lov forkynt for kristne, til formaning og tukt. Lovens virkning beskrives her med ord som "sorg" og "bedrøvelse". Slikt kan jo være av mange slag. Vi kan føle sorg eller bedrøvelse over sykdom, økonomiske tap, dødsfall i vår nærhet, egne nederlag osv. Men her går apostelen spesifikt inn og definerer hva slags bedrøvelse han mener, han kaller det "bedrøvelsen etter Guds sinn" og kontrasterer det med "verdens bedrøvelse". NO 78/85 omskriver uttrykkene med "når sorgen er slik Gud vil" og "verdens sorg". NRSV bruker uttrykkene "godly grief" og "wordly grief". Det greske uttrykket kan bokstavelig oversettes "den i samsvar med Gud sorg" og "verdens sorg".

Den ønskede virkning for Paulus var ikke sorg i og for seg. Sorgen var kun en nødvendig stasjon på veien til det som er målet, nemlig omvendelse. Når han gjentar uttrykket i v.10 sier han "omvendelse til frelse". Igjen presiserer han at "omvendelse" eller forandring nok kan være av flere slag. Her snakker han om en omvendelse som fører til et resultat ingen angrer. Kontrasten er verdens bedrøvelse som virker død. Alternativene stilles opp krast.

Dette svarer også etter min mening godt til et klassisk lov-evangelium perspektiv. Synd påtales og avsløres, selv der prisen er høy. Denne forkynnelse ønsker å oppnå en forandring som kalles omvendelse. Den som forkynnelsen rettes mot stilles på valg. I vårt tilfelle var ikke Paulus nødvendigvis sikker på at valget ville falle ut den rette vei. Gud gir mennesket valgets mulighet. Han respekterer på sett og vis et nei. Men der mennesket gir Gud rett i erkjennelse, og den nye erkjennelsen fører til omvendelse, der er resultatet godt. Resten av avsnittet uttrykker det på flere vis.

Samtidig er det nyttig å få korrigeret bildet av hva som er målet for kristen vekst og modning. Så lenge vi taler om glede, trygghet og trøst vil alle være enige. Men her trekker apostelen også frem andre ønskede resultater: "Se, hva det førte til at dere ble bedrøvet etter

Guds sinn: iver, ja forsvar, ja harme, ja frykt, ja lengsel, ja nidkjærhet, ja straff!” 2 Kor 7,11. Det har sin plass i en kristens liv og en menighets samliv med ”iver ... harme ... nidkjærhet ... straff”. Igjen forstår vi at det som er ”etter Guds sinn” kan føre andre veier enn det som er ”etter verden”.

### 3.4 2. Korinterbrev 3,4-18

Vi skal videre til en av de mest sentrale tekstene i hele 2 Korinterbrev, for også her finner vi mye av det perspektivet vi leter etter:

*... han som også gjorde oss dugelige til å være tjenere for en ny pakt, ikke bokstavens, men Åndens pakt. For bokstaven slår i hjel, men Ånden gjør levende.*

*7 Når da dødens tjeneste, den som med bokstaver var innhogd på steiner, hadde en slik herlighet at Israels barn ikke tålte å se Moses' ansikt på grunn av glansen i hans ansikt, den som snart forsvant, 8 hvor mye herligere skal da ikke Åndens tjeneste være?*

*9 For hadde fordømmelsens tjeneste sin herlighet, hvor mye rikere på herlighet må da rettferdighetens tjeneste være! 10 For det som var herlig, har nå ingen herlighet i forhold til denne overveldende rike herlighet. 11 For når det som svinner, var herlig, da må det som varer ved, være langt mer herlig. (...)*

*13 Vi gjør ikke som Moses, som la et dekke over ansiktet, for at Israels barn ikke skulle se slutten på det som svant. 14 Men deres sinn er blitt forherdet. For helt til denne dag blir det samme dekke liggende når de leser den gamle pakt, og det blir ikke tatt bort. For det er bare i Kristus det blir fjernet. 15 Helt til denne dag ligger et dekke over deres hjerte når Moses blir lest. 16 Men når de omvender seg til Herren, blir dekket tatt bort. (...) 18 Men vi som med utildekket ansikt ser Herrens herlighet som i et speil, vi blir alle forvandlet til det samme bilde, fra herlighet til herlighet, som av Herrens Ånd.*

I versene 6-11 stiller apostelen frem en rekke kontraster. Vi kan enkelt liste dem slik:

Gammel pakt, v.6	Ny pakt, v.6
Bokstavens pakt, v.6	Åndens pakt, v.6
Slår i hjel, v.6	Gjør levende, v.6
Moses, v.7	Ånden, v.8
Dødens tjeneste, v.7	Åndens tjeneste, v.8
Fordømmelsens tjeneste, v.9	Rettferdighetens tjeneste, v.9
Det som var herlig har nå ingen herlighet, v.10	Denne overveldende rike herlighet, v.10
Det som svinner, v.11	Det som varer ved, v.11

Denne teksten om den gamle og den nye pakt ligger i sak meget tett på en klassisk lov-evangelium tenkning, selv om ordene ”lov”/”loven” og ”evangeliet” ikke er brukt.<sup>40</sup> Forkynnelsen av Guds lov skal nettopp ”fordømme”, ”slå i hjel” og føre til ”død” for menneskets kjød og egenrettferdighet. Det skjer der ”Moses” får blende all egenstolthet med sin ”herlighet”, selv om den ”svinner”. For så lenge mennesket søker rettferdighet på lovens vei, ”ligger et dekke” over øynene når Ordet leses.

<sup>40</sup> Det er også konklusjonen i en ny artikkel til vår tekst, Grindheim 2001: 97: ”... the contrast is best understood along the traditional lines of the dualism between law and gospel”.

Kontrasten er når "Ånden" kan "gjøre levende" Ordet og "ta dekket bort". Da "omvender de seg til Herren", og får "rettferdighet". Da får de "se Herrens herlighet" "med utildekket ansikt", og denne herlighet "varer ved".

I de neste versene forklarer Paulus at han som en tjener for den nye pakt legger stor vekt på å fremstå med redelighet og integritet: "Vi har sagt oss løs fra alle skammelige snikveier og farer ikke fram med list. Heller ikke forfalsker vi Guds ord, men ved å legge sannheten åpent fram, anbefaler vi oss for Guds åsyn til alle menneskers samvittighet", 2 Kor 4,2. Som forkynner vil ikke apostelen fremstå som imponerende verken i talekunst, argumentasjon, kraft eller visdom, men han henvender seg til tilhørernes samvittighet. Det er den domstol hos tilhørerne han ønsker å bli vurdert av. Han vil at tilhørerne skal erkjenne at apostelen er en tjener for Åndens pakt som gjør levende og gir rettferdighet.

S. Grindheim sammenfatter apostelens budskap i vår tekst slik: "If the alien, death-bringing work of God was glorious, how much more glorious must his proper, life-giving work be!"<sup>41</sup> Gud gjør altså to gjerninger: Lovens gjerning som nok har en slags herlighet, men som i sum fører til død, - og så en annen gjerning gjennom sitt evangelium. Denne siste fører til liv, og har en herlighet som aldri opphører.

#### 4 Avslutning

Bildet av Paulus og hans tenkning er radikalt forandret i faglige kretser de siste tyve år. Jeg har gjort rede for noen hovedtrekk i dette bildet, og på vesentlige punkter har jeg måttet reservere meg fra en del hovedlinjer. At forskningen til tider kan fremføre kritikk av tidligere posisjoner på en slik måte at en havner i ensidigheter og grøfter på den andre siden av veien er ikke nytt.

Ut fra noen tekster fra Paulus' første og andre brev til Korinterne mener jeg å vise at det er god grunn til å se på lov – evangelium og spørsmålet om synd og nåde for den enkelte som den store hovedsak i paulinsk teologi. Vi kan fremdeles med største rett påberope oss Paulus for en tradisjonell kristendomsforkynnelse med tyngdepunkt i den enkeltes tilegnelse av Kristi nåde.

Vi har tidligere sitert H. Moxnes og tatt avstand fra noen av hans påstander. Vi vil likevel med tilslutning få sitere noe annet han skriver. Her leverer han etter min mening en usedvanlig sterk argumentasjon for at vi fremdeles med stor rett skal få bruke Paulus til kronvitne for en klassisk luthersk posisjon der vår egentlige identitet skal måles for himmelens domstol og i et eskatologisk domsperspektiv. Uten helt å bruke verken Rosenius' eller bedehusets språk beskriver han en sak vi synes vi har hørt gjentatt ofte i tradisjonell luthersk sammenheng:

*I Paulus' brev kommer det til syne en konflikt mellom den ære og status de kristne har "i Gud" og deres daglige situasjon. De er Guds barn (Rom 8,19), men dette er ikke synlig for omverden, tvert imot, deres situasjon "i verden" er preget av lidelse, d.v.s. av mangel på ære og status (Rom 8,18). Denne konfliktsituasjonen er et gjennomgående trekk i beskrivelsen av de kristnes situasjon, og deres håp er først og fremst knyttet til en eskatologisk opphevelse denne konflikten. (...) "Ros fra Gud og ikke fra mennesker" (cf. Rom 2,29) kan stå som en sammenfatning av idealet av det kristne verdensbildet.<sup>42</sup>*

<sup>41</sup> Grindheim 2001: 114.

<sup>42</sup> Moxnes 1989: 60.

**Litteratur:**

Brun, Lyder: *Lov og evangelium i Det nye testamente*. Oslo: Aschehoug, 1942

Carson, D.A.; O'Brien, P.T.; Seifird, M.A. (eds.): *Justification and Variegated Nomism*. Vol 1: *The Complexities of Second Temple Judaism*. WUNT 2: 140. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. (Bind 2 kommer snart)

Chapman, Stephen B.: *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*. Forschungen zum Alten Testament 27. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000

Dunn, James D.G.: "The New Perspective on Paul." I *BJRL* 65 (1982-1983): 95-122

Dunn, James D.G.: *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of the Earliest Christianity*. Second Edition London: SCM Press, 1993

Dunn, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T.& T. Clark, 1998

Engberg-Pedersen, Troels: "Retfærdiggørelse hos Paulus." I *Præsteforeningens Blad* 1997, 100-109

Engberg-Pedersen, Troels: *Paul and the Stoics*. Edinburgh: T.& T. Clark, 2000

Grindheim, Sigurd: "The Law Kills, but the Gospel Gives Life: The Letter-Spirit Dualism in 2 Corinthians 3,5-18." *Journal for the Study of the New Testament*. 84 (2001) 97-115

Hvalvik, Reidar: "'Troen er kommet' (Gal 3,25). Om Paulus' forståelse av troen." I *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 1999: 28-41

Klostergaard Petersen, Anders: "Dekonstruktion af den protestantiske Paulus-forståelse", I *Præsteforeningens Blad* 1999 nr. 39, s. 854-860

Lønning, Per: "Teologiske skillelinjer i dagens kirkebilde", *Kirke og Kultur* 2002: 339 ff

Moxnes, Halvor: "Hva slags religion var urkristendommen?" i *Norsk Teologisk Tidsskrift* 89 (1989) 47-66

Odeberg, Hugo: *Fariseism och kristendom*. 3. oppl. Lund: Gleerup, 1963

Räsänen, Heikki: *Beyond New Testament Theology. A Story and a Programme*. London: SCM Press, 1990

Røsæg, Nils Aksel: ""The New Perspective on Paul" – soteriologisk og praktisk-teologisk potesnial." I *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* (1987) 38-51

Røsæg, Nils Aksel: "Kirken i Korint. Modeller for kirken i nytestamentlig kontekst og i dag." I *Slik blir kirken til. Kirke i forandring i Det nye testamente*. Bind 2 i Ekklesiologi-prosjektet ved Det teologiske Menighetsfakultetet, 2000-2003. Trondheim: Tapir, 2003, side 79-157

Sanders, E.P.: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM, 1977

Sandnes, Karl Olav: *I tidens fylde. En innføring i Paulus' teologi*. Oslo: Luther, 1996

Skarsaune, Oskar: "‘Lov og evangelium’ i de historiske bøker i GT." I *Evangelium og forpliktelse. 5 Artikler om forholdet mellom lov og evangelium i Det gamle og Det nye testamente*. Oslo: MFs Skrivestue, 3. opplag 1978, side 4-38

Stendahl, Krister: "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West." *Harvard Theological Review* 1963, s. 199-215

Stendahl, Krister: *Paulus bland judar och hedningar*. Falköping: Gummesons, 1977

Synnes, Martin: "Jeg elendige menneske!" *Den kristnes selvilde hos Paulus? Fornytt studium av Rom 7*. Oslo: Menighetsfakultetet, 1993

Söderlund, Rune: "Mosaisk, naturlig och ny lag i Gamla testamentet." I *Teologi for tanken og troen. Festskrift i anledning af Aksel Valen-Sendstads 65-års-dag 7. maj 1997*. Red. af K. Christensen; A.C. Højlund og N.O. Breivik. Århus: Kolon, 1997, side 74-91

Zimmerli, Walther: *Die Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alten Testaments*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenoek & Ruprecht, 1969

Aalen, Leiv: *Dogmatisk grunnriss*. Ny rev. utg. 1979. Oslo: Skrivestua, Menighetsfakultetet, 1979

## Homofilidebatten og Rom 1:26-27

### Fire aktuelle spørsmål til drøfting

ved Egil Sjaastad

Rom 1:18-32 er en anstøtssten for mange. For andre er den et trygt orienteringspunkt. Den legger viktige premisser for tolkningen av Romerbrevet. Den gir et ståsted for vurderingen av sentrale bibelteologiske spørsmål. Den griper provoserende og tankevekkende inn i spørsmål som det idag står stor strid om innen kirken.

La oss sitere to av de mest omstridte versene.

*26 Derfor overgav Gud dem til skammelige lidenskaper. Deres kvinner byttet om det naturlige samliv med et som er mot naturen. 27 På samme vis forlot også mennene den naturlige omgang med kvinnen og brant i sitt begjær etter hverandre. Menn drev skammelig utukt med menn, og fikk på sin egen kropp den straff de fortjente for sin forvillelse. (Rom 1:26f)*

Målet med denne artikkelen er å la disse to versene få sette oss på sporet av et svar på fire påtrengende spørsmål i homofili-debatten.

#### 1) Kjente Paulus virkelig til en homoseksualitet der forholdet har karakter av gjensidighet blant to voksne av same kjønn - eller taler han i sine skrifter om noe helt annet?

Hedenskapet som omga Paulus da han skrev Romerbrevet, var preget av en utsvevende seksualmoral. Romerbrevet er skrevet fra Korint, en by han kjente godt. Både han selv, sikkert også Tertius som skrev brevet ned (Rom 16:22), hadde stadig kontakt med søkende mennesker. Mange av disse levde eller hadde levd i all slags umoral. Et par år tidligere hadde han skrevet til de nye kristne i Korint. Noe av hensikten var å ta oppgjør med farlige tendenser i menigheten. Noen hadde begynt å leve i, ja til og med forsvare seksuelle forbindelser utenfor ekteskapet. Hedenske livsholdninger holdt på å gjenerobre dem. Etter å ha nevnt både homoseksualitet og andre synder i 1Kor 6:9, sier han: *Slik var det med noen av dere*. Noen hadde altså levd homoseksuelt før de ble kristne.

Hverken der eller i andre større byer var det uvanlig med homoseksuelle forbindelser.<sup>1</sup> Fra den greske historien leser vi om såkalt *pederasti*. Det vil si at en voksen gift mann skaffet seg en ung mannlig "elsker".

Platon skriver mye om dette, især i diktverket *Symposion*.<sup>2</sup> Han beskriver en varm form for homoerotikk hvor den unge gutten er i opplæring hos sin herre. Forholdet mellom den voksne og tenåringen dreier seg om mer enn sex. Den unge skal ledes inn i det sosiale liv, inn i kulturen, under ledelse av den voksne.<sup>3</sup> Han betaler så å si med å innta den kvinnelige rollen i elskoven. Den voksne mannen kunne være betatt av den unge tenåringens skjønnhet og personlighet. Et pederastisk forhold kunne av Platon betraktes som *det mest høyverdige av alle menneskelige relasjoner og som legemliggjøringen av selve kjærligheten*.<sup>4</sup> Hos Platon kan ungguttens skjønnhet være avbildet av Skjønnheten selv. I gresk mytologi tilskrives også

<sup>1</sup> Se Nissinen, Martti, *Homoeotism in the biblical world, a Historical Perspective*, Fortress Press, Minneapolis, 1984.

<sup>2</sup> Dover, K.J., *Greek homosexuality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1978, s11-13. Symposion er en samling taler av Sokrates og hans venner.

<sup>3</sup> Nissinen s58.

<sup>4</sup> Nissinen s59.



gudene homoseksuelle følelser, og pederastiske forhold blant disse gjorde naturligvis at grekerne ikke hadde religiøse sperrer mot pederasti.

Den voksne mannen var den som inntok den aktive rollen i det seksuelle forholdet. Han ble kalt *erastes* og ungdommen som hadde den passive rollen, *erômenos*.<sup>5</sup> Vi kjenner igjen begrepene fra ordene eros og erotikk. Et pederastisk forhold kunne være av lang varighet. Selv om greske kvinner ofte reagerte negativt på dette, var det en vanlig praksis i mange miljøer. Det forekom ofte også i Romerriket.<sup>6</sup> Han kan skildre forhold som etter hans mening er uverdige, og som fortjener straff. Og underlig nok kan han i et skrift senere si at homoseksualitet er imot naturen.<sup>7</sup> Kritikken mot pederasti i den greske kulturen viser at de platonske idealene for et slikt forhold ikke alltid var i pakt med virkeligheten.<sup>8</sup>

I Korint var det i følge en kilde, 1000 tempelskjøger noen tiår etter Paulus' tid. Men også mannlig prostitusjon i - eller uavhengig av - templene, var hyppig. Dette var ganske sikkert kjent for Paulus og vennen Tertius. Noen av de kristne i Korint hadde, før de ble kristne, sikkert hatt kontakt også med mannlige prostituerte. Tempelprostitusjon hvor avgudsdyrkelse og sex ble knyttet sammen, hadde foregått i mange århundrer i store deler av den verden som omga Israelfolket. Både denne og andre former for homoseksuell praksis er kjent fra Babylon, Persia, India, China og Egypt.<sup>9</sup> Til og med guder kan omtales som aktivt homoseksuelle.<sup>10</sup>

Noen hevder at det er disse formene for homoseksualitet (pederasti og homoseksuell prostitusjon) som apostelen tar oppgjør med i Rom 1. Noe gjensidig homoseksuelt forhold voksen-til-voksen, kjente han ikke. Dermed er vi fristilt fra disse domstekstene.

Problemet med denne løsningen er dobbelt: For det første: Paulus kjente til gjensidige forhold av homoseksuell karakter. For det andre: Uttrykksmåten i vår tekst bekrefter dette og fordømmer homoseksuelle handlinger – uten hensyn til omstendighetene de skjer i.

La oss ta det første først: At han kjente til forhold av gjensidig karakter. Vi trenger ikke undersøke alle kilder i Israels omverden for å finne ut om gjensidig homoseksualitet ble praktisert. Vi skjønner det av 3.Mos 18:22 og 20:13. Der presenteres seksuell aktivitet mellom to menn som eksempel på den forventede måten kanaaneerne kunne leve på. Guds folk skulle ikke leve slik. Poenget her er å *forby seksuell omgang med samme kjønn*.<sup>11</sup> Det ligger riktignok en omsorg for familien i teksten. Familien krenkes ved homoseksualitet. Likevel rammes homoseksualitet som sådan - uavhengig av hvordan og i hvilken sammenheng den foregår. Israelfolket skulle respektere den gudskapte tokjønns polariteten.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> Dovers bok gjengir mange vasemalerier av homoseksuell karakter fra antikken. Der ser vi tydelig at gutten i forholdet ikke lenger er et barn. De fleste av dem som innehar erômenos-rollen synes å være like høye av vekst som den voksne, altså kjønnsmodne tenåringer.

<sup>6</sup> Nissinen s69.

<sup>7</sup> Nissinen s82.

<sup>8</sup> Vi må være obs på at Platon levde i sitt miljø, i et bestemt sosialt skikt og var dikter. Hans tanker var neppe uttrykk for alles tanker og meninger!

<sup>9</sup> Princeton, N.J., *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton University Press, New Jersey, 1955, s 34; 73-98; 171-172; 180f., 190; 196.

<sup>10</sup> Det er tilfellet hos Platon, se utdrag av hans *Symposion* hos De Young, J.B., *Homosexuality*, Kregel Publications, Grand Rapids, Michigan, s205ff.

<sup>11</sup> *Lovene i Mosebøkene minner oss om at det finnes folk som kan bli seksuelt tiltrukket av andre enn sin egen ektefelle, - av familiemedlemmer, av personer av same kjønn, og endatil av dyr. ... Ingen har en seksualitet som er immun mot synd, og det innebærer at ikke alle former for seksuell tilfredsstillelse skal leves ut.* Sitatet er hentet fra Koester, Craig R., "The Bible and Sexual Boundaries", *Lutheran Quarterly*, Vol.VII, nr.4, Inc. Milwaukee, Wisconsin, 1993

<sup>12</sup> Boswell, John, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, University of Chicago Press, Chicago, 1980, s100, se også et langt avsnitt hos Nissinen, Martti, *Homeroicism in the biblical world, a Historical Perspectiv*, Fortress Press, Minneapolis, 1984, s 18-42.

Paulus "levde i" GT. Han kjente disse tekstene. Han siterte ofte fra hellighetsloven (især fra 3.Mos 18-20) hvor det absolutte forbud mot seksuell samhandling finnes.<sup>13</sup> Selv om han med stor frimodighet kunne si at de kristne var fri fra loven, så betydde ikke det at de var moralsk sett fri til å leve etter sine lyster. Nei, på fundamentalplanet, når lover i GT sto i en universell sammenheng og hadde begrunnelse i skapelsen, da forpliktet de også de kristne. 1.Kor 6:9 og 1.Tim 1:9ff viser klar avhengighet av hellighetslovens forbud mot homoseksualitet – og jeg gjentar: homoseksualitet *som sådan*. Også her i Rom 1 kommer dette til uttrykk.

Forøvrig er ikke hverken Platon eller Aristoteles ukjent med forhold som absolutt nærmer seg det vi kaller varig gjensidig homoseksuelt samliv blant voksne. Platon sier at to kan være helt fascinert av følelser og intimitet og kjærighet, og kan neppe bli påvirket til å forlate hverandre et eneste øyeblikk.<sup>14</sup>

Da er vi over på det andre argumentet. To av formuleringene som brukes i vår tekst, virker svært overbevisende. Han kan ikke ha siktet bare til situasjoner hvor noen ble utnyttet homoseksuelt. Han må sikte til gjensidige homofile forhold som begge parter ønsket: Først: *Kvinnene henga seg til unatur...*(v26) Hva dreier det seg om her? Noen kvinnelig utgave av pederasti, altså seksuelle forhold mellom en voksen kvinne og en ung jente, er ukjent i litteraturen. Paulus henspiller på lesbiske forhold mellom voksne kvinner. Dette er det eneste stedet i Bibelen hvor lesbisk seksualitet er omtalt. Poenget er forøvrig ikke i hvilken sammenheng denne seksualiteten ble utlevd, men at den er mot naturen. Hva man enn mener om det uttrykket, må hovedsaken være at seksualiteten leves ut kvinne til kvinne, mann til mann, se senere drøfting.

At det dreier seg om en gjensidighet i det lesbiske forholdet som omtales, bekreftes også av neste vers. Det dreier seg ikke om noe kjøp av sex, for der omtales mannlige homoseksuelle forhold, menn som brenner av begjær *etter hverandre* (v27). Gjensidigheten er understreket. Menn gjorde som lesbiske kvinner, merk ordet *likeså*. Konklusjonen må bli:

Paulus skildrer et liv i strid med det 6.bud. I hellighetsloven, som han ofte refererte til, dreier det seg bl.a om homoseksualitet *som sådan*. Det er i den tradisjonen han står. Han vurderer hedenskapet i lys av at de har vendt skaperen ryggen (v25). *NTs lære i Rom 1:26-27 kan ikke bare tilpasses pederasti eller noen annen spesiell pervers akt.*<sup>15</sup> Formuleringene han bruker her, setter ikke noe spesielt krenkende forhold i fokus. Det dreier seg om homoseksuell samhandling, noe han registrerte at folk av begge kjønn kunne ha lyst til (jfr begrepet *skammelige lyster* v26).<sup>16</sup>

Dette fører oss så over til neste spørsmål:

## **2) Kjente Paulus til det som lenge er kalt homofil driftsorientering ("ekte homofili")? Hvis han er ukjent med dette, hvordan kan vi da forsvare å bruke Paulus imot dem som på dette grunnlag søker anerkjennelse av et varig homofilt samliv?**

<sup>13</sup> Koester minner om at Bibelen ble til over mange hundre år. Pederasti var vanlig i den gresk-romerske verden, men det var ikke vanlig i de semittiske kulturene hvor 3.Mos ble skrevet mange århundrer før Paulus sin tid, s385.

<sup>14</sup> De Young s190. Se utdrag av fra Platons *Symposion* hos De Young, s 205ff. De Young hevder at folk i antikken både kjente til homoseksuell driftsorientering (noe som er svært tydelig hos Platon!) og gjensidige forhold.

<sup>15</sup> De Young, s154.

<sup>16</sup> Dette bekreftes også av 1.Kor 6:9 hvor Paulus etter manges mening ser ut til å ha laget et nytt begrep for homoseksualitet, nemlig *arsenokoitai*. Dette begrepet har han sin språklige bakgrunn for i 3.Mos 20:13 hvor poenget er at begge parter i et homoseksuelt forhold er straffeskyldige. Moseloven rammer homoseksualitet generelt, og Paulus' språkbruk i 1.Kor er hentet derfra.

Det er tre vesentlige grunner til å svare ja på spørsmålet. Paulus kjenner homofil driftsorientering.

For det første finner vi sitater hos greske forfattere som sterkt underbygger at homofil driftsorientering var kjent. I den talen Platon lar Aristophanes holde, omtaler han menn som synes å tiltrekkes bare av menn: *Noen sier de er skamløse skapninger, men det er galt. Deres oppførsel er ikke grunnet i skamløshet, men i dristighet, mandighet og virilitet... Dette blir tydelig når de kommer til manns modenhet, ... for da er de elskere av gutter og har ingen interesse av å gifte seg og få barn. Slikt gjør de (d.e. gifter seg) bare under det stress som skikk og bruk representerer. De er helt fornøyd med å leve sammen ugift alle sine dager. En mann av dette slaget er uansett født til å være en gutte-elsker eller en frivillig make til en mann, idet han ivrig imøtekommer personer av sitt eget slag.*<sup>17</sup>

Her er det klart regnet med en sterkere dreining mot homofil driftsorientering enn den som finnes hos bifile. Vi kunne gi flere eksempler fra antikken. I den såkalte Nikomanske etikk skjelner Aristoteles mellom de som er homoseksuelle av natur og de som er det av vane.<sup>18</sup> Og her er et viktig poeng: Paulus var ingen hvem som helst. Han kjente til mye av det som rørte seg. Både hans oppvekst, hans brede kjennskap til kulturen gjennom studier og hans reisevirksomhet og evangelisering blant hedninger tilsier det.

Hellighetsloven i GT både *forutsetter* at mann til mann-relasjoner foregår og *fordømmer* dem. Slike forhold kan knapt være noe de driver med uten å drives av en indre trang. Ønsket om å gjøre noe spennende, eller om å ydmyke den andre parten, kan vel ikke i det lange løp være drivkraften.

For det andre er formuleringene som brukes ikke bare handlingsorientert! Paulus omtaler i vår tekst *skammelige lyster, brann av begjær*. Selv om uttrykket at *de vendte seg fra* den naturlige bruk av kvinnen og *så* begynte å drives av begjær, må det være en indre disposisjon for homoseksualitet som driver dem. Dessuten er avsnittet vårt en skildring av hedenskapet så å si ovenfra. Han skildrer hvordan forfallet inntreer i kulturen som helhet, ikke bare i det enkelte menneskes liv. Bak dette er Guds vrede som lar denne unatur få fortsette (v18). Han overgav dem til den synd de valgte, her konkretisert ved avgudsdyrkelse, homoseksualitet og udugelig dømmekraft eller tankegang (v24; v26; v28)

For det tredje: Hvis homofil driftsorientering er, som de fleste idag hevder, en normalvariant av menneskelig seksualitet, ja, så må den vel også ha forekommet i NT-lig tid? I følge Kinsey finnes det en skala fra sterkt homoseksuelt orientert til sterkt heterofilt orientert (hvor de fleste befinner seg). Må vi ikke regne med at GTs og NTs verden kjente til at noen var tydeligere homoseksuelt orientert enn en bifil er? Og tar vi i betraktning at homoseksuell prostitusjon og pederasti var utbredt, er det vel rimelig å anta at det var en lav terskel til å "komme ut av skapet" og tre fram som åpen homoseksuell, for å bruke moderne uttrykk.

Forskere hevder, sikkert med rette, at de bibelske forfatterne ikke tenkte i de samme baner som oss når det gjelder homoseksualitet. Vi er vant til å tenke ut fra enkeltindividets psyke, ut fra seksuell identitet, spesifisert f.eks som homofil identitet. I antikken tenkte de annerledes. *Hvorvidt en persons homoerotiske livsførsel skal kunne aksepteres, avhenger av ens sosiale rolle og status, ikke av ens personlige identitet.*<sup>19</sup> Likevel måtte det jo være kjent for dem at seksualitet har med indre psykiske krefter å gjøre – ikke bare valg av muligheter i det sosiale rollespill? Jesus taler om at seksuelle synder har sitt utspring innenfra (Mk 7:21-23).

Konklusjonen må uansett bli:

<sup>17</sup> I *Symposion*, gjengitt hos De Young s 190.

<sup>18</sup> Her bruker Aristoteles ordet natur i betydningen driftsorientering, legning. Se Dover s168.

<sup>19</sup> Nissinen s 129.

Paulus kjente til det vi mener med homofil driftsorientering selv om det ikke representerer hans hovedsynspunkt. Poenget ligger i at sex med samme kjønn er synd. Den svært liberale teologen Pim Pronk – som selv er praktiserende homofil - sier at vi i ærlighetens navn bør innrømme at det ikke er mulig å skjelle mellom “reelle” homofiles seksuelle forbindelser og heterofiles homoseksuelle forbindelser. Det er de homoseksuelle forbindelsene generelt som Paulus fordømmer i denne teksten.<sup>20</sup>

Temaet “driftsorientering” leder oss over til vårt tredje spørsmål:

### **3) Hva mente Paulus egentlig med at homoseksualitet er i “strid med naturen”? I dag sier noen at “for meg er homoseksualitet nettopp i pakt med min natur!”**

Av de tekstene som handler om homoseksualitet, er det bare i Rom 1:26-27 vi finner uttrykket *naturlig bruk*. Det samme gjelder *motsetningen* til “naturlig” seksuell utfoldelse, nemlig *sex mot naturen*. Men når det gjelder å innholdsbestemme disse uttrykkene, har teksten voldt bry. Det ser vi allerede blant kirkefedrene. For dem var riktignok ikke diskusjonen framprovosert av et ønske om å forsvare homoseksuelt samliv! Idag derimot synes det å være tilfellet!

Vi skal ta to eksempler: Anastasius og Augustin.<sup>21</sup> De hadde problemer med Paulus’ omtale av lesbiske forhold. For dem synes det – i deres miljøer – å være helt ukjent. De skjønner ikke hvordan slik sex kan gjennomføres rent “praktisk”! De tenker seg at disse kvinnene tilbød seg til menn. Unaturen besto da i at de tok initiativet(?) De strever med denne teksten. Vi skal likevel merke oss at Augustin fant grunn til å advare nonner mot en intimitet av erotisk karakter. *Den kjærligheten dere har til hverandre må ikke være kjødelig, men åndelig*, sier han.<sup>22</sup>

De siste tiårene har teologer og bibellesere prøvd seg med nye tolkninger av disse uttrykkene. Noen har hevdet at Paulus her tenker på heteroseksuelle som handler mot sin egen driftsorientering. Han reflekterer ikke over det vi nå vet: At noen er homofile av “orientering” eller “legning”. Disse må kunne forsvare sex i relasjoner preget av varighet og troskap, siden homoseksualitet nettopp er i samsvar med deres natur, ikke i strid med den.<sup>23</sup>

Noen forskere har ment at den aktive parten i det homoseksuelle forholdet, handler “naturlig”, den passive parten handler “unaturlig”.<sup>24</sup> Dette kan være tilfellet sett fra gresk synspunkt. Det kunne være knyttet skam til den passive rollen. Men når Paulus bruker uttrykket *mot naturen* i Rom 1:26f, fordømmer han både den aktive og den passive rollen! Han refererer til lesbisk kjærlighet hvor det er vanskelig å tenke seg en skjelling mellom passiv og aktiv. Og han bruker uttrykket *menn med menn* absolutt uten noen skjelling mellom de to rollene. Uansett rolle, alle får *den fortjente straff for sin villfarelse* (v27).

Noen hevder at han opererer innenfor en jødisk renhetstradisjon og forankrer det han sier i regler for renhet. Homoseksualitet var fysisk urenhet for jødene, men det er ikke forbudt for ikke-jøder.<sup>25</sup> Her skildrer han hvordan Gud i sin tid lot dem bli urene - målt med jødisk målestokk. Ekte homofile forhold strider ikke mot *grunnleggende* moralnormer, bare renhetsforskrifter. Men tekstsammenhengen forbyr en slik tolkning. Den poengterer at mennesker som ikke kjenner den bibelske åpenbaring, likevel er uten unnskyldning overfor

<sup>20</sup> Pronk, Pim, *Against nature? Types of Moral Argumentation Regarding Homosexuality*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1993, s273.

<sup>21</sup> Augustin (354-430e.Kr) fra Hippo i Nord-Afrika. Han ble omvendt i Milano.

<sup>22</sup> Se Brooten, Bernadette J., “Patristic Interpretation of Rom 1:26-27”, i *Studia Patrica XVIII, Papers of Oxford Patristics Conference, Volume one*, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1985, s 288.

<sup>23</sup> Langs denne linjen argumenterer Boswell, s110ff.

<sup>24</sup> Dover, s 67-68.

<sup>25</sup> Ytterligere argumentasjon for dette synet finnes hos Countryman, L. William, *Dirt, Grid and Sex: Sexual ethics in the New Testament and Their Implications for Today*, Fortress, Philadelphia, 1988, s 109-117..

Gud. Deres konkrete overtredelser, inklusive homoseksuelt begjær og praksis, er synd mot Guds vilje, ikke bare brudd på kulturbestemte renhetsregler.

Noen hevder at Paulus med “naturen” her sikter til det rent biologiske. Kjønnorganene er beregnet på å fungere i forhold til motsatt kjønn. Dette poenget kan vi ikke helt se bort fra. Uttrykket *naturlig bruk* kunne forsvare en slik forståelse.

Andre prøver å knytte det til sømmelighetsbegrepet (v28) og mener at *mot naturen* vil si *mot de sosiale normer*. Homoseksuell praksis er altså usømmelig. Men hva som er usømmelig varierer fra kultur til kultur, hevdes det. Paulus betraktet det som provoserende mot sømmeligheten og dermed som synd - der og da. I nyere kultursituasjoner er vi ikke bundet av den kulturens normer. Bærekraften i argumentet svekkes av Paulus’ egen skildring av hedenskapet! Kunne homoseksualitet være mer usømmelig for dem enn for oss? (Se for øvrig argumentasjonen ovenfor imot tanken om at det dreier seg om brudd på jødiske renhetsforskrifter.)

Hva mente Paulus?

Han hadde opplagt ikke fulgt den filosofiske diskusjonen om naturretten som har foregått fra tidlig katolsk tid. For Paulus levde før denne debatten! Katolsk etikk argumenterer ofte med hva som er i pakt med naturen. Også i luthersk teologi spiller naturretten en rolle.

I den greske verden på Paulus’ tid betød “i pakt med naturen” mer enn det som har med biologi å gjøre. En av de viktigste retningene innen filosofien tolket uttrykket om *tingenes iboende hensikt*. (Aristoteles tanker om dette tas opp av Thomas Aquinas.<sup>26</sup>) Paulus knytter an til dette med sin begrepsbruk, men hans hovedperspektiv er ikke der.

Paulus’ bruker ordet *naturen* fire ganger i Romerbrevet. Rom 1 gjenspeiler naturen begrepsbruken blant jøder i diasporaen (hellenistiske jøder, f.eks Filon). Der er det en nær sammenheng mellom skapelsens Gud og denne Guds morallov. Naturloven vil hos ham si det samme som den lov Skaperen har gitt gjennom Skriften.<sup>27</sup> Om vi definerer naturloven som *en umiddelbar gudgitt ordning som er mulig å erkjenne*, er homoseksualitet unaturlig og i strid med *naturen slik den var forutsatt å være*. Likevel må vi understreke begrepet *synd* hos Paulus *henviser til en standard utenfor naturen*.<sup>28</sup> Synd mot naturen må være synd mot hans vilje som har skapt oss.

Dette er utgangspunktet for Paulus. Han bruker det greske begrepet naturen, men gir det en bevisst GT-lig vinkling. Hans tolkning av virkeligheten er farget både av skapelsen og syndefallet, jfr. Rom 5:12ff. Han skriver om den Gud som skapte verden (v19ff) og som reagerer med vrede når skapningen får innta Skaperens rolle. Å *bytte om* den normale orden for seksualiteten, er opprør mot Gud selv, skaperen, som fra begynnelsen skapte dem til mann og kvinne. Hans begrepsbruk må tolkes i lys av hans egen teologi, altså i det overlys som skapelsesberetningen og hellighetsloven gir ham.<sup>29</sup>

Konklusjonen må bli: Ingen kan innrette seg i et homofilt seksuelt forhold og begrunne det med at en er “skapt sånn”. Hvis en har en varig homofil driftsorientering, er det ikke resultat av selve skapelsen, men hører blant mange andre ting med til syndefallets følger.<sup>30</sup> Å leve ut sin seksualdrift homofilt er i strid med naturen, med skapelsens orden, dvs i strid med Hans lov som har skapt oss. Paulus er her på linje

<sup>26</sup> Pronk s233.

<sup>27</sup> Også Pronk finner ideen om en naturlig morallov hos Filon og Josefus, de to mest kjente hellenistiske jøder på NTs tid. Men underlig nok hevder han at naturen hos Paulus betyr det som er i pakt med sosiale konvensjoner. Se s274-276.

<sup>28</sup> Satinover, Jeffrey, *Homosexuality and Politics of Truth*, Baker, Grand Rapids, 1996, s152-153.

<sup>29</sup> Se Koester s 378. Koester sier videre: *Når Paulus drøftet spørsmål om seksualitet, gav han eksplisitt referanse til de bibelske skapelsesberetninger og til Jesu lære. (1.Kor 6:16; 7:10f; Rom 1:20; 25)*, s381.

<sup>30</sup> Prinsipielt er dette synspunkt ikke avhengig av hva forskningen måtte komme fram til hva angår årsaken til den enkelte homofiles driftsorientering, jfr debatten om essensialisme (driftsorienteringen er medfødt) kontra konstruktivisme (driftsorienteringen skriver seg fra forhold i oppveksten).

- med Jesus i hans forkynnelse om ekteskapet (hvor han refererer til skapelsesberetningen) og
  - med det 6.bud (som forutsetter at det livsvarige forhold mellom *de to* – en mann og en kvinne, tilhører skapelsens orden og ikke skal krenkes.<sup>31</sup>)
- Dermed er vi over til spørsmålet om hva som forplikter.

#### **4) Er det ikke evangeliet om Jesus som er sentrum i Bibelen? Er det ikke Jesu budskap om kjærlighet som forplikter oss og binder oss sammen som kristne? GT og NT kan vel ikke avgjøre moralspørsmål for oss idag? Dogmatikken henter vi fra Bibelen, etikken må drøftes ut fra ulike etiske kilder (Bibelen, samfunnssituasjonen, fornuften og kjærligheten).**

Den argumentasjon som avspeiles her finnes i mange varianter. Frigjøringsteologien mener at frigjøring fra undertrykkende strukturer må overordnes bibelbokstavens ordlyd. Undervisningen i GT og NT må vurderes sosiologisk. Vi kan komme fram til helt andre konklusjoner. For poenget er at mennesker skal frigjøres. Paulus kan ikke hjelpe oss i vår moderne drøfting av homofilis spørsmålet.<sup>32</sup>

Andre hevder at etikken må skapes i et samspill med samtiden. Vi må finne ut hva som matcher vår tid og kjempe med dagens etiske spørsmål i ansvarlighet.<sup>33</sup> Da kan det være at vi kommer fram til andre svar enn Skriften når vi skal finne ut hva som tjener det menneskelige fellesskap.<sup>34</sup> Vi må teste ut i fellesskapet hva som er god moral for vår tid.<sup>35</sup>

I mer folkelig utgave møter vi denne logikken i uttrykk som *Paulus, ja, men....* En vil ikke akseptere at Bibelen har en overordnet autoritet for etikken. En kan være uenig med dem som forsvarer homofilt samliv. Men vi har jo det viktigste felles. Noen gjør et nummer av at Luther skjelnnet mellom vesentlig og uvesentlig i Skriften (forøvrig en upresis gjengivelse av Luthers syn). Eller de bruker Luthersitatet: *Det som driver på (d.e forkynner) Kristus, er Guds ord*, som argument.<sup>36</sup>

I forbindelse med vår tekst vil vi først understreke at Paulus i Romerbrevet presenterer seg som *apostel*. Denne selvpresentasjonen i brevene hans angir en autoritet ut over den andre kristne ledere kunne vise til. Han var kalt av Jesus selv, uten menneskelig medvirkning. Og i selve begrepet apostel ligger det at han hadde et budskap fra en annen (nemlig Jesus). Jesus gav budskapet autoritet. Kirkens grunn er apostlene og profetene (Ef 2:20), for de er autorisert

<sup>31</sup> Se De Young, s 154ff og Kvalbein, Hans, "Homoseksualitet i bibelsk lys" i *Homofile i kirken. En utredning fra Bispemøtets arbeidsgruppe om homofili*, Kirkens informasjonstjeneste, Oslo, 1995, s 134.

<sup>32</sup> Edwards, George R., *Gay/Lesbian Liberation: A Biblical Perspective*, Pilgrim, New York, 1984, s 186-93. Slik også Furnish, Victor Paul, *The Moral Teaching of Paul*, Abingdon, Nashville 1979.

<sup>33</sup> Dette er et typisk trekk ved postmoderne virkelighetsforståelse. *Idealet med et isolert enkeltindivid som vet, er en modell som er byttet ut med fellesskapsbasert kunnskap. Sannhet blir definert av og for fellesskapet, og all kunnskap finnes innenfor et eller annet fellesskap.* Erickson, Millard J., *Postmodernity the faith*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, s1998, s19. Dette innebærer ikke at den sannhet en etablerer seg i mellom, er sann i seg selv, i absolutt forstand, uavhengig av tid og kultur.

<sup>34</sup> Prof. Henriksen ved MF argumenterer nokså nær disse linjene, se prof. Østnors imøtegåelse av Henriksens synspunkter i TTK nr. 2–02.

<sup>35</sup> Se Pronk, s 318ff som taler med tydeligere tunge enn Henriksen. I møte med Pronks og Henriksens tankeføring må vi foreta følgende avklaring: At NTs formaninger ofte er allmenngyldige lover *anvendt inn i en bestemt historisk og kulturell situasjon*, fritar oss ikke fra forpliktelsen på selve lovene. Kjøttforbud og påbud om hellige kyss forplikter oss ikke, det er de allmenne bud som disse anvender inn i den bestemte situasjonen, som forplikter oss. Homofilitekstene uttrykker nettopp slike allmenngyldige begrunnede bud, grunnlover, som vi synder ved å overtre.

<sup>36</sup> *Was Christum treibt ist Gottes Wort*, et utsagn han kommer med i forbindelse med kanondebatten og ikke i forbindelse med spørsmålet om de kanoniske skrifter forplikter oss, se Wisløff, C.Fr. *Martin Luthers teologi*, Lunde Forlag Oslo 1983, s75.

av Jesus selv. Det Paulus sier i vår tekst, sies derfor med en klar åndelig autoritet. Det merker vi forøvrig ved ettertankens gjennomlesning. Her er ingen prutningsmann i budskapet, det settes ikke fram til diskusjon.

For det andre er teksten vår primært ikke etikk! Den er troslære! Det er umulig å skjelne etikken fra troslæren i NT. Absolutt umulig. Det som angår vår livsførsel er på mange ulike måter forankret i de grunnleggende læremessige spørsmål. Vår tekst henviser til en Guds handling, en Gud som reagerer på avgudsdyrkelse og opprør. Bare etikk? Nei. Hele tiden er forholdet til Gud som skaper og lovgiver i fokus. Teksten gir mer enn en negativ vurdering av storbykulturen - ut fra Paulus' følelser for hva som er sømmelig. Den gir et teologisk perspektiv på denne syndens verden.

I kap 2:1 kommer Paulus med en direkte tiltale til jødene. Heller ikke de er uten synd! Konklusjonen er: Absolutt alle har syndet og mangler Guds ære (3:21). Dermed blir teksten vår å forstå som en domsforkynnelse. Syndere – i dette tilfelle mennesker som lever i og forsvarer homoseksuelle forbindelser – kalles til omvendelse (2:4) og tro på Jesus (3:28).<sup>37</sup>

Et liv i strid med Guds bud blir aldri i NT unnskyldt med synders følelsesliv eller vanskelige sosiale kår e.l. Nei, synd er synd, den unnskyldes aldri. Men ved omvendelse og tro kommer synderen inn i en ny virkelighet: Tilgivelsens virkelighet. Denne virkeligheten er gripende omtalt i en av de to andre tekstene der Paulus omtaler homoseksualitet, 1.Kor 6:9-11. I tilgivelsen finnes også kraft til å kjempe videre på troens vei. På nytt og på nytt.

Innenfor denne forståelseshorisonten skal også Rom 1:26-27 leses.

Paulus omtaler homoseksualitet også i et brev hvor han ofte henviser til *den sunne lære*. (1.Tim 1:8-11). Der dreier det seg om handlinger og lyster som *strir imot den sunne lære* (v10). Noen sier: Han taler jo om etikk, ikke lære! Men skjelningen mellom etikk og lære er fullstendig uten grunnlag hos Paulus. Lov og evangelium kan og skal ikke skilles. I forkynnelse og sjesorg skal vi *skjelne* mellom dem. Skjelne, ja, men ikke skille. Ingen blir *frelst* ved loven! Men den som vil bli frelst, må gi Gud rett i hans lov. Han må erkjenne sine synder, ikke fastholde dem.

Til slutt noen ord om GTs autoritet i etikken. Hvordan skal vi tenke om den, når Paulus så ofte taler om frihet fra loven? Når han så frimodig og ofte kan “frigjøre” de kristne fra seremoniene som ble pålagt Israel (f.eks omskjærelsen)? Når Jesus talte om å avsile myggen og sluke kamelen – d.e. være pirkete med ytre ting, men ikke ense kravet om kjærlighet og rettferdighet og om å elske Gud? Hvordan skal vi la budene i hellighetsloven om homoseksualitet ha gyldighet, når vi ikke er bundet av renhetsforskriftene og juridiske forhold som pålegges Israel i den gamle pakt?

Vi er vant til å si at NTs bruk av GT er normativt for oss, også i etiske spørsmål. Moralloven forplikter fordi den ligger på det allmenne plan og har universell gyldighet. Dens forankring er dypest sett i skapelsen. Derfor ser vi da også at profetene stadig vekk anvender moralloven i sin forkynnelse overfor hedenske folkeslag! Det gjør de aldri med seremoniloven eller med juridiske og rituelle forskrifter gitt til Israel.<sup>38</sup> Med moralloven som basis gir også de historiske bøkene oss både eksempler til advarsel og til etterfølgelse.

GTs klareste tekster om homoseksualitet finnes, som vi har sett, i 3.Mos 18:22 og 20:13. Disse må ha spilt en stor rolle for Paulus, en rolle som gjør at han ikke nøler med sin konklusjon! Både Paulus og Jesus henviste ofte til uttrykk og enkeltvers fra 3.Mos 18-20 i den

<sup>37</sup> Rom 1:29 manifesterer også varige tendenser i hjertet som er “naturlige” i den betydning at folk overalt erfarer dem selv om de ikke har valgt å gjøre det. Paulus inkluderte homoseksuelle relasjoner i sin beskrivelse av de menneskelige vilkår siden disse handlinger i den greskromerske verden var vurdert negativt av jødene, **men han kaster sitt garn bredt nok til å vise at alle synder og fattes Guds ære**. Koester s386.

<sup>38</sup> La oss understreke at tekstene om renhet også anvendes positivt i NT, da om moralsk/åndelig renhet, om å rense seg fra synden og avgrense seg fra all urenhet i moralsk forstand. Apostlene radikaliserer disse tekstene om renhet og anvender dem på vår livsførsel og våre holdninger, jfr. især 2.Kor 7:1.

såkalte hellighetsloven. Bl.a siterer Jesus det store budet, kjærlighetsbudet herifra. Det er tydelig både i disse kapitlene selv og i NTs bruk av dem, at en her er inne på tema som ikke er begrunnet i renhetsforskrifter, men i skapelsen, i det universelle.<sup>39</sup> Versene som sier et absolutt nei til all homoseksuell samhandling, er å forstå i dette perspektivet.

La oss til slutt ta fram et uttrykk nettopp fra denne hellighetsloven. Det siteres av Peter og gjelder oss kristne som Guds folk i den nye pakt: *Dere skal være hellige, for jeg er hellig!* (1.Pet 1:16, hentet fra 3.Mos 19:2). Formaningene til et liv i hellighet har denne forankringen: Vår Gud er hellig! Disse foraningene gjelder oss alle, om vi kjemper med vårt syndige kjød på det ene eller det andre område. Inn i lyset med det som ikke tåler lyset, det er botslivet i en sum. Vi kalles til å erkjenne synden og leve det nye livet i oppstandelsens kraft. Til det ble vi døpt (Rom 6:3-5).

---

<sup>39</sup> Se De Young, s 47ff.



## Hva menes med ”den historisk-kritiske metode” i bibelforskningen?<sup>1</sup>

ved Sverre Bøe

Det er blitt vanlig å tale om *den* historisk-kritiske metode i entall bestemt form. Det kan gi inntrykk av at dette er én enhetlig måte å tolke bibeltekster på som alle er enige om. Fullt så oversiktlig er verden ikke, heller ikke blant bibelforskere. Vi skal komme tilbake til nyanser og faglige debatter senere, men i utgangspunktet skal vi forenkle såpass mye at vi holder oss til gjengs terminologi, og taler om *den* historisk-kritiske metode i bibelforskningen. Det treffer i alle fall rimelig godt for perioden 1900-1980. Vi skal komme tilbake til endringene de siste årene mot slutten av denne artikkelen. En god ting er at dette navnet brukes av både dem som er enige og de som er uenige i denne tilnærmingen, og at en for en stor del legger det samme i betegnelsen.<sup>2</sup>

### Begrepene ”historisk”, ”kritisk” og ”metode”

At bibelforskningen skal være *historisk* betyr at en vil ta på alvor de ulike historiske tider, epoker, steder og kulturer der bibeltekstene vokste frem.<sup>3</sup>

Når bibelforskningen så iherdig har insistert på betegnelsen ”historisk” er det ikke minst skjedd som et oppgjør med en dogmatisk bestemt bruk av bibeltekstene som hentet og henter bibelord fra alle kanter av Skriften uten å ta hensyn til verken historisk eller litterær sammenheng. En skulle gjerne bevise eller ha belegg for bestemte synspunkter, og lette frem enkeltvers fra Bibelen som så ut til å bekrefte dette. Da bibelforskningen for to-tre hundre år siden krevde sin selvstendige plass skjedde det nettopp som et oppgjør mot en klassisk dogmatisk bruk av løsrevne bibelord.

Det ble tidlig strid innen den kristne kirke om hvor vekten skulle ligge i bibellesningen. Noen av de kirkefedrene som hadde en sterk gresk arv la vekten på tekstens åndelige mening, ofte forstått som noe skjult bakom den bokstavelige og historiske mening. Andre, som hadde en sterkere jødisk arv, la vekten på nettopp den bokstavelige og historiske mening. I ettertid kjenner vi denne striden som striden om allegorisk skrifttolkning.<sup>4</sup>

Det er lett å misforstå uttrykket *kritisk*, som om en ønsker å kritisere bibeltekstene. Det greske ordet *krinein* betyr å skjelne, altså å se nyanser og ulikheter. Historisk bibelforskning ønsker å være selvkritisk, både på egne vegne og på vegne av fagmiljøene. Kritisk betyr altså reflektert, gjennomtenkt og nøyaktig, motsatt av naiv, unøyaktig og ukritisk.

Nå er det dessverre nok av eksempler på at bibelforskerne har blitt hyperkritiske til andre forskere samtidig som de har glemt en nødvendig form for selvkritikk. Resultatet har ofte vært at en jaktet på nye og svært hypotetiske teorier på en slik måte at det har bragt faget i stort vanry. Det er også mange eksempler på at forskere har uttalt seg meget kritisk til det

<sup>1</sup> Denne presentasjonen er opprinnelig laget som en introduksjon for nye teologi-, kristendoms- og misjonsstudenter ved Fjellhaug Misjonshøgskole. Av den grunn er flest mulig litteraturreferanser hentet fra norske, svenske eller danske bøker.

<sup>2</sup> Av større bøker om metoder for bibelforskning finnes det få på norsk. H. Zimmermanns klassiske metodelære ble oversatt til norsk i 1974, se Zimmermann 1974. Ellers finnes det en del stoff i Stordalen og Hvalvik 2002, Baasland 1991 og Hognestad 2001. Söderlund 1997 orienterer om fremveksten av historisk-kritisk tilnærming.

<sup>3</sup> Et klassisk skrekkeeksempel på uhistorisk bibellesning er dette sitatet: ”Jeg forstår ikke hvorfor Job skulle være så fortvilet. Han kunne jo bare slått opp i Johannes-evangeliet og funnet de herligste trøsteord.”

<sup>4</sup> For nærmere presentasjon se Bøe 2002: 147-150.

saklige innholdet av bibelvers. De har ganske enkelt kritisert bibeltekstene og de bibelske forfatterne.<sup>5</sup> Bibelforskerne har da overskredet en rekke av sine egne grenser, og gitt seg ut på å drive sakkritikk.

Det er mange eksempler på dette fra aktuell debatt. For eksempel er det stor forskjell på å hevde at "Paulus sitter fast i typiske jødiske fordommer mot homoseksualitet" og på å si at "Paulus deler grunnleggende synspunkter i datidens jødedom på homoseksualitet", og videre at "Paulus, som Herrens apostel, bekrefter den gammeltestamentlige avvisning av homoseksuell adferd".

Den historisk-kritiske *metode* ønsker å være en måte å tolke og forstå bibeltekstene på. En metode skal være et arbeidsredskap, et verktøy, et instrument. I vårt tilfelle kan vi si at historisk-kritisk metode ønsker å være et verksted med mange ulike slags verktøy, tilpasset materialet og hensikten med arbeidet. Og som i de fleste håndverk er det ulike spesialiteter. Ikke alle er like dyktige i alle deler av faget, og noen har også mindre sans for det som gjøres i andre deler av verkstedet. Dette skal vi se flere eksempler på i denne artikkelen.

Den historisk-kritiske metode har alltid vært omstridt innen bibelforskningen. Store deler av den konservative kristenhet har mer eller mindre stilt seg avvisende, særlig på grunnlag av bibelsynet de mener metoden er uttrykk for. Lenge var den romersk-katolske kirke negativ, men i dag er ofte katolske bibelforskere blant de mest radikale i historisk-kritisk retning. Innen de fleste protestantiske kirker finner en hele spekteret fra radikale til konservative bibelforskere. Slik er det også i våre nordiske lutherske kirker. Vi skal mot slutten av artikkelen komme nærmere tilbake til grunnlaget for metoden og for kritikken av denne.

### **Fra hendelse til tekst**

Bibelforskerne ønsker ideelt sett å vite alt om hele prosessen fra hendelse til vår ferdige tekst. La oss se for oss alle ledd i denne prosessen, og vi kan begynne med en hverdagshendelse fra vår egen tid, for eksempel en trafikkulykke:

Hendelse  
Øyenvitner  
Samling av øyenvitneskildringene  
Skriftlig nedtegning  
Redigeringsarbeid  
Endelig rapport

Både rettsvesen og forsikringsselskaper er avhengige av at hendelsene gjenfortelles så nøyaktig som mulig. De vil forholde seg både historisk og kritisk til hva som har skjedd, til øyenvitnenes beretninger og til hvordan disse er blitt samlet, redigert og forstått. I rettssalene har vi både vitner, påtalemyndighet og forsvarsadvokater samlet, for at alle detaljer i saken skal etterprøves så kritisk som mulig.

Det er noe av det samme historisk-kritisk bibelforskning ønsker i i sitt arbeid. Problemet er at vi ikke lenger kan oppsøke øyenvitnene for å få dem til å utdype det de har forklart. Heller ikke kan vi få nedskriverne eller redaktørene i tale, og sted og tid for

---

<sup>5</sup> Tyskeren Gerhard Maier har helt grunnleggende protestert på at en skal bruke begrepet "kritisk" om vår tilnærming til Bibelen. I møte med Guds åpenbaring skal vi være lydige, ikke kritiske, hevder han. Ett av skriftene hans heter direkte oversatt typisk nok "Den historisk-kritiske metodes ende", utgitt i 1975. Tittelen er trolig mer et uttrykk for et ønske enn for en beskrivelse av den faktiske utvikling innen bibelvitenskapen. På norsk kom boken i 1977 med tittelen "Er Bibelen Guds ord? Et oppgjør med den historisk-kritiske metode".

hendelsene er meget fjerne. Bare i visse tilfelle har vi flere og uavhengige vitner til samme sak, som i tilfelle av Jesu liv, død og oppstandelse, der vi har fire evangelier.

I tillegg til alt dette har vi ikke lenger noen originalmanuskripter til ett eneste av de bibelske skrifter. Det vi har er mengder av fullstendige og ufullstendige håndskrifter fra senere tider. Før vi i det hele tatt kan gå løs på å tolke tekstene må vi altså gjennom et stort detektiv-arbeid for å avdekke en så gammel og nøyaktig tekst som mulig.

For talestoff, bud, lover, brev m.m. får vi en litt enklere rekke. La oss se på eksemplet med brev i Bibelen. Da kan vi stille meningsfulle spørsmål som:

- Hva var årsaken til at denne bibelske forfatter ville skrive brev?
- Hva var brevskriverens situasjon?
- Hva var brevmottagernes situasjon?
- Hva vet vi ellers om kontakten mellom brevskriver og brevmottagere?
- Hvilke tradisjoner stod brevskriveren i?
- Kjente også brevmottagerne disse tradisjonene?
- Siterer brevskriveren bestemte tekster?
- Hvilken form eller sjanger velger brevskriveren for sitt brev og for de enkelte avsnitt?
- Vet vi noe om hvem som overleverte brevet, eller hvordan det skjedde?
- Vet vi hvilke virkninger brevet fikk?
- Hvor mange og hvor gamle avskrifter har vi av (den tapte) originalen?

Noen få ganger spør en seg også om to eller flere brev er blitt koblet sammen til ett, enten av brevskriver, brevmottagere eller av tradisjonen senere. Noen ganger vet vi ikke hvem brevet egentlig ble skrevet til, overskrifter kan ha blitt lagt til eller endret for noen brevs del. Historisk-kritisk metode vil stille alle disse spørsmålene, og selv om en ikke kan finne frem til sikre svar på alt, er det viktig å undersøke kildene så langt de rekker fra flest mulige synsvinkler.

Hvis vi tenker etter hvordan det har seg med de mange talene som gjengis i Bibelen, får vi en tilsvarende lang liste av spørsmål. Det er jo ikke sikkert at de bibelske forfatterne/referentene alltid mente å gjengi hvert ord taleren sa. Straks vi får utdrag av en tale kommer motspørsmålene om hva som ble utelatt og hvorfor det ikke ble med. Det er også viktig å vite om talen er ordrett gjengitt, og om det er på originalspråket. Vi kan også spørre oss hvem talen ble holdt for, hvor og når det skjedde, om også andre hadde ordet, og om hvilken virkning talen fikk.

I bibelforskningen er det spesielt de talene som gjengis to eller flere steder i Bibelen som innbyr til kritisk etterprøving av referatene. Et klassisk spørsmål gjelder Jesu Bergpreken i Matt 5-7. Er det samme tale som Lukas gjengir i Luk 6,20-49, den såkalte Sletteprekenen? Hvis det er tilfelle, hva skyldes da ulikhetene? Lar de seg forklare ut fra oversettelsene, på den måten at Lukas og Matteus har oversatt Jesu arameiske ordlyd ulikt?

Når vi nå skal se nærmere på de enkelte ledd i denne prosessen kan det være greit å begynne med den *skriftlige fasen*. Det stemmer også godt med fremveksten av historisk-kritisk bibelforskning, også den arbeidet først med bibelbøkernes antatte skriftlige forhistorie. Det var først for drøyt hundre år siden at bibelgranskerne flyttet fokus over på stoffets antatte *muntlige faser*. I begge tilfelle er det *tekstenes forhistorie* som står mest i fokus. Aller først skal vi likevel stanse kort for håndskriftenes historie, siden det er det nødvendige utgangspunkt for all bibelforskning.

## Tekstkritikk<sup>6</sup>

Vi har som alt nevnt ingen av de opprinnelige manuskriptene til Bibelens skrifter. Det er ikke så rart. Slik er det også med nær sagt alle andre antikke skrifter. Unntaket er tekster hugget inn i stein (inskripsjoner). Det vi har er hundrevis av gamle avskrifter, noen skrevet på skinn (pergament), andre på papyrus.

De eldste bruddstykkene til deler av NT er fra 100-tallet e. Kr, altså bare noen tiår etter at skriftene ble til. De eldste GT-manuskriptene er fra Qumran-samfunnet ved Dødehavet, og ble trolig skrevet i det andre århundret f. Kr. Men den store strøm av komplette GT-manuskripter på hebraisk (kalt masoretisk tekst) er fra Middelalderen, altså mer enn 1000 år senere enn stoffet fra Qumran, og ca 2000 år etter David og Salomo sin tid. Saklig sett viser det seg at forandringene i tekstene fra Qumran til masoret-tekstene er minimale. Jødene var meget omhyggelige med å skrive av gamle manuskripter korrekt.<sup>7</sup>

Arbeidet med omhyggelig å samle, datere og gruppere gamle håndskrifter kalles *paleografi*. Dette er et uhyre krevende arbeid, og den som ikke kjenner det fra før vil bli meget imponert over hvor stort arbeid forskerne har nedlagt på denne fronten, både til GT og NT. Det aller meste av dette arbeidet er et rent historisk og filologisk arbeid, til nytte for forskere av alle bibelsyn. På enkelte punkt blir likevel forskjellene tydelige og kontroversielle, men ikke i samme grad som når det gjelder andre sider ved historisk-kritisk bibelforskning.<sup>8</sup>

Tekstkritikerne skjelner mellom lavere kritikk og høyere kritikk. Med lavere kritikk mener en det rent historiske arbeidet med å samle og gruppere håndskrifter som har en bestemt ordlyd på det enkelte sted, og veie dette opp mot en annen ordlyd en finner i andre manuskripter til samme bibelvers.

Høyere kritikk går på å avveie hvilken tekst en antar kan være eldst og opprinnelig på de stedene der den ytre, lavere tekstkritikk ikke kan komme til noen overveiende sikre konklusjoner. En trekker da også inn saklige kriterier, så som spørsmålet om hvilken ordlyd en tror passer best sammen med dette skriftets øvrige budskap.

Til NT er det ganske få større tekstavsnitt der tekstkritikerne virkelig er i tvil om hva som var opprinnelig tekst. Det gjelder særlig slutten av Markus-evangeliet og begynnelsen av Joh 5, der de eldste manuskriptene har en kortere tekst enn vi ellers kjenner fra våre bibler. Ellers er det selvsagt en lang rekke enkeltord og uttrykk som for all del er viktige nok. Ingen kan slå seg til ro med å ha en Bibel som bare er sånn *circa* korrekt.

Til GT er det noe tvil om hva som var det opprinnelige antall kapitler i Jeremia-boken, og også om rekkefølgen på kapitlene. Her er det forskjell på den hebraiske teksten (masoret-teksten) og den gamle greske oversettelsen *Septuaginta*. Slik er det også med lengden på fortellingen om Goliat i 1 Sam 17. Den greske oversettelsen har også en ekstra Salme 151.

Dessuten er det flere ekstra bøker med i gamle manuskripter til Septuaginta, - de bøkene vi kaller de apokryfiske bøkene. I tillegg er rekkefølgen på skriftene litt ulik fra samling til samling. Rekkefølge av enkeltskrifter og grupper av skrifter kan ofte tyde på ulik grunnforståelse av skriftene, og slik si noe om *kanonhistorien*.<sup>9</sup> Kanonhistorien drøfter prosessen med å samle de skriftene en mente skulle være å regne for hellige, retningsgivende

<sup>6</sup> Gode presentasjoner av både GT og NT sin teksthistorie finnes i Stordalen og Hvalvik 2002: 25-31 og 45-50.

<sup>7</sup> Noen sier at det finnes tusenvis av endringer i disse tekstene. Det er for så vidt også riktig, men 99% av endringene er regelmessige endringer i rettskrivning, særlig av vokaler. De ytterst få endringene i tekst som får saklig mening blir gjerne anført i egne merknader i moderne oversettelser.

<sup>8</sup> Uenigheten går ofte på hva som skal veie tyngst, enten eldst mulige håndskrifter, eller slike håndskrifter som en vet ble mye brukt i viktige kirker i de store byene. Stort sett velger en eldst mulige og pene manuskripter, men velbrukte, slitte manuskripter forteller oss at man der og da hadde stor tillit til nettopp disse manuskriptene.

<sup>9</sup> Se T. Stordalens presentasjon av noen slike momenter i Stordalen og Hvalvik 2002: 19-24.

skrifter. Tilsvarende er det i den senere tid blitt populært å undersøke hvordan bestemte tekstavsnitt er blitt tolket gjennom utvalgte deler av kirkehistorien eller jødedommens historie. Dette kalles gjerne *tolkningshistorie* eller tekstenes *virkningshistorie*.

### Litterær-kritisk metode (Skriftlig fase)

Her undersøker en tekstenes mulige kilder for å finne ut noe om deres forhistorie. Det sier seg selv at en lett havner i teoretiske spekulasjoner når en har å gjøre med så gamle tekster som i Bibelen.

Ett av de best kjente resultatene av litterær-kritikernes arbeid med GT er fire-kilde hypotesen til Mosebøkene. Gjennom flere tiår var det vanlig å anføre hvert eneste ord, vers eller kapittel til enten Jahvisten, Elohisten, Deuteronomisten eller Presteskriftet. Fire-kilde teorien var så alment akseptert at det i mange kretser gikk for å være en nesten sikker antagelse, selv om det alltid har vært (særlig konservative) kritikere. Når denne teorien i dag ikke står like sterkt skyldes det dels at mange forskere mener at store deler av J-stoffet må være enda yngre, og dels at forskerne ikke lenger tenker seg Mosebøkens opphav så skrivebordaktig med skriftlige kilder og redaktører. Vi ser også en generell forskyvning av interesse fra skriftenes mulige forhistorie (diakront perspektiv) til deres endelige versjon av fortellende tekst (synkront perspektiv).

Det er ikke mange stedene i GT at tekstene selv forteller hvem deres forfattere eller opphavsmenn er. Men noen steder får vi noen antydninger om kilder de har brukt.

I 2.Sam 1,18 viser bibelteksten oss selv til et skrift som kalles "Den rettskafnes bok": "Han bød at Judas barn skulle lære sangen. Den heter Buen, og den er oppskrevet i "Den rettskafnes bok". Likeså leser vi i Josva 10,13 om den samme boken: "Og solen stod stille, og månen ble stående inntil folket hadde fått hevn over sine fiender. Står det ikke skrevet så i "Den rettskafnes bok": – Solen ble stående midt på himmelen og drygde nesten en hel dag, før den gikk ned."

Nå vet vi ikke noe mer om denne boken, men det virker sannsynlig at han som skrev eller redigerte Josva og Samuelsboken hadde tilgang til den. Kanskje tenkte han også at leserne hans kunne finne boken og lese mer der.

På nesten 40 steder i Konge- og Krønikebøkene henviser forfatteren til noe han kaller "Israels kongers krønike" eller "Juda kongers krønike". Vi hører også om "Salomos krønike" og "Seeren Iddos krønike".

Ekstra interessant er 2.Krøn 20,34: "Det som ellers er å fortelle om Josafat, både i hans første og i hans senere dager, det er skrevet i Jehus, Hananis sønns krønike, som er tatt med i boken om Israels konger." Her får vi nærmest inntrykk av at forfatteren først henviser til Jehus krønike, altså trolig slottets egne arkiver, dernest sier han at stoffet også er tatt med i "boken om Israels konger". Kan dette siste være en henvisning til det vi også kaller 1. og 2. Kongebok? I alle fall viser disse versene oss at forfattere og redaktører av GT-skriftene fra tid til annen brukte skriftlige kilder.

Fra NT har vi også en del eksempler på mulig bruk av kilder. Det gjelder for eksempel de fire evangelier, som alle omtaler samme historie, men med delvis egne vinkler, rammer og ord for stoffet. Tydeligst er i så måte Lukas, som uttrykkelig viser til et utstrakt studie av kilder til Jesus-historien, Luk 1,1-4:

Ettersom mange alt har tatt seg fore å sette opp en fortelling om de ting som er blitt fullført blant oss, slik de har overgitt det til oss, de som fra begynnelsen var øyenvitner og Ordets tjenere, så har også jeg nå gått nøye gjennom alt sammen fra begynnelsen av, og besluttet meg for å skrive det ned i sammenheng for deg, gjeveste Teofilus,

for at du skal lære å kjenne hvor pålitelige de lærdommer er som du er blitt undervist i.

Lukas røper ingen ting om hvorvidt det er skriftlige kilder eller muntlige kilder/øyenvitner han har bygget sin fremstilling på, men han gjør det i alle fall klart at han har brukt kildene sine bevisst, reflektert, - vi kunne si ”kritisk”.

En vanlig måte å bruke litterærkritikken på er å studere samme fortelling eller tale i flere evangelier. Slike sammenligninger kalles gjerne ”synoptiske”, som betyr ”samsyn”. En stiller teksten opp i parallelle kolonner, og noterer seg ord for ord hva som er likt og hva som avviker.

I tillegg til et studie av enkeltord vil en se etter sammenhenger og plassering i større disposisjon. Slik håpet de mest optimistiske litterær-kritikerne å kunne rekonstruere en mest mulig opprinnelig tekst. En prøvde så å skille ut det en mener har kommet til i senere tid, for å se på hvilke endringer, tilføyelser, utelatelser og forandringer som har skjedd med teksten. En slik form for litterær-kritikk nærmer seg det en kaller *redaksjonskritikk*, noe vi kommer tilbake til noe senere.

Radikal litterærkritikk stanser ikke ved de tekstene der vi har klare dubletter. Særlig til profetskriftene har en våget seg mye lengre i sine teorier om den mest mulige opprinnelige tekst. En utviklet etter hvert teorier om hvilke forandringer stoff som dette vanligvis kan ha gjennomgått. På grunnlag av slike observasjoner satte en så i gang med å klassifisere som sekundære tillegg alt som tradisjonen kan ha lagt til, både i sitt muntlige og skriftlige stadium. Samtidig skapes det et inntrykk av at slike sekundære tillegg også har mindre verdi enn den antatte opprinnelige kjerne.

Noen tenkte seg at bare det som var formet som poesi kunne være opprinnelig. Andre ville bare beholde det som hadde en direkte henvisning til kulden (gudstjenestelivet).<sup>10</sup> Med ulike kriterier kom forskerne naturlig nok til ulike resultater, og det er nettopp derfor at mye av den litterær-kritiske forskning kom i stort vanry i annen forskning. Det er i lengden umulig å bygge seriøs forskning på så usikre resultater.

### **Formhistorie eller formkritikk (muntlig fase)**

Med formhistorien skifter fokus til tekstenes muntlige forstadier. I dette ligger det delvis en kritikk av litterær-kritikkens vekt på tekstenes skriftlige bearbeidelser. Det ligger også et skifte fra det individuelle nivå av forfattere og redaktører til det kollektive, med sine miljøer av tradisjonsbærere (de eldste, prestene, vismennene, profetskoler m.m.)

Et moteord de siste tyve årene har vært ”sjanger” og ”sjangerlære”. Men selv om dette er blitt riktig mote i den siste generasjon har saken beskjeftiget bibelforskerne i minst hundre år. Blant bibelforskere taler en om ”Gattung”, som er et tysk ord med lignende betydning. Tanken er at vi alle ubevisst velger stil og form etter hva vi skal meddele. Det gjelder både skriftlig og muntlig. Både ordvalg, tonefall og stemningsleie skifter etter situasjonen. Vi snakker annerledes med banken enn vi gjør med en bestevenn, stilen er annerledes i en barnebursdag enn i et minnesamvær.

Hver sjanger eller Gattung svarer til en livssituasjon. Blant teologene sier en det gjerne på tysk: Til hver Gattung hører en ”Sitz im Leben”, en livssituasjon. H. Simonsen sammenligner en Gattungs Sitz im Leben med biologiens begrep *biotop*.<sup>11</sup> Som det er et samspill mellom en art og dens biotop, er det en vekselvirkning mellom en Gattung og dens Sitz im Leben.

<sup>10</sup> Barstad 1993 gir en god oversikt over profetforskningen.

<sup>11</sup> Simonsen 1989: 145.

Dette ser en enkelt i Salmenes Bok. Forskjellene på en hymne/lovsang i forhold til en klagesalme er tydelige og typiske. Det går an å sette navn på de typiske trekkene ved hver sjanger/Gattung, både ut fra grammatikk, ordvalg, struktur, gjentakelser og oppbygning. Plutselig fant for eksempel forskerne typiske trekk (formelementer) fra hymnene og fra klagesalmene midt i profetbøkene. Det kan bety at profetene faktisk hadde forbindelser med kulten/gudstjenestelivet, mer enn forskerne tidligere hadde antatt. Også til de fortellende tekstene, særlig i Mosebøkene, fant formhistorikerne mye materiale. En særlig stor gruppe er de såkalte etiologiene:

### *Etiologier*

Den enkleste forklaringen på fremmedordet ”etiologi” er opphavssagn. En etiologi er en fortelling som vil forklare hvordan et navn, en skikk eller et påfallende fenomen oppstod. Særlig GT er fullt av slike opphavsfortellinger.

2 Mos 12 forteller hvordan skikken med å spise et lam sammen med usyret (ugjæret) brød går tilbake til Israelfolkets utgang fra Egypt (kult-etologi). Josva 7 forteller bakgrunnen og opphavet til den store steinrøysa utenfor Jeriko, der Akan ble steinet til straff for at han hadde stjålet av det bannlyste godset den gang Israel inntok Jeriko (steds-etologi). 1 Mos 25,26 forteller bakgrunnen for at Jakob fikk nettopp det navnet; det skriver seg fra tvillingfødselen der Jakob holdt rundt ankelen til storebror Esau under fødselen (navn-etologi).

Spør en etter etiologiens opphavsmiljø eller Sitz im Leben, kan en tenke seg de mange situasjonene rundt leirbålet eller på torget i landsbyen, der de eldre forteller om stammens/klanens/byens tradisjoner. I utgangspunktet er det en vel kjent situasjon i de fleste samfunn, de unge spør og de eldre forteller. ”Tradisjon” betyr nettopp overlevering.

I utgangspunktet sier ikke benevnelsen ”etiologi” noe om hvorvidt det som fortelles er sant eller ikke (historisitet). Men i den alminnelige bruk blant historisk-kritisk orienterte bibelforskere er gjerne veien veidig kort fra å fastslå at en tekst er formet som en etiologi og til å avskrive fortellingen enhver historisitet. Det eneste historikeren sitter igjen med er den forklaringen ettersom den har gitt på et navn, sted, fenomen eller en skikk, ser det ut til.

Noen trakk vidtgående slutninger av fenomenet etiologier. Hele den store fortellingen i 1.Mos 2,4-3,28 er for eksempel blitt tolket som en etiologi om hvorfor slanger kryper på buken, hvorfor kvinner føder barn med smerte eller hvorfor jordbruket er så besværlig, med svette for bonden og torn i åkerjorden. Det sier seg selv at etiologi-bestemmelsen da griper langt dypere enn bare til en formell litterær kategori, slik utgangspunktet skulle være.

I forskernes arbeid med NT-tekster var det særlig de synoptiske evangeliene som inviterte til formhistoriske studier. Det viser seg for eksempel at svært mange av fortellingene om Jesu helbredelser var bygget opp nokså likt. Samtidig var det karakteristiske forskjeller til hvordan demonutdrivelser var bygget opp, og disse var igjen litt ulike fra naturunderne.

Formhistorikerne antar at dette ikke er tilfeldig, de spør seg hvordan hver Gattung svarer til ulike behov og livssituasjoner i de første menighetene (forkynnelse, undervisning, apologetikk m.m). Snart flyttet fokus fra tekstenes ulike utforminger til deres mulige brukssituasjoner i urmenighetene. M. Dibelius formulerte det slik:

I begynnelsen var *ikke* en fremstilling af Jesu virksomhed, der kan sammenlignes med en biografi, med almindelige angivelser af tid, sted og art af Jesu virksomhed; i begynnelsen var derimot den enkelte historie, det enkelte ord, ordgruppe og

enkeltlignelse. Først fortalte man, så skrev man ned; således opstod en nogenlunde fast formet overlevering.<sup>12</sup>

Dermed var en over i tekstenes muntlige forhistorie. Her møtes formhistorien med en nært beslektet metode som kalles *tradisjonshistorie*. Begrepene formhistorie og tradisjonshistorie overlapper hverandre delvis. I begge tilfeller er man opptatt av forbindelsen mellom bestemte budskap, deres form, deres overlevering og samspillet med de miljøene som tok vare på stoffet.

For GT-forskningens del er begrepet tradisjonshistorie knyttet nært til tyskeren Gerhard von Rad. Han ville undersøke hvordan bestemte tema dukker opp igjen og igjen på ulike steder i GT. Et eksempel kan være løftene til Abraham fra 1 Mos 12,1-3. Hvis vi følger dette motivet/temaet gjennom GT, ser vi at det for eksempel dukker opp igjen bl.a. i 5.Mos 26,5-9 i en gudstjenestelig sammenheng av takk, offer og bekjennelse.<sup>13</sup> Vi finner det også igjen hos enkelte av profetene, men ikke hos alle. Det kan tyde på at bare noen av profetene stod i en tradisjon der nettopp dette motivet var viktig. Andre var kanskje mer opptatt av løftene knyttet til David, til Sion eller templet, hevdet von Rad. Særlig interessant mener han det er hvis visse tradisjoner kan knyttes til bestemte steder, som Betel, Sikem eller Jerusalem. Lignende undersøkelser kan knyttes til andre store tema fra GT, som eksodus (utgangen fra Egypt), Loven, Sinai, pakten o.s.v.

I NT-forskningen er både tradisjons- og formhistorien knyttet sterkest til evangeliestoffet, og særlig til dette stoffets muntlige overlevering før det ble skrevet ned og tatt inn i de ulike evangeliene. En spør seg hva som har skjedd med stoffet på veien fra hendelse til ferdig tekst. Samme hvor nøyaktige to øyenvitner ønsker å være, så vil deres skriftlige rapporter bli litt ulike. Det henger sammen med både synsvinkel, interessefelt og kanskje observasjonsevne. Dette er vel kjent fra rettsaker, der uavhengige vitner ofte kan gi noe forskjellige vitneuttalelser.

Hvis en tenker seg at evangeliene er skrevet rundt år 70 e. Kr. betyr det at stoffet har levd og vært brukt i 40 år før det ble endelig nedtegnet. Ingen vet hvor tidlig de første skriftlige nedtegnelsene ble gjort. De fleste regner med at det både var en muntlig og en skriftlig fase for dette stoffet mellom år 30 og år 70.

Formhistorien spør så om det er mulig å slutte seg frem til hvilke prosesser det er som har formet stoffet i disse 40 årene. Hadde vi bare hatt ett evangelium ville dette arbeidet vært høyst teoretisk og hypotetisk. Men nå har vi minst fire evangelier, pluss senere evangelier fra outsider-grupper, som for eksempel Thomas-evangeliet.

Et stort og omfattende spørsmål som også hører sammen med formkritikken gjelder hvilke avsnitt fra evangeliene forskerne antar går tilbake til den historiske Jesus. Radikale formkritikere som R. Bultmann og M. Dibelius antok at de aller fleste Jesus-ordene faktisk ble til i urkirken, altså etter pinse. Bare noen ganske få utsagn er ekte (autentiske), hevdet de.

Kriteriene for å skille mellom ekte og uekte Jesus-ord har vært mye debattert.<sup>14</sup> Forskerne har gjerne talt om *diskrepans-kriteriene*. En mener da at bare de Jesus-ordene som ikke passer spesielt godt verken i en jødisk/palestinesisk tradisjon eller i en typisk hellenistisk sammenheng kan være ekte. For hvis Jesus-ordene ligner på urmenighetens jødisk/palestinensiske situasjon er det sannsynlig at disse ordene ble til nettopp der. Og hvis de passer veldig godt inn i en hellenistisk kontekst er de gjerne blitt til i en hellenistisk kontekst, hevdet de.

<sup>12</sup> Her sitert fra H. Simonsen 1989: 143 sin danske presentasjon av formkritikken.

<sup>13</sup> H. Kjær Nielsen 1989: 168 forklarer og utfolder von Rads forståelse ut fra nettopp denne teksten.

<sup>14</sup> En utmerket innføring i ekthetskriteriene gir Saugstad 1979.



Men tenker en slik, er det gitt at det må bli lite tilbake av ekte Jesus-stoff. For Jesus var jo jøde, og han virket i et jødisk miljø. Og alle de eldste menighetene må med nødvendighet ha hørt til enten i et palestinensisk eller et hellenistisk miljø. De utsagnene som da står sin prøve for ethvert diskrepans-kriterium er de mest radikale utsagnene, så som ordet om å gi keiseren hva keiserens er, og Gud hva Guds er, Mark 12,17, eller det nokså kategoriske forbudet mot skilmisse, Mark 10,9. I denne sammenheng må det være lov til å spørre om ikke resultatene er gitt ut fra den metoden en bruker. Vi skal komme tilbake til det spørsmålet til slutt i artikkelen.

Formhistorikerne undersøker både ordvalg, komposisjon og plassering inn i den større helheten som et evangelium utgjør, og så forsøker de å tenke seg hva slags situasjoner i urmenighetenes liv det er som har preget stoffet i litt ulike retninger fra det ene evangeliet til det andre. Slike undersøkelser kalles gjerne med et eget fagord for *redaksjonshistorie*.

En kan for eksempel tenke seg at det gir stoffet en litt ulik farge om det er blitt overlevert i en jødekristen menighet eller blant hedningekristne. Blant de jødekristne var det kanskje større interesse og forståelse for å se Jesus-historien i lys av GT enn blant de hedningekristne. De hedningekristne hadde til gjengjeld kanskje større bruk for å understreke Jesu guddommakt i undre og helbredelser. Da vil det for eksempel være interessant å se nøyere på hvordan helbredelser gjenfortelles hos Lukas, og siden sammenligne det med hvordan Markus gjengir Jesu helbredelser.

En lignende bruk av formkritikken finner vi når det gjelder de mange stridssamtalene evangeliene (særlig Matteus) gjengir mellom Jesus og de skriftlærde. Disse er med i evangeliene, tror for eksempel Bultmann, ikke fordi evangelistene var spesielt interessert i Jesu oppgjør med sin tids motstandere, men fordi urmenigheten tydeligvis fortsatt var under press fra jødiske kretser. Det tyder igjen på at i alle fall Matteus-evangeliet ble til i eller nær Israel, ikke i en mer gresk/hellenistisk kontekst.<sup>15</sup>

I visse hedningekristne menigheter vet vi at presset fra gresk tenkning til å skille skarpt mellom det jordiske/materielle og det åndelige var stort. I en slik sammenheng får det veldig vekt å høre at Ordet Jesus, som var til fra evighet av i himlen, virkelig kom til jord og ble menneske, Joh 1,14.

Når det gjelder brevene i NT har formhistorikerne særlig festet seg ved de avsnittene som har form som hymner eller bekjennelser. De bryter stilen i brevene såpass tydelig at de ofte lar seg skille ut på grunnlag av både form og innhold. Det gjelder for eksempel både den store Kristus-hymnen i Fil 2,6-11 og Kristus-bekjennelsen i Rom 1,3-4. Forskerne antar at begge disse avsnittene var kjent og i bruk i de kristne urmenighetene før Paulus tok dem inn i sine brev. Det gir avsnittene særlig tyngde synes mange, og i alle fall setter de oss på sporet av urmenighetens Kristus-forståelse så tidlig som før Paulus skrev brevene til Romerne og Fillipperne.

## Religionshistoriske skole

Religionshistorie er faget som gransker og sammenligner de ulike religionene eller deres enkeltfenomener. Sett utenfra er både jødedom og kristendom religioner, akkurat som egyptisk, romersk eller persisk religion i antikken var det. En har sin(-e) gud(-er), helligsteder, hellige skrifter, gudstjenester, ofringer, høytider o.s.v.

Da bibelvitenskapen gradvis frigjorde seg fra kirken begynte en å gjøre mer ut av slike sammenligninger med andre religioner. Mye av det de kristne hadde ansett for hellig og direkte åpenbart fra Gud viste seg å ligne påfallende sterkt på lignende fenomener i religioner vi gjerne kaller hedenske.

<sup>15</sup> Simonsen 1989: 152 utdyper dette poenget fra Bultmann.

Ikke minst fant en mange likheter med stoff fra religionene øst for Israel. Slik fikk en den berømte ”bibel-Babel-debatten” rundt år 1900. Både skapelsesfortelling, syndflodsfortelling og en rekke elementer fra kulten/gudstjenestelivet hadde nære paralleller med assyriske og babylonske religioner, hevdet bibelforskerne. De mest konsekvent religionshistoriske bibelforskerne mente at det aller meste av GT kunne forstås og forklares ut fra religionshistoriske paralleller. Selv sabbaten og tanken på en stedfortredende lidelse mente en å kunne finne analogier eller forklaringer på. I den grad det i det hele tatt stod noe tilbake fra GT som ikke hadde noen klare forløpere var det ”profetenes etiske monoteisme”. Med det mente en kjernen av de store profetenes forkynnelse, deres uredde og myndige protest mot undertrykkelse og krenkelser av den jevne mann.

At denne kjernen til forveksling lignet på et tilsvarende kjernestoff fra det forskerne mente var ”den ekte Jesus”, og som igjen utgjorde kjernen i de samme forskernes egen religion, var ikke like klart for den første generasjon av religionshistorikere på bibelsk mark.<sup>16</sup>

Også i NT-forskningen slo den religionshistoriske skole gjennom. En søkte – og fant – rikelig av beslektet religiøst materiale i romersk, gresk/hellenistisk, persisk eller gnostisk religion. Ett problem var og er at det er vanskelig å datere sikkert kildene til disse religionene, da de som regel ikke er like skrift-orienterte som jødedom og kristendom er.

I ettertid ser en at mange overivrige talsmenn for den religionshistoriske skolen ofte antok at avhengigheten nesten alltid gikk fra de andre religionene og til kristendommen. En antok altså at de andre religionenes skikker og skrifter var etablert og kjent først. I ettertid er dette bildet nyansert ganske kraftig. Ikke minst ser en at hele Bultmann-skolen tok feil da de trodde at det forelå en gnostisk religion eller strømning forut for NT, og som påvirket bl.a. Paulus i betydelig grad.

## Nyere utvikling

I dag vil mange bibelforskere trekke lett på skuldrene om en spør etter ”den historisk-kritiske metode” i bibelforskningen. Systemet ble etter hvert for trangt i forhold til nye spørsmålsstillinger som presset seg på, og mengden av teorier og hypotetiske inndelinger av tekstene ble for stor. Selve prinsippene om en historisk og kritisk tilnærming til tekstene står ved lag, men dagens forskere føler seg mye mer fri til å plukke ut deler av det gamle metodesystemet og rendyrke enkeltmetoder enn før. Det er gjerne bare i egne metodeseminarer på teologiske fakulteter at en nå gjennomfører hele metoden på enkelttekster.

Her kan vi kort nevne de trekk fra nyeste tid som supplerer og korrigerer det klassisk historisk-kritiske metode-skjema.<sup>17</sup> Fra samfunnsvitenskapelig hold ønsker en å se på bibeltekstene mer fra et *sosial-antropologisk* hold: Hvilke skikker og holdninger møter det oss i de ulike bibelske skriftene sammenlignet med andre kulturer fra samme tid og område? Hva med rent/urent/tabu knyttet til dager, livsfaser eller jordbruk? Hvilket syn hadde en på individet i forhold til kollektivet, familien, klanen, stammen eller nasjonen?

Fra mer politisk hold kom slagord som *frigjøringsteologi*, *materialistisk eksegesi* og *feministisk teologi*. En ønsket å se tekstenes budskap ”nedenfra”, gjennom øynene til de undertrykte og outsiderne. Ikke minst de mange fortellende bøker i Bibelen inviterte til en slik lesning.

<sup>16</sup> Dette er et hovedpoeng i Albert Schweitzers kjente Jesus-bok. Han påviste at den ene Jesus-forskeren etter den andre hadde funnet igjen sine egne yndlingstanker i det de utga for å være den ”ekte Jesus”. Enkelt sagt hadde hver forsker funnet akkurat det de ønsket å finne, men alle hadde trodd at de arbeidet meget objektivt og fordomsfritt. Schweitzers bok er oversatt til norsk, se Schweitzer 1969.

<sup>17</sup> Se min artikkel Bøe 2001 for en bredere presentasjon av de nyere tilnærmingene til bibeltekstene.

Fra litteratur-vitenskapene kom det nye analysemåter: Hva er skriftenes *retoriske* grep, strategier og mål? Hva ønsker de å overbevise leserne om? Hva slags argumenter bruker de? Andre ser på særlig Bibelens fortellende bøker ut fra en dramatikers synspunkt, som i et teater: Hvilke figurer er det som introduseres? Hvilke roller spiller de? Hvordan bygges fortellingen opp mot sitt klimaks? *Narrativ* analyse ønsker å fokusere på fortellingstråden og det univers tekstene selv trekker opp for oss, uavhengig av moderne motspørsmål om historie og sannhet i det som fortelles.

Fra filosofien kom *strukturalister* og tekst-lingvistikere med nye og fundamentale spørsmål. Andre spurte helt grunnleggende: Hvem sin tekst er det vi søker, - forfatterens, redaktørens, de opprinnelige tilhørernes, eller vår egen nåtids opplevelse av tekstene? Disse spørsmålene er helt grunnleggende i *post-modernismen*.

### Den historisk-kritiske metodes forutsetninger

Den historisk-kritiske metode vokste frem i den tid og i den åndsretning som kalles modernismen. Her hadde en stor tro på forskningens fremskritt, både i naturvitenskap, historie, språk og annen vitenskap. Verdensbildet skulle bygges mest mulig på vitenskapelige fakta, og det ble liten plass tilbake for direkte inngrep fra Gud i historien.

Også bibelvitenskapen ville bygge på almenne og objektive prinsipper. Bibelen skulle studeres på akkurat de samme premisene som all annen litteratur, enten det het Homér, Jobs bok, Koranen eller Snorres Heimskringla, mente de mest konsekvente talsmenn for modernismen. At Bibelen var Guds inspirerte ord fikk ingen betydning for hvordan tekstene skulle analyseres.

Studerer vi de grunnleggende prinsippene her er det vanlig å samle disse i tre hovedgrupper:<sup>18</sup>

1. *Kausalprinsippet*. Alt som skjer har en naturlig årsak. Et sår skyldes en skade, røyk kommer fra ild, og krig skyldes konflikter. Anvendt på bibelforskningen betyr det at vi skal søke etter naturlige årsaker til alt som fortelles i Bibelen. En søker etter sammenhenger og forklaringer. Det gjelder faktiske hendelser så vel som idéer og forestillinger. De oppstår der det finnes drivkrefter for det.

2. *Immanensprinsippet*. Immanens peker på virkeligheten slik vi kan se, høre, veie, måle og registrere den. Det motsatte er transcendens, som peker på det som går ut over den verden vi kan registrere. Om en bibelsk beretning forteller om en ellers vel kjent krig der Israel ifølge Bibelens versjon seiret over fienden ved Guds inngrep, vil forskeren kanskje si at selve krigsutfallet nok kan være korrekt, men forklaringen om Guds inngrep aksepterer han ikke. Så vil han lete etter andre forklaringer.

3. *Analogiprinsippet*. Analogi betyr noe som ligner. Vitenskapsmannen arbeider i sitt laboratorium med å finne gjentakelser av bestemte mønstre. Selv om tyngdeloven strengt tatt ikke kan bevises, regner vi alle som selvsagt at en gjenstand som slippes faller ned, med mindre vi er i vektløs tilstand. Ut fra lignende observasjoner blir det problematisk å forstå hvordan Jesus og Peter kunne gå på vannet uten å synke, Matt 14,22-33.

Ut fra denne enkle skissen ser vi at det ligger en spenning i selve utgangspunktet for bibelforskning. På den ene side skal en finne naturlige årsaker og forklaringer på alle hendelser, og på den annen side har vi å gjøre med tekster som påberoper seg å fortelle om Guds spesielle inngrep i vår verden. Den historisk-kritiske metode bygger på et lukket

<sup>18</sup> Teigen 2001 gjør nærmere rede for disse forutsetningene, og for det problematiske i disse i forhold til et klassisk syn på åpenbaringen.

verdensbilde, der en forventer å kunne finne naturlige forklaringer på alt. Her står vi etter min mening ved et uløselig dilemma, selv om mange bibelforskere vil reservere seg mot en så lukket virkelighetsforståelse som her er skissert.

En av dem i Norge som har arbeidet mest grunnleggende med prinsippene for historisk-kritisk bibelforskning er Hans Bringeland. Ut fra sine studier av formhistorien til evangeliene slik Dibelius og Bultmann anvendte den spør han slik:

No kunne ein nok i Bultmann sitt tilfelle (men elles òg) spørja seg om det verkeleg er *metodevalet* som er det styrande, eller om ikkje òg eins *almenne og teologiske grunnsyn* er medverkande, eller kanskje jamvel utslagsgjevande. Her rører me ved det sentrale problemet innanfor temaområdet vårt. Og til dette grunnproblemet vil me alt no signalisera at vårt syn er at alt val og all bruk av arbeidsgrep ("metode") meir eller mindre byggjer på og står i vekselverknad med eins basale allmenne og teologiske synsmåtar.<sup>19</sup>

Problemet blir da at de ulike bibelforskerne tror at deres resultater er nøytrale resultater av alment aksepterte metoder. De ser ikke at valget av metoder og spørsmålsstillinger på avgjørende måter styrer deres forskning i bestemte retninger.

Dette er ikke bare en påstand fra bestemte kritikere. Modernismens tro på en forutsetningsløs forskning har vist seg å være en illusjon. I dagens moderne vitenskaper er det få som tror det er mulig å bli absolutt fri for alle forutsetninger. I stedet regnes det for et mål å være tydelig både på sine forutsetninger, sin bakgrunn og sine metoder. Slik kan andre forskere lettere etterprøve resultatene av arbeidet.

Jeg mener ikke med dette å ha vært med på å skrive minneord over den historisk-kritiske metode i bibelforskningen, som om den representerer noe tilbaketog. Men det er liten tvil om at det er kommet et helt nytt klima inn i bibelforskningens metodetenkning. Slike endringer kalles gjerne et *paradigmeskifte*.

## Litteratur

Baasland, Ernst: *Ordet fanger. Bibelen og vår tid*. Oslo: Universitetsforlaget, 1991.

Barstad, Hans: *Det Gamle Testamente. En innføring*. Oslo: Dynamis, 1993.

Bringeland, Hans: "Historisk-kritisk" metode?". I *Bibelsyn og forståelse*. Bergen: NLA-Forlaget, 1992, s. 94-111.

Bøe, Sverre: "Nye metoder og tendenser i bibelforskningen" I *Budskap 2001. Årsskrift for Fjellhaug Misjonshøgskole*. Oslo: Fjellhaug Skoler, 2001, s. 28-41.

Bøe, Sverre: "Bibelsyn og bibelbruk i kirken frem til reformasjonen". I *Budskap 2002. Årsskrift for Fjellhaug Misjonshøgskole*. Oslo: Fjellhaug Skoler, 2002, s. 143-158.

Olav Hognestad: *Bibelsyn, Bibeluttolking, bibelforskning*. Trondheim: Tapir, 2001.

Kjær Nielsen, Helge: "Den traditionshistoriske analyse", I *Skriftsyn og metode*. DKNT 1, redigeret af Sigfred Pedersen. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1989, s. 161-178.

---

<sup>19</sup> Bringeland 1992: 96.

Maier, Gerhard: *Er Bibelen Guds ord? Et oppgjør med den historisk-kritiske metode*. Oversatt fra tysk av Nils Olav Breivik. Oslo: Lunde, 1977.

Saugstad, Anne Marie: *Forskningens Jesus. Resultater og metoder i de senere års Jesusforskning*. Oslo: MFs Skrivestue, 1979.

Schweitzer, Albert: *Jesu liv i forskningens lys*. Gyldendals Kjempefakler. Oversatt fra tysk av Rune Slagstad. Oslo: Gyldendal, 1969.

Simonsen, Hejne: "Den formhistoriske analyse". I *Skriftsyn og metode*. DKNT 1, redigeret af Sigfred Pedersen. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1989, s.143-160.

Stordalen, Terje og Hvalvik, Reidar: *Den store fortellingen. Om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning*. 2. utg. Oslo: Bibelselskapet, 2002.

Söderlund, Rune: "Bibeltolkningens metoder" i *Skrift og åbenbaring*. København: Credo, 1997, s. 102-121

Teigen, Arne Helge: "Bibelsyn og troskonflikt". I *Budskap 2001. Årsskrift for Fjellhaug Misjonshøgskole*. Oslo: Fjellhaug Skoler, 2001, s. 42-49.

Zimmermann, Heinrich: *Nytestamentlig metodelære. En framstilling av den historisk-kritiske metode*. Oversatt fra tysk av Dag Mysen. Oslo, Bergen, Tromsø: Universitetsforlaget, 1974.

## Hvorfor reiste Brandtzæg hjem fra Kina?

ved Nils Dybdal-Holthe.

Dette spørsmålet har mange stilt seg de siste 110 år, og et fullgodt svar synes ikke å være gitt ennå. Og kanskje får vi aldri svar på alle spørsmål i denne forbindelse. Likevel vil vi nå trekke fram noen av de svar som er gitt, og holde de sammen med de kilder vi til nå har funnet om saken.<sup>1</sup>

### Johannes Brandtzæg

Det er over 70 år siden Brandtzæg døde (17. mars 1931), og over 140 år siden han ble født. Jeg antar derfor at han er heller lite kjent blant den yngre og voksne generasjon nå. Derfor er det på sin plass å gi en skisse av hans liv. Han var jo NLMs første generalsekretær.

Brandtzæg (JB) var født 30. des. 1861 i Trøndelag. Slekta kom fra Ogdalen øst for Steinkjer, men kom senere til Abelvær i Namdalen. Han begynte å studere medisin og senere jus, men valgte til slutt teologi. I studietida var han mye syk - i hele fire år. Først i 1889 tok han teologisk eksamen.

Men sykdomstida var ikke forgjeves. Da kom han i kontakt med det troende lekfolk og forstod at kristendom var en hjertesak. Derfor var en tjeneste som embetsmann i kirken ikke aktuell for JB. Han arbeidet en tid som styrer for Emissærskolen i Bergen Indremisjon,<sup>2</sup> og ble med i den nystarta Kinamisjonen. Da de første misjonærene skulle reise til Kina, ble han valgt som leder for misjonærflokken der. Her fikk han peke ut misjonens arbeidsfelt i Kina, i Hubei provins. Etter ca. ¾ år i Kina reiste han plutselig hjem til Norge, uten å vente på aksept fra Fellesstyret i misjonen.

Da begynte spørsmålene.

Hvorfor reiste han hjem?

### NLMs historie

Den første som undersøkte og prøvde å finne årsaken til Brandtzægs hjemreis, var trolig tidligere misjonær og kretssekretær i Sunndhordland P. S. Eikrem. Det var Fellesstyret for Kinamisjonsforbundet som bad ham å skrive en biografi om Brandtzæg kort etter hans død. Derfor ble hans analyse det første misjonsfolket i Norge fikk om hans hjemkomst. Og den ble stående i ettertid som en standard-forklaring.

O. Handeland skriver f. eks. i 50-årsskriftet for misjonen i 1941: ”Grunnen til at Brandtzæg reiste heim til Norge allerede i 1892, er klarlagt i Eikrems bok om ham; men derimot er det enda ikke kastet fullt lys over årsaken til at Arnetvedt og Brandtzæg byttet stilling, og blir det kanskje heller aldri.”<sup>3</sup> Det er altså tydelig at han bygger fullt og helt på Eikrems versjon.

Misjonær Jakob Straume skrev en ny biografi om JB i 1967, og han bygger også på Eikrem, og bruker til og med samme ord og uttrykk noen ganger.

<sup>1</sup> De vesentligste kilder her er Dagbøker som misjonærene skrev i Kina og kopi av brever som ble sendt fra stasjonene. Disse har noen ganger en meget utydelig skrift, men ved hjelp av kopiering har det vært mulig å lese det meste. Alt dette materialet er oppbevart på NLM-arkivet på Fjellhaug, Oslo. Arkivleder E. Kjebekk har velvillig gitt meg adgang til stoffet og vært til god hjelp.

<sup>2</sup> P. S. Eikrem: Bergens Indremisjon gjennom 75 år. Bergen 1938, s. 84ff. Johannes Kleppa: Til Herrens ære, Bergen 1988, s. 23f. Det Vestlanske Indremisjonsforbund gjennom 50 år, Bergen 1948, s. 333ff.

<sup>3</sup> Det Norske Lutherske Kinamisjonsforbund gjennom 50 år, bind I, 1941, s. 80.

Eikrems omtale er illustrerende, noe de følgende avsnitt (sitat) viser: ”Som allerede nevnt, foretok han en reise langs kysten før han reiste til Kina og blev i en av Sørlandsbyene liggende syk. Videre er det fortalt at fru Thina Schou<sup>4</sup> kom til å pleie ham. Ved denne anledning blev det klart for dem at de holdt av hverandre.

Det var nok ikke første gang at tankene hadde tatt den retning. Alt da han som ung student satt i hennes vakre, luksuriøse hjem og den mulighet gikk opp for ham at alt dette kunde bli hans, og den unge tiltalende kvinne også, da listet den tanke sig inn i hans sinn: Ja, hvad tiltaler dig mest, Thina eller rikdommen? Han måtte ha klarhet over dette, grunnnærlig som han var. Derfor kom det ikke lenger i Oslo.

Her i Sørlandsbyen blev det, som sagt, klart at også hun holdt av ham. Men det var ikke nok, så lenge som han ikke ennå var sikker på at hans kjærlighet var av den rette art. Derfor kom det heller ikke denne gang lenger. De var begge så modne og gudfryktige at de vilde vente på klarhet.

(...) Så blev han syk i Kina, og under sykdommen kom klarheten han hadde lengtet efter. Han elsket Thina, hun levde i hans tanker. Både når tanken var klar og når han fantaserte, så han henne.. han kunne ikke tenke sig livet uten henne, og nu blev det også klart for ham at Gud vilde det.

(...) Nu når han visste at Herren vilde det, blev det *hans* sak å ordne det hele, skjønt hjertet ennå hang ved arbeidet i Kina.

Men så en dag blev han plutselig løst. Han som før hadde likt sig så godt der ute, han fant nu alle ting så vanskelige. Han var ikke frisk heller. Det blev til slutt umulig for ham å fortsette slik som det var. Efter hvert som dette kom til å stå klart for ham, skjønte han stillingens alvor.

Det som Brandtzæg *ikke* kunne omtale for alle, var altså disse to ting: Forholdet til hans forlovedes familie som gjorde personlig nærvær nødvendig, og dette at han følte sig foreløpig løst fra arbeidet i Kina.

Det tyngste for ham var at ingen riktig vilde forstå ham om han fortalte det hele. Derfor lot han det være.

Å rådføre sig med nogen kunde heller ikke nytte. Vennene i Kina vilde ønske å ha ham der. Fellesstyret vilde også gjøre det samme. *Han* følte at han måtte hjem. Så valgte han å reise på kortest mulig varsel. Hans eneste trøst var at Herren og han forstod hverandre, og så vilde nok også vennene lære å forstå ham.

Dermed tok han på hjemvei.”<sup>5</sup> Det er den grundigste behandling spørsmålet har fått.

I 1916 ble det gitt ut et jubileumsskrift for misjonen - de kalte det rett og slett ”25 år” og gir en skisse av arbeidet så langt. Om JB's hjemreis heter det kort og godt: ”I midten av august måtte Brandtzæg reise tilbake til Norge.” Her har en ikke engang forsøkt å forklare saken, selv om Brandtzæg på dette tidspunkt var leder for misjonen. Fremdeles var det kanskje et så følsomt emne at det var best å tie.

Nyere historiebøker forsøker mer å finne årsaker til det som skjer enn før. Slik også her. Erik Kjebekk har skrevet to bøker der dette er et naturlig emne. I sin store, grundige historie om NLMs hundreårige historie, sier han: ”Både hans helse og ”viktige familieanliggender” i forbindelse med hans forestående ekteskap med Thina Schou, var årsakene til at han vendte tilbake til Norge så snart.”<sup>6</sup>

Her siterer han rett og slett ”Kineseren” i 1892.<sup>7</sup> Nå var dette en bok om hjemmearbeidet, slik at saken kunne noteres slik.

<sup>4</sup> Thina Schou var da enke etter John Schou.

<sup>5</sup> P.S.Eikrem: Johannes Brandtzæg. Hans liv og virke. Oslo 1934, s. 110ff.

<sup>6</sup> Erik Kjebekk: Verden for Kristus, Oslo 1991, s. 122b.

<sup>7</sup> Kineseren nr. 19, 1892, s. 150.

I hans neste bok - om arbeidet i Kina, gir han derimot en forklaring: "Brandtzæg mente nok selv at han ikke hadde god nok helse til å være i Kina. Tyfusfeberen hadde tatt sterkt på ham. Kanskje enda viktigere for å forstå hjemreisen er det at Brandtzæg var blitt hemmelig forlovet med enkefru Thina Schou før han reiste til Kina. Kort tid etter at han kom til Norge, giftet de seg."<sup>8</sup>

Her gir han to grunner for JB's hjemreise: hans dårlige helse og forlovelse/ekteskap. Og det er tydelig at han legger størst vekt på den siste forklaringen når han sier: "Kanskje enda viktigere for å forstå hjemreisen er..." Begge disse elementer har nok vært til stede i alle forklaringer, men her kommer det tydeligst fram.

Men nå må vi se litt på hva de første Kinamisjonsvenner fikk vite om saken.

### **Hva skrev "Kineseren"?**

"Kineseren" var den nye misjonens blad, startet i 1891. Det den skrev, var på en måte "offisielt" for misjonen, og folk hadde nok tillit til det som stod skrevet der. Bladet ble flittig lest i bygd og by. Nå hadde det gått rykter blant folk om at JB skulle komme hjem, men ingen visste noe sikkert.

1. okt. 1892 kom den første melding i bladet - da var JB på reis hjem. "Viktige familieanliggender" er årsaken, og hans nærvær i Norge er nødvendig. Men det er bare foreløpig. JB må ha skrevet det: "Han håpet å kunne være tilbake igjen (i Kina) på sin plass til våren før varmen inntreer, så at gjerningen intet vesentlig avbrekk vil få." Slik står det i "Kineseren". JB er altså sikker på at saken vil bli løst fort og greitt. - Ledelsen forsikrer misjonsfolket om at misjonsilden ikke er sloknet hos ham: "Misjonsiver og interesse er like brennende," står det. Men de forsikrer også misjonsfolket om at det ikke skal koste dem et øre at JB kommer hjem: "Hans reise kommer ikke til å kreve noe utlegg av misjonens kasse, da den blir bestridt på annen måte." Det er nok Thina Schou (Brandtzæg's forlovede) som har gitt denne forsikringen.

I neste nr. av bladet er et langt brev fra misjonær Johnsen gjengitt der saken er nevnt. Redaktøren nevner det også til slutt med disse ord: "Da broder Brandtzæg måtte forlate marken der borte..." I tillegg er det en notis i samme nr. der Thinas navn blir offentliggjort. Men vi får ingen konkret orientering og svar på spørsmålet: Hvorfor?

I nr. 21 kommer Brandtzæg selv med et svar. Der vektlegger han først sin helbred, og dernest mer generelt at det var påkrevet for ham, ja en plikt til å reise hjem. Dette må ha ført til nye spørsmål hos folk, når han lidt gåtefullt skriver slik. Så sier han at disse forpliktelser var av eldre dato enn hans inntredelse i misjonen. Dette er altså ikke noe som er kommet på i hast.

Leserne må vente i 14 dager til før det endelige og siste svaret fra JB kommer. Nå vil han tale ut. Fra en side sett er svaret en skuffelse for misjonen. I tredje setning ser han seg "nødt til å meddele dere, at jeg sannsynligvis ikke mere vil kunne vende tilbake til Kina". Ledelsen hadde regnet med at han skulle ut igjen våren etter. Slik tenkte nok også misjonærene. Men nå er han bunden av omstendigheter som bestemmer hans handlemåte.

Også dette er gåtefullt. "Den egentlige sammenheng verken kan eller bør jeg opplyse i en slik henvendelse som denne, så gjerne jeg skulle ønske å legge alt åpent for dere." Her mener han trolig at han ikke kan tale *offentlig* om det.

Det kan han altså ikke gjøre. Han gjentar at han har forpliktelser som ligger forut for sin misjonærtid. Likevel kan han forsikre folket om at Thina er villig til å reise til Kina. Det må ha vært en lettelse for ham og misjonen at hans forlovede ikke ville stanse ham i misjonærgjerningen. Hun er "fullkommen villig til å dra ut". "Hindringen ligger altså på andre punkter." Og det er dette han ikke kan offentliggjøre. Trolig har han talt med styret om

<sup>8</sup> Erik Kjebekk: Kallet fra Kina, Oslo 1999, s. 19a.



det under taushetsløfte, men han vil ikke la alle og enhver få innsyn i denne private sektor. Han gjentar også sin helbred og mener den sammen med det andre gjør det umulig for ham å være misjonær.

Her stanser Kineserens redegjørelse. Dette er det misjonsfolket har fått vite i den første tid.

---

Det vi har notert til nå har alt sammen vært åpne kilder som hvem som helst kan skaffe seg. Her har vi bare samlet dem og sett dem i sammenheng. Nå må vi gå videre til kilder som har vært lukket og stengt for allmennheten. Deres alder gjør at de nå kan legges åpent fram - og slik kaste lys over vårt hovedspørsmål.

## Dagbøker og brev

Dagbøker er primært skrevet for skriveren selv. De er en slags "avlasting" eller friareal der folk kan notere løst og fast, av tanker og meninger. Men de såkalte Stasjonsdagbøkene er nok skrevet for misjonen, en slags garanti for hva som er blitt gjort. Brev har derimot en bestemt adressat, og i prinsippet skal ikke flere lese brevet enn den det er stilet til. Men eldre brev blir etter hvert åpne for andre, kanskje med unntak av helt spesielle, følsomme opplysninger. Av respekt for andre skal vi ikke brette ut noe som kan skade verken minnet etter brevskriveren eller hans nærmeste. I vår sammenheng her er det ingen slike opplysninger.

En av de første norske misjonærene i Kina var Ludvig Johnsen fra Mandal. Han fikk bare to år i Kina som misjonær. Han ble gift i Kina med Gjertine Årrestad fra Sokndal i Dalane. Johnsen skrev dagbok allerede mens han var i Norge, og fortsatte med det i Kina.

25. juli 1892 noterer han bl.a.: "Jeg fik breve og aviser hjemmefra. *Brandtzæg fik brev fra sin fru Schou; det bragte gode tiender for ham. Måske også det at han må reise hjem inden kort. Herre styr du alle ting til det beste.*" - Dette ser ut til å være første gang misjonærene i Kina fikk vite at noe kunne skje med JB. Og det er tydelig hva som var hovedsaken. JB har straks fortalt hva brevet inneholdt i hovedsak, og han er glad for det. Han har også nevnt at han antagelig må reise hjem. I over to veker gikk de nå i spenning - før han virkelig forlot dem 11. aug.

I Kina er de altså ikke i tvil om at grunnen til den uventede hjemreisen er hans forlovede. Vi vet ikke hva som eksakt stod i det brevet, men hovedbudskapet er tydelig.

Ei veke senere noterer Johnsen noe om det som skulle bli den andre grunnen til hjemreisen og som synes å overskygge den første i noen grad: "Brandtzæg har ikke været riktig rask. Om 14 dage reiser han sandsynligvis til Shanghai for at fortsætte over America til Norge." JB hadde vært syk før, men nå kommer en nye periode. Misjonærene er bekymret for ham.

Brandtzæg har nok følt det vanskelig å reise hjem. Han vet at han burde skrive til Fellesstyret og be om deres tillatelse. Men han vet at det vil ta tid, kanskje måneder. Og vi må forstå brevet fra fru Schou slik at det hastet. Men da vet han at folk vil kritisere ham, det vil også misjonærer og styret gjøre over noe så "uhørt".

Nå vil han prøve å avverge det verste, og Johnsen skriver i dagboka 8. august - 3 dager før avreise: "*Idag har vi været samlet alle vi norske her. Br. Brandtzæg fortalte, at han måtte reise hjem og om grunden hvorfor. (...) Brtz taler om at reise denne uge. Herre tag du alt i din stærke hånd.*"

I stasjonsdagboka for Hankou er det også skrevet om dette. Det er trolig Johnsen som har skrevet den også i denne tida. Han skriver: "*Den 11te august reiste br. Brandtzæg fra os i den hensigt at drage til Norge og ægte en enkefru Schou fra Christiania. Dette var jo en nokså uventet hjemreise og i stand til at vække kritik både herude og hjemme i Norge. For at forhindre dette samlede Brandtzæg derfor de norske venner her om sig og forklarede da for os sagens sammenheng.*"

I ingen av dagbøkene skriver han eksakt hva "sagens sammenheng" er. Hvis JB har sagt alt til misjonærene, har han sikkert bedt dem om å ikke røpe noe om det. Det har vi også sett at han gjorde i Norge. 11. august forlot han Hankou og 23. aug. forlot han Shanghai med båt til Norge. Misjonærene ute har sikkert undret seg over hans hjemreis.<sup>9</sup>

Også i stasjonsdagboka for Laohekou er saken notert. O. M. Sama skriver om "Brandzægs uformodede hjemreis" og peker på en viktig følge av den: Ludvig Johnsen skulle etter planen reise oppover Handalen for å begynne misjonsarbeid. Nå måtte han i stedet være i Hankou der misjonen da bygde et misjonshjem. Da det var ferdig sommeren etter, ble Johnsen syk og døde samme høst, 12. august 1893. Det var altså dramatiske tider i Kina for misjonen.

Det skulle ennå gå over ett år før ny leder for misjonen kom ut, da Nils Arnetvedt kom. I mellomtida hadde misjonærene hatt en rik korrespondanse med Norge. Også der er hjemreisen omtalt.

- Det brevet fru Schou skrev, er trolig forsvunnet. Det kunne vist oss med få ord hva hovedsaken var. Man har heller ikke funnet noe brev i arkivet som Brandtzæg måtte ha skrevet hjem om reisen.

### Brev.

15. august 1892 skrev Johnsen til lederen for misjonen i Norge, Nils Arnetvedt, bl.a.: "*Som du nu allerede vet har br. Brandtzæg besluttet sig til at reise hjem i anledning sit giftermål.* Dette kom jo meget uventet over os alle og vi havde nok helst seet at han havde foreblevet hos os." - Her står to viktige ting: Misjonærene visste at han skulle hjem for å gifte seg. Ikke et ord om sykdom er nevnt. Dernest dette: Arnetvedt og dermed misjonsledelsen hjemme visste at JB skulle komme hjem.

Hvordan hadde de fått visst det - før den 15. aug. - når han reiste 11. aug.? Det må trolig ha gått et brev til Norge om saken som vi ikke kjenner til, og som det ikke er kopi av i arkivet.

### Konklusjon:

Kildene viser oss to viktige grunner til JB's hjemreis sensommer 1892. Den ene er utvilsomt hans sykdom. Den verste perioden hans var fra 1. jan. 1892, og den varte hele januar og inn i februar. Men han ble stadig bedre. Hans lege mente han burde reise hjem en tur for å bli frisk. - Her må vi tilføye at mange misjonærer har vært syke, de fleste i Kina hadde sine perioder. To av de første Kinamisjonærene døde av sykdom, Johnsen og senere J. Skordal. Og Marie Monsen "var dødssyg - et trist budskap, men får tage alt som fra Herren" straks hun kom til Kina. Slik er det notert i stasjonsdagboka for byen Tsin Shan Kiang for 2. april 1902. Så dette var ikke noe enestående for Brandtzæg. Selv har han ikke nevnt dette som grunn til å slutte før hjemreisen.

Den andre grunnen er Thina Schou. Han hadde gitt henne et løfte og var slik hemmelig forlovet med henne. Vi vet ikke hvorfor han ikke ordnet dette før han reiste ut i 1891.<sup>10</sup> Men det er ikke hele saken. Her kan vi sette fram mulige teser eller hypoteser. Det er dette han ikke kunne eller burde offentliggjøre. Han har trolig gjort det kjent for styret under taushetsløfte.

Her ledes tanken til hennes familie. Straume skriver at familien hennes nok hadde problem med Kinamisjonen og ville han skulle søke prestekall.<sup>11</sup> Vi vet også at hun hadde en

<sup>9</sup> Det går tydelig fram av et brev L. Johnsen skrev hjem til N. Arnetvedt 21.11. 1892, altså etter at JB var kommet hjem: "Ligeoverfor historien om Brandtzægs hjemreise og hvordan vi betragte det herude, da gjør det mig ondt at uttale mig herom. Baade amerikanerne og vi synes det var et meget underligt stykke arbeide. Kopibok 2, pag. 63.

<sup>10</sup> Dette kan ha sammenheng med noe Eikrem skriver: Han var fullstendig rolig og det ble Guds sak å ordne dette. Se Eikrem s. 111.

<sup>11</sup> J. Straume: Johannes Brandtzæg. Oslo 1967, s. 149.

stor formue,<sup>12</sup> og det er mulig at familien har stilt seg spørrende til om formuen f. eks. ville bli flyttet og brukt i Kina. Hvis de trosset familien hennes, ville det ha skapt en nesten uoverstigelig kløft mellom henne og hennes kjære. Det kunne han ikke ta ansvaret for. Dette viser i tilfelle et edelt trekk ved ham.

I oktober 1892 var JB på Vestre Toten en tur og skrev til Arnetvedt.<sup>13</sup> Her kommer en ny grunn til hjemreise - og det er trolig den viktigste. For her tror jeg vi får litt innsyn i de "omstendigheter" han har omtalt før. Fru Schou hadde nemlig en sønn, Halvor. Spørsmålet for de unge var nå om de kunne ta ham med til Kina? Det har Thinas svigermor satt seg imot og med henne resten av familien. Et nytt edelt trekk viser dette brevet: JB kan ikke svikte hennes sønn, og han kan heller ikke gi henne "kurven engang til". Det var faktisk en mulighet for at de kunne ta gutten med ut "uten at handle mod Schou's familie". Men de ventet på brev fra fru Schou sen. Noen juridisk rett til å hindre dem, har ingen. Svaret fra familien må ha vært slik at de fant det best å bli i Norge.<sup>14</sup>

Av det materialet jeg har sett, synes den andre grunnen (ekteskap) å være viktigere enn den første (sykdom). Men denne andre grunnen hadde JB mindre kontroll over, og dermed er det ingen anklage mot Brandtzæg. Mest vekt tror jeg likevel forholdet til Halvor har.

De giftet seg samme høst, og han ble leder for misjonen våren etter.<sup>15</sup> Utviklingen videre viste at Brandtzæg var en god mann i toppstillingen i Kinamisjonen.<sup>16</sup> Der ble han i 37 år og ledet arbeidet på en god måte. To ganger senere kom han til Kina - nå på inspeksjonsreis på det feltet han selv hadde pekt ut som arbeidsmark.

---

<sup>12</sup> Sinsenboka ved Helge Iversen, 1981, s. 19ff, beskriver Schou-familien som en rik familie av overklassen. I "Oslo byes historie" bind 3 s. 304 hører vi om inntektsnivået til Chr. Schou: I 1867 hadde han 26.000 spesiedaler i inntekt mot 130 sp.daler for en veiarbeider. Det viser litt av rikdommen Thina Schou fikk med seg inn i sitt nye ekteskap. Chr. Schou var farfar til hennes første mann. J. Straume skriver i boka om JB s. 172, at JB hadde ei formue på 200.000 kr. i 1899 og stesønnen Halvor hadde 310.000. Dette var store penger den gang.

<sup>13</sup> Brev fra JB til N. Arnetvedt datert 8/10 1892.

<sup>14</sup> Dette var det nok JB ikke ville og kunne skrive i *Kineseren*.

<sup>15</sup> Det har vært noe uklart hva JB gjorde i tida fra sin hjemkomst til han ble leder av misjonen. Eikrem skriver at han "begynte å reise litt mellom misjonsfolket" (biografien s. 116). Det er trolig. Det sønnen Anton Brandtzæg skriver i boka: "Mitt livs erfaring du akte på" s. 2, kan derimot ikke være korrekt. Han sier: "De slo seg ned i Bergen, hvor far fortsatte ved bibelskolen". Bibelskolen i Bergen ("Emissærskolen") sluttet i 1891 og det gikk over ti år før neste kurs kom i gang.

<sup>16</sup> JB ble godt mottatt i Kinamisjonen, også før han ble leder. Johs Solem skrev f. eks. til Arnetvedt 10. des. 1892 bl.a.: "Tror De det kunne være nogen sandsynlighed for at Brandtzæg kunne aflægge et besøg i Aalesund i Januar eller Februar - for Kinas sag."

## **Industritiltak og kristent vekkingsarbeid**

### **Trekk frå haugerørsla i Evje og Hornnes**

**ved Erik Kjebekk**

*I år er det to hundre år sidan Hans Nielsen Hauge kom til Evje og Hornnes. Det var difor naturleg at ein under den kommunale Kulturminnedagen særleg fokuserte på Hauge og kva han fekk å seie for den religiøse og industrielle utviklinga i dei to bygdelaga som ligg på kvar si side av Otra. Eg fekk i oppdrag å halde foredrag om Industritiltak og kristent vekkingsarbeid. I denne artikkelen presenterer eg foredraget med kjeldetilvisingar. For dei som kjenner haugerørsla godt, inneheld artikkelen ikkje noko nytt om Hauge som vekkingsleiar og industrireisar. Men artikkelen kan stå som eit døme på kor mykje Hauge fekk å seie for den samfunnsmessige og kyrkjelege utviklinga i mange lokalsamfunn.*

Etter si åndsoppleving i 1796 for Hans Nielsen Hauge over store delar av landet og forkynte Guds ord. Denne omreisande forkynnarverksemda var i strid med Konventikkelplakaten frå 1741. Konventikkelplakaten som kom til i pietismen si tid, oppmoda til konventiklar (kristne småmøte) og husandakt. Men konventiklane skulle vere under kontroll av presten på staden, og han sette forbod mot eit fritt lekmannsarbeid og omreisande predikantverksemd, slik me kjenner lekmannsrørsla frå tida etter at Konventikkelplakaten vart avskaffa i 1842. Konventikkelplakaten kom til i einevaldstida. Einevaldskongane var redde for alt som kunne forstyrre den gamle ordninga i kyrkje og samfunn. Omreisande predikantar og frie religiøse samankomstar kunne lett føre til politisk uro som einevaldsfyrstane for all del ikkje ville ha.

Hauge fekk berre åtte reiseår til han vart fengsla i 1804. Også i dei åtte reiseåra sat han fengsla i kortare periodar fleire gonger. Men elles for han langs kysten eller i innlandet, over fjell og dalar og samla folk til møte. Denne forkynnarverksemda førte til ei kristen vekking på mange stader der Hauge kom. Og resultatet vart at då han forlet staden, var det ein haugiansk venneflokk tilbake som heldt saman i eit såkalla vennesamfunn. Vennesamfunnet fungerte sjølv om ikkje Hauge var tilstades. Når haugianarane kom saman i vennesamfunnet, song dei, las frå ein postille (preikebok) eller frå skrifter av Hauge, og var det ein haugiansk predikant tilstades, heldt han gjerne ein formaningsstale. Dei haugianske venneflokkane levde eit stille liv. Haugianarane var ikkje prega av ein kjensleladd eller ekstatisk religiøsitet. Ofte var det bygdas beste kvinner og menn som kom med i haugevekkinga.

#### **Gründaren Hans Nielsen Hauge**

Hans Nielsen Hauge var ikkje berre vekkingspredikant, han var også ein gründar og igangsettar av ulike næringslivstiltak. Denne delen av hans verksemd startar omkring år 1800. Fram til 1804 var han med og sette i gong bortimot 30 verksemdar i Norge. I 1801 tok han handelsborgerskap i Bergen, og her vart han skipsreidar med fleire skuter. På Eiker papirmølle som vart kjøpt i 1800, sette broren Mikkjel og hans driftige kone, "mor Inger", i gang drift 1802. Arbeidsstokken på Eiker kom seinare opp i 50 personar. Hauge kjøpte også opp fiskeværet Gjeslingane i Nord-Trøndelag, storgodset Svanøy i Sunnfjord, fekk andre til å kjøpe Eeg Teglverk ved Kristiansand og Fennefoss papirfabrikk, for nå bare å nemne nokre

verksemder som Hauge stod som initiativtakar til. På sine preikeferder gjesta han fleire gonger verksemdene. Då fungerte han gjerne som rådgjevar.<sup>1</sup>

Eg trur Sigbjørn Ravnåsen har heilt rett når han i boka si hevdar at drivkrafta bak Hauges etablering av bedrifter ikkje var liberalfilosofiske straumdrag i tida, men som den praktikaren Hauge var, så henta han motiva og modellane frå Bibelen, frå den kristne nestekjærleikstanken. Hauge sa ein gong at "Mitt Kaldsbrev er at tiene Gud og min Næste". Ein kristen skal kjenne ansvar for heile menneske. Ånd og Hånd må gå saman. Det var ein kristenplikt å avhjelpe den materielle og sosiale nauda som rådde i samfunnet. Oppretting av arbeidsplassar var med og skaffa arbeid til menn og kvinner, også til dei som hadde eit handikap. Det var ikkje berre verdslige menneske som skal "bruke verden". Også dei sanne kristne må ha augo opplatte for industri, handel og anna næringsverksemd. Det er med begge desse aspekta, både forkynning og næringsverksemd, at me møter Hans Nielsen Hauge på Fennefoss ved årsskiftet 1803/04.

### Hauge kjem til Fennefoss

I november 1803 kom Hauge over heia frå Åmli til Bygland. Det var preikesundag, og som den trufaste kyrkjegjengar han var, gjekk han til kyrkje og hørde presten Simon Anker Bruun. Etter messa heldt han samling i stova på Åkhus, "der den største Del av Almuen havde forsamlet sig".<sup>2</sup> Dette var i huset som framleis står på garden til Øyvind Åkhus.<sup>3</sup> Derifrå drog han til Lauvdal der han hadde to møte. Tore Pålsdotter frå Nedre Nordgarden kom då med i haugerørsla. Ho vart oldemor til emissær Aasmund Lauvdal.<sup>4</sup>

"..... Frå Lauvdal for Hauge utetter dalen og kom til Senum der han heldt samling og mykje folk møtte fram. Ein av dei var Olav Torgrimson Horverak d. y.. Då han gjekk til møte, kom grannen hans ut i døra og sa: "Kori vi du av?" "Høyra på Hauge," sa Olav. "Men lat meg sjå an inkji dårar deg!" Sa hin. "Kvæ an dårar, so dårar han inkji meg," sa Olav. Stoga var stappande full då Hauge kom inn. "Skikker folket til sæde," sa han so blidleg. – "då va an som `an engel å sjå, fortel gamle Ingebjørg Senum. Olav var kvitt med same tak: "Då eg barre ha fengje set `an, va eg færige"e<sup>5</sup>, fortalde han når han kom på dei rødone"<sup>6</sup>

Frå Senum gjekk vegen til Fennefoss. Her oppheldt han seg ei kort tid og sette varige spor etter seg. Fleire kom med i haugerørsla. Presten Anker Bruun skriv at "det lykkedes ham at vinde flere venner". Og haugianaren Lars Kjerverud skreiv at "mange Sjæle heromkring ere begjærlige efter at høre Guds Ord og ere Beundring over Gjerningers fremme". Om dalefolket og vekkinga her, skriv Hauge:

"Dalefolket her var som i Almindelighed, haardføre, tarvelige og vindskibelige, efter den Grad af Oplysning de havde opnaaet; de ere heller ikke saa lide kyndige i Bibelen og andre Skrifter, ligesom nogle udmærket sig ved Skarpsindighed i alle Konster de have seet.

Det Største Onde jeg synes finde, var Misbrug af det stærke Øl og Brændevinsdrik, især ved Gjæstebuder og Høitider; en anden Bemærkning jeg gjorde, var den Forfængelighed man der finder i smaa Ting, saasom at lade sig meget nøde at spise og drikke, Rangstrid ved Bordet, og Ingen vilde vise lyst til at sidde øverst, hvilket mer eller mindre findes andre Steder i Landet. Begjærligheden efter at finde mig var meget stor; ti fra 2 til 10 Mile reiste

<sup>1</sup> Sjå meir om Hans Nielsen Hauges ulike industriiltak i Sigbjørn Ravnåsen: *Ånd og hånd. Hans Nielsen Hauges etikk for ledelse og næringsliv*, s. 72 ff.

<sup>2</sup> Presten Simon Anker Bruun: *Erklæring af 2/3 1804*, i *Riksarkivet*

<sup>3</sup> Far til Øyvind Åkhus, Olav Åkhus, var i fleire år forkynnar i Agder krets av Norsk Luthersk Misjonssamband

<sup>4</sup> Aasmund Lauvdal (1877-1962) var bonde på Lauvdal i Bygland. Under stor motstand var han med og rydda veg for Kinamisjonsforbundet i Setesdal frå 1906 og åra frametter. Han reiste også som forkynnar i Agder krets av Kinamisjonsforbundet 1909-1939.

<sup>5</sup> Då var motstanden mot Hauge og kristendomen borte.

<sup>6</sup> Sitat frå Johannes Skar: *Gamalt or Setesdal*, band 11, s. 22-23.

ikke faa for at tale med mig, saa der hos mange var en stærk Begeistring, hvilken jeg søgte at modere; mange fattede her sind for Christelig Dyd, og har siden ført en bedre Vandel.”<sup>7</sup>

Mange møtte altså fram for å høyre Hauge, og mange kom langvegs for å tale med han. Tore Pålsson gjekk heilt frå Lauvdal til Fennefoss for å kome på møte. Dette viser den sterke posisjonen Hauge hadde, og det viser også at når han drog ein stad, så var rykte om han komen ei tid i førevegen. Noka stor vekking vart det truleg ikkje den forholdsvis korte tida Hauge var på Fennefoss, men det var gode kvinner og menn som slutta seg til haugerørsla. På det austre bruket på Fennefoss (der museet nå er) heldt lensmannen i Evje og Hornnes til, Ole Ramse. Han var sjølv med i den haugianske venneflokk. Han gifte seg i 1810 med Ingeborg Pedersdotter Haavestøl frå Åseral. Men alt året etter døydde han. Enka gifta seg i 1813 med Olav Torgrimson den yngre, læraren frå Horverak, som alt i 1804 hadde flytta frå Horverak til Fennefoss for å arbeide på papirmylla som vart reist i Fennefossen.

### Industriverksemd på Mylla

Då Hauge kom utetter dalen og såg den vakre Fennefossen, skjønte han at fossekrafta var ei gåve frå Gud som burde utnyttast til industriverksemd. For Hauge var det naturleg å tenkje på å få i gang ei papirmølle. Det var under eit besøk i Roskilde i Danmark i år 1800 at han fekk særskilt interesse for papirindustrien. Der hadde han sett at dei brukte tøyfiller som råstoff til papirproduksjon. Og Hauge meinte at Norge burde vere sjølvforsynt med papir. Sjølv trong han mykje papir til trykking av bøkene han skreiv. Dei kom i store opplag. I Roskilde hadde han dessutan sett at papirmølla der hadde ein sosial funksjon. Mølla engasjerte folk som elles ville ha gått arbeidslause. Barn, unge og til dels vanføre hadde sin arbeidsplass der. Hauge var så oppglødd av det han såg, at han skreiv heim til bror sin Mikkel og til venen Torkel Gabestad og spurte om dei kunne tenkje seg å gå i gang med ei papirmølle ”hvorved Børn kunde holdes til nyttig Arbeide og faa mer lyst til Sædelighed og Arbeidssomhed”. I første omgang fekk Hauge ikkje dette til. Men som nemnt ovanfor, så vart Eiker papirmølle sett i drift i 1802.<sup>8</sup>

Under opphaldet på Fennefoss fekk Hauge Torkjell Sveinungson Åsen frå Grendi<sup>9</sup> til å gå i gang med reising av ei papirmølle. Torkjell Sveinungson fekk leige kontrakt på fossen med oppsittarane på Fennefoss som vart tinglyst 1. februar 1804. Noko seinare same året fekk han kongeleg privilegium på å byggja papirmølla i Fennefossen. Om lag samstundes fekk lensmann Ole Ramse løyve til å byggje ei bygdesag i fossen. Det ser ut til at Torkjell Sveinungsson ikkje hadde den nødvendige kapital for å sette verksemda i gong då papirmølla stod ferdigbygt. Den 4. juni 1805 skreiv han ”at da jeg ikke ser mig i Stand til ene at fuldføre den mig kgl. Allernaadigste Privilegium af 11. April 1804 ved Fennefoss anlagde Papir Fabrik, saa har jeg besluttet at antage trende Medinteresserede, nemlig Grunde Olsen Austad af Austad Sogn, Gunu Halvorsen Syrtvedt af Evje Herred, og Torkel Aanonsen Haavestøl af Aaseral Sogn, til hvilket trende Mænd jeg herved selger og skjøder  $\frac{3}{4}$  - Parter i bemeldte Papirfabrik med Bygninger og Indretninger.”<sup>10</sup> Dette er truleg det fyrste lutlaget i heile Otradalføret. I 1808 selde lensmann Ole Ramse saga til lutlaget.

I 1808 vart bygningane med maskinane på industriområdet i Fennefossen takserte til cirka 12.000 riksdalar. Lista over bygningane som vart takserte, viser kor stor fabrikk var på denne tida. Me finn huset for sjølve papirmølla, tørkehus, limhus, et hus til å hakke opp togverk, våningshus, sagbruk, kvernhus, bryggerhus, smie, fjøs, badstove og en skinn- og vadmelstampe. Mange hus med fleire maskinar og mykje inventar var altså i drift på Mylla for snart 200 år sidan. Drifta må ha vore allsidig med papirmølle, kornmølle, sagbruk,

<sup>7</sup> Hallvard G. Heggetveit: *Den norske Kirke i det nittende Aarhundre*, band 1, s. 274.

<sup>8</sup> Sigbjørn Ravnåsen: *Ånd og hånd*, s. 74.

<sup>9</sup> *Brev frå Hans Nielsen Hauge* ved Ingolf Kvamen, band 1, s. 230.

<sup>10</sup> Trygve Kittelsen: *Fennefoss papirmølle 1804-1813*, I *Hunsfossposten* nr 1, 1985

hammer og kledestampe. Me veit også at på det meste var om lag 20 personer i arbeid på Mylla. Det var inga lita industriverksemd på denne tida i eit samfunn som var eit utprega bondesamfunn med lite og ingen industri.

Produksjonen ved papirmølla kom truleg i gong i 1806. I februar 1807 annonserte kjøpmann Ole Nielsen Hauge, bror til Hans Nielsen Hauge, som var busett i Kristiansand og som var hovudkommissjonær for mølla, at "kremmerhuspapir i store og smaa Partier af Fennefoss Papirfabriks" produksjon var til sals hos han. Midtsommars same året averterte han på nytt og han kunne då tilby skrivepapir og forhudningspapir. I ein annonse i mars 1808 tilbød han skrivepapir, karduspapir, forhudningspapir, tobakspapir, pakkpapir, kremmerhuspapir og papp. Det går tydeleg fram av desse annonsane at ein etter kvart vart i stand til å produsere betre og betre papirkvalitetar.

Torkjell Sveinungson døydde våren 1807 og far hans overtok sonens lut i laget. Men etter berre nokre månader selde han sin lut til haugianaren, teglverkseigar og kjøpmann Ole Eeg i Kristiansand. Ole Eeg kom opphavleg frå Åmli. Han var ein velstående og driftig mann. Sjølv om han ikkje deltok i den daglege drifta ved papirmølla, var han nok ein sterkt medverkande årsak til at produksjonen aukte.

I 1807 kom Danmark-Norge i krig med England. Det førte til prisauke og synkande pengeverdi. Drifta ved papirmølla vart vanskeleg, og i 1808 måtte ein oppta lån. Ei tid gjekk drifta rimeleg godt trass i krigen. Såleis blei bruket i 1809 skattlagt av ei nettoinntekt på 1 640 riksdalar. Likevel aukte dei økonomiske problema på grunn av den minkande pengeverdien så sterkt at i 1811 selde Torkel Haavestøl og Gunu Syrtvedt sine partar til kjøpmann Ole Jensen i Kristiansand. Same året selde Grunde Austad sin part til Ole Eeg. Dermed var dei to kristiansandarane, Ole Eeg og Ole Jensen, eigarar av kvar sin halvpart i papirmølla. Dei dreiv saman til årsskiftet 1812/13 då verksemda ved papirmølla stansa for godt.<sup>11</sup>

I byrjinga av mars 1813 vart papirfabrikken med maskinar og utstyr selde til kaptein Niels Winther Jæger som flytta alt til garden sin Jægersberg i Oddernes ved Kristiansand. Det som var att i Fennefossen, vart seld til Olav Jonson Ljosland og Olav Torgrimson Fennefoss. Så sjølv om flaggskipet, papirmølla, vart flytta til Kristiansand, var det framleis i tiår etter tiår ein ikkje liten aktivitet på Mylla. Så seint som i 1905 vart det male 400 tønner rug til kvar av herada Hornnes, Evje og Bygland.

Alle som arbeidde på fabrikken på Mylla var sterkt gripne av kristendomssynet til Hans Nielsen Hauge. Fleire av dei budde på Mylla og utgjorde eit haugiansk vennesamfunn. Frå denne venneflokket gjekk det ut ein åndsimpuls med ringverknader til bygdesamfunna i Evje og Hornnes og vidare i Otradalføret.

### **Haugianarar i Evje og Hornnes for retten**

Ole Nielsen Hauge som altså ei tid var kjøpmann i Kristiansand, var rådgjevar under bygginga av fabrikken på Mylla. Han måtte møte i retten på Austad i Bygland klaga for å "have holdt gudelige Forsamlinger og Andagtsøvelser i vestre Raabygdelaget. Men både under- og overrettsdomen lydde: "Bliver i denne Sag fri at være." Han var altså klaga for brot på Konventikkelplakaten. I tida etter at Hans Nielsen Hauge vart fengsla i 1804, slo styresmakta hardt til mot all religiøs verksemd som kunne vere eit brot på Konventikkelplakaten.

Haugianarane måtte nå vere svært forsiktige med den kristelege verksemda. Ein Gulbrand Haagensen som arbeidde på Mylla, måtte også møte i retten klaga for å ha halde "utilladelige Forsamlinger". Men også han blei frikjent.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Opplysningane om industriverksemda er henta frå *Hunsfossposten* nr 1, artikkelen av Trygve Kittelsen: *Fennefoss papirmølle 1804-1813*.

<sup>12</sup> Olaf Fennefoss: *Dei gamle i Evje prestegjeld for retten etter konventikkelplakaten*. I *Festskrift til Hornnes kyrkje sitt Hundreaarsjubileum, 22. juni 1928*.

Me veit at Hauge let kvinnene tale i møtesamlingar. Ja, noko seinare kjenner me til at haugianarkvinner også reiste rundt og talte Guds ord. Det er nok å nemne Sara Ousten frå Vingelen i Nord-Østerdalen som døme på dette. Det skal visstnok ha vore om lag 40 kvinnelege haugianarpredikantar. Dette var eit sterkt brot på det tilvante. På denne tida var det heilt uvanleg og beint fram oppsiktsvekkande at kvinner forkynte Guds ord. Den haugianske forkynnarverksemda verka ikkje berre som ei religiøs og sosial frigjering for mennene, ho var også med og frigjorde kvinnene, løfte dei fram og gav dei sjølvtilitt. Motivet for Hauges syn på kvinnes stilling var den kristne likeverdstanden.<sup>13</sup>

Også kvinnelege predikantar her i distriktet fekk Konventikkelplakaten mot seg. Såleis måtte Inger Olsdotter møte i retten for å ha preika Guds ord for "Almuen" ved Hornnes kyrkje. Ho vart dømt til "Forbedringshus" i underretten, men i stiftoverretten slapp ho tukthuset. Saksomkostningane slapp ho derimot ikkje. Eldri Olsdotter måtte også møte i retten. I underretten slapp ho med å betale saksomkostningane, i overretten vart ho heilt frikjent. Og lensmannen sjølv, Ole Ramse, vart også stemna inn for retten fordi han ikkje hadde gripe inn mot Inger Olsdotter. Men lensmannen som sympatiserte med haugianarane og som vel sjølv hørde til haugerørsla, blei frikjent.<sup>14</sup> Desse rettssakene viser det strenge oppsynet styresmaktene heldt med haugianarane etter at føraren Hans Nielsen Hauge var sett i fengsel. Dei blei sett på som potensielle kriminelle personar. Embetsverket til den dansk/norske einevaldskongen heldt nøye auge med alle rørsler som ein var redd for kunne truge den religiøse og politiske samfunnsorden

### **Haugiansk bondereising og politikken**

Embetsmennene hadde i fleire hundreår vore pott og panne i styringsverket. I Lofthusreisinga og andre reisingar hadde bønder gjort opprør mot embetsmenn som utsugde dei med skattar og andre bør dei blei pålagde. Sjølv om desse opprøra måtte vere urovekkande signal for embetsmennene, vart lite og inkje forandra før me fekk Grunnlova i 1814. Ja, heilt til parlamentarismen blei knesett som politisk system i 1884, hadde embetsmennene stor makt. Men med Grunnlova og eit Storting der det også sat byborgarar og bønder, miste embetsmennene alt meir av si makt utover på 1800-talet.

Når det gjeld bøndene, så vart dei for fyrste gongen gjennom haugerørsla allment dregne inn i det politiske livet. "Hauge hadde sett at dei fattige jamt låg under for dei rike i kampen for tilværet. Difor ville han òg skape eit ytre grunnlag for å få innverknad i samfunnet, men dette møtte motstand frå dei privilegerte i samfunnet. Dei haugianske bøndene arbeidde imot embetsmannsveldet. I ånd og gjerning gjekk dei vidare på det grunnlaget som Hauge hadde lagt. På grunn av sin dugleik kom dei fort med i det offentlege livet. Dei gjekk heller mannjamt inn i bonderørsla."<sup>15</sup> Dette er nok rett når det gjeld dei frie bøndene. Men Noreg hadde på denne tida også ei stor gruppe av husmenn. Og etter det me kjenner til, fekk haugerørsla ikkje særleg innpass blant husmennene. Unntak finst sjølv sagt.

Men dei som vart med i haugerørsla var stort sett bønder. Hauge var sjølv runnen av bonderot, og perioden hans i Bergen som byborgar og skipsreidar varte berre tre-fire år. Då han slapp ut av fengselet i 1811, kjøpte han først Bakkehaugen gard ved Akerselva. Ved hjelp av gode vener kjøpte han i 1816 den store Bredtvedt gard i Groruddalen. Der dreiv han som storbonde med mange tenestefolk. Sin posisjon som bonde nemnde han ofte. I skriftene hans finn me ofte at han titulerte seg som "Bondesøn eller "ringe Bondesøn".

Haugerørsla var altså heilt frå grunnleggjaren si tid ei bonderørsla. "Og den nye samlinga som såleis vart grunnlagd, vart samstundes til ei folkereising, ei stridsmakt. Ingen

<sup>13</sup> Meir om dette er å finne i Olav Golf: *Den haugianske kvinnebevegelse*.

<sup>14</sup> Olaf Fennefoss: *Dei gamle i Evje prestegjeld for retten etter konventikkelplakaten*. I *Festskrift til Hornnes kyrkje sitt Hundreaarsjubileum*, 22. juni 1928.

<sup>15</sup> Kjell Bondevik: *Kristent innslag i norsk politikk, 1800-1930*, s. 29.



ting kunde vere verre for prestane, og embetsfolke i det heile, enn at dei sette seg so på tvert imot denne store kristelege rørsla. For dermed fekk motstanden imot embetsmakta religiøs vigsel over seg,” skriv historikaren, professor Halvdan Koht, og det har han mykje rett i.<sup>16</sup>

Haugerørsla var altså ikkje berre ei religiøs vekkingsrørslle. Haugianarane var som me har sett, føregangsmenn i næringslivet. Det førte naturleg til at dei vart føregangsmenn også i politikken.

Koht legg vekt på den indre samanhangen mellom det religiøse og det politiske aspektet i haugerørsla. Han viser til det difor er ”ein naturleg ting at vi straks ifrå 1814 møter so mange haugianarar i politikken. Alt i Riksforsamlinga på Eidsvoll finn me so framskotne menn av dei som John Sørbrøden frå Østfold og Christopher Hon frå Eiker, dertil Ole Apenæs frå Borre. Dei vart kasta ut att i vale til det fyrste Stortinget hausten 1814, og det var visseleg politikk i det, når Christopher Hon no måtte vike rome for lensmann Jens Gram. Men i staden kom no haugianske tingmenn frå Vestlande: Ole Svanøe ifrå Kinn og Torger Næss frå Lyster, bae to soleis ifrå Nørdre Bergenhus amt, Thorbjørn Sandvig ifrå Fjølbor i Sunnhordland og Nils Bru ifrå Ryfylke.”<sup>17</sup>

Vender me oss til haugerørsla i Evje og Hornnes finn me også her den nære samanhangen mellom ”ånd og hånd”. Kristentrua skulle levast ut i kvardagen. Ei tru som ikkje viste seg i gode gjerningar til bate for nesten, var ei død tru. Difor førte haugianarane si kristendomsforståing til at dei vart dyktige bønder og vasskrafta i Fennefossen utnytta dei til industriverksemd. Den store aktiviteten i det jordiske kallsarbeidet førte til at nokre vart aktive i politikken. Dei to mest kjente haugianarane i Evje i og Hornnes vart bae tingmenn. Eg tenkjer på Olav Torgrimson Fennefoss (Horverak) den yngre og Notto Jørgensen Tveit.

## To tingmenn frå Evje og Hornnes

Olav Torgrimson Horverak som kom med i haugerørsla under Hauge sitt møte på Senum, sa opp lærarposten han hadde i Årdal og flytte ut til Fennefoss der han arbeidde på Mylla. Då lensmann Ramse døydd i 1811, gifte han seg med enkja i 1813 og med henne fekk han det austre gardsbruket på Fennefoss. Heimen på Fennefoss var midtpunktet for haugerørsla i mange år frametter.

Kyrkjehistorikar Hallvard G. Heggteit skriv at Olav Torgrimson var ein hendig og svært flink mann som kunne utføre kva slags arbeid det var.<sup>18</sup> I 1809 då Hauge slapp fri frå fengselet for ei tid for å lære folk å utvinne salt av sjøvatnet, vart Olav Torgrimson henta til ein holme (Saltholmen) utanfor Lillesand for å bygge opp eit saltkokeri der under leiing av Hauge. Han deltok på samlingane haugianarane heldt. Han var ifølge Heggteit ein sindig, forsiktig og gåverik lekpredikant som reiste og talte Guds ord i Setesdal og vidare ut. Etter at han vart gift, måtte han redusere reiseverksemda fordi han fekk så mykje å gjere på garden.

I 1824 møtte han på Stortinget for Nedenes amt. Det vart berre med ein periode. Men han heldt seinare fleire gonger på å verte attvald utan at det lukkast. Olav Torgrimson kom til Christiania like etter at Hans Nielsen Hauge var død. Han var difor med og fylgde Hauge til den siste kvilestad på kyrkjegarden ved Gamle Aker kirke. Men Heggteit fortel at medan han var i hovudstaden, gjesta han haugianarar både der og i omlandet. Ja, i helgene kunne han jamvel vitje Drammen og Eiker papirmølle, og av vitnemål frå folk som hørde han tale, fekk han gode skussmål. Etter tida på Stortinget, vende han tilbake til garden på Fennefoss. Dei seinare åra reiste han så å seie ikkje som predikant. Nå verka han mest gjennom samtale og

<sup>16</sup> Halvdan Koht: *Norsk Bondereising*, s. 341.

<sup>17</sup> Halvdan Koht: *Norsk Bondereising*, s. 352.

<sup>18</sup> Hallvard G. Heggteit: *Den norske Kirke i det nittende Aarhundrede*, band 2, 1. avdeling., s. 124. Heggteit skriv at ”Ole Torgrimsen Fennefoss den yngre var en hændig og meget flink Mand, som kunde udføre hvilket Slags Arbeide, der blev Spørsmal om. I 1809 opførte han i forening med andre Arbeidere et Saltkokeri paa Lillesand for H.N. Hauge efter dennes Anvisning og under hans Overledelse.”

ved sitt eksempel. Men han likte ikkje teologiske stridsspørsmål. Heggtveit skriv at ”formentlig var det hans Tilbakeholdenhed og Ulyst til Strid, som gjorde, at han helst, når det gjaldt Disput med den Tids Stærktroende, puffede sin hustrus Broder Søren Undeland frem. Denne var en meget kløktig Mand, som det ikke var godt at komme du for i Diskussion; ved sine Kundskaber, Skarpsindighed og vittige Argumenter havde han kanskje mer Indflydelse paa den Tids religiøse Opfatning i Bygden og Omegnen, end man hidtil har antaget.”

I boka *Skipper Worse* har Alexander Kielland truleg lånt trekk frå den historiske Olav Torgrimson Fennefoss til romanfiguren Hans Nielsen Fennefoss. Kielland som i fleire av sine bøker er bitande ironisk til det han oppfatta som dobbeltmoral og svermeri hos einskilde kristengrupperingar, skildrar Hans Nielsen Fennefoss med atskilleg sympati.

\*

Ein av dei mest kjente haugianarane i Evje er Notto Jørgensen Tvedt. Han var berre ni år gamal då Hauge var på Fennefoss. Far hans, Jørgen Dækne, kom truleg med i haugerørsla då Hauge var på Fennefoss. Me kan vel rekne med at han også tok Notto med seg på desse samlingane. Då han voks opp, vart han ein trufast haugianar.

Notto Jørgensen Tvedt var av gamal slekt i Evje. Farsætta kom frå garden Lauvås og morsætta frå Vikstøl. Det viser skattemantalet frå 1610. I båe slektene var han sjuande ledet. Statsminister Gunnar Knudsen og statsminister Jørgen Løvland er av niande led i Vikstøletta. Oldemor til Knudsen og mor til Notto Jørgensen Tvedt var søsken. Løvland var søsterdotterson til Tvedt. Far til Notto, Jørgen Nottoson, var lærar og kyrkjesongar. Ei tid var han lærar i Vegusdal, seinare i Evje. Han var klokkar – dækne – i alle tre soknene, Evje, Hornnes og Vegusdal. Ei tid budde han med huslyden sin på Tveit i Flatebygd. Her vart sonen fødd den 29.10.1794. Notto flytte seinare til Åneland. Difor er han også kjent under namnet Notto Jørgensen Aaneland.<sup>19</sup>

Notto hadde gode evner. Han likte å lese, og han samla seg etter kvart mykje kunnskap. Han var dessutan kjent for si fine framferd. Dette forklarar at han tidleg fekk eit godt omdøme. Berre 18 år gamal blei han sett til lærar. I 1820 overtok han som klokkar etter far sin i alle tre soknene. I 1817 vart han hjelpevaksinatør. Eit år gjekk det ein fæl koppeepidemi i Setesdal. Då blei Notto Jørgensen ”af amtet” sendt dit som vaksinatør. Han skulle kome folk til hjelp med råd og dåd så godt han kunne. I dalen kalla dei han ”kveisedoktaren”. ”Folk søgte hans veiledning, råd og hjelp i de mest forskjellige anliggender, betrodde ham sine hemmeligheter og mest private forhold. Han gjaldt som autoritet i religiøse spørsmål og kom til å øve en indflytelse der over alt gikk du på at vekke aktelse for bestående kirkelig ordning, men også for lægmandens frihed og plikt til at vidne.”<sup>20</sup>

Notto Jørgensen var mykje med i styre og stell. I 1825 kom han med i skulekommisjonen. Frå 1823-38 var han valmann. I 1833 vart han forlikskommisjonær, og frå 1837 då me gjennom formannskapslovene fekk kommunalt sjølvstyre og fram til 28.3.1839 då han døydde, var han fyrste ordføraren i Evje kommune.

I 1835 vart han innvald på Stortinget. Her kom han med framlegg om ”at bevilge af oplysningsvæsenets fond til indkjøb ved skolekommissionens foranstaltninger af bøger, som måtte ansees mest passende til at fremme almenoplysningen”. Notto Jørgensen var altså ingen bakstrevar som motarbeidde folkeopplysning.

Og den strenge domen som fall over 19 personar i Vegusdal i 1836 for brot på Konventikkelpakaten, fekk Notto Jørgensen til å kome framlegg i Stortinget om å avskaffe denne lova. Professor Andreas Seierstad skriv i si doktoravhandling at ”den harde medferd som raaka so mange heiderlege menneskje i hans eige prestegjeld, har gjort innverknad paa han. So var det daa lovbrot det vekkjingsfolket dreiv med. Den ærlege, varmt-tenkjande,

<sup>19</sup> Notto Rosseland: *Haugianarane i Evje og Hornnes*

<sup>20</sup> Notto Rosseland: *Haugianarane i Evje og Hornnes*

kristelege borgar kjenner forordninga som ei byrd paa sitt samvit, hævdar han i sitt framlegg, og held fram det uforsvarlege i at ein ikkje skal faa maalbera sine religiøse kjenslor i ein flokk av vener eller lesa or ei gudleg bok. Det ser ut som han har den strenge domen i tankane. 7 av desse bønder som vart straffa, sende 7. mai 1836 eit skriv til Stortinget med anke over forordninga, og Tvedt bar det fram i tinget. I ein hjelpelaus stil, men paa ein høvisk maate klagar dei over forordninga og freistar syne av bibelen og Luthers skrifter at det maa vera lovlegt aa vitne um sin Gud. Daa deira appell naadde fram i tinget (26. mai) var avtakinga av forordninga longo vedteki”.

I si grunngeving for å avskaffe Konventikkelplakaten peikar Tvedt på mishøve mellom den borgarfridomen nordmennene fekk ved grunnlova og den mangel på fridom som Konventikkelplakaten set. Andreas Seierstad skriv at Notto Jørgensen Tvedt brukte eit nasjonalliberal syn som våpen mot denne forordninga som hindrar fri forsamlingsfridom. Av vår frie statsskipnad må me ha rett til å venta noko meir. Det er uverdigg å måtte spørje presten om lov når ein vil seie noko på ei religiøs samling, meinte Tvedt.<sup>21</sup>

Notto Jørgensen fekk ikkje sjølv oppleve at Konventikkelplakaten vart avskaffa. Det skjeddde fyrst i 1842, og Notto døyddde altså i 1839.

### Vekkingrørsle – Næringsverksemd – Demokratisering

Det primære målet for Hans Nielsen Hauge og tilhengjarane hans var å føre folk inn i ei kristen vekking til eit rett forhold til Gud. Det må me ikkje gløyme når me her har lagt vekt på den store innsatsen haugianarane gjorde i ulike yrke, næringsverksemdar og etablering av fabrikkar. Arbeidet såg dei lys av den kristne kallsetikken. Det var ein kristenplikt å gjere gagns arbeid til bate for sin neste. Og så makta haugianarane å sameine gudstru med jordiske gjeremål på ein måte som vekte oppsikt i samtida og som har stått som eit ideal for mange like opp til i dag. Teologen Johannes Brandtzæg som var leiar for Kinamisjonsforbundet frå 1893–1931 skriv ein stad at i Biskop Bang si bok om Hans Nielsen Hauge ”fikk jeg så å si det teoretiske og historiske grunnlag for min stilling mellom kristenfolket, og for den oppfatning av rett og normalt kristelig samfunnsliv som med uvesentlig forandring har vært min til denne dag”.<sup>22</sup>

Og Ludvig Hope heldt på Haugefesten på Fjellhaug i 1924 ein tale om Hauge der han mellom anna spurte om kva som var det store ved Hauge, kva me kunne ynskje å likne han i. Hope svarte at det største ved Hauge etter hans meining var *den harmoni som det var i livet hans mellom det kristelege og det menneskelege*.<sup>23</sup> Etter mi meining har ikkje Hope si vurdering så lite for seg. Og dette med harmonien mellom det menneskelege og det kristelege var ikkje berre eit særkjenne på Hauge. Me finn det hos mange i den rørsla han var opphavsmann til. Eg vonar at det eg her har fortalt om industriverksemda i Fennefossen og dei to tingmennene Olav Torgrimson Fennefoss og Notto Jørgensen Tvedt har tydeleggjort dette. Sjølv om me vel ikkje kan kalle Jørgen Løvland ein haugianar, og avstanden i tid mellom dei fyrste haugianarane i Hornnes og Evje og Løvland strekkjer seg over nokre tiår, så har etter mi meining kyrkjehistorikaren Oscar Handeland rett når han skriv: ”Det seier ikkje lite om den makt det haugianske livssynet åtte at så klok og tankekvass ein mann som Jørgen Løvland stod haugianarane nær lenge og bar merke av det all sin dag.”<sup>24</sup>

Me skal vere forsiktige med å politisere haugerørsla. Hauge sjølv bar visstnok også på ein otta for at rørsla skulle bli for politisert. Men både det samfunnsansvaret haugianarane åtte og kampen for å avskaffe Konventikkelplakaten førte til at mange haugianarar hamna i kommunestyre og på Stortinget. Koht skriv at haugerørsla hadde ”synt bønderne vegen til ein

<sup>21</sup> Andreas Seierstad: *Kyrkjelegt Reformarbeid i Norig i det Nittande Hundreaaret*, s. 257.

<sup>22</sup> *Kineseren* nr 13, 1924.

<sup>23</sup> *Kineseren* nr 13, 1924.

<sup>24</sup> Oscar Handeland: *Kristenliv på Agder*, s. 388

lands-agitasjon som kunde samle dei til strid. Endå ho ikkje i seg sjølv hadde politisk innhald, hadde ho då fostra bønderne til politisk gjerning, så dei kunde kome yver til politikk lettare enn det elles hadde vore mogleg”.<sup>25</sup>

Haugerørsla kom under kampen for å avskaffa Konventikkelplakaten ”til å så for det fyrste og avgjerande brotet med ei autoritetsordning som høyrde eineveldet til. Dermed var ho i byrjinga til ein kulturell pluralisme og skapte med det ein grunnleggjande føresetnad for at ei demokratisk utvikling i det heile skulle kunna ta til.” Og etter mi meining har Teigland rett når han vidare skriv, at ”både for tanken og reint praktisk skapte haugianinsmen med sitt pluralistiske føredøme eit utgangspunkt for demokratisering”.<sup>26</sup> Dei mange religiøse organisasjonar og foreiningar som voks fram i siste halvpart av 1800-talet med røter i haugerørsla, er viktige brikkar i den demokratiseringsprosessen som gjekk føre seg i landet vårt på denne tida.

---

<sup>25</sup> Halvdan Koht: *Norsk Bondereising*, s. 252.

<sup>26</sup> Gunnar Teigland: *Embetsmakt mot folkeviljen*, s. 355, I *Syn og Segn* nr 6 1973

## Kjelder og litteratur

### Upubliserte manuskript

Rosseland, Notto: *Haugianarane i Evje og Hornnes*, udatert og upublisert særoppgåve.

### Blad og tidsskrift

Fædrelandsvennen.

Hunsfossposten.

Kineseren.

Syn og Segn.

### Trykte kjelder

Bang, A.Chr.1910: *Hans Nielsen Hauge og hans samtid*, Kristiania, J.W. Cappelens Forlag.

Bondevik, Kjell 1975: *Kristent innslag i norsk politikk, 1800-1930*, Oslo, Luther Forlag.

Breistein, Dagfinn 1955: *Hans Nielsen Hauge, Kjøpmann i Bergen*, Bergen, John Griegs Forlag.

*Festskrift til Hornnes Kyrkje sitt Hundradsaars-jubileum 1928.*

Golf, Olav 1998: *Den haugianske kvinnebevegelse*, Oslo.

Handeland, Oscar 1948: *Kristenliv på Agder*, Oslo, Forbundets Forlag.

Handeland, Oscar 1966: *Vårløysing*, Andre utgåva, Bergen, A.S. Lunde & Co.S Forlag.

Heggtveit, Hallvard G. 1905-1920, *Den norske Kirke i det nittende Aarhundrede*, Bind 1-11, Christiania, I kommisjon hos Cammermeyers Boghandel.

Koht, Halvdan 1975: *Norsk Bondereising*, Andre utgåve, Oslo, Pax Forlag A.S.

Kullerud, Dag 1996: *Hans Nielsen Hauge, Mannen som vekket Norge*, Oslo, Forum Aschehoug.

Kvamen, Ingolf red.1971-1976: *Brev frå Hans Nielsen Hauge*, Oslo, Luther Forlag.

Norborg, Sverre 1966 og 1970: *Hans Nielsen Hauge*, bind 1 og 2, Oslo, J.W. Cappelens Forlag.

Ording H.N. Hauge 1947-1954: *Hans Nielsen Hauges Skrifter*, Oslo, Andaktsbokselskapet.

Ravnåsen, Sigbjørn 2002: *Ånd og hånd, Hans Nielsen Hauges etikk for ledelse og næringsliv*, Oslo, Luther Forlag.

Sefland, Peder 1958: "Glimt frå haugerørsla i Setesdal". I *Årbok for Agder Bispedømme*.

Seierstad, Andreas 1923: *Kyrkjelegt Reformarbeid i Norig i det Nittande Hundreaaret*, Bergen, A.S. Lunde & Co.S Forlag.

Aarflot, Andreas 1971: *Hans Nielsen Hauge, Liv og budskap*, Oslo Bergen Tromsø, Universitetsforlaget.

# Guds vrede og Guds nåde i forkynnelsen

## Noen homiletiske betraktninger omkring skjelningen mellom lov og evangelium

ved Egil Grandhagen

### 1. Innledning

Hovedoppgaven for enhver predikant er å gi tilhørerne et møte med Gud. Det innebærer nok ofte at vi ikke makter å tilfredsstille forventningene hos dem som kommer for å høre på oss. Noen av dem kommer for å få en god følelse, få hjelp til å takle en tøff hverdag eller få bekreftet sitt eget hjemmesnekrede bilde av Gud. Våre postmoderne tilhørere er ikke bare relativister, men svært mange av dem er også religiøse. Men deres tanker om Gud er som oftest farget av helt andre kilder enn Bibelen, og gudsbildet blir deretter. Å korrigere det er en vanskelig oppgave, mange kan berette om store opplevelser knyttet til deres religiøse liv. Dypest sett er det bare Den Hellige Ånd som kan gi våre tilhørere et slikt møte med den levende Gud at alle menneskelige tankebygninger må falle.

Predikantens oppgave er å tegne et bilde av Gud som svarer til det vi møter i Det gamle og Det nye testamente. Det innebærer både vilje og evne til å ta de enkelte tekstavsnitt på alvor, men også å anlegge et helhetsperspektiv på Bibelens lære om Gud. For reformatorene var dette perspektivet på avgjørende måte knyttet til skjelningen mellom loven og evangeliet.

### 2. Luthers definisjon

Luther gir oss flere definisjoner av lov og evangelium, én av dem finner vi i prekenen på 5. søndag etter trefoldighet i Kirkepostillen:

*”Lovens preken er alt det som preker om våre synder og Guds vrede, på hvilken måte det enn skjer. Derimot er evangeliet en preken som intet annet viser og gir enn Guds nåde og tilgivelse i Kristus”.*

For reformatorene var selve kjernebegrepet når det gjaldt hvordan et menneske skal komme i et rett forhold til Gud, boten. For dem var boten sammensatt av to deler:

*”den ene er angeren, eller den redsel som jages inn i samvittigheten når synden blir kjent, den andre er troen som avles av evangeliet eller avløsningen, og som stoler på at syndene forlates for Kristi skyld, og trøster samvittigheten og frir den fra redselen”.*<sup>1</sup>

Spørsmålet er så hvordan dette skjer. Hva får et menneske på et hvilket som helst tidspunkt av historien til å angre sine synder og tro evangeliet? Luther gir oss et klart svar i De schmalkaldiske artikler. I art. II og III taler han om loven som ”Guds tordenøks” som ”virker vrede” hos den som hører den med et åpent sinn. Med den slår han både de åpenbare syndere og de falske hellige. Ingen av dem får rett, men de drives alle inn i ”skrekk, fortvilelse og nød”. Når loven får virke slik, skaper den ikke en *activa contritio*, altså en anger som mennesket selv produserer, men en *passiva contritio*, nemlig en rett hjerteanger, ”en

<sup>1</sup> CA art.XII. Se Konkordieboken. Red. J. O. Mæland. Lunde Forlag 1985 s. 33

lidelse og en smak av døden.”. ”Men overfor dette lovens embete legger Det nye testamente straks til det trøsterike løftet om nåde ved evangeliet”.<sup>2</sup>

Svaret på vårt spørsmål er altså at den rette bot skjer når loven og evangeliet forkynnes i samsvar med Skriften. Luther legger både vekt på at de tydelig må skjelnes fra hverandre, men også at de må forkynnes sammen. ”Men dersom loven forretter dette embetet og driver det fram alene, uten evangeliets hjelp, da må mennesket fortvile som Saul og Judas”.<sup>3</sup>

Dette betyr, slik prof. Wisløff uttrykker det i sin prekenlære, ”Ordet fra Guds munn”: ”Gud gjør to forskjellige gjerninger med oss ved sitt ord”.<sup>4</sup> Han viser i denne sammenheng til Apologiens artikkel om boten:

*Derfor fører også Skriften disse to slags lære: Den første er loven, som viser oss vår elendighet og straffer synden, og den andre er evangeliet; for Guds løfte, hvori han tilsier oss nåde ved Kristus, og løftet om nåden blir gjennom hele Skriften gjentatt stadig på nytt like fra Adam.*<sup>5</sup>

Wisløff understreker også at hele denne lære føres tilbake til ”hin kamp i den forferdede samvittighet, og uten denne kamp kan den overhode ikke forståes”.<sup>6</sup>

Det innebærer at etter reformatorenes oppfatning er det *samvittigheten*, og ikke menneskets følelser og intellekt som er den primære adressat for forkynnelsen. Dens aller viktigste mål er å skape anger og tro. Det skjer ikke ved menneskelige virkemidler alene dersom tilhørerne ikke får møte Gud slik han har åpenbart seg gjennom loven og evangeliet.

Vårt tema dreier seg altså dypest sett om det bilde vi som forkynnere tegner av Gud. Den reformatoriske lære om å skjelne rett mellom lov og evangelium, gir oss hjelp til å tegne dette bildet rett. Det bibelske gudsbildet er i dette henseende tosidig. Det forutsetter at når Gud møter oss i sitt ord, skjer det både som den hellige dommer alle mennesker er ansvarlige overfor, og som den barmhjertige frelser som møter oss i Kristus Jesus.<sup>7</sup>

### 3. Guds vrede i forkynnelsen

Vi vil nå se nærmere på begrepet Guds vrede, slik vi møter det i Det nye testamente. Da er det naturlig å dvele ved Rom 1,18-3,20 der apostelen gir oss en klargjørende oppfatning av hvordan han tenker om Gud når han åpenbarer seg for oss i sin vrede.

Kommentarene viser betydelige forskjeller i tolkningen av dette begrepet. C. H. Dodd står som en klassisk representant for fortolkere som prøver å avsvække begrepet og kan ikke se at det dreier seg om en holdning fra Guds side overfor mennesker. Det dreier seg snarere om en ”uunngåelig prosess av årsak og virkning i et moralsk univers.”<sup>8</sup>

Andre anvender begrepet slik at Guds vrede blir på linje med et menneskelig raseriutbrudd uten grunnlag i reelle årsaker.<sup>9</sup>

I det ene tilfelle blir Gud ufarliggjort på en måte som kommer i konflikt med det bibelske hellighetsbegrepet, i det andre tilfelle blir han en uberegnelig tyrann. Romerbrevets tekster lar oss ikke være i tvil om at vreden er en del av Guds vesen og en realitet i forhold til

<sup>2</sup> De schmalkaldiske artikler ble skrevet av Luther selv i 1536 på oppdrag fra kurfyrsten av Sachsen med sikte på at de skulle fremlegges under et forestående kirkemøte i Mantua. Dette skjedde ikke av ulike grunner, men artiklene kom til å få stor betydning. Sitatet er fra Del III art. III. Se Konkordieboken s. 248

<sup>3</sup> Se Wisløff, C. Fr.: *Ordet fra Guds munn*. Lunde Forlag 1988 s. 113

<sup>4</sup> Se Wisløff s. 96

<sup>5</sup> Apol. Art. XII. Se Konkordieboken s. 140

<sup>6</sup> Wisløff s. 97

<sup>7</sup> Se Sjaastad, Egil: *Vi forkynner Kristus*. Lunde Forlag 2001 s. 94

<sup>8</sup> Dodd, C. H.: *The Epistle of Paul to the Romans* i *Moffatt New Testament Commentary*. Hodder and Stoughton 1932 s. 21

<sup>9</sup> Hanson, A. T.: *The Wrath of the Lamb*. SPCK, 1959 s. 69

syndere både i fortid, nåtid og framtid. Vreden er uttrykk for Guds dype personlige avsky overfor synden og det onde.

La oss se nærmere på teksten:

1. Guds vrede åpenbares over ugudelighet og urettferdighet 1,18. Det dreier seg ikke om noe tilfeldig og lunefullt, men om syndige holdninger og handlinger hos mennesker.
2. Syndens kjerne dreier seg om *ugudelighet*. Mennesket har frivillig valgt opprørets vei i stedet for et liv i tillit og lydighet til sin Skaper. I stedet for å elske Gud og sin neste, er mennesket egoistisk og selvcentrert. Mennesket var bestemt til å leve for Gud og for andre mennesker. I stedet valgte man å leve for seg selv. Dette er årsaken til at Gud er vred. Man holder aktivt sannheten nede i urettferdighet. Overfor et slikt opprør reagerer Gud med vrede.
3. Ingen mennesker er uten enhver kunnskap om Gud. Skaperen har gitt seg til kjenne gjennom sine gjerninger (v. 19-20). Skaperverkets utrolige skjønnhet og kompleksitet avdekker noe om Mesteren som står bak det hele. Gjennom skaperverket har Gud avdekket noe av sitt usynlige vesen, hans evige kraft og hans guddommelighet har vært synlig for alle mennesker like fra verdens skapelse av. *Det innebærer at mennesket er uten unnskyldning for sitt gudsopprør!*
4. Som svar på at Gud avdekker noe av sitt vesen svarer mennesket med å dyrke skapningen framfor Skaperen. De *kjente Gud* og hadde kunnskap om *den uforgjengelige Guds herlighet*. Likevel æret og takket de ham ikke som Gud, men byttet den kunnskapen de hadde om han bort med menneskelagede avgudsbilder. *Dette er premissene for Guds reaksjon.*

Dette innebærer at når Gud åpenbarer sin vrede over menneskets ugudelighet er det realiteter som ligger til grunn for hans reaksjon. Han reagerer som en *rettferdig* Gud som skapte mennesket i sitt bilde og gjorde det ansvarlig overfor seg selv. Nettopp det faktum at mennesket ble skapt i Hans bilde, gav det også muligheten til å svare på hans åpenbaring med tilbedelse og lydighet. Men mennesket valgte i stedet opprørets vei.

I 2,14-16 fremholder Paulus at Gud også har åpenbart seg for hele menneskeheten gjennom *samvittigheten der han har skrevet lovens gjerning* slik at denne kan anklage eller forsvare menneskets livsførsel. Også dette gir mennesket et ansvar overfor sin Skaper, og er en del av premissene for at Gud reagerer med vrede.

I siste del av dette tekstavsnittet henvender apostelen seg til det jødiske folk. Deres ansvar er enda større, fordi Gud har gitt dem en spesiell åpenbaring både gjennom deres historie og ved å meddele seg for dem gjennom loven og løftene. Når heller ikke jødene tar den åpenbaringen som Gud har gitt dem på alvor, blir hans reaksjon deretter.

Dermed blir apostelens konklusjon knusende: *For det er ingen forskjell, alle har syndet og står uten ære for Gud*. Gud stiller mennesket til ansvar ut fra den Guds-kunnskap den enkelte har. Og alle har tilstrekkelig til at Gud kan stille hele menneskeheten til ansvar på dommens dag!

Hvordan åpenbarer Gud sin vrede over menneskene i praksis?

1. Gud skal åpenbare sin vrede på den siste dag. Det er tale om ”den kommende vrede” 1. Tess 1,10. Det ugudelige mennesket hopper seg opp vrede på vredens dag 2,5 og 8. Det er verken mennesket eller Djevelen som skal ha det siste ordet her på jord. En dag skal Skaperen selv sette seg på sin trone og hvert menneske motta en rettferdig dom.



2. Guds vredesåpenbaring er også presens. Hans vrede åpenbares fra himmelen *nå!* Dette skjer ved at Gud *overgir dem* (NB 3x!) til deres eget syndeliv. La meg sitere John Ziesler fra hans romerbrevskommentar: Guds vrede ”operates not by God’s intervention but precisely by his *not* intervening, by letting men and women go their own way”.<sup>10</sup> Gud fordømmer syndere ved å overgi dem til deres eget selvsentrerte liv og den prosess av moralsk og åndelig degenerering som følger av dette. Gud unnlater bevisst å bryte denne negative spiralen. John Stott hevder at dette er en ”judicial act of God”.<sup>11</sup>

For oss som forkynnere innebærer dette noe viktig:

- Det gudsbilde vi er kalt til å formidle må også inneholde talen om hans vredesreaksjon overfor menneskets egoisme og selvsentrerte liv. Å være menneske innebærer pr. definisjon at vi står til ansvar overfor vår Skaper både med det vi er og det vi gjør. Uansett hvem vi står overfor med vår forkynnelse, står vi overfor mennesker som Gud har avdekket noe av sitt vesen for. Alle mennesker vet noe vesentlig om Gud. Spørsmålet til oss alle er hva vi har gjort med den gudskunnskapen som vi vitterlig har fått.
- Samtidig gir ikke Romerbrevet noen av oss rett til å forkynne Guds vrede som en tilfeldig, lunefull reaksjon fra Guds side. Hans vredesreaksjon er alltid basert på fakta der forutsetningen er at ethvert menneske står ansvarlig overfor ham med sine handlinger. Hans reaksjon er også rettferdig, det innebærer at den alltid står i forhold til den enkeltes kunnskap om ham.
- Når Bibelen forkynner loven for oss skjer det alltid i respekt for mennesket verdi. At mennesket har gjort opprør mot sin Skaper, innebærer ikke at det har mistet sitt menneskeverd. 1. Mos omtaler også det falne mennesket som skapt i Gud bilde (9,6). Det må også få konsekvenser for vår måte å forkynne loven på.

#### 4. Den tilintetgjørende lov

Lovens krav til oss er absolutt. Den krever et liv som fullt ut er i samsvar med Guds vilje og slår ikke av en millimeter på det som er Guds standard for menneskelivet. Ikke slik at loven ikke inneholder utsagn om nåde. Men dette gjelder bare for *rettferdige*, og ikke for *syndere*.<sup>12</sup>

For syndere gir loven altså et møte med Gud selv i hans vrede der vi forsøker å forbedre oss. Når vi omsider forstår at dette er umulig, blir vi fortvilet. Nettopp i forsøket på å bli bedre, gjør vi den erfaring at synden ikke bare er tilfeldige feilgrep som vi gjør fra tid til annet, men at den har dype røtter i vår natur som ingen av oss har makt og vilje til å rykke opp. Synden har gjennomvevd selve personligheten vår med tanker, vilje og følelser slik at våre onde ord og handlinger er å forstå som symptomer på en dypere skade.

Lovens oppgave er å avdekke dette, slik at ”hver munn skal bli lukket, og hele verden bli skyldig for Gud”.<sup>13</sup> En forkynnelse uten at loven klinger med blir dermed uten de

<sup>10</sup> Ziesler, J.: *Paul’s Letter to the Romans* i *The Trinity Press International New Testament Commentaries*. SCM og Trinity Press International 1989s. 75

<sup>11</sup> Stott, J.: *The Message of the Romans* i *The Bible Speaks Today*. IVP 1994 s. 75. Stotts tilrettelegging av dette avsnittet i Romerbrevet er for øvrig svært lesverdig!

<sup>12</sup> Gal 3,12

<sup>13</sup> Rom 3,19

nødvendige forutsetninger for at evangeliet skal få gjøre sin frelsende gjerning. ”Det er ikke de friske som trenger lege, men de som har ondt”.<sup>14</sup>

## 5. Evangeliet og dets kjennetegn

I følge Martin Luther er altså evangeliet ”den preken som intet annet viser og gir enn Guds nåde og tilgivelse i Kristus”. La oss dvele litt ved noen av de viktigste kjennetegn på dette budskapet i form av noen enkle teser:

1. Evangeliet er historie. Grunnlaget for vår frelse er knyttet opp mot faktahendelser som kan plasseres inn i vår verdens historie og geografi. Det er faktisk et viktig poeng i evangeliet at vår frelse er knyttet både til tidslinjen og til verdenskartet. Dermed er det også sagt at det som gjør oss til kristne mennesker og gir oss et rett forhold til Gud, har sin basis i noe som skjedde med Kristus og ikke med oss. Innledningen til juleevangeliet hos Lukas bruker adskillig spalteplass på å plassere Jesu fødsel inn i de samtidshistoriske ”knaggene” som var kjent for leserne. Og når Paulus skal presentere evangeliet for korinterne, knytter han det opp mot historisk dokumenterbare begivenheter: Jesu død og oppstandelse.<sup>15</sup> Når han utpensler dette videre i dette kapitlet er det et viktig poeng for ham at dersom øyenvitne-utsagnene om at Jesus var oppstanden fra de døde ikke skulle holde vann, ville det innebære at vi ikke har noe håp!

Prof. Jervell sa i et radioprogram i NRK for noen år siden at det ikke ville anefekte hans tro om arkeologene nå fant Jesu legeme i en grav i Jerusalem. Dette lar seg ikke forene med Paulus utsagn om Jesu oppstandelse i 1.Kor 15, der han bl. a. henviser til mer enn 500 ”brødre” som så den oppstandne på én gang. Apostelen føyer til: ”Av dem lever de fleste ennå”.<sup>16</sup>

2. Denne historien blir i Det nye testamente tolket som *stedfortredende straffelidelse*. Jesus møtte ikke bare lovens krav og oppfylte dem. Iflg. Gal 3,13 kjøpte han oss fri fra *lovens forbannelse* ved at han selv gikk inn under denne forbannelsen. Paulus henviser i dette verset til 5. Mos 21,23 der det sies:

*Forbannet av Gud er hver den som blir hengt.*

Lovens forbannelse var egentlig vår plass. Evangeliet forkynner for oss at Jesus var villig til å tre inn under den i stedet for oss.

Det innebærer at evangeliet dypest sett er et budskap om at vi ved troen på Kristus blir *frelst fra loven* med alle dens krav til vår frelse og med dens forbannelse over synderen. ”Kristus er lovens endemål til rettferdighet for hver den som tror”.<sup>17</sup>

3. I sin prekenlære gjør Wisløff et viktig nummer av et uttrykk Luther brukte: *Die Köste*. ”Jeg har ofte sagt at troen ikke forholder seg alene til Gud, men det frelsen har kostet Gud (die Köste) må også være med. Tyrken og jøden tror også på Gud, men uten middel og uten omkostningene. Hva er nå dette for en omkostning? Det viser evangeliet oss, for evangeliet lærer overalt at vi ikke kan ha Faderen uten ved *midlet*, og han kan ikke like at vi vil komme til Faderen uten midlet”.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Matt 9,12

<sup>15</sup> 1.Kor 15,1ff

<sup>16</sup> v. 6

<sup>17</sup> Rom 10,4

<sup>18</sup> Se Wisløff s. 127

Evangeliets fremste kjennetegn er i følge reformatoren *die Köste*. For Luther var det ikke nok å tale om Guds kjærlighet dersom ikke omkostningene, Jesu lidelse og død var med. ”Så lenge forkynnelsen beveger seg i tilskyndelser, oppfordringer og formaninger,- så er det lov den bringer. For alt som legger plikter og oppgaver på oss, alt som ber oss om å gjøre noe, det er lov – om det så er en oppfordring til tro.(.....) Evangeliet har alltid i en eller annen form – og formene kan være mange – dette innhold: Jesus er hengitt for våre overtredelser og oppreist til vår rettferdiggjørelse. Rom 4,25. Uten disse toner kan man tale om Guds kjærlighet så mye man vil – det blir ikke *evangelium*”.<sup>19</sup>

4. Evangeliet inneholder en klart uttalt tilsigelse. Den som tror det, har del i alt det evangeliet lover. ”Salig er de fattige i ånden, for himmelens rike er deres” (Matt 5,2). Jesus tilsier sine disipler alt det Guds rike bærer med seg av frelsesgoder. Paulusbrevene inneholder et *for oss, for dere, for meg* (2. Kor 5,21). Det innebærer også at Jesu frelsesverk er et *tilstrekkelig frelsesgrunnlag for alle som tar imot evangeliet i tro*.
5. Evangeliet inneholder ingen krav eller oppfordring til oss av noe slag. Det reflekterer *en ny pakt* med Gud som er annerledes enn *Sinai-pakten*.

Ordet ”pakt” betyr ”forpliktelse”. Sinai-pakten er en forpliktelse Gud legger på folket sitt som innebærer at Israel skal få være hans ”eiendomsfolk” framfor alle andre folk, under forutsetning av at de holdt den forpliktelsen som var knyttet til pakten. Ut fra 2. Mos må denne forpliktelsen forstås innenfor rammen av de 10 bud og den lovgivningen som Gud gav folket under oppholdet ved Sinai. Israels tragedie ble at de ikke maktet å holde denne forpliktelsen. ”Men de har brutt pakten, likesom Adam. Der har de vært troløse mot meg”, forkynner Hosea.<sup>20</sup>

Men den nye pakt har et annet forbilde enn Sinai-pakten, nemlig pakten med Abraham. I Galaterbrevet gjør Paulus det klart at han forstår 1. Mos 15 dithen at det dreier seg om en forpliktelse Gud legger på *seg selv* der han lover Abraham rettferdighet ”uten gjerninger”. ”Så blir da den som har tro velsignet med den troende Abraham” (Gal 3,9).

## 6. Evangeliet og forkynnelsen

Forkynnensens aller største kunst er å forkynne slik at den anfektete samvittighet finner hvile og trøst hos Jesus. Dypest sett dreier det seg om et under virket av Den Hellige Ånd. Men Ånden er i denne sammenheng avhengig av at forkynneren ikke legger nye byrder på folk. Det er nok av dem som gjør evangeliet til en ny lov ved å forkynne det som en appell til mennesker som er vakt ved loven. Det finnes ikke et fnugg av oppfordring, anklage eller betingelser i evangeliet. Det presenterer for oss en gave som vi skal få ta i mot på tross av vår uverdighet.

”Nåde” er det ordet i språket vårt som klarest og sterkest uttrykker at Gud vil gi oss hele sin frelse uten at vi fortjener noe som helst. Nåden forutsetter ikke et fnugg av innsats fra vår side, men har hele sitt feste i Guds grenseløse kjærlighet slik vi møter den i personen Jesus og i hans død og oppstandelse. Evangeliet legger ikke så mye som et milligram av forpliktelse på våre skuldre.

<sup>19</sup> Se Wisløff s. 127-128

<sup>20</sup> Hos 6,7

Loven og evangeliet er altså to så diametralt forskjellige ord at forkynneren må skjelve radikalt mellom dem. I det øyeblikket de blandes sammen bortfaller muligheten for en bibelsk *fundert frelsesvisshet*. Den er bare mulig der evangeliet blir forkynt helt fritt.

Men loven og evangeliet må heller ikke *skilles*. De må få lyde sammen. Der loven ensidig blir forkynt over tid slik at folk ikke lærer evangeliet å kjenne, virker den vrede (Rom 4,15). Den virker altså ikke slik enkelte tror: til fortvilelse over synden. Nei, den virker snarere til egenrettferdighet og til forargelse mot Gud. Først når evangeliet får lyde virker loven en sann hjerteanger (*passiva contritio*). På samme måte er evangeliet avhengig av loven for at det skal skapes et åndelig behov i mennesket som får det til å gripe evangeliets gave. Ut fra dette har en gjerne betegnet forholdet mellom lov og evangelium som *dialektisk*.

Olav Skjevesland nevner i sin prekenære<sup>21</sup> en undersøkelse av 907 tyskspråklige andakter og prekener fra 1960-tallet som Manfred Josuttis har systematisert og analysert.<sup>22</sup> Hans konklusjon er at samtidens preken karakteriseres ved et markant lovisk preg. Loven ble forkynt tannløst. En skjelnet ikke mellom lov og evangelium. Dermed ble loven moralpreken og evangeliet maktet ikke å gi samvittigheten virkelig trøst. "Evangeliet blir sjelesørgerisk relevant først når loven har fått lyde med sin kompromissløse tale. Når lovens tale svekkes, blir den ombøyd til moderert norm for pyntelig liv. Blir loven alminneliggjort, trekker den samtidig evangeliet med seg ut i uføret. Det blir alles selvfølgelige eiendom. Men evangeliets radikalt nyskapende og uhorste ord (1.Kor 2,9!) kan aldri bli allmenn innsikt".<sup>23</sup>

Dette er kloke ord. Analyser av radioandakter i vårt eget land<sup>24</sup> synes å peke i samme retning. Der det ikke skjelnes klart mellom loven og evangeliet, og der det første blir tannløst og det andre alminneliggjøres, mister forkynnelsen sin nådemiddelkarakter.

## 7. Noen ord til oss forkynnere til slutt

Forholdet mellom Guds nåde og Guds vrede møter oss ikke som et skjema når vi står overfor de bibelske tekstene. Vårt kall er å si det tekstene sier, og tar vi de på alvor vil de ofte overraske oss. La oss passe oss for å tre et ferdiglaget mønster ned over dem slik at de sier det samme! Slipp de heller løs slik de er med sin iboende kraft. Men samtidig er det viktig at enhver forkynner har et helhetsperspektiv på budskapet: Bibelen gir oss to diametralt motsatte svar på spørsmålet om hvordan et menneske blir frelst. Da den rike unge mannen ville vite hvordan et menneske får evig liv, svarte Jesus han: *Hold budene!* Da den unge mannen ikke ville gi slipp på sin rikdom og egoisme, lot Jesus han gå bedrøvet bort. Loven måtte få gjøre sin gjerning fullt ut.

Men da fangevokteren i Filippi spurte: "Herre, hva skal jeg gjøre for å bli frelst?" da svarte Paulus: "Tro på den Herre Jesus, så skal du bli frelst, både du og ditt hus!" To helt motsatte svar på verdens viktigste spørsmål! Slik møter vi Guds vrede og Guds nåde i bibeltekstene. La de få lyde slik vi møter dem i den gamle boken. Der er sprengkraft nok til å omstyrte menneskelige tankebygninger og skape anger og tro på Kristus.

Så trenger vi både visdom til å lese *tekstene* rett og samtidig orienteringsevne til å lese *konteksten* slik at vi er i stand til å formidle budskapet på en måte som gjør det meningsfullt for våre tilhørere. Enhver kultur har *koder* som det er nødvendig å kjenne for å kunne kommunisere. Den slags kunnskap er selvfølgelig for enhver misjonær, men det er snart å glemme at det går dype kulturelle skillelinjer også i vårt eget samfunn. Skal loven og evangeliet nå inn til samvittigheten til våre postmoderne tilhørere, må vi kjenne litt av språket deres og vite noe om deres verdensbilde og verdier. Men det er et tema som ligger utenfor horisonten av denne artikkelen.

<sup>21</sup> Skjevesland, O: *Det skapende ordet*. Universitetsforlaget, Oslo 1995 s. 248-49

<sup>22</sup> Josuttis, M: *Gesetzlichkeit in der Predigt der Gegenwart*. München 1966

<sup>23</sup> Skjevesland s. 249

<sup>24</sup> Se Skjevesland, O: *Ord i det blå? Stikkprøver i en årgang norske radioandakter*. Oslo 1987 s. 85ff

Og endelig: Skal våre tilhørere få et møte med Gud, er vi helt avhengig av at Guds Ånd får virke gjennom våre ord. Det er ikke noe vi har rett til å kreve, men som vi er avhengig av å få,- også det av nåde.

# Åpent legger vi sannheten frem

## - noen grunnleggende avklaringer om apologetikk

ved Lars Dahle

Apologetikk synes problematisk i mange kristnes øyne, uansett teologisk ståsted. Den evangelikale religionssociologen Os Guinness har satt ord på noen av disse holdningene:

“On the one hand, the liberal tendency has been to say, ‘Don’t defend, dialogue!’ A declining rational certainty in argument has coincided with a declining cultural certainty in style... On the other hand, the equally mistaken though opposite conservative tendency has been to say, ‘Don’t persuade, proclaim!’ Apologetics, they fear, diminishes biblical authority by relying on human wisdom. It dries up spontaneity and spirituality by relying on reason. The result is that apologetics need its own apology.”<sup>1</sup>

Rett forstått har imidlertid apologetikk en begrenset men uunnværlig rolle i formidling av kristen tro, ikke minst i vår sekulariserte og pluralistiske samtid. Derfor er det naturlig å begynne med en avgjørende begrepavklaring.

### 1. En avklarende definisjon med fire dimensjoner

Det greske ordet *apologia* er hentet fra den antikke rettspraksis og betegnet der ett forsvar i møte med en anklage. Termen apologetikk ble etter hvert brukt i overført betydning om det å forsvare eller gi grunner for en sak, et prinsipielt syn eller et livssyn. Dette betyr at det finnes apologeter for ethvert religiøst og sekulært livssyn.

Kristen apologetikk har tradisjonelt blitt forstått som det å forklare og forsvare kristen tro, gjerne med sikte på mennesker utenfor den troende kristne menighet. I en klassisk norsk lærebok bestemmes følgelig apologetikk som ”et forsøk på å gi vektige argumenter overfor ikke-troende for kristendommens troverdighet, slik at man kan våge troens sprang”<sup>2</sup>. Den samme vekt på argumenter finner vi i den populære engelske læreboka *Bridge-building*, men her utvides arenaen for kristen apologetisk virksomhet til livssynstorget: ”In its basic sense ... it is a presentation and defence of [the Christian faith’s] claims to truth and relevance in the great market-place of ideas.”<sup>3</sup> Begge disse definisjoner inneholder sentrale momenter, men synes ikke å fange inn kristen apologetikk som helhetlig fenomen.

Det er behov for en avklarende definisjon som på en presis måte kan beskrive apologetikkens særpreg og mangfold:

- For å være meningsbærende bør termen (kristen) apologetikk avgrenses til ”a rational justification for the truth claims of the Christian faith”<sup>4</sup>.
- Behovet for denne tankemessige begrunnelsen oppstår først når aktuelle spørsmål, innvendinger og alternativer til kristen tro foreligger.
- En slik virksomhet retter seg både mot ikke-kristne (i form av ’pre-evangelisering’) og kristne (i form av ’post-evangelisering’).<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Guinness i Sampson 1994: 346.

<sup>2</sup> Mæland 1985: 112.

<sup>3</sup> McGrath 1992: 9.

<sup>4</sup> Craig 1994: xi.

- Den rasjonelle begrunnelsen foregår på to plan, dels å påvise at den kristne troen er tankemessig mulig (tenkelig) og dels å påvise at den er tankemessig sannsynlig (troverdig).<sup>6</sup>

På denne bakgrunn kan følgende definisjon introduseres: *Apoloetikk er den rasjonelle begrunnelsen for de kristne sannhetspåstandene, i møte med aktuelle spørsmål, innvendinger og alternativer, for å påvise – for både kristne og ikke-kristne – at den kristne troen er både mulig og sannsynlig.*<sup>7</sup>

Denne definisjonen av apoloetikk vektlegger to ulike nivåer og to ulike målgrupper. Dette medfører at apologetisk virksomhet kan foregå ut fra fire ulike målsettinger. Skjematisk kan en slik firedimensjonal modell for apoloetikk fremstilles på følgende måte:

HVA ? FOR HVEM ?	Den kristne troen som tankemessig mulig:	Den kristne troen som tankemessig sannsynlig:
For den kristne: - apoloetikken bekrefter og utrustrer	1. Argumentere for at den kristne troen gir mening for den kristne - som en legitim trosposisjon på linje med andre livssyn.	3. Argumentere for at den kristne troen kan og bør fastholdes av den kristne som objektivt sann.
For den ikke-kristne: - apoloetikken begrunner og utfordrer.	2. Argumentere for at den kristne troen er mulig å tro på – som et legitimt livssynsalternativ.	4. Argumentere for at den kristne troen bør sees på som objektivt sann.

Dette firedimensjonale perspektivet gir et godt utgangspunkt både for vurdering av ulike historiske og samtidige apologeters innsats og for strategisk planlegging av eget apologetisk arbeid.

## 2. Grunnleggende teologiske premisser for apoloetikken

Enhver kristen som driver en bevisst apologetisk virksomhet gjør dette med utgangspunkt i gitte teologiske premisser. Det er helt vesentlig at slike premisser klargjøres og avdekkes. Jeg vil her gjøre rede for tre grunnleggende teologiske premisser for en balansert evangelikal apoloetikk:

*For det første* må Skriftens autoritet fastholdes som normerende norm i apoloetikken.<sup>8</sup> Dette betyr at apoloetikken innhold må utformes i pakt med den bibelske grunnfortelling, med skapelse, fall, frelse og fullendelse som fire kjernepunkt. Men Skriftens formelle autoritet bør begrenses til et normativt bakgrunnspremiss – og ikke være en integrert aktiv del av den apologetiske argumentasjonen – når en står overfor mennesker som ikke aksepterer dette premisset.<sup>9</sup> Dette var jo også apostlenes tilnæringsmåte på (livssyns)torget, slik som det fremgår ikke minst av Apgj. 17,16-34.

*For det andre* må Den Hellige Ånds gjerning fastholdes som avgjørende i apoloetikken. Dette faktum fremholdes av en rekke evangelikale apologeter, selv om de

<sup>5</sup> Craig fremholder at apoloetikk ”specifically serves to show to unbelievers the truth of the Christian faith, to confirm that faith to believers, and to reveal and explore the connections between Christian doctrine and other truths” (Craig 1994: xi).

<sup>6</sup> På engelsk brukes termene ’epistemic permission’ (kunnskapsteoretisk mulig) og ’epistemic obligation’ (kunnskapsteoretisk forpliktende). Se særlig Griffiths 1991: 14 og Netland 2001: 259-260.

<sup>7</sup> Se Dahle 2001: 4ff.

<sup>8</sup> Klassisk liberal teologi – og for så vidt også nyere postliberal teologi – har ofte hatt et sterkt apologetisk anliggende. Her har imidlertid det legitime ønsket om å finne tilknytningspunkter med ’det moderne mennesket’ – for på denne måten å påvise den kristne troens relevans – ikke vært fundert på en teologisk forpliktelse på den bibelske åpenbaring som objektiv sannhet.

<sup>9</sup> Dette betyr at en aksept av Bibelen som Guds Ord ikke er en nødvendig forutsetning for – men derimot en naturlig følge av – bekjennelsen av Jesus som Herre.

uttrykker Den Hellige Ånds rolle i apoloetikken på noe forskjellige måter. En grundig og dynamisk måte å tilrettelegge dette forholdet på er William Lane Craigs skjelning mellom å påvise ('to show') og å vite ('to know'):

"[Reason] in the form of rational arguments and evidence plays an essential role in our showing Christianity to be true, whereas reason in this form plays a contingent and secondary role in our personally knowing Christianity to be true. The proper ground of our knowing Christianity to be true is the inner work of the Holy Spirit in our individual selves; and in our showing Christianity to be true, it is his role to open the hearts of unbelievers to assent and respond to the reasons we present."<sup>10</sup>

Dette betyr også at bønn må stå sentralt i en apologetisk tjeneste, for at apologeten og de(n) andre sammen skal kunne oppdage mer av sannheten om Gud og Hans verden.<sup>11</sup>

For det tredje må den andres verdi fastholdes som avgjørende i apoloetikken. Nærhetsetikken uttrykker et ekte bibelsk anliggende om grunnleggende respekt for min neste som den andre, også når han eller hun stiller krevende spørsmål, kommer med vanskelige innvendinger eller står for alternative religiøse eller sekulære livssyn. Det overbevisende siktemålet i apoloetikk – slik som det for eksempel er formulert i 2 Kor. 5,11 – må derfor ikke forveksles med eller føre til ulike former for pressmidler og manipulasjon. Til syvende og sist er ikke apoloetikken formål det å vinne diskusjoner eller debatter men om å vinne menneskers øre og tillit for evangeliet.

Disse tre grunnleggende teologiske premisserne synliggjør både det legitime og det begrensede i apoloetikken appell til tanken, slik at en i en sunn evangelikal apoloetikk unngår både fideisme<sup>12</sup> og rasjonalisme<sup>13</sup>.

### 3. Apoloetikk som tverrfaglig teologisk perspektiv

Som teologisk virksomhet kan apoloetikken beskrives som et tverrfaglig perspektiv som berører flere teologiske kjernedisipliner.<sup>14</sup> Kartleggingen og utforskningen av bibelsk apologetisk materiale er fundamental. Kirkehistoriske studier kan avdekke den faktiske apologetiske praksis i ulike historiske faser. Som del av systematisk teologi drøftes apoloetikken begrunnelse, begrensning og tematiske utforming. I praktisk teologi står den anvendte apoloetikken i fokus i møte med ulike konkrete sammenhenger.

<sup>10</sup> Craig i Cowan 2000: 28. Det er på denne bakgrunn interessant å merke seg at Craig alltid synes å inkludere et personlig vitnesbyrd i sine apologetiske foredrag og debatter; se eks. Craig i Copan & Tacelli 2000: 63-65.

<sup>11</sup> Den kjente evangelikale apologeten Francis A. Schaeffer uttrykte seg slik: "When I am talking ... and answering questions, very often, more often than most people know, I am praying for them." (Schaeffer 1990: 185)

<sup>12</sup> Fideismen er en 'tro på troen' uten å kunne gi tankemessige grunner – utover opplevelsen, erfaringen eller den personlige tillit – for hvorfor ens trosoppfatning kan sies å være sann (i objektiv forstand).

<sup>13</sup> "It seems appropriate to suggest ... that *Christian apologetics becomes rationalistic a) if the authority of Scripture is denied or neglected (which means that any apologetic approach and argument should be in accordance with the normative content of Scripture, but that the authority of Scripture – at least outside 'the Scripture community' – is an innocuous presupposition, i.e. it does not enter into the actual arguments as a premise; cf. Craig 1989:xv-xvii); b) if the decisive role of the Holy Spirit in bringing people to God – both on the basis of and apart from argument and evidence (see e.g. Netland 1995:264-265) – is denied or neglected; and c) if arguments and evidence for the truth of the Christian faith are considered to be coercive.*" (Dahle 2001: 248, note 842)

<sup>14</sup> Dette er et faktum selv om apoloetikken synes å ha trange kår i mange teologiske fagkretser: "In almost all mainstream institutions in which theology is taught in the USA and in Europe, apologetics as an intellectual discipline does not figure prominently in the curriculum." (Griffiths 1991: 2)



### 3.1 Bibelfaglig arbeid – Apostelgjerningene som eksempel

En av de tydelige tendenser som dessverre kan sies å kjennetegne den internasjonale apologetiske faglitteraturen – også de fleste evangelikale bidragsytere – er mangelen på bibelteologisk arbeid.<sup>15</sup> Dette kan illustreres med utgangspunkt i Alister E. McGraths lærebok *Bridge-building*. Her er et vell av relevant materiale (ikke minst på grunnlag av forfatterens inngående kjennskap til reformasjonstida), men bruken av bibelmateriale begrenses til noen få illustrasjoner.<sup>16</sup> Eksemplet er representativt for mange aktuelle apologetiske forfattere.

Det er imidlertid interessant å legge merke til en motsatt tendens. Relevansen av et apologetisk perspektiv (slik jeg definerer det i denne artikkelen) synes nemlig å være på vei inn i den bibelfaglige litteraturen. To interessante bidrag fra det siste tiåret illustrerer dette. I en monografi (1995) foreslår Anthony J. Guerra at Romerbrevet bør sees på som et apologetisk skrift som utgjør en forbindelseslinje mellom de hellenistisk-jødiske før-kristne apologetene og de greske kristne apologetene. *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians* (1999) inneholder en artikkel av Loveday Alexander der hun drøfter Apostelgjerningene som et apologetisk skrift.

I min avhandling analyserte jeg Apgj. 17:16-34 som en sentral nytestamentlig apologetisk tekst, bl.a. på bakgrunn av et tematisk studium av Apostelgjerningene som helhet og en sammenligning med nærliggende paulinske tekster (særlig 1 Tess. 1:9-10, 1 Kor. 2:1-2, 9:19-23 og Rom. 1:18-23). Dette avhandlingsarbeidet bidro til å klargjøre hvor grunnleggende apologetikken er som tematikk i Apostelgjerningene, faktisk i forhold til alle de fire dimensjonene som jeg skisserte ovenfor. Lukas beskriver her en rekke misjonsituasjoner der ikke-kristne møter en argumentasjon for kristen tro som både mulig og sannsynlig. Dette er nedskrevet for å påvise for de kristne leserne at troen på én Gud og én Herre er både mulig og sannsynlig, selv i møte med aktuelle spørsmål, innvendinger og livssynsalternativer.

### 3.2 Kirkehistorisk arbeid – J. C. Heuch som eksempel

Apologetikkens historie i nyere norsk teologi starter med utfordringen fra "den moderne ånds gjennombrudd" i 1870- og 1880-årene. Positivismen og naturalismen fikk i denne fasen stadig større tilslutning og førte etter hvert til en gradvis sekularisering av betydelige deler av norsk åndsliv. Biskop J.C. Heuch (1838-1904) var den som på en særlig måte ble kirkens toneangivende apologet i denne viktige brytningstida.<sup>17</sup> Boka *Vantroens Væsen* (1883) er hans apologetiske hovedverk. I tillegg bør også nevnes at Heuchs stridsskrift *Mod Strømmen* (1902) samlet kristenfolket til kamp mot den liberale teologi.

Med utgangspunkt i den firedimensjonale forståelsen av apologetikk er det mulig å indikere tre grunnleggende aspekter ved Heuchs fremgangsmåte<sup>18</sup>.

1) Heuchs positive bidrag til apologetikken er at han fremholder at fundamentet for 'vantroen' er tro, - og at vantroen kan overbevises om dette og dermed kan kalles til ettertanke. Dette betyr at vantroen er av samme væsen og struktur som kristentroen, - de "er stillet under aldeles samme Vilkaar". Heuchs fremgangsmåte her er en (negativ) variant av dimensjon 1 og 2 i skjemaet ovenfor.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Læreboka *Ingen unnskyldning* av tidligere Fjellhaug-lærer Jens Olav Mæland er et viktig unntak. Det bibelteologiske materialet står her sentralt.

<sup>16</sup> McGrath 1992: 47-50.

<sup>17</sup> Professor Fredrik Petersen (1839-1903) sto for det viktigste alternativet til Heuchs apologetikk. Petersens innsats var preget av kirkelig selvkritikk og en kulturåpen apologetikk. (Se Aadnanes 1988: 68-71.)

<sup>18</sup> Fremstillingen av Heuch bygger til dels på analysen i Mæland 1990.

<sup>19</sup> En lignende tilnæringsmåte gjenfinnes hos Olav Valen-Sendstad (1904-1963; metafysikk-kritikk), Aksel Valen-Sendstad (1932-; ontologisk kritikk og konstruksjon) og John Nome (1904-80; aksiom-kritikk). Det bør imidlertid nevnes at Olav Valen-Sendstad – til forskjell fra Heuch – også beveger seg inn på dimensjon nr. 3 og 4, - selv om Valen-Sendstad samtidig avviser en sannsynliggjøring av kristentroen ved tradisjonelle fornuftsargument som ikke er fundert på Guds historiske åpenbaring slik vi finner den i Skriften.

2) Heuch har også en religionspsykologisk tilnærming som til en viss grad ligner på dimensjon 2 i skjemaet ovenfor. Han fremholder at en kan appellere til den vantroende om å tenke over to ting, "Frelsesaabningens Indhold" og "hans Sjels inderste Trang". Dette kan føre til at den vantroende innser at evangeliet svarer på menneskets dypeste behov. (Heuch 1883: 196)<sup>20</sup>

3) Ifølge Heuch har vantroen ikke sitt utspring i tanken, men kun i den vonde vilje. Han avviser derfor den klassiske apologetikkens appell til tanken i møte med vantroen. Appellen må være til "hertet" og til "samvittigheten" gjennom polemikk og åndsbåren omvendelses- og botsforkynnelse. Fordi tro og tanke ikke er sammenlignbare størrelser hos Heuch, blir ethvert apologetisk forsøk på å rettferdiggjøre kristen tro for menneskets tanke mislykket. Å prøve noe slikt er – ifølge Heuch - å umuliggjøre selve troen, det en da prøver å bevise blir noe helt annet enn den bibelske kristendoms lære.<sup>21</sup>

Heuchs holdning til apologetikk bør beskrives som en *teologisk-konservativ fideisme* – å tro på grunn av erfaring uten å kunne gi gode grunner for det (dvs. 'en tro på troen'). Denne holdningen synes representativ for store deler av tradisjonell konservativ teologi i Norge. På tross av for eksempel Heuchs og Ole Hallesbys vesentlige innsatser – både som vekkelsesforkynnere og som innenkirkelige apologeter i møte med liberal teologi – må det sies at den fideisme de begge representerer savner bibelsk grunnlag, er kunnskapsteoretisk problematisk<sup>22</sup> og er utilstrekkelig i møte med en sekularisert og pluralistisk kultur. En slik konservativ teologisk avvisning av positiv apologetikk – særlig det jeg kalte dimensjon 4 ovenfor – er dermed både ubegrunnet og uklok.

Det er derfor behov for å avgrense seg fra denne konservative fideistiske tradisjonen, uten dermed å havne i rasjonalisme. Det klassiske kristne apologetikk hevder er at tanken støtter og begrunner troen epistemologisk, men derimot utgjør tanken ikke teologisk grunnlag og basis for troen. Det er den treenige Gud – i sin person og i sin gjerning - som er selve grunnlaget for det bibelske livssyn.

### 3.3 Systematisk-teologisk arbeid: Lov og evangelium som eksempel

Ifølge John Warwick Montgomery var apologetikk tradisjonelt en systematisk-teologisk underdisiplin:

"The term 'apologetics' once designated one of the three main branches of systematic theology, the others being dogmatics and ethics. Dogmatics set forth in organized, topical form the doctrinal content of Christian belief; ethics did the same for the practical, moral consequences of Christian dogma. Apologetics offered a defense (gr. apologia) for the doctrinal and ethical content of biblical religion."<sup>23</sup>

Craigs lærebok *Reasonable faith* er et klassisk eksempel på en slik 'apologetikk for dogmatikken'. Boka er bygd opp rundt et utvalg<sup>24</sup> av klassiske dogmatiske lærepunkt (loci)

<sup>20</sup> En slik tilnæringsmåte er i tråd med hva vi finner hos Augustin, Schleiermacher og Søren Kierkegaard. Slike eksistensielle apologetiske ansatser finner vi i en god del norsk teologi og i mye forkynnelse.

<sup>21</sup> Denne negative holdningen til klassisk, positiv apologetikk i møte med ikke-kristne er noe som synes å ha preget mange innflytelsesrike norske teologer. Det gjelder eks. både for Ole Hallesby (1879-1961) og for Leiv Aalen (1906-1983) som begge var professorer i systematisk teologi ved MF og sentrale skikkelser i norsk kirke- og kristenliv. På tross av grunnleggende teologiske forskjeller mellom Hallesbys erfarings- og vekkelsesteologi og Aalens lutherske konfesjonalisme (sakramentalisme) avviser de begge å grunnge troen tankemessig i møte med tvilen, vantroen og de intellektuelle innvendingene.

<sup>22</sup> Se f.eks. "Fideism" i Geisler 1999: 246.

<sup>23</sup> Montgomery 1978: ix.

<sup>24</sup> Craig understreker at også loci som de peccato (om synden), de gratia (om nåden), de ecclesia (om kirken) og de novissimus (om de siste ting) kan og bør tematiseres også i apologetikken. (Se Craig 1994: x.)

men rekkefølgen er endret av hensyn til apoloetikkenes indre logikk: loci de fide (om troen), de homine (om mennesket), de Deo (om Gud), de creatione (om skapelsen), de Scriptura Sacra (om Skriften) og de Christo (om Kristus).

Av flere grunner er imidlertid apoloetikkenes stilling som selvstendig systematisk-teologisk underdisiplin svak. I mange sammenhenger har religionsfilosofien erstattet apoloetikkenes rolle. Videre synes ofte fagteologer – på teologisk og/eller filosofisk grunnlag – å være skeptiske til apoloetisk tenkning. I tillegg har apoloetisk praksis noen ganger vært preget av rasjonalisme og manipulerende argumentasjon. På denne bakgrunn synes det ikke realistisk eller ønskelig å gjenreise apoloetikken som egen systematisk underdisiplin.

Som en integrert virksomhet innenfor dogmatikk, etikk og religionsfilosofi har apoloetikken derimot en rekke viktige oppgaver. Apoloetisk teori kan beskrives som 'grunnleggende apoloetikk' eller 'the science of apologetics'.<sup>25</sup> Harold Netland omtaler dette som "the objective justification of the Christian faith irrespective of any particular context or how any given audience might respond to the issues".<sup>26</sup> Apoloetisk teori fokuserer dermed på de prosesser og prinsipper som ligger til grunn for at et trosstandpunkt kan aksepteres som objektivt sant, samt på den kristne troens møte med grunnleggende spørsmål, innvendinger og alternativer. Dette betyr at denne delen av apoloetisk virksomhet preges av teoretisk dybdeboring og spesialisering.

I en norsk kontekst er det behov for å arbeide med å utvikle slike apoloetiske ressurser med utgangspunkt i klassisk luthersk teologi. Selv om luthersk teologi har vært dominerende i Norge, er det betegnende at lite eller ingenting har vært gjort av norske lutherske teologer for å utvikle spesifikke apoloetiske ressurser med utgangspunkt i luthersk teologi. I internasjonal sammenheng er det særlig Montgomery som har bidratt med vesentlige innspill. Han skrev bl.a. en artikkel i 1971 om forholdet mellom luthersk teologi og apoloetikk i festskriftet til den svenske konservative lutherske teologen David Hedegård. Her påvises hvilke viktige apoloetiske ressurser som finnes i klassisk luthersk teologi (selv om Luthers kamp var hermeneutisk mere enn spesifikt apoloetisk). Montgomery avslutter artikkelen med å vektlegge hvordan apoloetikken kan være til hjelp for å skjelne mellom lov og evangelium:

"Att försumma försvaret av den kristna tron medför därför oundvikligt, att man rör ihop lag och evangelium och därmed förvandlar evangeliet till en lag, vars innehåll godtyckligt bestämmas av den jag-centrerade individen. Bara en äkta apoloetik, grundad på yttre, objektiva fakta, som de ges i den allmänna och särskilda uppenbarelse, räddar en människas beslut att bli kristen från egenmäktiga omdömen, bevarar evangeliet som ett rent evangelium och 'låter Gud vara Gud'."<sup>27</sup>

Montgomery gir her et fruktbart utgangspunkt for videre teologisk arbeid med apoloetikk i lys av en klassisk luthersk forståelse av lov og evangelium.

### 3.4 Praktisk teologisk arbeid: Det postmoderne som eksempel

I praktisk teologi står anvendt apoloetikk i fokus – som en hjelpetjeneste for misjon<sup>28</sup>, evangelisering, forkynnelse og sjelesorg. 'Anvendt apoloetikk' eller 'the art of apologetics'<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Se henholdsvis Mæland 1990: 20 og McGrath 1992: 13.

<sup>26</sup> Netland 2001: 249.

<sup>27</sup> Montgomery 1971: 257.

<sup>28</sup> Det er interessant å legge merke til at Manila-manifestet (Lausanne II i 1989) understreker at apoloetikk spiller en uunnværlig rolle i misjon: "We also affirm that apologetics, namely 'the defence and confirmation of the Gospel', is integral to the biblical understanding of mission and essential for effective witness in the modern

kan defineres som "the use of appropriate justification procedures and relevant data in the actual presentation and defense of the gospel to a particular person or group"<sup>30</sup>. Apologetisk praksis setter dermed fokus på forståelsen av aktuelle personlige og kulturelle situasjoner, særlig for å avdekke følgende to spørsmål: Hvilke kriterier, format og sjanger brukes her for å argumentere for sannhet? Hvilke spørsmål, innvendinger og alternativer til det kristne livssynet er her særlig aktuelle? Denne delen av apologetikken er derfor konkret med vekt på relevant argumentasjon og kreativ kommunikasjon.

De fleste av nåtidige apologetiske analyser og anbefalinger beskriver 'det postmoderne' som den mest aktuelle utfordringen. *Sosiologisk* sett er 'det postmoderne' et uttrykk for fremvoksten av medie- eller informasjonssamfunnet og forbrukersamfunnet. Strukturelt sett synes disse fenomenene likevel ikke å betegne noe fundamentalt nytt (dvs. noe post-moderne), og bør vel derfor mer presist betegnes som 'senmodernitet' eller 'senkapitalisme'. *Idéhistorisk* sett er 'det postmoderne' et uttrykk for en ambivalent holdning til arven fra opplysningstiden og "den moderne ånd". Den er både en grunnleggende kritikk av opplysningstidens rasjonalisme og en bekreftelse av nihilistiske og eksistensialistiske idéer. Denne "postmoderne eksistensialisme" har imidlertid forandret seg på i hvert fall to måter; for det første fra å være pessimistisk til å bli optimistisk (treffende beskrevet som "smilende nihilisme") og for det andre fra å gjelde hvordan enkeltmennesker skaper mening i en meningsløs verden til hvordan sosiale grupper gjennom sitt språk skaper mening (sml. "postmoderne språkfilosofi"). 'Det postmoderne' kan også brukes som en betegnelse på "tidsånden" eller "livsfølelsen" i samfunnet vårt. En saksvarende beskrivelse av denne postmoderne livsholdningen gis av David Cook:

"Postmodernismen går lenger enn det 'moderne' vitenskapelig baserte synet på verden ved å blande en skeptisk holdning til teknologi, objektivitet, absolutter og totalforklaringer med vekt på image og utseende, personlige tolkninger, gleder og utforskningen av ethvert åndelig og materielt perspektiv."<sup>31</sup>

Flere kulturkritikere har pekt på hvordan artisten *Madonna* her fungerer som et kulturelt ikon som illustrerer den postmoderne opptattheten med image.<sup>32</sup> Madonna bygger bevisst opp en image, som skifter til stadighet. Samtidig har hun et dobbelt forhold til image, - hun gir seg aldri helt hen, men klarer heller aldri å flykte helt. I Madonnas postmoderne verden finnes det med andre ord ikke noen absolutt sannhet, men vi er fanget i ulike subkulturer - bak ulike masker. *Mediene* kan sies å være postmodernismens motor. En rendyrket postmoderne image-retorikk åpner for overfladiskhet og manipulasjon, avslører mangel på identitet og har mistet kontakten med virkeligheten. Det som blir igjen er bare subjektivitet som i sin konsekvens er en "smilende nihilisme". Eller for å si det på en annen måte: "Vi er bare de bilder vi ser, de tekster vi leser eller det språk vi fører."

Hvordan skal vi så vurdere postmodernismen som kontekst for kristen apologetikk? For det første kan vi si at postmodernismen representerer en apologetisk utfordring på ulike arenaer, både innad i kirken, i mediernes offentlighet og i academia. Det er viktig å ta postmodernismen på alvor som "tidsånd" og "livsfølelse" på hver av disse arenaene. For det andre synes 'det moderne' og 'det postmoderne' stå for hver sine halvsannheter (fornuftens

---

world. Paul 'reasoned' with people out of the Scriptures, with a view to 'persuading' them of the truth of the Gospel. So must we. In fact, all Christians should be ready to give a reason for the hope that is in them."

<sup>29</sup> Se henholdsvis Mæland 1990: 20 og McGrath 1992: 13.

<sup>30</sup> Netland 2001: 250.

<sup>31</sup> Cook 1999: 18.

<sup>32</sup> Se særlig McGregor 1994.

nødvendighet og nøytralitetens umulighet) og for hver sine grøfter (positivistisk rasjonalisme og relativistisk irrasjonalisme). For det tredje er det nødvendig å balansere mellom *logos*, *ethos* og *pathos* i vår apologetiske tilnæringsmåte, ikke minst i en 'postmoderne' kontekst. En sunn bibelsk apologetikk omfatter altså noe mer enn logiske og historiske argumenter, - men samtidig ikke noe mindre enn dette. Guds åpenbarte sannhet i skapelsen, Skriften og Sønnen gir den kristne apologeten frimodighet, også i en senmoderne tid.

### Litteratur:

- Alexander, L. (1999). "The Acts of the Apostles as an Apologetic Text" i Edwards, M. m.fl. (red.) *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians* (Oxford: Oxford University Press) s. 15-44.
- Bruce, F. F. (1977). *The Defence of the Gospel in the New Testament*. 2. utg. (Leicester: Inter-Varsity Press).
- Cook, E. D. (1999). *Tro på avveier* (Oslo: Lunde)
- Cowan, S. B. 2000. *Five Views on Apologetics*. [Contributors: William Lane Craig, Gary R. Habermas, Paul D. Feinberg, John M. Frame and Kelly James Clark.] Counterpoints, ed. S. N. Gundry. (Grand Rapids: Zondervan Publishing House)
- Copan, P. og R. K. Tacelli (2000). *Jesus' Resurrection: Fact or Figment? A Debate Between William Lane Craig & Gerd Lüdemann*. (Downers Grove: InterVarsity Press).
- Craig, W. L. 1989. *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*. [Studies in the Bible and Early Christianity, vol. 16.] (Lewiston/Queenston: The Edwin Mellen Press).
- Craig, W.L. (1994). *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics* (Wheaton: Crossway Books)
- Dahle, L. (2001): *Acts 17:16-34. An Apologetic Model Then and Now?* (Milton Keynes: Open University) [upubl. dr. avh.]
- Geisler, N. (1999). *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. (Grand Rapids: Baker Book House).
- Griffiths, P.J. (1991) *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*. Faith Meet Faith Series. (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books).
- Guerra, A.J. (1995). Guerra, A. J. 1995. *Romans and the Apologetic Tradition. The Purpose, Genre and Audience of Paul's Letter*. [Society for New Testament Studies: Monograph Series, vol. 81]. (Cambridge: Cambridge University Press).
- McGrath, A.E. (1992): *Bridge-building: Effective Christian Apologetics* (Leicester: Inter-Varsity Press)
- McGregor, J. (1994). "Madonna: Icon of Postmodernity". *L'Abri Lectures* (nr. 9)
- Montgomery, J. W. (1971). "Bibeln och dess försvar." i Erlandsson, S. (red.) *Ditt ord är sanning. FS David Hedegård*. (Uppsala: Biblicum/Pro Veritate) s. 234-58.
- Montgomery, J. W. (1978). *Faith Founded on Fact: Essays in Evidential Apologetics* (Nashville: Thomas Nelson Publishers)
- Mæland, J.O. (1985). *Ingen unnskyldning. Kristent trosforsvar – i Bibelen, i historien, i dag* (Oslo: Lunde; 2.utg.)
- Mæland, J.O. (1990). "Kristen apologetikk - eit skadeleg eller nødvendig tiltak?", [Upublisert manus, offentlig foredrag ved NLA, Bergen]
- Netland, H. A. (1995). "Application: Mission in a Pluralistic World" i Rommen, E. og H. A. Netland (red.) *Christianity and the Religions: A Biblical Theology of World Religions* (Pasadena: William Carey Library) s. 254-269.
- Netland, H.A. (2001). *Encountering Religious Pluralism: The Challenge to Christian Faith & Mission* (Leicester: Inter-Varsity Press)

- Sampson, P. m.fl. (red.) (1994) *Faith and Modernity* (Oxford: Regnum Books/ Lynx Communications).
- Schaeffer, F. A. (1990). *Trilogy* 2. utg. (Leicester: Inter-Varsity Press).
- Aadnanes, P. M. (1988). *Frå moderne vantru til ny religiøsitet. Norsk livssynsdebatt i hundre år* (Oslo: Tano, 1988).

# Vestleg populærkultur som missiologisk utfordring

## - med tenåringssåpa som illustrasjon<sup>1</sup>

ved Margunn Serigstad Dahle

*Baptistpastoren C. H. Spurgeon utfordra forkynnarar på 1800-talet til å ha avisa i den eine handa og Bibelen i den andre. Misjonærar har alltid vore utfordra til å forstå både den aktuelle kulturen og evangeliet. Kristne formidlarar i Vesten i dag utfordrast til å gå under overflata i populærkulturen og relatere Bibelen sin bodskap til bodskapane vi møter der. Tek vi denne utfordringa?*

### 1. Vestleg populærkultur, - ei global utfordring

Verda vert omtala som "den globale landsbyen" i vår tid, og rammevilkåra for misjon er på mange vis drastisk endra. Populærkulturen utfordrar ikkje berre vår heimlege arena, men òg dei tradisjonelle misjonsfeltene våre. Tenåringar i vidt forskjellige land er hekta på dei same seriane. Tek vi utfordringa?

#### 1.1 Vesten som arena for misjon

Misjon vil i stendig sterkare grad gå føre seg "from everywhere to everywhere" utover i det tjueførste hundreåret, uttalar den britiske missiologen David W. Smith.<sup>2</sup> Dette gir eit mykje meir samansett bilete av situasjonen enn det den tradisjonelle "ein-vegs-modellen" gav, og bringer løfterike perspektiv til misjonsarbeidet framover. Desse perspektiva er ikkje minst knytt til innsikta, erfaringa og initiativet som den ikkje-vestlege kyrkja vil kunne gi til kyrkja i Vesten, men òg til medvitnet om å dra nytte av erfaringane frå misjonsarbeid i fjerne land når vi har vår eigen kultur som arena.

Globalisering og pluralisering kan stå som dekkjande kjerneomgrep for mange av endringane i misjonssituasjonen. Med Vesten som horisont, finn vi at verdsdelen er både multi-kulturell og multi-religiøs. Sjølv med utgangspunkt i den tradisjonelle forståinga av misjon som "formidling av evangeliet til nye folkeslag og kulturer"<sup>3</sup>, står altså Vesten fram som misjonsfelt trass i ein tusenårig kristen tradisjon. Det er imidlertid òg misjon "når det kristne evangeliet forkynnes for menneske innan misjonærens egen kultur som ikkje har kjennskap til Kristus".<sup>4</sup> Men den aktuelle situasjonen i verdsdelen vår gjer at vi må tenkje stendig meir langs dei same linjene som misjonærar i ikkje-vestlege kontekstar har måtta gjort. "...Vi må gjøre akkurat det samme... Alt vi møter i vår postmoderne tid av hedonisme, sekularisme, relativisme, marxisme, humanisme, materialisme og eksistensialisme må forstås og møtes med evangeliet slik at det kan hjelpe mennesker til å komme til tro."<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Denne artikkelen vidarefører det missiologiske perspektivet i *På sporet av livssyn* (Dahle 2002).

<sup>2</sup> Smith 2002:18.

<sup>3</sup> Engelsviken 1995:116.

<sup>4</sup> Engelsviken 1995:116.

<sup>5</sup> Cook 1999:163.

### 1.2 Vesten som motor for det (sein)moderne

Religionssosiologen Os Guinness uttalte rundt 1990 at han såg moderniteten både som den største utfordringa og den største moglegheita kyrkja hadde møtt sidan aposteltida. Med modernitet meinte han "den moderne verdens ånd og system", som med Vesten som utgangspunkt er vorte spreidd til store delar av verda.<sup>6</sup> Meir enn eit tiår etter at Guinness skreiv dette, er uttrykket 'det seinmoderne'<sup>7</sup> meir dekkjande for den aktuelle sosiokulturelle situasjonen i Vesten.

I særleg grad er den aktuelle misjonsutfordringa knytt til "...the immense challenge of a materialistic and technological culture which appears capable of providing the peoples of the world with the 'good life' and remains confident of its ability to solve the problems which threaten humankind, without reference to any transcendent source of values or meaning."<sup>8</sup> Midt i mangfaldet av religiøse livssyn, synest altså materialismen og sekulariseringa å vere mest dominerande i den vestlege kulturkretsen og å spreie seg til andre delar av verda. Ei av dei sentrale drivkreftene i (sein)moderniteten, er den såkalla 'kunnskapssektoren'.<sup>9</sup> Den representerer dermed òg ei sentral utfordring for misjonsarbeidet. Ikkje minst synest det å vere mykje ugjørt reint missiologisk i møte med den delen av kunnskapssektoren som går under namnet populærkulturen, der film og fjernsyn spelar ei særskild viktig rolle. Når Vesten omtalast som motor for det (sein)moderne, er nemleg desse kulturelle uttrykka svært vesentlege.

Kva konsekvensar får dette for misjonsarbeidet? Korleis kontekstualisere evangeliet i ein slik samanheng? Dette spørsmålet stilte Lesslie Newbigin då han på 70-talet møtte det sekulariserte og pluralistiske England etter å ha vore misjonær i India i 36 år. Han undra seg over kvifor det låg føre "... a plethora of studies on the contextualization of the gospel in cultures from China to Peru, but nothing comparable directed to that culture which we call 'the modern world'".<sup>10</sup> Newbigin byrja som kjent sjølv eit slikt arbeid på 80-talet, men "there is much work still to be done on this unfinished agenda"<sup>11</sup>.

Ein evangelikal pionér i høve til å ta denne utfordringa på alvor, var imidlertid Francis A. Schaeffer. På 60-talet greip han fatt i den rådande eksistensialismen m.a. med utgangspunkt i populærkulturen; i Ingmar Bergman sine filmar.<sup>12</sup> Innan L'Abri-rørsla, som byrja med ekteparet Schaeffer, er denne tilnærmingmåten vorten ført vidare. Jock McGregor sin analyse av artisten Madonna som 'postmoderne ikon' er eit sentralt døme på dette.<sup>13</sup> Damaris Trust<sup>14</sup> er imidlertid det leiande evangelikale miljøet innan analyse av dei underliggjande livssyna i populærkulturen i dag. Det missiologiske arbeidet med å ta konsekvensane av at Vesten er ein motor for det (sein)moderne, synest likevel framleis å vere i startgropa.

<sup>6</sup> Guinness hevdar at det er "fem hovdebærere av moderniteten: 1. markedsøkonomien, 2. den sentraliserte og byråkratiske stat, 3. den moderne teknologien, 4. den sterke befolknings eksplosjonen med moderne storbyer og 5. massemedia. Alle disse virker sammen og på hverandre, og det som skjer, kalles 'globalisering'." (Guinness 1991:14)

<sup>7</sup> Omgrepet 'det seinmoderne', slik det m.a. er nytta av sosiologen Anthony Giddens, peikar både på kontinuitet og brot i høve til rammevilkåra i 'det moderne', og inkluderer dermed både fenomena 'modernitet' og 'det postmoderne'.

<sup>8</sup> Smith 2002: 18.

<sup>9</sup> "A third major carrier of modernity is the 'knowledge sector': the contemporary institutions of culture formation and reality definition. Most prominent of these are the modern university, the media of mass communication, the arts, and popular culture." (J.D. Hunter i Sampson 1994:20)

<sup>10</sup> Smith 2002:18.

<sup>11</sup> Smith 2002:18. Smith er sjølv ein av dei som har ført Newbigin sitt arbeid vidare.

<sup>12</sup> Sjø t.d. Schaeffer 1976:200-204.

<sup>13</sup> Cook 1999:23ff.

<sup>14</sup> Sjø <http://www.damaris.org>.



### 1.3 Vestleg populærkultur som uttrykk for det (sein)moderne

Som sagt ovanfor, er populærkulturen ei av dei sentrale drivkreftene i det (sein)moderne samfunnet. I tillegg til fjernsyn og film er både musikk og litteratur sentrale fenomen i den vestleg populærkulturen, men "den ultimate realiseringen er de store Hollywood-filmene og amerikansk såpe".<sup>15</sup> Dei populærkulturelle uttrykka kan seiast å både spegle og forme sentrale samfunnsprosessar som sekularisering og pluralisering. Ingenting er nøytralt; dei ulike 'forteljingane' som populærkulturen formidlar ber med seg ei rekkje verdiar; "No story exists neutrally as raw entertainment without reference to cultural beliefs and values".<sup>16</sup> Den amerikanske filmskaparen og -kritikaren Brian Godawa uttalar at det er i filmene at myter og legender vert fortalde i vår tid. Men medan "...the first storytellers were expected to teach the culture how to live and behave in the world", vert ein i dag oftast avvist om ein snakkar om underliggjande budskap i f.eks. ein film. Godawa hevdar at "[this] rejection of 'messages' in movies as 'preachy' or 'propaganda' is a recent phenomenon that results from the splitting of reality into secular/sacred distinctions, as if a story about human beings relating to one another could exist in a vacuum, without reference to values and meaning".<sup>17</sup>

Ved å arbeide med populærkulturen, kan vi altså få hjelp til både å finne meir ut av typiske trekk ved tenkjinga og haldningane hjå folk flest, og kva påverknad ein vert utsett for. Nokre av desse kulturelle uttrykka har sjølv sagt tydelegare og sterkare budskap enn andre, men "all of them communicate values and worldviews nonetheless. This is a matter of degree, not of essence".<sup>18</sup> Generelt sett finn vi at det i flaugen av budskap og forteljingar i vestleg populærkultur ofte vert formidla ein kombinasjon av skeptisk haldning til teknologi, objektivitet, absoluttar og totalforklaringar p.d.e.s. og ei sterk vektlegging av 'image' og utsjånad, nytelse, personlege tolkingar og utforsking av eitkvart andeleg og materielt perspektiv p.d.a.s.<sup>19</sup> Med andre ord: Populærkulturen uttrykkjer det vi kan omtale som livssynstrenden det postmoderne (eller det (sein)moderne).

Men i og med at vestleg populærkultur er eit globalt fenomen, er han ikkje berre ei aktuell misjonsutfordring i vår del av verda. Med unntak av område der teknologien endå ikkje er nådd, og land der lokal populærkultur står sterkt, er nemleg vestleg populærkultur dominerande. Det å setje seg inn i denne delen av kulturen er dermed viktig uavhengig av kva geografisk kontekst ein held seg i.<sup>20</sup>

Sjølv om populærkulturen spelar ei vesentleg rolle i det (sein)moderne samfunnet generelt, står dei unge i ei særstilling som høgkonsumentar, ikkje minst av visuelle media som fjernsyn, musikkvideo, data og kino. Det at ungdomsfasen i særleg grad er tida for utvikling av verdiar og trusoppfatningar, og at det ligg ei stor missiologisk utfordring i høve til å nå dei unge, gjer òg sitt til at det er svært viktig å arbeide med populærkulturen sine 'forteljingar' i relasjon til ungdomskulturen. Eg har i mitt arbeid sett fokus på dei såkalla tenåringssåpene, og vil nedanfor illustrere den missiologiske utfordringa vi møter i populærkulturen nettopp ved å knyte an til denne sjangeren.

### 1.4 Vekt på tenåringssåpa

Tenåringssåpene kan seiast å stå i ei særstilling når det gjeld ungdommane sitt forhold til populærkulturen. Desse fjernsynsseriane sin popularitet er mellom anna grunna i ei viss grad

<sup>15</sup> Andersen:1999

<sup>16</sup> Godawa 2002:27

<sup>17</sup> Godawa 2002:40.

<sup>18</sup> Godawa 2002:40.

<sup>19</sup> Jfr. Cook 1999:18.

<sup>20</sup> Det er imidlertid viktig å merke seg at den globale felleskulturen alltid blir tolka ut frå eit lokalt kulturelt perspektiv.

av identifikasjon og gjenkjenning. Hovudpersonane er ungdommar, og handlinga er knytt til deira livsverd. Det at serieformatet nyttar seg av fleire parallelle historier med stendig nye konflikter og kulminasjonar for å halde den store forteljinga gåande over tid, gjer sjølvstøtt og sitt til at mange vert trufaste sjåarar. Mediekretsløpet rundt sjølve fjernsynsserien, med m.a. utstrakt bruk av internett, medverkar òg til å halde på det unge publikummet.

Ut frå popularitet - samt filmatisk og innholdsmessig kvalitet - valde eg den amerikanske tenåringssåpa *Dawson's Creek*<sup>21</sup> som eksempel på eit aktuelt fiksjonsunivers då eg skulle prøve å finne spor av livssyn i ungdomskulturen. Denne serien kom på norske fjernsynsskjermer (TV3) i april 1999, og vart rangert som nummer ein av ungdomsseriane i år 2000. Våren 2003 stod den femte sesongen på sendeskjemaet. Eit omfattande materiale, henta frå dei fyrste tre sesongane, ligg til grunn for analysen min. Hovudpersonane gjekk då framleis på High School i ein idyllisk småby i USA. Forholdet til vennegjeng, skule og familie står sentralt i handlinga.

## 2. Vestleg populærkultur, - ei fenomenologisk utfordring

Med utgangspunkt i populærkulturen si sentrale rolle, er relevant terminologi og tilnæringsmåte naudsynt for å kunne forstå 'forteljingane' som er i omløp. Kinoen og katedralen vert sagt å ha liknande funksjon i samtida vår. Tenåringsmarknaden sin mediekultur spreier same livsstil, verdiar og normer til vidt forskjellige lokalmiljø. Tek vi utfordringa?

### 2.1 Viktig fenomenologisk verktøy, - livssynsteori<sup>22</sup>

På bakgrunn av at ingenting er nøytralt, men at alle budskap – om enn i ulik grad - ber med seg verdiar og haldningar, syn på mennesket og røyndommen, samt røper noko om kor tillit og meining er forankra, er livssynsteori ein ressurs i møte med populærkulturen. Det å ha ei klar forståing av fenomenet livssyn og eit praktisk verktøy for å kunne kartleggje spor av livssyn i ulike tekstar<sup>23</sup> vil gi verdfull hjelp i misjonsverksemda.

Kva ligg så i dette omgrepet 'livssyn'? Det kan seiast å vere sett saman av oppfatningar omkring dei såkalla 'livsspørsmåla', i særleg grad spørsmål som har med verdioppfatning, menneskesyn og røyndomsoppfatning å gjere.<sup>24</sup> Desse tre innholdsmomenta kan seiast å vere konstituerande for livssynet, anten livssynet vert sett på som ein subjektiv<sup>25</sup> eller ein objektiv<sup>26</sup> storleik. For å fange inn heilskapen i eit livssyn, synest det imidlertid naudsynt å utvide med eit fjerde element; tru.<sup>27</sup> Dette elementet er då det grunnleggjande aksiomet i livssynet, og det kan omtalast som trusposisjonen. Tru har her med tillit og søking etter meining å gjere. Som livssynet si aksiomatiske, ofte skjulte side, indikerer truselementet noko om kor ein forankrar tillita og søkinga etter meining. Objektet for tillita kan så vere religiøst, i eigentleg, substansiell forstand, eller det kan vere tale om funksjonell religiøsitet, ved at objektet for forankringa av tillita og søkinga etter meining er sekulært, men har ein religiøs funksjon.

<sup>21</sup> Sjå <http://www.dawsonscreek.com>.

<sup>22</sup> For utdjujing av dette, sjå Dahle 2002, 2003a, 2003b og 2003c.

<sup>23</sup> Det utvida tekstomgrepet er nytta her. 'Tekst' dekkjer dermed både skrift, tale, bilete og alle kombinasjonar av desse tekstformene.

<sup>24</sup> Ei slik forståing av livssynet si kognitive side ligg føre hjå P.M. Aadnanes (2002).

<sup>25</sup> Alle har eit livssyn; reflektert eller ureflektert, meir og mindre fragmentert eller heilskapleg, motseiande eller samstemt. Livssynet kan vidare vere religiøst eller sekulært. Uansett; livssynet er der, knytt til vår biologiske eigenart.

<sup>26</sup> Her meiner livssynstradisjonar – og trendar, religiøse eller sekulære.

<sup>27</sup> Tru som grunnleggjande element i livssynet er i norsk samanheng særleg løfta fram av John Nome (1970) og Axel Smith (1985a). Sjå òg Dahle 2003c.

Men korleis avdekkje kva livssynsperspektiv som kan liggje under overflata i ulike tekstar i populærkulturen? Ein innfallsvinkel til dette ligg i å gripe fatt i den observérbare livspraksisen som er til stades i medieproduktet. Spor av ulike livssynselement let seg nemleg avlese ut frå åtferd og utsegner som kjem til uttrykk. Dette er utgangspunktet for det verktøyet eg har utvikla for å kunne finne spor av livssyn i m.a. dei 'forteljingane' som populærkulturen formidlar. Kartlegging av typiske trekk ved den observérbare livspraksisen i det aktuelle medieproduktet, gjer det nemleg mogleg å identifisere eitt eller fleire aktuelle livssynselement og dermed klarleggje moglege saklege linjer til aktuelle livsynstradisjonar og -trendar.

For lettare å kunne gripe fatt i den mangslungne livspraksisen vi møter i ei tenåringssåpe, fann eg det nyttig å sjå på livspraksisen ut frå fylgjande perspektiv: Forholdet til seg sjølv og 'sine', med underpunkta *forholdet til det ytre, forholdet til familie og venner, forholdet til kjærleik og sex*, og *forholdet til rusmiddel*. Forholdet til autoritetar og samfunn, med underpunkta *forholdet til autoritetar og forholdet til samfunnet generelt*. Forholdet til 'det bortanfor', med underpunkta *forholdet til framtida og forholdet til 'det religiøse'*.<sup>28</sup>

## 2.2 Viktige folkelege forteljingar, - livssynstrendar

Uansett kva kultur som danner konteksten for misjonsarbeidet, ligg det ei hovudutfordring reint missiologisk i å prøve å få innsikt i kva livssyn - religiøse eller sekulære - som ligg under overflata i den aktuelle kulturen, og som vert utvikla og haldne oppe av dei ulike 'forteljingane' som er i omløp. Kva kan stadfestast som sanning, og kva må avslørast som lygn i dei ulike livssynstradisjonane og -trendane? Korleis nytte denne innsikta i formidlinga av evangeliet?

Slik har vestlege misjonærar arbeid under fjerne himmelstrøk gjennom heile misjonshistoria. Men kva med vår eigen vestlege kultur? I eit pluralistisk mediasamfunn som vårt er det, som vi såg ovanfor, særleg i populærkulturen at vi finn 'forteljingane'. Film, musikk og litteratur er på ein særleg sterk måte berarar av ulike livssyn. Vi må dermed prøve å forstå "the story behind the story"<sup>29</sup>. Populærkulturen er imidlertid både multi-kulturell, heterogen og dynamisk, noko som medfører at ein ikkje kan setje seg inn i kulturen 'ein gong for alle'. Stendig oppstår det for eksempel nye filmar med nye 'forteljingar' og underliggjande idéar og livssynsperspektiv. Kinoen har derfor fått ein sentral filosofisk og religiøs funksjon i kulturen vår:

"Traditionally, most philosophical investigation took place in the Universities, and most spiritual reflection took place in the churches. However, in recent years that seems to have changed. Now, arguably, most philosophical investigation and spiritual reflection takes place in the cinema. In fact, there are many similarities between cinema and church. When someone goes to the cinema they join in with many others, who sit together in rows and share a common experience. They laugh together, they cry together. They engage in a story that is told from the front – a story that carries with it an underlying message, a world-view. This has an effect upon their beliefs and values. So when they leave they are different in some way. Some films (and some church services) have only a very small effect upon people, whilst others can have a major impact. But all of the effects, large or small, build together to shape the person, philosophically and spiritually, as they return week after week. This can take place at quite a deep level – since, increasingly, contemporary films are exploring some very profound and complex philosophical and spiritual questions."<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Denne metodiske tilnæringsmåten kan omtalast som tekstanalyse med utgangspunkt i livssynsteori.

<sup>29</sup> Godawa 2002:11.

<sup>30</sup> Pollard 2003b: 2.

Missiologisk sett er det difor både viktig og krevande å omtale mangfaldet av livssynstrender i den dynamiske vestlege populærkulturen på ein sakssvarande måte.

### 2.3 Viktig aktuelt eksempel, - *Matrix*

Biletmedia spelar som sagt ei svært sentral rolle i populærkulturen, og blant dei mest populære og aktuelle spelefilmane finn vi Harry Potter-filmane, filmtrilogien Ringenes Herre og filmtrilogien *Matrix*. *Matrix* står i ei særstilling, ikkje minst av di livssynsmangfaldet vert illustrert på ein så tydeleg måte:

”*The Matrix* was a defining moment in cinematic history – and the writers/directors, Andy and Larry Wachowski, imply they were just warming up. *The Matrix* is more than just a very well-made sci-fi film with amazing special effects. It’s a deeply thoughtful film, interweaving ideas from Christianity, Gnosticism, Buddhism and postmodernism. Some people have made too much of the Christian parallels and argued that the message of *The Matrix* is essentially Christian. It’s true that the film’s creators, Andy and Larry Wachowski, use the Christian elements in remarkably sympathetic ways. But they focus much more on the thinking of French intellectual, Jean Baudrillard. He argues that, thanks to the media, we can no longer know what is real. If we can’t tell what’s real, we don’t know what to trust. The Christian view is that nothing is totally trustworthy apart from God himself. Many people may go through life unaware of this other level of reality – much like people within the *Matrix* – but he IS there and he is NOT silent. He has spoken into our world, revealing himself and in doing so has given us reliable knowledge.

*The Matrix* is far from being Christian. But it contains such powerful metaphors of Christian truth, and stimulates people to think so deeply about some of life’s most important questions, that the sequels will provide fabulous opportunities for engaging with our culture. This is not a film we can afford to ignore.”<sup>31</sup>

På denne bakgrunnen synleggjer *Matrix* at kompetanse både innan tekstanalyse og livssynsteori er vesentleg i det missiologiske møtet med dei sentrale populærkulturelle uttrykka.

### 2.4 Vekt på tenåringssåpa

Som det går fram tidlegare i artikkelen, har eg hatt fokus på tenåringssåpa som sjanger, og i særleg grad arbeidd fenomenologisk med den populære ungdomsserien *Dawson’s Creek* ut frå analyseverktøyet eg utvikla. Dei spora av livssyn eg fann der, er med på å illustrere at sekularisering og pluralisering er sentrale trekk både ved populærkulturen og ungdomskulturen.

Når det gjeld den delen av livspraksisen som kan omtalast som forholdet til seg sjølv og ’sine’, fann eg for det fyrste ei sterk vektlegging av eit vakkert *ytre*. Mykje av livspraksisen antyder eit menneskesyn der det er ein fin utsjånad som gir verdi, og der tilliten til ei ganske sterk grad er knytt til det å ha ein vakker fasade. Dette peikar dermed i retning av sekulære livssyn, med naturalistiske trekk. Når det gjeld *familien*, fann eg ein ambivalens hjå ungdommane. Dei har tydeleg ein draum om klassisk familieliv, prega av verdiar som openheit, stabilitet og tryggleik, noko som kan vere ein rest av kristen tradisjon eller forankra i sekulærhumanisme. Familierelasjonane er imidlertid tynnslitne, og dermed er det stor avstand mellom ideala og det som er realiteten i kvardagen deira. Skuffelsen, mistillita og kjensla av håpløyse dei gir uttrykk for, synest å ha trekk frå nihilismen. *Vennefelleskapet* er imidlertid prega av tryggleik og openheit, og er staden både for livsutfalding og samtale om

<sup>31</sup> Watkins 2003: 2. I denne kommentaren alluderar Watkins til *He Is There and He Is Not Silent*, - ein klassisk boktittel av Francis Schaeffer frå 1972 (nå inkludert i Schaeffer 1990).

eksistensielle spørsmål. Dei har omsorg – og tek ansvar – for kvarandre, og knyter på mange vis tillita til vennefellesskapet. Livssynselementa her kan vere spor av sekulærhumanisme, kristen tru eller kanskje til og med naturalisme, alt etter kva som er grunngevinga og grensene for ansvaret og omsorga.

Perspektivet knytt til *kjærleik og sex* er lett å få auga på i dei unge sin livspraksis. I ulik grad uttrykkjer desse tenåringane ein lengt etter kjærleik og romantikk. Livsidealet er m.a. knytt til det å ha ein kjærast. Det å vere i eit parforhold synest òg å ha med opplevinga av eigen identitet å gjere. I dei to kjærastrelasjonane som er framme i denne delen av materialet, er våre verdiar knytt til kjærleik synlege. Desse verdiane peikar i retning av eit humanistisk menneskesyn, men kan vere spor av både eit sekulært og eit religiøst livssynsperspektiv.

Det er imidlertid eit sterkare fokus på sex enn på kjærleik i materialet. Det synest å liggje eit felles etisk normsystem til grunn for ungdommane i fiksjonsuniverset: ”Har du lyst, har du lov.” Situasjonsetikk synest m.a.o. å vere rådande i denne samanhengen. Utsegna ”I’m a firm believer that sometimes it’s right to do the wrong thing.”<sup>32</sup> illustrerer dette. Eit hedonistisk syn på seksualiteten kjem fram. Det vert synt til ”the law of sex”, om enn noko ironisk, og det er ein tendens til å sjå andre som sexobjekt. Behova må verte dekkja, og andre vert middel for å oppnå dette. Identitet og mening er her m.a. knytt til det å leve ut seksualiteten. Desse momenta peikar i retning av eit menneskesyn med tydelege spor av eit naturalistisk livssynsperspektiv. På denne bakgrunnen er det mogleg å avdekkje ei spenning mellom eit humanistisk syn på kjærleik og romantikk og eit meir naturalistisk syn på seksualitet. Vidare er det ingen i dette materialet som i livspraksisen sin synleggjer eit absolutt syn på etiske normer. Dette vert ekstra tydeleg i høve til spørsmål om sex. Det synet at seksuelt samliv berre høyrer til innan ramma av ekteskapet, er òg fråverande.<sup>33</sup>

I høve til den plassen *rusmiddel* har i livspraksisen, synest motivasjonen mest å vere eit ynskje om flukt og å få døyve smerte, men òg protest, sinne eller å få sleppe unna kjensla av keisamheit. Uansett søkjer dei unge tilflukt hjå kvarandre og i rusen. Bruken av rus peikar dermed i retning av lengsel, smerte og protest som vesentlege aspekt ved livskjensla deira. Verdiar knytt til det å vere del av eit fellesskap og sleppe å kjenne på smerte er framme her. Røyndomsoppfatninga synest å vere sekulær og å vere prega av at dei unge ikkje har nokon stad å plassere smerta og håpløysa. Det er imidlertid vanskeleg å sjå klare spor av livssyn, men det ligg utvilsamt element av nihilisme under.

Når perspektivet så vert retta mot forholdet til autoritetar og samfunn, fann eg for det fyrste at hovudpersonane synest å ha ein ambivalent relasjon til *autoritetar* som foreldre og lærarar. Sett frå ungdommane sitt perspektiv, lever ikkje desse opp til den rolla dei skulle ha som autoritetar. Skuffelse fører til kynisme og manglande tillit, og synest å forsterke den naturlege frigjeringsprosessen dei som tenåringar er inne i. På denne bakgrunnen synest det å vere ei viss spenning mellom verdiar som individualisme og respekt. Individualismen synest imidlertid å vere sterkast framme. Respekten på si side synest å vere meir grunna i høfleg oppførsel og/eller eiga vinning enn i indre motivasjon. Dette kan ha samheng med det talande fråvéret av klare førebilete i autoritetsrollene. Dei unge er då overletne til seg sjølv, utan å ha nokon stad der dei kan forankre tilliten. Desse livssynselementa synest å vere spor av sekulære livssyn med relativistiske trekk. Når det gjeld forholdet dei unge har til *samfunnet generelt*, er dette aspektet nærast fråverande. Det kan synast som dei nære sirklane knytt til familie, venner og skule er nærast einerådande som horisont i fiksjonsuniverset.<sup>34</sup> Verdiar som omsorg og engasjement strekkjer seg dermed ikkje ut over det som er godt for ein sjølv

<sup>32</sup> Ein av hovudpersonane (Pacey) i episoden *The Kiss*.

<sup>33</sup> Det er her interessant å merke seg at sambuarskapet mellom to sentrale rolleskikkelsar, Bessie og Bodie, ikkje vert problematisert i materialet.

<sup>34</sup> Dette må sjølvstundt sjåast i samheng med typiske trekk ved aktuelle tenåringssåper som sjanger. Slike trekk kan imidlertid òg spegle – og vere med på å forsterka – ei tidstypisk haldning i ungdomskulturen.

og sine. Det synest uansett ikkje å vere noka forplikting eller autoritet ovanfrå/utanfrå, så ein er kun forplikta til seg sjølv og sine næraste. Dette kan peike i retning av sekulærhumanisme, men i ei privatisert utgåve med sterke individualistiske trekk.

Det siste perspektivet eg såg på innan desse ungdommane sin livspraksis, var forholdet til 'det bortanfor'. Den nære, personlege *framtida* er klart i fokus, medan den globale framtida er heilt fråverande i fiksjonsuniverset. Det å få ulike behov tilfredsstilt snarast råd, er eit sentralt trekk ved dei unge sin livspraksis, og eit slikt tilnærma hedonistisk verdissyn er spor av eit sekulært livssynsperspektiv, prega av naturalisme. Ungdommane er imidlertid òg opptekne av den personlege framtida i meir langsiktig perspektiv, då særleg i høve til utdanning. Ein handlingssekvens knytt til døden bryt imidlertid den nære horisonten, men fører samstundes til eit endå sterkare her-og-nå-perspektiv. Det personlege valet – og ansvaret for eige liv og eiga lukke – er dermed sterkt framme her når det gjeld synet på mennesket, medan røyndomsoppfatninga går i retning av ei lineær tidsforståing. Livssynselementa synest her å vere spor av sekulærhumanisme, med trekk av eksistensialisme. Når det så gjeld den delen av dette perspektivet som går på *det religiøse*, dominerer sentrale trekk frå sekulære perspektiv. Dette kjem klarast fram hjå rollefiguren Jen, som direkte avviser kristen tru og som heller ikkje synest å søkje etter meining i annan religiøsitet. Sjølv om livspraksisen hjå dei andre hovudpersonane òg synest å vere prega av det sekulære (særleg eksistensialisme), kjem det fram spor av religiøsitet i møte med døden. Allmennreligiøse førestellingar om Gud og himmelen trer fram, samstundes som kristen tru vert omtala som meir og mindre barnlege eventyr som det likevel er naudsynt å klyngje seg til. Alt dette skjer i ramma av eit tilnærma sekularisert fiksjonsunivers, der bestemora (Grams) er den einaste av dei faste rollefigurane som har ei klar religiøs tru. Hjå henne synest det å vere ei blanding av allmennreligiøsitet og kristen tru.

Ein fenomenologisk analyse som denne, avdekkjer at sekulære livssynsperspektiv dominerer ut frå dei spora av livssyn som trer fram i den observérbare livspraksisen til ungdommane i analyse materialet mitt. Sjølv om det finst ein del verdiar som er i tråd med kristen tru, syner altså analysen at desse ofte er forankra i sekulærhumanisme. Livssynsperspektivet naturalisme er òg tydeleg til stades, og det finst klare islett av både nihilisme og eksistensialisme. Religiøse livssynsperspektiv er mindre synlege. Nyreligiøsitet er imidlertid eit aktuelt, men uforpliktande livssynsperspektiv for ein del av ungdommane, og det finst døme på allmennreligiøsitet. Dei spora som kan peike mot restar av kristen tru i ungdommane sin livspraksis, er oftast blanda nettopp med allmennreligiøsitet og/eller nyreligiøsitet. Livssynsmangfaldet synest dermed å prege ungdommen sin substansielle religiøsitet.<sup>35</sup> Spesifikk kristen tru er berre representert av ei bestemor og av ein prest.

Den 'forteljinga' som her vert formidla, er tydeleg sekulær. Tenåringssåpa, som kan seiast å både spegle og vere med på å forme ungdomskulturen, er tilnærma avkristna. Men med utgangspunkt i livssynselementet tru - forstått som tillit – kjem det fram ein funksjonell religiøsitet midt i den sekulære dominansen, knytt til den rolla ulike ikon og image spelar som forankring av tillit og søking etter meining.

### 3. Vestleg populærkultur, - ei apologetisk utfordring

Populærkulturen sine 'forteljingar' skal ikkje berre verte forstått. Dei skal òg vurderast, både ut frå allmenne sanningskriterium og ut frå teologisk livssynskritikk. Berre på denne bakgrunnen kan vi finne fram til aktuelle spenningspunkt og tilknytingspunkt i møte med evangeliet. Tek vi utfordringa?

<sup>35</sup> Howell omtalar ungdommane sin "pick 'n' mix approach" til 'det religiøse' på fylgjande måte: "[Young people] presume that it is their right to create their own religion as it were out of toy bricks, bringing together the parts that they wish to use from whichever source seems appropriate." (Howell 2002:132)

### 3.1 Vurdering av livssyn i populærkulturen, - sentrale kriterium

Verktøyet som vart referert ovanfor, bør utvidast til òg å inkludere ei normativ side. Når typiske livssynsfenomen i populærkulturen er kartlagde, har nemleg den kristne formidlaren skaffa seg eit grunnlag for å kunne gi ei sakssvarande vurdering – ut frå allmenne sanningskriterium og ut frå ein kristen ståstad. Med andre ord går ein her frå fenomenologisk arbeid til apologetisk arbeid. Apologetikk er då forstått som det å gje grunnar for kvifor den kristne trua er både sann og relevant.

Ved å gripe fatt i sanningskriteria, byrjar ein med ei fellesmenneskeleg tilnærming. Både den amerikanske litteraturvitaren James Sire, den skotske filosofen David Cook og den engelske pedagogen og evangelisten Nick Pollard sine arbeid er ressursar her. Sire reknar med fylgjande kriterium for vurderinga av sanninga i eit 'worldview': Livssynet må a) ha indre tankemessig samanheng, b) kunne behandle alle moglege 'data' og c) kunne forklare det som det påstår seg å kunne forklare. Under desse ligg så eit neste kriterium:d) Behovet for at livssynet er tilfredsstillande, reint subjektivt.<sup>36</sup> Med utgangspunkt i slike kriterium, kan det i fylgje Cook formulerast tre sentrale sanningskriterium: 1) Konsistens-kriteriet, som rettar søkjelyset mot den indre samanhengen i det aktuelle livssynet, 2) korrespondanse-kriteriet, som ser på relasjonen mellom livssynet og den ytre røyndommen, og 3) det pragmatiske kriteriet, som spør om livssynet fungerer som livsforklaring, - om det fører til endring.<sup>37</sup>

Pollard nyttar seg òg av desse sanningskriteria, men utviklar så det han kallar 'positive deconstruction': "The process is 'deconstruction' because I am helping people to deconstruct (that is, take apart) what they believe in order to look carefully at the belief and analyse it. The process is 'positive' because this deconstruction is done in a positive way – in order to replace it with something better. There are none of the negative connotations that are sometimes associated with the branch of literary criticism known as deconstructionism, but rather a positive search for truth."<sup>38</sup>

På bakgrunn av vurderinga som er gjort av livssynet ut frå ein slikt allment grunnlag, går ein vidare til å det ein med Axel Smith kan kalle teologisk livssynskritikk. Utgangspunktet hjå Smith er det kristne menneskesynet, slik det er utmeisla hjå Martin Luther. Dette gir, i fylgje Smith, viktige perspektiv på alle dei sentrale sidene ved livssynet (den kognitive sida<sup>39</sup>, verdisida og den sida som har med tru å gjere), og det plasserer livssynet innan ei teologisk ramme.

1. Når det gjeld kriterium knytt til det teoretiske heilskapssynet, ligg det føre to hovudmoment. For det fyrste at ein ut frå fornuftskriterium syner det sakssvarande i eit kristent livssynsperspektiv. Vidare at ein påviser "fornuftens grenser"<sup>40</sup>.

2. Den sida av livssynet som har med det etiske normsystemet å gjere, har òg to slag vurderingskriterium knytt til seg. Her finn ein fyrst eit vurderingskriterium knytt til om det aktuelle livssynet har ei erkjenning av 'det gode liv', slik Guds lov omtalar det. Vidare ser Smith det som vesentleg å spørje om det etiske normsystemet lar "lovens anklagende funksjon" kome til orde, eller om det er "mer egnet til å befeste et menneske i forestillingen om egen fortrefelighet"<sup>41</sup>.

3. I møte med trusaspektet ligg det, i fylgje Smith, særst godt til rette for ei teologisk vurdering: "En livssynskritikk rettet mot troen er ikke bare aktuell der en står overfor en organisert totalitær ideologi. Den kan ògså anvendes overfor et livssyn som kan hende er mer

<sup>36</sup> Jfr. Sire 1997:196-198.

<sup>37</sup> Jfr. Cook 1986:26.

<sup>38</sup> Pollard 1997:44. Pollard synest å vere aleine om uttrykksmåten, men i sak byggjer han på Cook 1999 (i første utgåve frå 1979). Det ligg òg føre ein parallell hjå Zacharias 1996:193.

<sup>39</sup> Hjå Smith inkluderer det kognitive elementet både menneskesyn og røyndomsoppfatning. (Jfr. punkt 2.1 ovanfor)

<sup>40</sup> Smith 1985b:45.

<sup>41</sup> Smith 1985b:46.

utbredt i vårt samfunn i dag enn noen organisert ideologi, nemlig det en kan kalle en praktisk materialisme.”<sup>42</sup> Fokus ligg her på kva som er objekt for tilliten, samt type tillit. Ein betinga tillit til andre menneske er ikkje noko problem, derimot skal ein ubetinga tillit einast vere retta mot Gud. Alt anna vert avguderi. Ei avsløring av ”det uholdbare ved å rette en ubetinget tro til noe som hører relativitetens verden til” er i fylgje Smith fullt mogleg ”også uten å ta utgangspunkt i en kristen troserkjennelse”<sup>43</sup>.

Når vi nå har gjort greie for dei to setta av kriterium, er det viktig å presisere at den normative vurderinga er forskjellig frå ei isolert estetisk vurdering av det populærkulturelle uttrykket.<sup>44</sup>

### 3.2 Vekt på tenåringssåpa, - vurdering ut frå sanningskriteria

Som det går fram ovanfor, førte det fenomenologiske arbeidet med tenåringssåpa *Dawson's Creek* til at fleire spor av livssyn vart avdekte. I det fylgjande grip eg attende til eitt av hovudfunna; spor av relativisme, for å illustrere bruken av sanningskriteria i vurderinga av dette livssynsperspektivet.

Relativismen trer særleg sterkt fram i høve til autoritetar, moral og religiøsitet, slik vi såg i punkt 2.4. Mangelen på reelle autoritetar i lærar- og foreldrerolla fører djupast sett til at ungdommane opplever sjølve autoritetsrolla som relativ. Autoritetspersonane er mellom anna ikkje reelle rollemodellar i høve til moral, særleg ikkje på det seksuelle området. Dette synest å forsterke den relativistiske haldninga her. Det som opplevs rett for den einskilde, er rett så lenge det ikkje skadar andre, og møtes dermed med full aksept i vennefellesskapet. Eit interessant aspekt her er at *Dawson's Creek* var den fyrste tenåringssåpa som profilerte ein homofil rollemodell... Relativismen er imidlertid tydeleg på andre moralområde enn det seksuelle. Vektlegginga av å ta egne val og å vere tru mot egne verdinormer, er svært sterk. Dette har sjølvstort stor innverknad på forholdet til det religiøse. Ei relativistisk og individualistisk grunnhaldning er gjennomgåande her, og gir utslag av 'blind tru' på vidt forskjellige måtar. Vi ser her at relativismen innan desse tre områda synest å ha ein samanheng. Særleg alvorleg vert utvatninga av autoritetsrolla, av di det djupast sett går attende til avvisinga av den eigentlege 'Autor'; Gud sjølv.

Vi må dermed spørje; er relativismen sann?<sup>45</sup> For å svare på det spørsmålet, kan vi nytte dei tre sanningskriteria på relativismen som livssynsperspektiv. I forhold til konsistenskriteriet, ser vi for det fyrste at relativisme er mogleg å formulere. Innholdsmessig fell imidlertid relativismen på sitt eige grep – han er sjølvmotseiande. Påstanden ”alt er relativt” vert ei absolutt utsegn, noko som jo er umogleg ut frå ein relativistisk tankegang.

I forhold til korrespondanse-kriteriet, må vi i utgangspunktet gje relativismen rett i at for eksempel personleg smak kan variere sterkt frå person til person, og at sanning i den forståinga av ordet, er relativt. Dette betyr imidlertid ikkje at det ikkje finst absoluttar. Eit nærliggjande eksempel her er at anten eksisterer Gud eller så eksisterer han ikkje. Med andre ord, det finst iallefall nokre absoluttar... Vidare er det ikkje slik at variasjonane i moral er uendelige. Det finst visse grunnleggjande moralske strukturar.

Når det så gjeld det pragmatiske kriteriet, ser vi at eit relativistisk perspektiv med rette peikar på at den personlege dimensjonen er viktig i mange spørsmål om sanning. Ikkje minst gjeld dette i forhold til det å erfare kva som er sant, særleg i mellommenneskelege relasjonar. Andre spørsmål om sanning er imidlertid heilt uavhengige av personleg erfaring eller tilslutning. Dette gjeld særleg i forhold til kva som er faktisk kunnskap innan eit felt eller kva som er objektivt rett eller galt.

<sup>42</sup> Smith 1985b:47.

<sup>43</sup> Smith 1985b:48.

<sup>44</sup> For omtale av ulike måtar å vurdere film på, sjå Dahle 2003a.

<sup>45</sup> Sjø t.d. Pollard 1997:63-70 og Cook 1999:158-160



Dersom vi nyttar sanningskriteria direkte på den relativistiske haldninga til autoritet som kom fram ovanfor, ser vi for det fyrste at det ikkje gir mening å snakke om relativ autoritet (konsistenskriteriet). Vidare er det umogleg å leve utan autoritetar (korresponanseskriteriet). Dette trer forresten tydeleg fram i *D.C.*, der hovudpersonen Dawson har filmskaparen Spielberg som autoritet. For det tredje (det pragmatiske kriteriet), vil totalt fråvær av autoritet føre til anarki.

Alle desse tre sanningskriteria er uunnverlege i eikvar apologetisk vurdering, og dermed òg i vurderinga av eit populærkulturelt uttrykk som tenåringssåpa. Sjølv om måten vi formulerer oss på når vi brukar kriteria vil måtte variere ut frå kven som er målgruppa, er sjølve saka avgjerande viktig.

### 3.3 Vekt på tenåringssåpa, - vurdering ut frå ein teologisk livssynskritikk

Som vi såg ovanfor, peika spora av livssyn i *Dawson's Creek* mot eit tilnærma sekularisert fiksjonsunivers. Ved å møte dette sentrale aspektet ved tenåringssåpa med teologisk livssynskritikk, slik denne tilnæringsmåten er omtala ovanfor, kjem det fram vesentlege moment som kan karakteriserast som spenningspunkt i møte med kristen tru:

Dette fiksjonsuniverset gir eit bilete av Gud som fråverande eller ikkje-eksisterande. Dersom han i det heile teke finst, må han i fylgje denne 'forteljinga' anten vere ein lunefull Herre eller ein sadistisk skapnad. Uansett opplevs han ikkje som nær. Mest framtrudande er imidlertid biletet av Gud som ikkje-eksisterande, men omsorgsfull fantasifigur eller mytisk skapnad.<sup>46</sup> I møte med fornuftskriteriet i livssynskritikken, knytt til livssynet sitt teoretiske heilskapssyn, er ingen av desse bileta av Gud sakssvarande...

Når det gjeld det andre punktet i den teologiske livssynskritikken, som har med livssynet sitt etiske normsystem å gjere, er det fyrst avgjerande å sjå på det kriteriet som er knytt til erkjenninga av 'det gode livet', slik Bibelen omtalar det. Som det gjekk fram ovanfor, er det biletet *Dawson's Creek* gir av 'det gode livet', på fleire punkt på kollisjonskurs med Bibelen sine etiske retningslinjer, men derimot i tråd med "a materialistic and technological culture"<sup>47</sup>. Individualisme, relativisme, eksistensialisme og naturalisme ligg som ein undertone i mykje av etikken. Vi finn ei sterk vektleggjing av å få realisere seg sjølv ved å leve slik ein sjølv vil og ta dei vala ein opplever som rette for seg, få stette behova ein kjenner på nærast umiddelbart (særleg på det seksuelle området), få unngå smerte og få leve eit tilnærma sorglaust liv. Dermed ser vi òg at ein sekularisert etikk som denne, er "mer egnet til å befeste et menneske i forestillingen om egen fortrefelighet" enn å la "lovens anklagende funksjon"<sup>48</sup> kome til orde.

I møte med truskriteriet, som jo er det tredje punktet i den teologiske livssynskritikken, går det fram at i eit sekularisert univers som dette, er det umogleg å rette trua mot noko transcendent. Grunntonen av naturalisme peikar mot ei lukka verd. Behovet for tillit og tryggleik må stettast på anna vis enn i trua på Gud. Som vi såg i 2.4, kjem det då òg fram ein funksjonell religiøsitet i *Dawson's Creek*.

### 3.4 Vekt på tenåringssåpa, - identifikasjon av nokre tilknytingspunkt for evangeliet

Det missiologiske arbeidet med å vurdere tenåringssåpa *Dawson's Creek* ut frå dei to setta av normative kriterium, har så langt ført til identifikasjon av ei rekkje spenningspunkt i forholdet mellom spora av livssyn i dette fiksjonsuniverset sine 'forteljingar' og det bibelske livssynet. Avslutningsvis skal vi imidlertid òg vurdere tenåringssåpa med sikte på å avdekkje nokre tilknytingspunkt for evangeliet.

<sup>46</sup> Jfr. Dahle 2003c.

<sup>47</sup> Jfr. note 8.

<sup>48</sup> Smith 1985b:46.

Som ein ytterlegare ressurs i dette arbeidet, kan vi nytte den engelske teologen Alister McGrath sin identifikasjon av seks grunnleggjande tilknytingspunkt for evangeliet: "A sense of unsatisfied longing, human rationality, the ordering of the world, human morality, existential anxiety and alienation, and awareness of finitude and mortality."<sup>49</sup>

Kva så med funna i *Dawson's Creek* i høve til desse? I dei ulike relasjonane som vart fokuserte ut frå analyseverktøyet, såg vi at det vart avdekka ei sterk grad av lengsel. Ungdommane synest å kjenne på ein sterk lengt etter tryggleik i familien og etter å ha truverdige autoritetspersonar, men fyrst og fremst etter det å verte møtt med ubetinga kjærleik. I mangelen på å få tilfredsstilt denne lengselen, får draumen om 'det perfekte' stor plass. Når det gjeld det andre og tredje punktet hjå McGrath, er det interessant å merke seg at trass i at ungdommane i *Dawson's Creek* er svært sterke verbalt, kjem det ikkje fram nokre tankar rundt mennesket sitt særpreg og universet sitt opphav. Derimot står ulike moralske dilemma på agendaen i så og seie kvar einaste episode. Angst og smerte er òg velkjende trekk ved livskjensla til ungdommane i *Dawson's Creek*, og det ligg føre sterke utsegner om at smerte faktisk til tider er den einaste kjensla dei har. I møte med døden kjem det fram eit svært tydeleg medvit om at livet er sårbart og skjørt.

Berre med det vesle glimtet av tilknytingspunkt som er gitt her, går det fram at det ligg føre mange ressursar for evangelieformidlinga i ein slik populærkulturell kontekst. For at eit slikt missiologisk møte med det (sein)moderne skal vere truverdig, må imidlertid ei såkalla "dobbel lytting" liggje føre:

"If we can develop our capacity for double listening, will we avoid the opposite pitfalls of unfaithfulness and irrelevance, and be able to speak God's Word to God's world with effectiveness today."<sup>50</sup>

### Litteratur:

- Andersen, H. (1999). "Populærkultur" i *MEDIERT* nr. 1  
<http://wwwmedia.uio.no/mediert/artikler/1999/1999nr1/1999nr1s18.html>
- Cook, D. (1986). *Thinking about faith* (Leicester: Inter-Varsity Press).
- Cook, D. (1999). *Tro på avveier* (Oslo: Lunde Forlag).
- Dahle, M. S. (2002). *På sporet av livssyn. Utvikling og utprøving av eit analyseverktøy – med ungdom som case* (Bergen: Norsk Lærerakademi) [hovedfagsoppgåve].
- Dahle, M. S. (2003a). "Film" i Ottosen, E. (red.): *Lundes Etikkleksikon* (Oslo: Lunde Forlag) s. 96-99.
- Dahle, M. S. (2003b). "Litteratur" i Ottosen, E. (red.): *Lundes Etikkleksikon* (Oslo: Lunde Forlag) s. 183-184.
- Dahle, M.S. (2003c). "Spor av tru i ei tenåringssåpe? Om ungdomsmedia og religionspedagogen", *Prismet* 3/03, s. 99-104.
- Engelsen, T. (1995). "Tverrkulturell verdiformidling i kristen misjon" i Østnor, L. (red.): *Mange religioner - én etikk?* (Oslo: Universitetsforlaget) s. 116-131.
- Godawa, B. (2002). *Hollywood Worldviews: Watching Films with Wisdom and Discernment* (Downers Grove: InterVarsity Press).
- Guinness, O. (1991). *Evangeliet til den moderne verden* (Oslo: Credo Forlag)
- Howell, D. (2002). "Religion and Youth Culture" i Partridge, C. (red) *Dictionary*

<sup>49</sup> Jfr. McGrath 1992:51-75.

<sup>50</sup> Stott 1992:13.

*of Contemporary Religion in the Western World* (Leicester: Inter-Varsity Press) s. 130-134.

- McGrath, A. (1992). *Bridge-building. Effective Christian apologetics*. (Leicester: Inter-Varsity Press)
- Nome, J. (1970). "Tro og fornuft i livssynet" i *Kunst og etikk. Essays*. (Oslo: Universitetsforlaget).
- Pollard, N. (1997). *Evangelism Made Slightly Less Difficult*. (Leicester: Inter-Varsity Press).
- Pollard, N. (2003a). *Tenåringer – hvorfor oppfører de seg slik?* (Oslo: Lunde Forlag)
- Pollard, N. (2003b). *Philosophical Investigation and Spiritual Reflection in Contemporary Popular Culture* (publiseres sept. 2003 på <http://www.damaris.org>).
- Sampson, P. m.fl. (red.) (1994): *Faith and Modernity* (Oxford: Regnum Books/Lynx)
- Schaeffer, F. A. *How Should We Then Live: The Rise and Decline of Western Thought and Culture* (Old Tappan: Fleming H. Revell company).
- Schaeffer, F. A. (1990). *Trilogy 2*. utg. (Leicester: Inter-Varsity Press).
- Sire, J. (1997). *The Universe Next Door: A Basic Worldview Catalogue* (Leicester: Inter-Varsity Press).
- Smith, A. (1985a). "Hva er et livssyn?" i *Kirke og Kultur* 90 (7), s. 412-421.
- Smith, A. (1985b). "Teologisk livssynskritikk" i *Teologi og kirke* 56 (1), 35-49.
- Smith, D. S. (2002). "Contemporary Christian Mission and Evangelism" i Partridge, C. (red) *Dictionary of Contemporary Religion in the Western World* (Leicester: Inter-Varsity Press) s. 15-19.
- Stott, J.R.W. (1992). *The Contemporary Christian: An urgent plea for double listening* (Leicester: Inter-Varsity Press)
- Watkins, T. (2003). *Could The Matrix reload people's thinking?* (publisert 22.05.2003 på <http://www.damaris.org>)
- Zacharias, R. (1996). *A Shattered Visage: The Challenge of Atheism* (London: Hodder and Stoughton)
- Aadnanes, P.M. (2002). *Livssyn* (Oslo: Universitetsforlaget) 3. utg.

## Er det bare Gud som gir vekst?

### En systematisk-teologisk vurdering av ønsket om og strategier for å oppnå numerisk kirkevekst.

ved **Espen Ottosen**

#### 1. Innledning

Den såkalte kirkevekstbevegelsen, som vokste fram i USA etter 2. verdenskrig, hadde som mål å finne strategier som kunne gi vekst for en kristen forsamling – ikke minst i en misjonskontekst. Bevegelsens foregangsmann var Donald McGavran som også grunnla ”The School of Church growth” ved Fuller University. For en rekke evangeliske kirkesamfunn – også lutherske – har kirkevekstbevegelsen og McGavran hatt stor innflytelse og betydning.

I de senere år har nok kirkevekstbevegelsen, slik vi møter den ved Fuller, fått et mer karismatisk preg. Det gjelder ikke minst C.F. Wagner som på mange måter har overtatt McGavrans posisjon. Dermed har avstanden økt mellom bevegelsen og ikke-karismatiske kirkesamfunn og organisasjoner.

De siste tiårenes framvekst av såkalte megakirker (på engelsk: megachurches) i USA har på mange måter videreført elementer fra kirkevekstbevegelsen. Disse kirkene som har opplevd stor vekst er naturlig nok blitt møtt med stor interesse. Både kirkeledere og de som har studert de enkelte menighetene, har skrevet oppgaver, avhandlinger og bøker med tanke på å presentere årsaken til veksten.<sup>1</sup>

I denne artikkelen vil vi oppholde oss ved prinsipielle spørsmål knyttet til den tankegang som har preget kirkevekstbevegelsen og megakirkene. Vi vil stille spørsmålene: Er det legitimt og akseptabelt at en kristen menighet, forsamling eller en misjonsorganisasjon, har numerisk vekst som et uttalt mål? Og hvis dette kan være akseptabelt: I hvor stor grad kan en kristen forsamling – og aktivitetene i denne – tilpasses såkalte kirkefremmede?

Disse spørsmålene er omfattende. Som allerede antydnet, er stofftilfanget enormt. Det finnes hundrevis – ja, antagelig tusenvis – av bøker og hefter som mener å gi et svar på hvorfor kirker ikke vokser og hvordan vekst kan oppnås. I denne artikkelen vil vi gå til kirkevekstbevælsens far, Donald McGavran, og vi vil konkret se på strategien til de to megakirkene Saddleback Church (i California) og Willow Creek (i Chicago). Bakgrunnen for dette utvalget er rett og slett at det er disse to megakirkene som i størst grad har inspirert menigheter og kristne ledere i Norge. Vi har også konsultert litteratur som har reist kritikk mot kirkevekstbevegelsen og de konkrete kirkene.

Mange representanter for megakirkene vil mene at det er innsikt fra blant annet kirkevekstbevegelsen som har lagt grunnlaget for kirkenes store vekst. Selv om det er et klart organisatorisk skille mellom de ulike megakirkene – og også mellom disse og kirkevekstbevegelsen – så er likhetspunktene mange. Først og fremst fordi mye av fokus handler om å oppnå reell og konkret kirkevekst. I tillegg står både megakirkene og kirkevekstbevegelsen i en baptistisk / reformert tradisjon. Selv om det er forskjeller på den tradisjonelle kirkevekstbevegelsen – som har oppstått i kjølvannet av McGavrans banebrytende innsats – og de ulike megakirkene, vil jeg i denne artikkelen bruke betegnelsen ”kirkevekstbevegelsen” på en generell måte. Den omfatter dermed også representantene for de to megakirkene som vil bli omtalt.

<sup>1</sup> Ifølge Rick Warren er det skrevet mer enn 100 doktorgrader om veksten i Saddleback (Warren 1995:25)

Både kirkevekstbevegelsen og de voksende megakirkene, har møtt motstand. Kritikken har både rammet de konkrete strategiene for å oppnå kirkevekst, og prinsipielle spørsmål knyttet til kirkevekst. Debatten om de ulike strategiene dreier seg om det virkelig er slik at visse prinsipper og strategier er årsak til kirkevekst. Det sier seg selv at det kan være vanskelig å finne ut de nøyaktige årsakene til at en menighet opplever vekst.

Da denne artikkelen har som mål å gi en systematisk-teologisk analyse av viktige prinsipielle spørsmål som ønsket om kirkevekst reiser, er det åpenbart at Bibelen må være den primære kilde. Vi ønsker å se nærmere på i hvor stor grad Bibelen – og konkrete bibeltekster – gir svar på prinsipielle spørsmål om kirkevekst. Målet vårt er selvsagt å finne ut konkret hva Bibelen sier om kirkevekst – og strategier for å oppnå dette. Men det er også viktig å fastslå i hvor stor grad Guds ord lar ulike spørsmål være ubesvart.

Det er også et mål i denne artikkelen å gi en luthersk vurdering av kirkevekstbevegelsen. Vi er klar over at kirkene og forfatterne vi vil se nærmere på, i liten grad er lutherske. Selv om vi kan hente konkret hjelp og konkrete tips fra andre evangeliske kirker, ønsker vi å vurdere om det også finnes en implisitt teologi hos kirkevekstbevegelsen som må sies å være uluthersk.

## 2. Ønsket om vekst

### 2.1 Kirkevekstbevegelsens forventning om vekst

Kirkevekstbevegelsen ønsker kirker som vokser. Det er det ingen tvil om. Donald McGavran har utgitt boken *Ten steps for Church growth* og viser med tittelen selve sin teologiske grunntanke: Målet er voksende kirker, spørsmålet er hvordan vi praktisk kan få det til. Derfor har McGavran undersøkt en rekke voksende kirker for å finne ut "the real reasons for growth or nongrowth".<sup>2</sup> Målet er å ta lærdom av hvorfor kirker vokser eller ikke vokser.

Også representantene for megakirkene ønsker vekst. Rick Warrens bok om prinsippene i Saddleback Church bærer undertittelen: "Growth without compromising your message and mission". Det er åpenbart at konkret kirkevekst er et ønske.

Dette betyr selvsagt ikke at vekst er viktigere enn alt for kirkevekstbevegelsen. Rick Warren understreker nettopp at veksten skal skje uten at kirken kompromisser. Både Warren og Hybels understreker at de i og for seg aldri har drømt om en stor kirke. Som Bill Hybels sier det: Målet er "a biblically functioning community".<sup>3</sup>

En kirke som fungerer godt, og som er bibelsk fundert, vil vokse. Det er tanken til kirkevekstbevegelsen. En kirke som ledes riktig vil nå nye med evangeliet. Slik sett er det tydelig at kirkevekstbevegelsen ikke bare ønsker vekst, men også ser vekst som det naturlige. Noe er galt hvis kirken ikke vokser. Som Olav Garcia de Presno, tidligere leder i Storsalen i Oslo, sier: "Alt sunt og levende vokser. Derfor er det unaturlig for menigheter ikke å vokse".<sup>4</sup> Han er for øvrig i stor grad preget av kirkevekststrategien til Rick Warren.

Kirkevekstbevegelsens far, Donald MacGavran, mener at kirkevekst skyldes at "God is blessing the efforts of his servants with factual, actual church growth, where the number of members is increasing and new congregations are being born".<sup>5</sup> I boken *Levende kirke* understreker også Lynne Hybels at vekst skal være det normale. Hun siterer med tilslutning teologiprofessoren Gilbert Belizikian som understreket at en kirke alltid vil vokse i antall når den "virkelig er kirke".<sup>6</sup>

<sup>2</sup> McGavran/Arn (1997:3)

<sup>3</sup> Hybels (19:157)

<sup>4</sup> I følge et intervju i Dagen 6. september 2003.

<sup>5</sup> McGavran/Arn (1997:15-16)

<sup>6</sup> Hybels (1997:52)

Oppsummerende kan vi slå fast at kirkevekstbevegelsen ikke bare ønsker og arbeider for numerisk menighetsvekst, men også tenker at kirken gjør noe galt hvis vekst mangler. Da er det nødvendig å endre på noe. Så er det nettopp endringer kirkevekstbevegelsen ønsker å skape i forsamlinger og menigheter.

### *2.2 Sann kirkevekst er usynlig*

Enhver forkynner – og enhver menighet – ønsker å nå flest mulig med evangeliet. Det er åpenbart. I den forstand ønsker også alle kirkevekst. Men når kirkevekstbevegelsens tanker om numerisk kirkevekst skal vurderes, er det nødvendig å presisere konkret hva slags kirkevekst som i bibelsk perspektiv er ønskelig.

Det tør være åpenbart at kirkevekst ikke er noe å trakte etter hvis det bare handler om et økende antall mennesker som møter opp på et kristent arrangement. I luthersk teologi skilles det mellom den sanne kirke og den synlige kirke. I den synlige kirke hører både hyklere og frelste til. Det sier seg selv at hvis antallet mennesker som kommer til gudstjeneste øker, men at de nye som kommer er hyklere, da er kirkeveksten uviktig. Men hvis vi med kirkevekst tenker på at flere mennesker blir en del av den usynlige kirke – altså at flere blir frelst – er kirkevekst selvsagt et mål.

Reell kirkevekst er slik vurdert umulig å måle presist. Slik er det fordi bare Gud kjenner menneskers hjerter. Derfor bør vi også være forsiktige med å legge for stor vekt på tall. Det er alltid en mulighet for at forsamlinger – ved å legge om sitt program – opplever vekst i fram møte. Men denne veksten er bare avgjørende hvis den fører til at nye får et møte med Gud. Hvis det som derimot skjer er at allerede frelste mennesker – som før tilhørte en annen forsamling – begynner i forsamlingen, er det ikke tale om viktig kirkevekst.

Enda mer foruroligende er det selvsagt hvis et nytt opplegg fører til at flere kommer – samtidig med at møtene i mindre grad preges av bibelsk, klar forkynnelse. Da er vi forpliktet til å mene at selv om det er fint at flere kommer til kirke, så skjer veksten på bekostning av noe enda viktigere.

Nå bør vi ikke avvise at numerisk vekst i seg selv kan være positiv – selv om den ikke umiddelbart fører til flere bekjennende kristne. Hvis flere mennesker kommer til et kristent arrangement, vil også flere få høre forkynnelse. Og det er forkynnelsen som kan skape tro – så lenge det tales sant om lov og evangelium.

### *2.3 Hvis veksten uteblir*

Kan vi så forvente kirkevekst? Er det noe galt med en forsamling som ikke opplever at nye stadig kommer til? Skal og bør vi forandre noe i vår virksomhet hvis veksten uteblir?

Det er ingen tvil om at vekst er ønskelig. Og sann forkynnelse har skapt vekst opp gjennom historien – på samme måte som falsk forkynnelse har tømt kirkene. Jesu forkynnelse trakk til seg folkemassene. Det kan derfor ikke være noe galt med å søke vekst så lenge det ikke skjer ved å neddempe bibelsk forkynnelse.

Likevel kan ikke vekst forventes. Manglende vekst sier ikke nødvendigvis – i et bibelsk perspektiv – at kirken mislykkes. Bibelen taler reelt og tydelig om at budskapet om Jesus skaper anstøt og dermed motstand (Apg 13,45; Apg 28,22; 1. Pet 2,7). Dette anstøtet kan bare Gud ved sin Ånd føre mennesker forbi – slik at de blir frelst. På samme måte sier ikke vekst uten videre at Gud velsigner en menighet. Vekst kan komme fordi et ubibelsk budskap presenteres. Paulus taler om at folk først og fremst vil høre det som ”klør i øret på dem” (2 Tim 4,3).

Som mennesker er vi maktesløse i møte med dem som avviser evangeliet. Tenker vi prinsipielt, kan vi ikke gjøre noe annet for å føre dem til Jesus enn å vitne om ham. Hvis de da avviser budskapet, så er det ikke kirkens feil. Tvert i mot er det fare på ferde hvis vi tenker at budskapet skal forandres hvis det avvises.

Fristelsen til å forandre et budskap som ikke skaper begeistring er gammel. På 1800-tallet valgte rasjonalismen å ”dempe ned” det de mente moderne mennesker ikke maktet å tro. Deler av rasjonalismen fornektet også sentrale bibelske sannheter. Den samme fristelsen møter kirkevekstbevegelsen i dag. Å gjøre kristendommen attraktiv – på moderne menneskers premisser – kan lett forkles som en positiv intensjon. Men resultatet blir ubalanse og vrang lære.<sup>7</sup>

En understrekning av anstøtets realitet kan selvsagt bli en unnskyldning for kirker og forsamlinger som mangler vekst. Da er vi imidlertid uredelige. Manglende vekst bør føre til selvransakelse. Men å avgjøre fullt ut om evangeliet avvises på grunn av falske anstøt eller det ekte anstøtet, er det bare Gud som kan. Siden det bare finnes syndere i kristne forsamlinger, vil ingen kirke være perfekt. Derfor kan aldri en forsamling være passivt fornøyd. Det er alltid mulig å nå lenger ut med evangeliet – og å få nye med. Hvis en forsamling eller en menighet ikke fungerer slik at nye blir trukket inn i arbeidet, er det nødvendig med en grundig evaluering. At dette også gjelder mange forsamlinger og menigheter i Norge, tør være åpenbart.

John MacArthur kritiserer kirkevekstbevegelsen kraftig for å forvente kirkevekst. Det er neppe noen tvil om at flere av hans innvendinger er verd å lytte til. Samtidig er det ingen tvil om at hans kritikk også bunner i en tydelig kalvinistisk teologi. MacArthur slår fast at ”God controls all things, right down to choosing who will be saved”.<sup>8</sup> På den bakgrunn vil han hevde at vekst skyldes at Guds Ord forandrer dem Gud har utvalgt. Uansett vil disse bli frelst.

En slik teologi avviser kirkevekstbevegelsens tanker om at manglende kirkevekst også kan skyldes ytre, menneskelig svikt. For luthersk teologi bør det imidlertid være selvsagt at manglende kirkevekst kan – men ikke må – skyldes at vi mennesker svikter i både å bringe evangeliet lenger ut eller ikke makter å presentere evangeliet på en forståelig måte.

### 3. Kvalitet eller kvantitet

For kirkevekstbevegelsen er det viktig å understreke at det ikke er noen motsetning mellom fokus på kvalitet og kvantitet i en kristen menighet. Med kvalitet tenker vi på at kirken fører mennesker til tro og at medlemmene opplever sann åndelige modenhet. Rick Warren tar i sin bok et oppgjør med det han kaller myten om at ”you must choose between quality and quantity in your church”.<sup>9</sup> Isteden mener han at kvalitet fører til kvantitet og at en kirke både bør søke vekst og solid innhold.

Warren innrømmer at det finnes kirker som ”have grown large with faulty theology, shallow commitment, and wordly gimmicks”,<sup>10</sup> men mener det er mulig å oppnå vekst selv om forkynnelsen er solid. Han viser til at Jesu klare forkynnelse tiltrakk store folkemengder. Fra sin menighet forteller han at de praktiserer streng kirketukt overfor medlemmene. Samtidig er han opptatt av at de som er søkende, behandles med respekt: ”At Saddleback we do not expect unbelievers to act like believers until they are. We do not expect visitors in the crowd to act like members of the congregation”.<sup>11</sup>

Likefullt er kirkevekstbevegelsen blitt kritisert for å understreke i for stor grad den numeriske kirkeveksten. John MacArthur mener at en kirke ikke skal være opptatt av antall, men av kvalitet: ”If we concern ourselves with the depth of our ministry, God will see to the breadth of it. If we minister for spiritual growth, numerical growth will be what God chooses

<sup>7</sup> Jeg skylder å gjøre oppmerksom på at dette poenget har jeg møtt gjennom bibelskolelærer Mikkel Vigilius.

<sup>8</sup> MacArthur (1993:156)

<sup>9</sup> Warren (1995:50)

<sup>10</sup> Warren (1995:53)

<sup>11</sup> Warren (1995:54)

it to be”<sup>12</sup>. G. A. Pritchard, som har analysert Willow Creek, mener forkynnelsen i liten grad løfter fram den hellige Gud og hans vilje. Årsaken er ønsket om ikke å støte de som kommer.<sup>13</sup> Andre mener at Pritchard bygger sin kritikk på et tynt grunnlag og at den er svært subjektiv.<sup>14</sup>

Vi skal ikke i denne artikkelen avgjøre om menighetene Saddleback og Willow Creek i praksis lar være å forkynne ”hele Guds råd” og neddemper kristentroens anstøt. Det er også svært vanskelig. Vi kan slå fast at både Rick Warren og Bill Hybels<sup>15</sup> har et ønske om å forkynne sentrale bibelske sannheter. Men om de faktisk gjør det – også på gudstjenestene som skal nå nye – er det ulike tanker om. Til en viss grad vil svaret på et slikt spørsmål også bli noe subjektivt: En ting er å undersøke om forkynnere taler sant eller rett, langt vanskeligere er det å fastslå om de har den rette balansen i sin forkynnelse – eller hvor hard dom som skal felles hvis konklusjonen er at balansen er skjev.

Derimot skal vi forholde oss ved det prinsipielle spørsmålet: Kan fokus på kvantitet ramme en kirkes kvalitet?

### 3.1 De høye tersklene

Det er åpenbart at ønsket om at nye kommer til kirken kan forringe kvaliteten på de kirkelige arrangement og gudstjenester. Ingen trenger å være i tvil om at det jevnt over er lettere å fylle et kirkelokale hvis det som står på programmet er en konsert i stedet for et vanlig kristent møte. Og de fleste bedehus kan sikkert bli fylt hvis man serverer gratis wienerbrød og viser fotball på storskjerm.

Det er denne faren John MacArthur i sin bok advarer kraftig i mot. Han ser det slik at når kristne møter preges av underholdningsinnslag av ulike typer, blir det kvaliteten som lider. For MacArthur skal en gudstjeneste fylles av forkynnelse, bønn og tilbedelse. Derfor kritiserer han en del kirker preget av kirkeveksttenkning for å være opptatt av at flest mulig mennesker kommer til kirken – ved å gjøre kirken attraktiv på ”verdens” premisser.

Mot disse advarslene vil blant annet Rick Warren hevde at det kan forsvares at en forsamling har arrangement der forkynnelsen enten er fraværende eller svært preget av de uomvendtes situasjon. For han handler det om å ha en klar og gjennomtenkt strategi bak ulike kirkelige arrangement: Noen aktiviteter har ikke til hensikt å forkynne evangeliet, men vise kirkens tilstedeværelse og demonstrere Guds kjærlighet i diakoni. Andre aktiviteter har til hensikt å presentere Bibelens sentrale budskap om frelse. Og atter andre har til hensikt å lære opp og bevisstgjøre de som allerede har tatt imot Jesus.

Det er vanskelig å avvise at det er noe galt – prinsipielt – i å arrangere aktiviteter i kirkelig regi der evangeliet ikke kommer klart frem. Men forutsetningen er selvsagt at hensikten er klar. Målet må være å bygge tersklene til kirken og gi kirkefremmede et møte med kristne mennesker. Andre arrangementer – med klar bibelsk forkynnelse – må følge etter og være det sentrale for forsamlingen. Derfor må vi protestere mot at en forsamling *byter ut* forkynnelse med allment innhold. I tillegg er det en fare for at de allmenne, diakonale arrangementene legger beslag på for mye av ressursene til en forsamling. Hvis evangeliserende og bibelopplærende tiltak lider, vil det i praksis bli slik at menighetens profil utvannes.

<sup>12</sup> MacArthur (1993:74)

<sup>13</sup> Pritchard (1996:258-265). Pritchard har selv foretatt analysen på bakgrunn av hva som over en periode rent faktisk er blitt forkynt. Det skal dog legges til at lederne i Willow Creek klart har bekreftet at de står for en tradisjonell evangelisk teologi.

<sup>14</sup> Dagfinn Solheim (2001:48) at ”Willow Creek har mye solid bibelundervisning” og at gudstjenestene for kirkefremmede har ”en 30 minutters preken som er sterkt preget av et bibelsk budskap”. Samtidig konstaterer vi at Hybels på en offensiv måte avviser all form for tjenestedeling i en kristen forsamling (Hybels 1995:211-212).

<sup>15</sup> Det må føyes til at det er foruroligende at Hybels forholder seg svært positivt til Robert Schuller (Hybels 1997:81), til tross for at Schuller er kjent for ikke å tale om synd og Guds hellighet i sine gudstjenester.



I Norge er det lang tradisjon for arrangementer der direkte bibelsk forkynnelse er mindre framtredd enn på vanlige søndagsmøter. Vi kan tenke på basarer, julemesser og andre mer typiske diakonale arrangementer. Nå er det nok vanlig at også disse arrangementene gir plass for en kort andakt, men det har vært en uttalt tanke at det i seg selv er positivt at ikke-kristne kommer i kontakt med bedehuset og bedehusets folk.

Luther er kjent for utsagnet: ”Hvis Guds Ord ikke forkynnes, er det like godt å la være å samles.” Det er et viktig apropos. Og det er ingen tvil om at det har gyldighet og bør etterleves når en forsamlings hovedmøte vurderes. På dette skal Guds Ord lyde. Men det er vanskelig å bruke Luthers ord for å avvise at kristne forsamlinger står bak arrangementer – i tillegg til de direkte evangeliserende – som har til hensikt å fjerne fordommer og motstand hos kirke- og møtefremmede.

De fleste vil tenke at diakonale aktiviteter er særlig egnet for å vise at kristne har mer å gå med fra Gud enn et budskap i ord. Vi vil også formidle Guds kjærlighet til mennesker. Derfor finnes det eksempler på menigheter som tilbyr gratis bilvask eller gratis barnepass for alenemødre. I seg selv kan dette ikke avvises. Men diakoni skal handle om å vise Guds kjærlighet. Diakonien har sin egenverdi også når de ulike tiltakene ikke direkte fører til omvendelser. Koester mener å se at kirkevekstbevegelsen har en tendens til å bruke diakonale handlinger direkte for å vinne mennesker. Diakonien blir ikke lenger bare en demonstrasjon av Guds kjærlighet. ”What spreads is the message ’you can become loving like me ’if you become a Christian’”.<sup>16</sup>

Det sies ofte at ”det kristne livet er den eneste boken mennesker vil lese”. Sitatet har selvsagt et poeng. Men som Koester ganske riktig påpeker: Hvis det virkelig er slik, ”then those people will be condemned, no matter how well that book was written”.<sup>17</sup> Det er sant. Diakoni kan ikke forkynne evangeliet alene.

Det er viktig og avgjørende at en kristen forsamling har arrangementer og tiltak som gir dem god kontakt med ikke-kristne. Men selvsagt bør vi ikke gjøre hva som helst for å ”fjerne fordommer”. Det er nok vanskelig å gi eksakte retningslinjer, men det må aldri bli slik at en kirke ”konkurrerer” på de premissene vårt underholdningssamfunn gir. En kirke skal være annerledes. Martin Lloyd Jones sier: ”The idea that you are going to win people to the Christian faith by showing them that after all you are remarkably like them, is theologically and psychologically a profound blunder”.<sup>18</sup> Det er en fare vi raskt står overfor.

Det er også viktig at våre diakonale og utadrettede aktiviteter ikke blir tolket slik at vi forsøker å føre mennesker bak lyset. Hvis arrangementene gir inntrykk av å presentere en menighet eller en forsamling som bare er inkluderende, positiv og puslete, vil det bli vanskeligere og vanskeligere å presentere det kirken virkelig står for. Derfor må premissene være helt klare – og vi må gi klare svar når folk spør.

### 3.2 Når folk vil underholdes

Den kristne forlagsbransjen – sikkert ikke bare i Norge – kan fortelle at den gjennomsnittlige kristne leser i dag vil ha noe helt annet enn bare for 20-30 år siden. Blant annet er det blitt omtrent umulig å selge populærteologi. Lave salgstall preger også prekensamlinger og tradisjonell oppbyggelse eller bibelundervisning. I stedet er høye salgstall knyttet til bøker som gir livshjelp, biografier, kristne romaner og vakre gavebøker.

Står også kristne forsamlinger overfor samme utfordring? Er det slik at selv de som definerer seg som kristne vil ha noe annet enn bibelutleggelse, sang og bønn i møtene og gudstjenestene? Og for å stille spørsmålet direkte til kirkevekstbevegelsen: Blir det bare vekst hvis underholdningen tar over i møtene?

<sup>16</sup> Koester (1994:172)

<sup>17</sup> Koester (1994:177)

<sup>18</sup> Sitert fra MacArthur (1993:xvii)

Det er dette John MacArthur mener å observere i mange menigheter i USA. Han hevder at de kirkene som særlig er opptatt av vekst, blir "user-friendly". Og siden folk flest i dag ønsker underholdning, så velger menighetene å etterkomme ønskene. "The whole basis of their philosophy is that people don't want to hear the truth proclaimed; they want to be entertained".<sup>19</sup>

I hvor stor grad MacArthur treffer ulike menigheter i USA med sin kritikk, er utenfor denne artikkelens oppgave å avgjøre. Men kritikken hans bør vurderes prinsipielt. Da er det flere ting å se nærmere på.

For det første er det klart at store deler av kirkevekstbevegelsen er klar over faren for at underholdningen fortrenger det bibelske innholdet. Så langt jeg kan forstå er både menighetene i Saddleback og i Willow Creek opptatt av at klar bibelsk forkynnelse skal løftes fram i søndagsgudstjenestene. I Willow Creek varer talene en halv time<sup>20</sup> og kirkefremmede blir møtt med forkynnelse om "the truth about their sinfulness and rebellion against a holy God".<sup>21</sup>

For MacArthur er det å "underholde mennesker" og å "forkynne sannheten" to fullstendige motsetninger. Men her er det lett å trå feil. Ingen av oss – håper jeg – ønsker å invitere mennesker til et møte som oppleves som kjedelig og uinspirert. Selv de frommeste møtegjengere vil nok også hevde det er lettere å ta i mot budskapet fra en engasjert forkynner – også om han bruker humor. Advarselen mot "underholdning" i kristen sammenheng er viktig nok, men advarselen må rette seg mot at underholdningen fortrenger sann kristen forkynnelse. Det blir helt galt hvis det skaper mistenksomhet at en forkynner oppleves som spennende og interessant.

La oss spørre hypotetisk: Hvis jeg ber et menneske med på et møte, og vedkommende etter møtet sier at det var kjedelig, hva skal jeg da tenke? Er det rette svaret at vi må foreta endringer i møtet eller er svaret at vedkommende tydeligvis ikke har sans for det som hører Gud til? Jeg tror vi aldri vil ha en fasit på et slikt spørsmål. Kanskje var møtet unødig kjedelig, sterilt – kanskje ikke.

Men nettopp derfor er vi pliktige til å spørre oss selv: Går det an å gjøre noe med møtene – uten å redusere klar bibelsk forkynnelse – for at flere skal komme? Så lenge ingenting er mer viktig enn at mennesker får et møte med Guds ord, er det viktig å satse på å gjøre et kristent møte attraktivt. Ikke fordi vi vil underholde, men fordi vi vil nå mennesker med Guds Ord. Siden hensikten er å møte mennesker med et sant bibelsk budskap bør det være en logisk umulighet å redusere forkynnelsens innhold for å få nye med.

Det er vanskelig å se at det finnes et vanntett skille mellom det som er underholdning og det som skjer på et kristent møte. Vi slår ikke av følelsene våre i kirker og bedehus. Og jeg tror det ikke går an å tenke at alt som skjer i en kirke eller et bedehus skal være "åndelig". I tidligere tider ble bedehus og forsamlingshus fylt når det ble arrangert basarer og misjonsfester. Av og til ble det vekkelse i etterkant av slike tilstelninger. Jeg tror det til alle tider har vært slik at ulike former for "underholdning" har trekt mennesker til kristne samlinger. Likevel har få protestert mot det.

Det er selvsagt viktig at de møteinnslagene som er "underholdende" ikke fortrenger forkynnelse, bønn og kristen sang. Men vi kommer ikke forbi at det på alle kristne møter også er elementer som ikke henvender seg til vår samvittighet. Misjonærer har fortalt dagligdagse episoder fra misjonsmarken, kanskje ved hjelp av lysbilder. Ikke få predikanter forteller en artig historie i løpet av talen sin (gjerne med et dypt poeng). I en forstand er slikt underholdning. Men først og fremst er det ekte menneskelighet.

<sup>19</sup> MacArthur (1993:35)

<sup>20</sup> Solheim (2001:48)

<sup>21</sup> Hybels (1995:206). Hybels understreker også at kirkefremmede ikke ønsker å bare møte "the soft Gospel", men "the whole truth before taking such a drastic step as committing themselves to Christ".

### 3.3 Hvor bibelsk er relevant forkynnelse?

Evangeliet må forkynnes relevant for dagens mennesker. Dette er nærmest blitt et mantra for store deler av kirkevekstbevegelsen. Rick Warren mener nøkkelen til vekst er at budskapet er konkret og nært: "To maintain consistent growth, you must offer people something they cannot get anywhere else"<sup>22</sup>. En av de mer radikale representanter for kirkevekstbevegelsen, George Barna, sier det slik i boken *Marketing your church*: "Our message has to be adapted to the needs of the audience"<sup>23</sup>.

I en viss forstand er dette rett. Vår forkynnelse må ta hensyn til dem vi taler til. Og Warren har rett i at kirken både bør og skal tilby noe mennesker ikke får andre steder. Forkynnelsen av evangeliet er kirken alene om. Men det Warren skriver videre, tyder på at evangeliet for ham er noe langt mer enn budskapet om syndenes tilgivelse. For han taler om "the positive, life-changing Good news of Christ"<sup>24</sup> og hevder at en nøkkel til vekst er "A church full of genuinely changed people"<sup>25</sup>.

Koester hevder at denne tankegangen tydelig viser at kirkevekstbevegelsen er alt annet enn luthersk. Det sentrale budskapet om lov og evangelium, om at menneskets hovedbehov er tilgivelse, kommer i bakgrunnen for kirkevekstbevegelsen. I stedet blir det sentrale budskapet om "forandrede liv". For Koester er dette også i strid med Paulus ord om at evangeliet er det som "intet øye har sett og intet øre hørt, og det som ikke oppkom i noe menneskes hjerte" (1 Kor 2,9). Koester hevder at et relevant evangelium raskt blir et evangelium uten evighetsperspektiv. Det viktige blir ikke å gi mennesker det eneste som holder i møte med Gud på dommens dag.

Nå er det nok en mulighet for at Koester overdriver skillet mellom reformert og luthersk teologi. For selv om luthersk teologi ganske riktig betrakter budskapet om tilgivelse som det mest sentrale, avvises det ikke at evangeliet skaper forandring. Tvert imot vil enhver sann lutheraner hevde at evangeliets budskap skal skape konkrete endringer i livet til den kristne. Luther taler også mye om at troen – som er en Guds gave – forandrer og forvandler mennesket.<sup>26</sup>

Likevel er det vanskelig å komme forbi at Koester har et viktig poeng. Det mest sentrale i bibelsk forkynnelse er budskapet om lov og evangelium. Mennesket trenger å møtes av Guds lov slik at det drives til Kristus. I utgangspunktet har ikke mennesket behov for Guds tilgivelse. Nettopp derfor har forkynnelsen som oppgave å gjøre mennesker oppmerksom på at noe er langt viktigere enn lykke og livskvalitet: Å stå rettfærdig framfor den levende og allmektige Gud. Vi bør derfor avstå fra å løfte fram en forkynnelse – og bli en forsamling – som først og fremst "reklamerer" med "forandrede liv".

Rammes kirkevekstbevegelsen av denne kritikken? Til en viss grad tror jeg det er slik. Nå er det nok riktig at kirkevekstbevegelsen er klar over problematikken. Rick Warren hevder at kirken må være sensitiv for kirkefremmedes ønsker og interesser, men ikke styrt av disse.<sup>27</sup> Det er sant. Men spørsmålet blir likevel: Når er man så sensitiv at man blir styrt? Om Robert Schuller, som har inspirert i hvert fall deler av kirkevekstbevegelsen, blir det sagt at han "rarely quoted the Bible because he did a research project some years ago and discovered that unchurched people in Orange County don't believe in the Bible".<sup>28</sup> Å ta et slikt hensyn til

<sup>22</sup> Warren (1995:48)

<sup>23</sup> Sitert fra MacArthur (1993:76)

<sup>24</sup> Warren (1995:48)

<sup>25</sup> Warren (1995:51)

<sup>26</sup> Denne tankegangen finner vi særlig i Luthers skrift til Latomus. Agne Norlander (1990:223) siterer slik: "Kristus har ikke bare skjenket oss nåden, men også Den Hellige Ånds gave, for at vi ikke bare skulle ha syndenes forlatelse, men også skulle kunne la være å synde".

<sup>27</sup> Warren (1993:78)

<sup>28</sup> Dette sier C.F Wagner om Schuller. Sitert fra Koester (1994:161)

kirkefremmede vitner om manglende frimodighet på vegne av Guds ord. For hva kan fore et menneske til tro annet enn Bibelen? Kloke, menneskelige tanker?

Det er viktig å tale sant om menneskelivet, og en kristen kirke skal gi konkret veiledning og hjelp som angår hverdagen. Men det bibelske perspektivet er at "mennesket lever ikke av brød alene" (Matt 4,4). Det er derfor neppe noen tvil om at kirkevekstbevegelsen – i et luthersk perspektiv – er for positiv til relevant forkynnelse. Paulus omtaler sin egen forkynnelse slik: "Søker jeg nå å bli anerkjent av mennesker – eller av Gud? Eller søker jeg å gjøre mennesker til lags? Dersom jeg ennå søkte å være mennesker til lags, da var jeg ikke Kristi tjener." (Gal 1,10).

Carl Fredrik Wisløff er kjent for sin uttalelse om at forkynnelsen ikke bare skal gi mennesket svar på spørsmålene de stiller, men også skal hjelpe mennesker å stille de riktige spørsmålene.<sup>29</sup> Luthersk teologi vil derfor mene at et ønske om en relevant og aktuell forkynnelse, kan bety at forkynnelsen får en slagside. En forkynners ønske om å tale relevant, innebærer en fristelse til å dempe ned det mest sentrale i det bibelske budskapet. Vil vi at forkynnelsen skal gi kvantitet – og at de som kommer til kirken opplever budskapet relevant – vil det være fristende å nedtone Bibelens evighetsperspektiv. Det kommer vi ikke forbi.

### 3.4 Mer enn tilknytningspunkt?

Enhver forkynner bør og skal være opptatt av å tale forståelig. Den kulturen han møter, må han ta på alvor. Paulus forkynnelse på Areopagos (Apg 17) og Jesu møte med den samaritanske kvinne (Joh 4) er to eksempler på at bibelsk forkynnelse tas utgangspunkt i konkrete menneskers livssituasjon. Paulus begynte sin tale med å vise til et gudebilde han hadde sett i Athen, Jesus begynte å tale med kvinnen om vann.

De aller fleste vil være enige om at en forkynner bør og kan ta utgangspunkt i konkrete livssituasjoner for å forkynne evangeliet. Vi kan også enes om at evangeliet må forkynnes forståelig. Vi bør tale et naturlig hverdagspråk og bruke bilder og illustrasjoner som skaper gjenkjennelse. Selv om evangeliet er budskapet om Jesu død for våre synder, skal det ikke forkynnes som om det befinner seg i en særegen åndelig sfære.

Det avgjørende spørsmålet er likevel: Hvor lang skal veien være mellom talens utgangspunkt og sann evangeliepresentasjon? Det spørsmålet skaper uenighet.

Kirkevekstbevegelsen er kjent for å tale om at en forkynnelse må ta utgangspunkt i "felt needs". Den tanken møter vi både hos McGavran, Warren og Hybels. Og Warren griper tak i hvordan Jesus møtte mennesker: "Very few of the people who came to Jesus were looking for truth; they were looking for relief. So Jesus would meet their felt need, whether it was leprosy, blindness or a bent back. After their felt needs were met, they were always anxious to know the truth about the man who had helped them with a problem they couldn't solve".<sup>30</sup> For Warren er Jesus også på dette punktet et forbilde. Vi skal med andre ord gjøre det samme som ham.

Koester ser dette som en forfeilet holdning. For det første er han redd for at en taler lover mennesker mer fra Gud enn Bibelen gjør.<sup>31</sup> Dette vet vi er situasjonen med en del helbredelsespredikanter. Men i tillegg mener Koester at Jesus aldri brukte miraklene for å åpne opp for evangeliet. Jesus gjorde sine mirakler for å vise at Guds rike var nær. Han brukte dem ikke for å skape interesse om sitt budskap. Tvert imot: "At the expense of his popularity he rejected those who praised him because of his miracles".<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Wisløff (1993:262)

<sup>30</sup> Warren (1993:227)

<sup>31</sup> Koester (1994:179)

<sup>32</sup> Koester (1994:167)

Det er tydelig at Jesus nektet å gjøre mirakler på oppfordring (Matt 16,1-4) og at han flere ganger ba de som opplevde et under om å ikke fortelle det videre (Mark 1,36; 7,36). Å bruke Jesu mirakler til støtte for en ”felt needs”-strategi er derfor ikke forsvarlig.

Heller ikke Koester avviser at det er legitimt å ta utgangspunkt i menneskers aktuelle situasjon i forkynnelse. Men han hevder at det avgjørende er at forkynnelsen ikke gjør tilknytningspunkter til noe mer enn nettopp tilknytningspunkter. Det mennesker er opptatt av skal være et utgangspunkt for en forkynnelse av lov og evangelium. Koester skiller således mellom ”felt needs-strategy” og å finne ”points of contact”.<sup>33</sup> Å bruke et tilknytningspunkt handler om å finne en god og naturlig innfallsvinkel til budskapet om Jesus Kristus. Evangeliet er det samme. Det blir derfor en gal formidling av evangeliet å ta utgangspunkt i hva slags behov mennesker har – for så å forkynne at Jesus kan fylle disse behovene.

Ut fra Bibelen er det vanskelig å forsvare en forkynnelse som først og fremst tar sikte på å løse menneskers følte problemer. Det vil innebære at dagsorden settes av ufrelste – og ikke av Bibelen. I Jesu forkynnelse er det tydelig at han bare brukte menneskers situasjon som utgangspunkt: Selv om Jesus i møte med den samaritanske kvinnen tok utgangspunkt i vannet i brønnen, ble hun nådd med klare ord om synd og nåde. Dette tror jeg må være vårt utgangspunkt også i dag. Budskapet om Jesus må komme klart fram – selv om de som kommer kanskje helst vil høre forkynnelse som kan gi konkret hverdagshjelp.

#### 4. Bare Guds ansvar?

Enhver prinsipiell analyse av kirkevekst, må foreta en grenseoppgang mellom hva som er Guds ansvar og hva som er menneskers ansvar når det gjelder kirkevekst. Spørsmålet blir om mennesker i det hele tatt kan gjøre noe for at en kirke kan vokse – eller om alt er opp til Gud.

##### 4.1 Forholdet mellom Gud og hans tjenere

I 1. Kor 3,6 taler Paulus om at det er Gud som gir vekst. Ut fra sammenhengen er det helt tydelig at Paulus taler om sann kirkevekst – om mennesker som kommer til tro. Disse har møtt evangeliet gjennom Apollos og Paulus. De er således ”tjenere som førte dere til troen” (1. Kor 3,5). Bildet Paulus bruker er hentet fra jordbruket: Forkynnerne plantet og vannet, men veksten var det Gud som ga.

For å skille mellom Guds ansvar og menneskers ansvar, taler Rick Warren om at det er Gud som skaper bølger av fornyelse og vekst. Vårt ansvar er ”to recognize a wave of God’s Spirit and ride it”.<sup>34</sup> Men hva betyr det i praksis? Warren hevder at nesten all kirkevekststenkning overser viktigheten av at det faktisk bare er Gud som kan gi vekst. At Gud gir vekst, skal likevel ikke skape passivitet. For de som tror på Gud har et ansvar for å lyde Gud og la seg bruke av ham.

Kirkevekstbevegelsens far Donald McGavran er kjent for følgende sitat: ”The great obstacle to conversion are social, not theological”.<sup>35</sup> Det må bety at for McGavran skyldes manglende kirkevekst stort sett falske anstøt – ikke anstøtet ved det kristne budskapet. Da blir det viktig for oss å avklare hvordan vi kan fjerne de sosiologiske barrierene. Det ansvaret ligger på oss kristne.

Det er vanskelig å se det annerledes enn at McGavran går for langt i å frata Gud ansvaret for å gi kirkevekst. Koester mener at det som ligger bak, egentlig er en arminiansk teologi: At mennesket fritt kan velge den kristne troen.<sup>36</sup> Da blir det egentlig ikke vantroen som ligger naturlig for mennesket – valget mellom tro og vantro blir nærmest likeverdige. I så

<sup>33</sup> Koester (1994:182)

<sup>34</sup> Warren (1993:14)

<sup>35</sup> Sitert fra Koester (1994:188)

<sup>36</sup> Koester (1994:131-32)

fall er det opp til oss kristne å argumentere godt nok, samt legge forholdene best mulig til rette, for at mennesker skal velge Gud og en kristen menighet.

Som nevnt står John MacArthur for en kalvinistisk teologi. Det betyr at han legger alt ansvar for kirkevekst på Gud. Det er bare de Gud har utvalgt som blir frelst, og disse vil "certainly be saved, but God will not save them apart from the means he has chosen: the Word of God, the conviction of sin, repentance, faith and santification".<sup>37</sup> John MacArthur gir med sin teologi heldigvis rom for forkynnelseens viktighet. En streng kalvinist er han neppe. Men hans vektlegging av at forkynnelse bare når de utvalgte, kan lett bli en god unnskyldning for forkynnere som svikter: De som ikke tok imot evangeliet, var ikke utvalgt.

#### 4.2 En luthersk balansegang

En luthersk teologi om kirkevekst må balansere Guds ansvar mot menneskers ansvar. Selv om det er Gud som gir vekst, bruker han menneskelige redskaper for å skape tro. Det er dette som blir Koesters løsning: Gud har gitt oss i ansvar å forkynne evangeliet. Siden bare mennesker blir frelst ved å ta imot evangeliet, vil manglende forkynnelse av budskapet om Jesus Kristus føre til mindre reell kirkevekst.<sup>38</sup>

Det synes også åpenbart at en forkynner ikke kan nøye seg med å hevde at så lenge han forkynner Guds ord sant og rett, er alt i skjønneste orden. En forkynner har et ansvar for å forkynne evangeliet forståelig. Det er vanskelig å være uenig med McGavran og Arn som skriver slik om forkynnelse: "When one physically hears the Word, it doesn't penetrate the 'inner ear' unless it's in his or her frame of reference."<sup>39</sup> Evangeliet når først inn hos mennesker når det forholder seg til deres referanseramme.

Det skal ikke bety at forkynnelse blir ubibelsk eller ubalansert. Poenget er at den er forståelig, klar og bruker eksempler og illustrasjoner som gir mening. Nettopp derfor vil enhver forkynner arbeide med språket og med prekenene. Han har et ansvar for at det Gud har gitt ham i så stor grad som mulig blir gitt videre klart og forståelig.

Alle som for første gang møter kristen forkynnelse vil ha med seg et sett verdier – og ofte også fordommer og vrangforestillinger om kristen tro. Disse må tas på alvor. Evangeliet forkynnes aldri i et vakuum. Fordommer kan bekrefte eller avkrefte.

Dette innebærer ikke at evangelies anstøt skal fjernes. Sosiologisk vurdert ville det selvsagt vært det klokkeste. "We need to realize that the church is called to do the most sociologically foolish thing anyone can do: tell a person he is a sinner and condemned by God and then tell him to put his hope in Christ who died on a cross to erase his guilt".<sup>40</sup> Evangeliet gir bare mening hvis mennesker gjennom budskapet blir overbevist av Den Hellige Ånd. Bare da kan det mottas i tro. Hvis evangeliet ikke blir mottatt, vil det forkastes (1. Pet 2,7; Luk 2,34).

Lekforkynneren Gunnar Soppeland er skeptisk til tanken om at mennesker vil kjenne seg som velkomne på et kristent møte. Han skriver: "Korleis tenkjer ein seg at vantruande kan trivast under openberring av Guds heilagdom, vreide og dom"<sup>41</sup>. Jeg tror et slikt perspektiv blir for snevert. Forkynnelse av Jesus skal først og fremst løfte fram Guds kjærlighet. Den kjærligheten som førte til at Jesus sante verdens synd på korset. Nettopp derfor skal også det kristne fellesskapet være preget av omsorg og kjærlighet (Apg 5,13). Det betyr ikke at forkynnelse skal underslå Guds kjærlighet, vrede og dom. Men å lage en spenning mellom å innby mennesker til et fellesskap der de trives – og gi de et sant møte med Bibelens Gud – virker unødvendig og ubalansert.

<sup>37</sup> MacArthur (1993:167)

<sup>38</sup> Koester (1994:145)

<sup>39</sup> McGavran/Arn (1997:53)

<sup>40</sup> Koester (1994:205)

<sup>41</sup> Sitert fra Dagen 4. april 2003

#### 4.3 Guds metoder eller menneskers metoder?

For kirkevekstbevegelsen har det vært viktig å hente kunnskap fra fagfelt som sosiologi, psykologi og gruppedynamikk. Også i Willow Creek er dette viktig. G.A. Pritchard gjør dette til et poeng i sin kritikk: "I found many volumes of business management and pop-psychology on staff members' bookcases, but I never found a volume of classical theology".<sup>42</sup>

Også John MacArthur målbærer kraftig kritikk mot at kirkevekstbevegelsen ønsker å hente lærdom også fra ikke-kristne kilder: "Are we to believe that growth in non Christian congregations is proof that God is at work? Why would we want to duplicate the methodology of religious groups that corrupt the gospel?"<sup>43</sup> For MacArthur er saken enkel: Kirkevekst handler om at Gud gir vekst. Når en kirke med ubibelsk teologi vokser – eller et annet menneskelig fellesskap – så er det ikke snakk om kirkevekst. Derfor kan vi heller ikke hente noen lærdom fra disse.

Det er vanskelig å se det annerledes enn at MacArthur ser bort fra at det finnes rent menneskelige aspekter som kan forklare vekst eller mangel på vekst. Fra et luthersk ståsted er det viktig å fastholde at vi både er pliktig til å vurdere åndelige og ikke-åndelige sider ved vår forkynnelse og våre kristne arrangementer. Hvis vi mener at vi ikke går på "autopilot" når vi tjener Gud, må vi mene at vår fornuft, vår strategi og vår planlegging faktisk utgjør en forskjell. Da blir konsekvensen at man også kan hente hjelp og inspirasjon av innsikt som ikke er spesifikk kristen, bør være åpenbart.

I praksis må alle innrømme at det finnes menneskelige – kall de gjerne pragmatiske – elementer i enhver kristen forsamling. Bibelen forteller oss for eksempel ikke når på dagen kristne møter og samlinger bør arrangeres. Derfor har vi anledning til å bruke vår forstand for å avklare det. Der hvor det finnes mange gårdbrukere, legger man ikke møtene til tiden for fjøsstell. Selv om det skulle ha vært mormonere som fant ut at det var lettere å invitere mennesker til samlinger hvis det ble arrangert søndagsskole, ville det vært tåpelig å avvise innsikten.

For MacArthur er en slik tankegang forfeilet. Han avviser at det går an å både være "pragmatic and biblical. The pragmatist wants to know *what works now*. The biblical thinker cares only about *what the Bible mandates*."<sup>44</sup>

I luthersk teologi er det grunnleggende å holde fast på at Bibelen ikke gir fullstendige rettningslinjer for hvilke "metoder" som skal brukes i kristen sammenheng – på samme måte som vi avviser at Bibelen påbyr oss en spesiell kirkeordning. Det er faktisk mange ting vi ikke får svar på selv om vi bare er opptatt av "what the Bible mandates". Her blir MacArthur for firkantet. Antagelig skyldes det hans kalvinistiske teologi. På 1500-tallet tømte Jean Calvins tilhengere kirkene for kirkekunst og tok bort alt fra gudstjenestene som ikke Bibelen påbød. Luther hevder imidlertid at bare det som var *imot* Bibelens lære, skulle fjernes. En luthersk vurdering vil derfor avvise at Bibelen er en lovbok som foreskriver oss hvilke innslag vi kan tillate på et kristent møte.

Så langt jeg kan forstå har det i lutherske kirker alltid vært elementer som ikke er påbudt i Bibelen. Vi kan tenke på kirkekunsten – vakre altertavler, glassmalerier og annen utsmykking. Eller på dagens gudstjenester som gjerne innledes og avsluttes med et instrumentalt musikkstykke. Ingenting av dette er påbud i Bibelen. Verken instrumentalmusikk eller kirkekunst kan erstatte forkynnelsen. Men det betyr ikke at det eneste forsvarlige er å kaste det ut av kirken!

Prinsipielt bør vi være åpne for å ha møteinnslag som Bibelen ikke nevner. Det betyr ikke at vi skal være fullstendig pragmatiske når det gjelder alt som skjer i en kristen

<sup>42</sup> Pritchard (1996:273)

<sup>43</sup> MacArthur (1993:78)

<sup>44</sup> MacArthur (1993:79-80)

forsamling. Bibelen gir noen retningslinjer. Den viktigste er at Guds Ord skal stå i sentrum på et kristent møte. Det er forkynnelsen som skaper troen (Rom 10,17; Gal 3,2). Vi må derfor advare mot at forkynnelsen blir nedprioritert eller fortrenget. Det er det som skjer når noen hevder at for eksempel et dramainnslag eller en form for dans er *særlig velegnet* for å forkynne evangeliet – siden slike innslag er visuelle og henvender seg til følelsene våre. En slik tanke tar ikke på alvor at Gud har knyttet sine løfter på en særlig måte til forkynnelsen av Guds ord.

## 5. Avslutning

Kirkevekst bør være viktig for oss. Gud har bedt oss om å fiske mennesker (Matt 4,19). Vår oppgave er ikke bare begrenset til å be om nye vekkestider. Vi har et ansvar for å bringe evangeliet ut til dem som ikke kjenner Jesus.

Jeg tror vi har mye å lære av både kirkevekstbevegelsen og av menighetene i Willow Creek og Saddleback. Det har jeg også forsøkt å vise i denne artikkelen. Disse kirkene er både opptatt av å nå ut med et genuint bibelsk budskap – selv om det ikke er luthersk – og de har opplevd vekst. At det finnes mangler ved forkynnelsen er det vanskelig å se bort fra. En svakhet ved denne artikkelen er at den ikke grundig har evaluert hva slags forkynnelse som i praksis preger Willow Creek og Saddleback. Men så har det altså vært de prinsipielle spørsmålene knyttet til ønsket som kirkevekst som har vært i fokus.

Selv om det kan være vanskelig helt å avklare hva det i en helt annen kontekst er mulig å overføre, er det verdt å lytte til erfaringene. Vi kan i Norge antagelig både lære – og hente inspirasjon – fra andre evangeliske forsamlinger og organisasjoner. Av og til har jeg følelsen av at noe av motstanden mot kirker som har opplevd en positiv utvikling, bunner i smålighet og misunnelse. Det kan vi ikke være bekjente av.

Bibelen taler om at det er Gud som gir vekst. Men det kan ikke bety at vår oppgave som kristne er å passivt vente på Guds inngripen. For det første har vi et ansvar for å forkynne Guds ord til flest mulig. Bare når ordet forkynnes, vil mennesker ha mulighet til å ta imot frelsen. Derfor er det av stor betydning å nå langt ut med evangeliet – og det er viktig at forkynnelsen er forståelig.

Dernest er det vanskelig å se bort fra at rent menneskelige faktorer har betydning for hvordan mennesker opplever forkynnelse og kristen virksomhet. De mennesker vi skal nå, bærer alle på verdier, fordommer og religiøse forestillinger. Disse er det avgjørende at blir tatt på alvor.

Det finnes sider ved moderne kirkeveksttenkning luthersk teologi må advare imot. Vi kommer aldri forbi at budskapet om Jesus Kristus skaper et anstøt. Det kan derfor aldri være målet å forkynne Jesus slik at alle finner forkynnelsen interessant, relevant og tiltrekkende. I så fall forkynner vi ikke Bibelens evangelium. Det er neppe noen tvil om at alle som ønsker voksende menigheter – og å se nye komme til – kjenner på en fristelse til å avdempe budskapet. Nettopp derfor må vekst og popularitet aldri være de mest avgjørende kriterier for å evaluere nye tiltak og nye møteformer. Bare budskapet om synd og nåde skaper sann vekst slik at flere mennesker blir frelst. Samtidig må vi møte mennesker der de er – med de spørsmål de bærer på. Vi kan ikke kritisere dem for å komme til et kristent fellesskap med gale intensjoner. Men vi kan gi dem et møte med Bibelens budskap.

Jeg kan vanskelig se det annerledes enn at Gud har kalt oss til å arbeide grundig med hvordan nye kan nås med evangeliet. Vi må da våge å både hente inspirasjon fra andre sammenhenger og advare mot det vi ser som feilgrep. Men det er alltid en fare for at de som står på utsiden lar kritikken være det som kommer tydeligst fram. Særlig i dette spørsmålet er det viktig å vise raushet overfor dem som faktisk våger å tenke nytt. Vi som også kommer med innvendinger og kritikk har grunn til å være flau hvis vi ikke selv viser – i praksis – at vi er opptatt av å nå nye med evangeliet.



**Litteratur:**

- Hybels, Bill og Lynne: *Levende kirke. Historien om Willow Creek*, Luther Forlag, Oslo 1997
- Hybels, Bill og Lynne: *Rediscovering church*, Zondervan Publishing House, Michigan, USA 1995
- Koester, Robert J: *Law & Gospel. Foundation for Lutheran Ministry. With Special Refreanse to the Church Growth Movement*, Northwestern Publishing House, Wisconsin, USA second printing 1994.
- MacArthur, John jr.: *Ashamed of the gospel. When the church becomes like the world*, Crossway Books, Wheaton, USA 1993
- Norlander, Agne: *Hellighetens gjenoppgagelse*, Lunde Forlag, Oslo 1990.
- McGavran, Donald A og Arn, Winfield C: *Ten steps for church growth*, Harper & Row, San Francisco, USA 1997.
- McGawran, Donald: *The Bridges of God*, Friendship press, New York, USA, revised edition 1981.
- Pritshard, G.A: *Willow Creek Seeker Services. Evaluating a new way of doing church*, Baker Books, Michigan Oslo 1996.
- Solheim, Dagfinn: "Søkelys på Willow Creek" i *Innsyn* 27/2001, side 44-50
- Tippet, Alan R.: *Church Growth and the Word of God*, Eerdmans publishing company, Michigan, USA 1970.
- Warren, Rick: *The purpose driven church. Growth without compromising your message & mission*, Zonderwan Publishing House, Michigan, USA 1995.
- Wisløff: Carl Fr.: *Fullfør din tjeneste*, Lunde forlag, Oslo 1993.

Sitater fra avisartikler er nevnt underveis i fotnotene.

# Menneskerettigheter i muslimske land – med vekt på religionsfrihet

ved Dagfinn Solheim

## 1. Innledning

”Alle mennesker er født frie og med samme verdighet og rettigheter. Alle har fått fornuft og samvittighet og skal handle mot hverandre i en broderlig ånd.” Slik begynner menneskerettighetene som ble skrevet i FN etter andre verdenskrig, i 1948. Menneskerettighetene er skrevet for å gjelde mennesker i alle land, uansett rase, religion eller livssyn. Tanken er at alle skulle være forpliktet på disse. For at de skal være rettslig bindende må et land slutte seg til dem eller ratifisere dem. Konvensjonen er et annet dokument som bygger på menneskerettighetene. Den er laget slik at et land kan signere og ratifisere avtalen.<sup>1</sup>

Menneskerettighetene er tenkt som en hjelp til å respektere hverandre og leve sammen i fred. De ble til i en kristen og vestlig sammenheng. Vi ser at den franske revolusjonen med sitt fokus på menneskets frihet finnes i bakgrunnen, videre uavhengighetserklæringen i USA. Synet på mennesket kan forenes med det vi finner i Bibelen. Det var likevel et klart ønske og mål at erklæringen skulle gi mening til og forene mennesker i alle land. Den skulle være med på å skape fred og forsoning mellom ulike religioner. Vi kan så spørre oss om hvordan muslimene har sett og ser på menneskerettighetene. Vi vil se på hvordan de har samlet seg i egne erklæringer, og også litt hvordan menneskerettighetene blir oppfattet og praktisert i enkelte land.

I denne artikkelen vil vi særlig legge vekt på selve religionsfriheten. Dette referer seg til artikkel 18 i menneskerettighetserklæringen (MR). Det er tale om frihet til å ha eller ikke ha en religion, forandre religion og å ha frihet til å utøve sin religion både privat og sammen med andre. En av de største vanskene har vært spørsmålet om å skifte religion og proselyttisme. Et annet område der rettighetene stadig brytes er retten til å samles. Registrering av kirker eller andre religiøse steder står sentralt i denne sammenhengen.

## 2. Viktig arbeid med menneskerettigheter i muslimsk sammenheng

### 2.1 Generelt om arbeid med menneskerettigheter i muslimsk sammenheng

Muslimene har laget sin egen menneskerettighetserklæring (IMR).<sup>2</sup> I denne erklæringen finner vi en rekke henvisninger til Koranen.

### 2.2 Hva sier Koranen om menneskeverd og synet på mennesket?

Menneskerettighetene i muslimsk sammenheng synes å være interne. Selve tittelen (UIDHR) tilsier det siden den har islamsk (*Islamic*) med i tittelen. Det ligger implisitt i dette at selv om det finnes rettigheter for alle mennesker, så er disse rettighetene forskjellige. Det finnes rettigheter for dem som tilhører det muslimske fellesskapet (*Umma*), mens andre rettigheter gjelder for dem som er utenfor. De som hører til fellesskapet vil også hevde at deres lover er absolutte og ufravikelige. For så vidt vil jøder og kristne hevde det samme, uten at de vil

---

<sup>1</sup> International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR). Adopted and opened for signature, ratification and accession by General Assembly resolution 2200A of December 16 1966. Entry into force March 23. 1976.

<sup>2</sup> Universal Islamic Declaration of Human Rights, September 19. 1981 (UIDHR). For korthets skyld kalt IMR på norsk.

trekke de samme politiske og samfunnsmessige konsekvensene. Skal en følge denne tankegangen, må også buddhister, hinduister osv. ha sine egne rettigheter.

Dersom en skal få til en dialog mellom religionene om menneskerettigheter, er det likevel viktig å forstå enkelthetene i menneskerettighetene og hvordan disse er forankret. I Islam er de fleste paragrafene forankret i Koranen (og Hadith).<sup>3</sup> Koranen er ikke sitert i selve erklæringen, men vi går her inn i deres egne referanser til de enkelte delene av menneskerettighetene.

I forordet til IMR henvender de seg direkte til muslimer som tror på Gud, Skaperen og kilden til alle lover.<sup>4</sup> Det henvises her til Koranen som taler om at Gud har skapt menneskene. Derfor skal de lære hverandre å kjenne, og ”den mest ansette av dere i Guds øyne er den mest gudfryktige.”<sup>5</sup> Vi blir minnet om at Gud har gitt menneskene deres høye status og verdighet. Som Guds skapninger har våre plikter og forpliktelser høyere prioritet enn våre rettigheter. Særlig er alle forpliktet til å spre Islams lære ved ord og handling.

I forordet blir det sterkt understreket at en skal være lydige bare mot de pålegg som er i samsvar med Loven (Sharia).<sup>6</sup> All verdslig makt skal også utøves innen de grenser Loven setter. Det blir henvist til regler og verdier en finner i Koranen og Sunna. Fordi IMR er knyttet så sterkt opp til Koranen er det viktig å se på hva den sier. I forordet til Koranen i norsk oversettelse omtaler Einar Berg kardinalsypden i Islam, nemlig ”seg-selv-nok mentaliteten og maktmisbruk”. Det grunnleggende i dette kan vi sikkert være enige om. Samtidig vil omtalen av ”seg-selv-nok” mentaliteten være en utfordring fra Islam til Vestens individualisme. Her er vi alt ved et viktig tema i dialogen mellom muslimske land og Vesten. Hvordan forholder frihet for den enkelte seg til det som tjener eller skader samfunnet. Som kristne vil vi også hevde frihet for den enkelte, men innenfor klare grenser. Også i kristendommen er egoismen en hovedsynd.

Vi ser på noen konkrete rettigheter. Hva med rettsvern? Her henviser en til Koranen som minner om det en kan finne i Mosebøkene: ”Øye for øye...” Men heller enn å følge den tankegangen skal en ”ettergi som et offer”.<sup>7</sup> Personlig kan en ettergi, men det er både en rett å plikt for alle å forsvare andres rettigheter.<sup>8</sup> Koranen understreker at en ikke skal handle ut fra et rykte, men undersøke saken. Det tales også om gjengjeldelse og straff: ”Tyven, mann som kvinne, hugg av deres hender, som en gjengjeldelse de har fortjent” (5:42)

Når det gjelder minoriteter siterer IMR Koranen som sier at ”Det er ingen tvang i religionen”.<sup>9</sup> Det er ikke tvang i religionen, men etter muslimsk tankegang vil en ikke-muslim sette seg selv utenfor fellesskapet og dermed også utenfor de rettigheter som gjelder der. De som vender seg bort, ”kan ikke kalles troende” (5:47). Det sies også at ”de som ikke dømmer ved det som Gud har åpenbart, de er i sannhet illgjerningsmenn.” (5:49). Disse kan heller ikke være med å styre et muslimsk land (42:38). Vi ser her en forskjellsbehandling som blir religiøst begrunnet. I flere muslimske land blir ikke-muslimer utelukket fra offentlige verv.

Koranen taler om trosfrihet og frihet til tanke og tale. Her er det klare begrensninger i friheten: ”Enhver har rett til å uttrykke sine tanker og tro så lenge han holder seg innen de grensene Loven foreskriver. Ingen har rett til å spre usannhet (falsehood). Her er det rom for tolkninger, men det åpner for å kunne hindre å utbre alt som ikke er Islam. Loven er i deres øyne Sannheten. Men det sies senere i samme artikkel at ”respekt for religiøse følelser hos

<sup>3</sup> Hadith er tradisjonen omkring Muhammed slik den er nedskrevet og samlet.

<sup>4</sup> “Therefore we, as Muslims, who believe in God...”

<sup>5</sup> Koranen (blir sitert etter norsk oversettelse ved Einar Berg 1989) 49:13

<sup>6</sup> Sharia er den samlede islamske lovgivningen som omfatter både Koranen og Sunna.

<sup>7</sup> 5:49 og 49:6

<sup>8</sup> se IMR IVc

<sup>9</sup> 2:257

andre er påbudt for alle muslimer.” Henvisningene til Koranen går på å være tolerant. Hadde Gud villet, kunne han helt ha hindret avgudsdyrkelse. En skal ikke tale nedsettende om annerledes troende.<sup>10</sup>

Koranen taler også om religionsfrihet. ”Alle har rett til samvittighetsfrihet og frihet til gudsdyrkelse i samsvar med sin religiøse tro”. I Koranen vises det til kapitlet om de vantro. Der sies det bl. a. ”Dere har deres religion, og jeg har min!”<sup>11</sup> Vi ser at på dette feltet er det mye mindre presist eller detaljert enn det vi ser i FN sin menneskerettighetserklæring § 18. Særlig legger vi merke til at det ikke er sagt noe om retten til å skifte religion. Muslimene innrømmer ikke sine egne retten til å skifte religion (konvertering). Det er ingen frihet for en muslim til skifte religion for å bli buddhist eller kristen. I Koranen henvises det til et avsnitt om Veien. En priser Gud fordi en ikke er en avgudsdyrker.<sup>12</sup> Begrensninger i friheten begrunnes altså i at det finnes én Vei og én Sannhet. Det blir ikke vurdert at andre vil hevde det samme ut fra sine Skrifter og forutsetninger. Her kan ikke IMR sies å være i samsvar med FNs menneskerettighetserklæring. Derfor vil også brudd på menneskerettighetene bli forstått forskjellig.

### 3. Muslimske menneskerettighetserklæringer

#### 3.1 Universell islamsk menneskerettighetserklæring<sup>13</sup>

Denne erklæringen starter med å si at Islam ga menneskene en ideell menneskerettighetserklæring (*code of human rights*) for fjorten hundre år siden. Disse rettighetene har som mål å bekrefte menneskenes ære og verdighet (*honour and dignity*). De sier at menneskerettighetene i Islam er sterkt rotfestet i troen på Gud. Gud alene er lovgiver og kilden til alle menneskerettigheter. Derfor kan ingen menneskelig styresmakt bryte disse rettighetene. De kan heller ikke oppgis. IMR er en integrert del av all muslimsk orden og obligatorisk for alle muslimske regjeringer og andre styrende organer. De skal etterleves bokstavelig og åndelig. De beklager at menneskerettighetene blir brutt i mange land. Dette gjelder også noen muslimske land. Menneskerettighetene skal befri menneskene fra enhver type av utnyttelse, urettferdighet og undertrykkelse.<sup>14</sup>

De muslimske menneskerettighetene er basert på Koranen og Sunna og er blitt forfattet av framstående muslimske forskere, jurister og representanter for muslimske bevegelser og tankegang.<sup>15</sup> De har selv forklart at der ordet ”Loven” (*the Law*) blir brukt mener en Sharia eller muslimsk lov.<sup>16</sup> Muslimene tror at Gud er kilden til Loven, og det blir sagt at Kalifen (Khalifah - *Vicegerency*)<sup>17</sup> er innsatt for å oppfylle Guds vilje på jorden. De tror på Guds ledelse ved profetene, og at det siste og endelige budskapet ble gitt menneskene gjennom profeten Muhammed. Menneskelig fornuft kan ikke selv lede menneskene uten det guddommelige lys. Islams lære representerer kvintessensen av den guddommelige ledelse i sin endelige og fullkomne form.<sup>18</sup> Muslimene har derfor plikt til å minne menneskene om sin høye status og verdighet som Gud har gitt dem. De skal derfor invitere alle mennesker til å

<sup>10</sup> 33:60-61 og 6:107-108

<sup>11</sup> 109:6

<sup>12</sup> 12:108

<sup>13</sup> Universal Islamic Declaration of Human Rights, September 19. 1981

<sup>14</sup> *ibid* p 4

<sup>15</sup> *ibid* p 2

<sup>16</sup> “the term ‘Law’ denotes the *Shari’ah*, i.e. the totality of ordinances derived from the Qua’ran and the Sunnah and any other laws that are deduced from these two sources...UIDHR: 10 Det er den arabiske teksten som er originalen. (Side 11)

<sup>17</sup> Kalifen (eng. *Caliphate*) er Guds viseregent på jorden som etterfølger Profeten.

<sup>18</sup> Hver paragraf i erklæringen har henvisninger til Koranen og stundom også til Hadith

motta det islamske budskapet. Disse pliktene, nemlig å spre islams lære, har prioritet over rettighetene.

Det tales videre, i forordet, om ”vår” plikt til å opprette en islamsk orden. Der skal alle mennesker være likeverdige. Ingen skal ha privilegier eller lide ulempe eller forskjellsbehandling på grunn av rase, farge, sex, bakgrunn eller språk. Det sies at alle mennesker er født frie. Familien skal bli bevart, beskyttet og æret som basis for alt sosialt liv. Det skal være likhet for loven. Det vi må merke oss her er at når Loven (*the Law*) ofte blir nevnt så er det arabiske ordet Sharia, muslimsk lov. Det henvises også direkte til ”regler og verdier som er skrevet i Koranen og Sunna.”

I avslutningen av innledningen står adressen for oppfordringen i IMR, nemlig de som er Allahs tjenere og medlemmer av det universelle islamske brorskap (*the Universal Brotherhood of Islam*), også kalt *Umma*.

Vi forstår at adressen for IMR er muslimene selv. Den er knyttet veldig sterkt opp til deres lære og til Koranen og Sharia. Samtidig henvender de seg til hele menneskeheten og oppfordrer til at deres lære skal utbres til alle mennesker. Når vi sammenligner dette med MR utarbeidet i FNs regi ser vi en markant forskjell. FN er i utgangspunktet en verdensorganisasjon som omfatter mange forskjellige folk og religioner. Selv om den har klare røtter i kristendommen, ordlegger den seg slik at mennesker i andre religioner skal kunne tilslutte seg den. Den er i samsvar med Bibelen men bruker ikke Bibelen eller Gud som bevis eller direkte bakgrunn for det den sier. Dette kan skape vansker for samtale mellom de to fordi den ene klart har en ufravikelig kilde som er skriftlig nedfelt. Samtidig avviser den fornuften som kilde til vår kunnskap om mennesket. FNs menneskerettigheter må derimot bruke fornuften som argument. Den påberoper seg ikke noen guddommelig ledelse i sin utforming.

Vi vil så se på innholdet i den muslimske erklæringen og etter hvert sammenligne de to. I vår sammenheng vil vi særlig stanse for følgende paragrafer: 1. Retten til liv, 2. Retten til frihet, 9. Retten til asyl, 12. Retten til frihet når det gjelder tro, tanke og tale, 13. Retten til religionfrihet, 14. Retten til å samles fritt eller frihet til å organisere seg (*Right to Free Association*).

Den første paragrafen går på retten til liv. ”Menneskelivet er hellig og ukrenkelig og må beskyttes på alle måter. Særlig skal ingen lide skade eller død, uten i følge Lovens (Sharia) autoritet.” Vi forstår at det siste blir en sak som debatteres. Når kan Loven anbefale drap/krig og det vi ser i dag: selvmordsbombere? Det samme spørsmålet må også stilles til Vestlige styresmakter med kristen bakgrunn. Historisk er det også mye å ta fatt i når det gjelder religionskriger.

Andre paragraf går på rett til frihet. Mennesket er født fritt. Når det gjelder unntak for denne friheten bruker en samme formuleringen som i første paragraf: Det er ingen unntak fra retten til frihet ”uten under Lovens autoritet og ved Lovens utøvelse.” Dermed stilles muslimsk lov over alle andre lover. Vi vil senere se at dette skaper vansker i flere land. Menneskerettighetsorganisasjoner arbeider med saker i tilknytning til dette i flere land. Når det gjelder frihet så er det spesielt fysisk, kulturelt, økonomisk og politisk, men ikke religiøst. Religion er derimot nevnt når det gjelder retten til likhet (paragraf 3). Der står det at ingen skal bli diskriminert pga religiøs tro, farge, rase, bakgrunn, kjønn eller språk. Også retten til asyl er garantert for alle, uten omsyn til rase, religion eller kjønn.

Når det gjelder minoriteter skal de behandles etter det koranske prinsipp ”Det er ingen tvang i religionen”.<sup>19</sup> I et muslimsk land skal religiøse minoriteter ha rett til å velge om de vil

---

<sup>19</sup> ”There is no compulsion in religion” § 10

bli styrt etter Islamsk lov eller etter sine egne lover. Dette er et viktig prinsipp som er vel verd å legge merke til. I noen land har ikke dette prinsippet blitt fulgt, og utlendinger har vært dømt etter Islamsk straffelov. Når det gjelder offentlig styre er det forbeholdt muslimer. "Ethvert individ i samfunnet (Umma)<sup>20</sup> har retten til å ha offentlige verv." Vi har tidligere påpekt denne forskjellsbehandlingen.

Religionsfrihet: "Enhver person har retten til samvittighetsfrihet og frihet til tilbedelse i samsvar med sin religiøse tro."<sup>21</sup> Dessuten sies det i paragraf 12<sup>22</sup> at "Enhver har retten til å uttrykke sine tanker og tro så lenge han holder seg innen rammene beskrevet i Loven (Sharia)". Videre står det at ingen skal gjøre narr av andre sin religiøse tro eller tilskynde offentlig fiendskap mot dem. Respekt for andre sine religiøse følelser er en plikt for alle muslimer. Vi merker oss at retten til å skifte religion ikke er nevnt slik det er i FNs MR paragraf 18: "Retten til å forandre religion eller tro". I FN konvensjonen (ICCPR) fra 1976 er uttrykket "å ha eller anta (adoptere) en religion eller tro etter sitt valg".<sup>23</sup> Vi vil komme tilbake til denne retten til å skifte religion. I noen land er det forbundet med straff og også dødsstraff å skifte fra Islam til en annen religion.

Retten til fritt å samles og organisere seg er understreket i § 14 om retten til fri tilknytning (*Association*). En har rett til å delta enkeltvis og sammen i det religiøse, sosiale, kulturelle og politiske livet i samfunnet. En har også rett til å opprette institusjoner og organisasjoner (*institutions and agencies*). Samfunnet må la medlemmene utvikle sin personlighet fullt ut. Når det gjelder familien (§ 19) er det sagt at "Enhver har rett til å gifte seg, stifte familie og oppdra barn i samsvar med sin religion, tradisjon og kultur." Det sies at foreldrene kan velge utdanning for barna, så lenge de har barnas framtid i tankene og utdanningen er i samsvar med de etiske verdiene og prinsippene i Sharia.

### 3.2 Kairo-erklæringen om menneskerettigheter i Islam, 1990<sup>24</sup>

Kairo-erklæringen ble utformet på den 19. utenriksministerkonferansen i Kairo, 31. juli til 5 aug. 1990. Den starter med å si at Islam er Allah sin viseregent på jorden. Denne erklæringen skal være rådgivende for medlemsstater når det gjelder menneskerettigheter. Den viser til det muslimske samfunnet (*Umma*) som er skapt av Allah som det beste samfunnet. Dette samfunnet er også i stand til å lede hele menneskeheten som er forvirret pga forskjellige trosretninger og ideologier som står i konflikt med hverandre. Når en bekrefter menneskerettighetene og beskytter mennesker fra utnyttelse og forfølgelse, er det på bakgrunn av muslimsk lov. Menneskerettigheter er en integrert del av Islam og bygger på guddommelige lover. Vi ser at også her er "islam" integrert i selve tittelen.

Det sies i teksten at alle mennesker utgjør en familie og medlemmene stammer fra Adam og er forent gjennom at de underordner seg under Allah. Ingen må diskrimineres pga rase, farge, religion mv. Det blir sagt at Islam (§ 10) er den religionen som er av en ufordervet natur. Det er forbudt å utøve noen som helst form for press for å få mennesker til å skifte religion (eller bli en ateist). Heller ikke her blir det sagt noe om retten til å skifte religion. Det blir sagt at enhver skal ha rett til sikkerhet, også med hensyn til sin religion (§ 18). Enhver har også rett til å uttrykke sin mening fritt (§ 22). Her blir det forøvrig tilføyd: "på en måte som ikke er i motsetning til prinsippene i Sharia." En skal også kunne kjempe for og forkynne (*propagate*) det som er godt og advare mot det som er galt. Dette blir sagt generelt og ikke spesielt om religion. Det blir likevel tilføyd "i samsvar med normene i islamsk Sharia." Det blir også advart mot misbruk som kan krenke Profetens hellighet og verdighet.

<sup>20</sup> Umma = det muslimske samfunnet står i parentes og forklarer hva som menes med samfunnet (community)

<sup>21</sup> § 13

<sup>22</sup> Right to Freedom of Belief, Thought and Speech

<sup>23</sup> The right shall include freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice...ICCPR: § 18

<sup>24</sup> The Cairo Declaration on Human Rights in Islam, 5 August 1990

Til slutt i erklæringen blir det igjen understreket at alle rettigheter og friheter som er fastsatt i erklæringen er underordnet islamsk Sharia. Dessuten er islamsk Sharia den eneste referanseilden til forklaring og klargjøring av alle artiklene.

Også denne erklæringen kan være vanskelig i samtale med partnere fra andre religioner. Grunnen til dette er den sterke tilknytningen til Sharia og Koranen. Det blir ikke sagt noe om at andre religioner har rett til å stå på sitt grunnlag når det gjelder menneskerettigheter og samvær mellom mennesker. Selv om alle mennesker er likeverdige gis det forrang til muslimer og dem som etterfølger Allah.

Også en kristen vil hevde at Gud har skapt alle mennesker. Også kristne vil hevde at Guds vei er den beste veien å gå for alle mennesker. Til tross for dette vil kristne land i dag fullt ut respektere minoriteter og deres rettigheter, ut fra deres egne lover. Det betyr imidlertid ikke at det ikke har vært og er forfølgelse av annerledes troende i kristne land. Vi kan f.eks. vise til situasjonen i Hellas.<sup>25</sup> Her er det rom for å se på og diskutere forskjeller på kristne og muslimske land og hvordan det er å leve der for minoritetsgrupper.

### *3.3 Kairo-erklæringen om opplæring og utbredelse av menneskerettighetene,, 2000<sup>26</sup>*

Dette er den andre internasjonale konferansen om menneskerettigheter i den arabiske verden. Konferansen ble holdt i Kairo, Egypt 13.-16. oktober 2000. Her deltok omkring ett hundre menneskerettighetseksperter fra 40 menneskerettighetsgrupper i 14 arabiske land. Konferansen ble holdt i samarbeid med høykommissæren for menneskerettigheter i FN. En henviser også til FN sin tiårsplan for undervisning av menneskerettigheter (1995-2004). De andre erklæringene vi har sett på har et klart indre muslimsk siktemål. Også når de taler om felles rettigheter er det ut fra og alene ut fra et muslimsk synspunkt. Denne erklæringen er forskjellig på dette området og innbyr andre til samtale. Den henvender seg også til muslimene med et klart mål om å skape forståelse blant muslimer for andre folk med annen kulturell og religiøs bakgrunn.

I selve erklæringen sies det innledningsvis at prinsippene i menneskerettighetene er universelle. Videre sies det at verdiene i menneskerettighetene er en frukt av samarbeid og kommunikasjon mellom kulturer opp gjennom historien. De er et resultat av alle menneskers kamp mot urettferdighet og undertrykkelse både internt og eksternt. Derfor tilhører slike rettigheter alle mennesker. Respekt for menneskerettighetene er av grunnleggende interesse for enhver person. Dette pålegger også styresmakter et stort ansvar for å opplyse om og å iverksette menneskerettighetene.

Vi ser at utgangspunktet her er internasjonalt og ikke bundet opp til en bestemt religion. Her er det ingen henvisninger til Sharia eller andre lovtekster eller hellige skrifter. Selv om deltagerne kommer fra arabiske land gis det ikke i utgangspunktet noen fortrinn til arabisk kultur eller religion. En kan derfor vente seg at dette dokumentet gir en bedre plattform for samtale mellom folk fra ulike religioner enn dem vi tidligere har sett på. Når det her henvises til grunnleggende menneskerettigheter, mener en internasjonale menneskerettigheter i FNs regi. Hensikten med dette er at en skal kunne leve og arbeide sammen på en harmonisk måte. En vil arbeide sammen for et felles gode, uten behov for å gå veien om vold og med frihet for alle. Myndighetene i arabiske land blir spesielt oppfordret til å ratifisere internasjonale menneskerettigheter og konvensjoner. En oppfordrer også til å revidere den arabiske menneskerettighetserklæringen<sup>27</sup> for å bringe denne i samsvar med internasjonale menneskerettigheter. Videre oppfordrer en politiske partier i den arabiske verden til å erklære sin fulle støtte til og forpliktelse på internasjonale menneskerettigheter. Særlig er det også viktig at disse spørsmålene blir tatt inn i undervisningen samt får plass i

<sup>25</sup> se rapporten om Religious Freedom, Forum 18 2001

<sup>26</sup> Cairo Declaration on Human Rights Education and Dissemination

<sup>27</sup> the Arab Charter for Human Rights

offentlige media. Forskere må få fram hvordan både muslimske og kristne sivilisasjoner har vært aktive i å etablere menneskerettigheter.

Målet for erklæringen er gitt i fire punkt: En ønsker at menneskene skal utvikle sin personlighet med en grunnleggende forståelse for menneskets verdighet, frihet og likhet, sosial rettferdighet og demokratisk praksis. Andre punkt går på at alle skal bli oppmerksomme på menneskerettighetene, være i stand til å forsvare, beholde og fremme de samme. Tredje punkt tar for seg behovet for å befeste vennskap og solidaritet mellom folk. En vil fremme respekt for andre sine rettigheter. Siste punkt går på å skape en fredskultur basert på rettferdighet og respekt for menneskerettighetene.

#### 4. Hvilke rettigheter har ikke-muslimer i en Islamsk stat?

En stat kan være sekulær selv om flertallet av borgerne er muslimer. Slik er det f eks i Usbekistan. Når vi taler om en Islamsk stat mener vi en ideologisk stat som er forskjellig fra en nasjonalstat. En Islamsk stat er underlagt islamske lover som omfatter politisk, økonomisk, sosialt og religiøst liv.<sup>28</sup> En slik stat skal primært bli styrt av dem som er troende muslimer. En slik stat vil (må) skille mellom muslimer og ikke-muslimer. Sharia garanterer ikke-muslimer visse rettigheter. Men ikke-muslimer må ikke blande seg i statens affærer, siden de ikke deler dens ideologi.<sup>29</sup> Sharia er tatt fra fire kilder: Koranen, Hadith, analogi og konsensus. Ut fra disse kildene kan fremstående lærere uttale sine *Fatwa* – en rettslig mening.

Ikke-muslimer eller ”infidels” kan enten høre til Krigens hus eller til Fredens hus. I det siste tilfellet klassifiseres disse i tre kategorier: 1. *zimmis* er muslimer som betaler skatt (*jizya*) og som til gjengjeld får trygghet og sikkerhet under islamsk lov. 2. De som gjør en pakt med muslimene etter å ha tapt en krig kalles *Hudna*. De vil også være underlagt muslimsk lov. 3. Den tredje kategorien er *musta'min*. De som er beskyttet. Dette er mennesker som kommer til landet som utsendinger, handelsmenn, turister og studenter som vil lære om Islam. Slike mennesker trenger ikke betale skatt (*jizya*), men de blir sterkt oppfordret til å bli muslimer. I det følgende taler vi om den første gruppen (*zimmis*).

Når *zimmis* betaler sin skatt har de også rett til beskyttelse og frihet. Men de blir ikke regnet som borgere av en muslimsk stat, selv om de er født der. Dette betyr at de ikke fullt ut kan delta som borgere i landet. Dette systemet vil alltid oppmuntre dem til å gi opp sin tro og bli muslimer. *Jizya* skal være en straff og et symbol på ydmykelse og underkastelse. En bruker også ordet fornærmelse (*insult*) om dette (Koranen 9:29). Samtidig sies det at de vantro skal få praktisere sin religion.

Islam er den eneste sanne religionen. Alle andre er polyteister (flerguder). Pga treenigheten regner en at kristne har flere guder. Polyteisme er en utilgivelig synd. Derfor kan ikke de som har en slik tro praktisere den blant muslimer. Disse kunne nemlig bli smittet av dette. Dersom kristne praktiserte sin tro offentlig kunne dette føre muslimer til fall. Følgende regler gjelder for *zimmis* (særlig kristne og jøder) som bor i en muslimsk stat:

1. *Zimmis* har ikke lov til å bygge nye kirker eller synagoger. De kan vedlikeholde slike bygg som var der før muslimene kom. I Saudi Arabia må det kun finnes moskeer. Dessuten kan muslimene ødelegge ikke-muslimske gudshus i land de erobrer.
2. *zimmis* har ikke lov til å be høyt eller lese høyt fra hellige bøker, verken heime eller i kirker.
3. *zimmis* må bare selge sine religiøse bøker i sine egne kirker
4. *zimmis* har ikke lov til å sette opp kors på kirker eller egne hus
5. *zimmis* har ikke lov til å kringkaste religiøse møter verken på TV eller i radio

<sup>28</sup> sml definisjon av Mawdudi, en fremstående pakistansk, muslimsk ekspert

<sup>29</sup> Dette er synet til *Hanifites*, en av de fire muslimske skoleretningene – De andre er *Malikites*, *Hanbilites* og *Shafi'ites*



6. *zimmis* har ikke lov til å samles på offentlige steder på sine festdager, bare i egne kirker
7. *zimmis* kan ikke delta i hæren

Mawdudi sier at kristne fritt kan praktisere sin religion i sine egne byer. I muslimske områder har myndighetene lov til å påby slike restriksjoner som de mener er nødvendige.

#### *Frafall – apostasy*

Frafall er regnet som en svært grov synd. Dersom en mann faller fra skal kona skille seg fra ham, eiendommen bli konfiskert og barna tatt fra ham. En frafallen kvinne kan ikke gifte seg. Hun skal bli forfulgt, slått og satt i fengsel. Noen mener at en som faller fra skal drepes, og mener å ha støtte i Hadith for dette: ”Enhver som forandrer sin religion skal drepes”. Doi sier at alle de fire skolene lærer dødsstraff for frafall. De som forsøker å omvende en muslim skal straffes.

### **5. Muslimske land der menneskerettighetene blir krenket**

I dag er det ingen ensidig krenking av menneskerettighetene. Det er ikke slik at det alltid er en religion som undertrykker og andre som blir undertrykket. Mange steder er det muslimene som får erfare forfølgelse og innskrenking av religionsfriheten. I Sentral Asia kan det være store innskrenkinger i religionsfriheten for muslimer selv om disse er i flertall. Det er ofte politiske grunner til innskrenkinger i slike rettigheter. I mange land er myndighetene redde for uro og strid pga religiøse motsetninger. Omvendelse og offentlig søkelys på en spesiell religion vil ofte føre til uro. I Kina hører vi om diskriminering av muslimske minoriteter. Det gjelder f.eks. uigurene i Zinjiang-provinsen.<sup>30</sup>

I denne artikkelen er vi imidlertid opptatt av hvordan menneskerettighetene blir overholdt i muslimske land. Vi vil særlig se på hvordan slike stater ivaretar forholdet mellom Islams lov (Sharia) og internasjonale erklæringer og konvensjoner om religionsfrihet. Noen muslimske land har signert menneskerettighetserklæringen (1948), mens andre har ratifisert konvensjonen (ICCPR 1966).<sup>31</sup> Det siste vil være mer bindende.

#### **Pakistan.**

Pakistan er i hovedsak et muslimsk land. Majoriteten er Sunnimuslimer, men der er også mange Sjiamuslimer. Konstitusjonen (fra 1973) garanterer religionsfrihet. Landet har også signert MR (1948). I konstitusjonen er ikke retten til å skifte religion nevnt. Den gir ikke rett til å omvende seg fra Islam til en annen religion. Dette er imidlertid klart sagt i MR, artikkel 18.

I Pakistan har menneskerettighetsforkjempere særlig fokusert på blasfemiloven (§ 295C). Dersom en blir dømt etter denne loven er den eneste straffen dødsstraff. Denne loven er særlig rettet mot den muslimske sekten Ahmadia.<sup>32</sup> Loven er likevel også blitt brukt mot kristne. Denne loven har dessverre også blitt brukt for å hevne seg på Ahmadia tilhengere eller kristne ut fra personlige motiver og uoverensstemmelser. Det er vanskelig å bevise sin uskyld. Internasjonale kristne organisasjoner har lagt ned stort arbeid på å få frikjent kristne som har blitt offer for falske beskyldninger.

Den andre store vansken i forhold til religionsfrihet er mangel på rett til å skifte religion. På dette feltet er det en dobbelhet i konstitusjonen. Den gir alle rett til å spre sin religion (*propagate*), men likevel ingen rett for muslimer til å skifte religion. Ingen lover i

<sup>30</sup> Forum 18: *Freedom of religion* 2001:35 – fra rapport med spesiell vekt på retten til å velge religion og registrering av religioner.

<sup>31</sup> International Covenant on Civil and Political Rights

<sup>32</sup> sekten som også finnes i Norge er ikke regnet som rett muslimsk lære av de fleste muslimer.

Pakistan kan motsi Koranen eller Sunna<sup>33</sup> I 1998 får vi et tillegg til konstitusjonen som sier at Sharia er den overordna kilde til lover i Pakistan. Det fins ingen lov som gjør det kriminelt å skifte religion for en muslim, men i følge lovskolene er det dødsstraff for ”apostasi” i følge Sharia. Det er derfor vanskelig for en som omvender seg å finne beskyttelse av loven eller domsstolene. En som omvender seg fra Islam til kristendommen risikerer livet.<sup>34</sup> Mange muslimer vil beskytte slike i det stille og private, men få vil offentlig forsvare noen. Da vil han nemlig bli beskyldt for å være anti-muslimsk. Alle som omvender seg fra Islam vil få store vansker i dette landet.

### **Egypt**

Egypt erklærte seg selv som en muslimsk stat i 1956. Det er omkring 85 % muslimer i dette landet. Offisielt regner landet med 6 % kristne, men de kristne hevder selv å være minst 15% av befolkningen. Konstitusjonen garanterer likhet for alle sine borgere. Den garanterer også religionsfrihet. Landet har ratifisert konvensjonen om menneskerettigheter og andre internasjonale konvensjoner som vedrører religionsfrihet. Men på samme tid er det en sterk spenning mellom dette og landets lover. I 1980 ble det skrevet ned i art 2 av konstitusjonen at Sharia (islams lov) ble hovedkilden for all lovgivning. Selv ser de på konvensjonene som forenlige med Sharia. Religion og dagligliv kan ikke skilles etter muslimsk tankegang.

Retten til å skifte religion er et svært ømtålig emne i Egypt. Etter konvensjonen har enhver rett til å skifte religion.<sup>35</sup> Dersom en muslim ønsker å skifte religion møter han mange restriksjoner, både sivilt og religiøst.<sup>36</sup> Argumentene er at apostasi vil være til skade for nasjonal enhet og sosial fred og harmoni. Dersom en som omvender seg gjør dette offentlig kjent, vil Sikkerhetspolitiet bli koblet inn. En kan bli anklaget for å forårsake religiøs splittelse og uro. Dermed kan en bli behandlet på linje med terrorister. Noen har blitt utspurt og torturert. Det samme kan skje med dem som blir mistenkt for proselyttisme. En kristen ble brakt inn fire ganger av sikkerhetspolitiet (år 2000) anklaget for å forkynne for muslimer.

Autoritative tolkere av Islams lov i Egypt sier at det er forbudt for enhver muslim å skifte religion. Andre har sagt det slik: ”Profeten sa: Den som svikter sin religion, drep han.”<sup>37</sup> En ser derfor at selv om Egypt har ratifisert internasjonale konvensjoner, vil disse ikke beskytte borgerne når det gjelder religionsfrihet. Grunnen er at de ikke er i overensstemmelse med Sharia. Dette resulterer i en klar diskriminering av mennesker som forlater Islam. De som omvender seg til Islam derimot møter ingen sjikanering fra myndighetene. Kristne i Egypt blir systematisk diskriminert både av myndighetene og av den muslimske befolkningen mange steder.

### **Nigeria**

Nigeria er et delt land når det gjelder religion. I sør er de kristne i flertall, mens muslimene dominerer i nord. Nigeria har ratifisert konvensjonen om menneskerettigheter og andre lignende konvensjoner. Landet forbyr en statsreligion og understreker religionsfrihet. De 36 statene i Nigeria er underlagt konstitusjonen og føderal lovgivning, men har også en viss rett til å bestemme egne lover. En rekke stater i nord har i det siste innført Sharia. Etter dette har mange kristne i nord opplevd undertrykkelse og diskriminering. Mange prester og andre kristne har blitt drept, og kirkebygninger har blitt ødelagt. Selv om de fleste kristne og

<sup>33</sup> Sunna – Den viktigste muslimske skriften etter Koranen

<sup>34</sup> Freedom of Religion 2001:62 – A Report with special emphasis on the right to choose religion and registration systems, Forum 18, Oslo 2001

<sup>35</sup> ”this right includes freedom to change his religion or belief” (MR § 18) or ”This right shall include freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice” (ICCPR § 18 – konvensjonen), se [www.vartland.no](http://www.vartland.no)

<sup>36</sup> f eks Straffeloven artikkel 98f

<sup>37</sup> siste sitat av Al-Bukhari – se Freedom of religion 2001:81

muslimer ønsker å leve fredelig sammen, er mange kristne bekymret for en økende islamisering av landet. Situasjonen for menneskerettighetene er stadig blitt forverret i stater der Sharia er blitt innført.

Staten garanterer religionsfrihet og også frihet til å skifte religion (art 38). De som omvender seg fra Islam risikerer likevel dødsstraff for frafall (apostasi). All form for evangelisering blir også slått hardt ned på. I tillegg til det som gjøres av myndigheter og muslimske ledere er også familien aktiv når det er tale om frafall. En kaller det æresdrap når en dreper en i familien som er falt fra troen. Dette blir akseptert og stundom tilskyndet av de lokale myndighetene. Noen ganger flytter de som omvender seg til andre steder i landet der de kan være trygge. Stundom har hele lokalsamfunn måttet flytte av slike årsaker. Utstrakt mediebruk i kristne kampanjer har fått alvorlige følger med opprør og drap. Slik situasjonen er i landet er det tilrådelig å holde en lav profil for ikke å provosere. Ved siden av personforfølgelse har kristne også møtt restriksjoner. Noen steder er de blitt nektet å bygge kirker, mens andre steder er kirker blitt ødelagt.

### **Oppsummering**

Det er farlig å generalisere når det gjelder religionsfrihet i muslimske land. Også blant ledende muslimer er det stor forskjell når det gjelder forholdet til menneskerettigheter. De to erklæringene fra 1990 og 2000 viser dette tydelig. Det er viktig med dialog mellom kristne og muslimer for å avsløre vrangforestillinger og bli bedre kjent med hverandre. Det er mange muslimske ledere som arbeider aktivt for menneskerettigheter og religionsfrihet.

Forskjellen mellom muslimske land er også svært stor. Noen land har en muslimsk majoritet uten å ha innført Sharia eller islamsk lov. Andre land som Egypt kaller seg for en muslimsk stat. Lovgivningen vil da være sterkt preget av Sharia, selv om de har undertegnet internasjonale konvensjoner om menneskerettigheter. Dette fører til diskriminering på forskjellige felt av ikke-muslimer.

Der det er forfølgelse kan denne ta forskjellig form. Noen steder går det på rett til skolegang, forskjellig type arbeid som ikke er mulig å få for ikke-muslimer, utestengelse fra politiske verv osv. Den sosiale utestengelsen vil også bety mye i mange samfunn. Andre steder er det direkte fysisk forfølgelse, stundom av familie og samfunn, andre tider av myndighetene. Lover om blasfemi går igjen mange steder. I noen land kan dette føre til dødsstraff. Retten til å skifte religion synes å mangle de fleste steder. Tolkningen av Islamsk lov synes å være avgjørende når det gjelder dette. Her er det også en klar forskjell på hvordan muslimene tenker og handler i muslimske land, og måten de venter å bli behandlet på i land der de er i minoritet. Dersom en skal tale om reell religionsfrihet, må den være den samme uansett hvilke religion eller livssyn det er tale om.

I Kairo-erklæringen av 2000 har vi en god basis for samtale mellom muslimer og andre når det gjelder grunnleggende menneskerettigheter. Det er mange misforståelser og fordommer på begge sider. Historien i forholdet mellom kristendom og islam har vært preget av kamp og blod. Muslimer og kristne vil i økende grad leve side om side. De vil noen steder være i flertall og andre steder i mindretall. Kairo-erklæringen kan være en plattform for å gå inn i problemene og skape mer forståelse og bedre vilkår for alle.

## Forfattere i dette Årsskriftet

### Sverre Bøe

Født 1958 i Kyoto, Japan  
 Cand.theol. Menighetsfakultetet 1984  
 Hebraisk Mellomfag 1982. Studier i USA og Tyskland  
 Forkynner i NLM 1980-86  
 Lærer ved Fjellhaug Skoler, Oslo fra 1986, førsteamanuensis fra 1999  
 Dr. theol. 1999  
 Har skrevet bøker og artikler, bl.a. *Gog and Magog*, Tübingen: Mohr – Siebeck, 2001

### Lars Dahle

Født 1961 i Uppsala, Sverige  
 4-årig misjonsskole på Fjellhaug Skoler  
 Cand. theol. fra Menighetsfakultetet 1989  
 Sosiologi grunnfag, studier i England  
 Lærer (deltid) ved Fjellhaug Skoler 1987-90  
 Lærer ved Mediehøgskolen Gimlekollen fra 1991, undervisningsleder fra 1992, prorektor og undervisningsleder fra 2002  
 PhD fra Open University (UK, 2001): "*Acts 17:16-34. An Apologetic Model Then and Now?*"  
 Har skrevet flere artikler.

### Margunn Serigstad Dahle

Født 1960 på Bryne.  
 Cand.philol. fra NLA-vh, med kristendom hovedfag, engelsk mellomfag og lærerutdanning. Studier i England.  
 Ettårig misjonsskole, Fjellhaug Skoler.  
 Lærer ved Tryggheim Videregående Skole (Nærbø) 1985.  
 Lærer ved Løren barne- og ungdomsskole (Oslo) 1986 -1990.  
 Lærer/høgskolelektor ved Mediehøgskolen Gimlekollen fra 1991, fra 2003 også studieansvarlig for *Kommunikasjon og livssyn*.  
 Har skrevet flere artikler.

### Nils Dybdal-Holthe

Født 1934 i Vikedal, Rogaland  
 Frelsesarméens krigsskole  
 Pedagogikk og kristendom mellomfag  
 Forkynner i Haugesund krets av NLM 1978-86, 1991-93, og fra 1997  
 Generalsekretær i Muhammedanermisjonen fra 1986  
 Har skrevet flere bygde- og slektsbøker, og 100-årsboka for Haugesund krets av NLM

### Egil Grandhagen

Født 1947 i Oslo  
 Cand. theol. fra Menighetsfakultetet 1972  
 Befalsskole  
 Studier i USA 1979 (Fuller) og 1987 (Trinity)  
 Soltun Soldatheim 1973-76  
 Ved NLMs hovedkontor 1976-2001, som generalsekretær fra 1982  
 Lærer ved Fjellhaug Skoler fra 2002  
 Har skrevet div. bøker og artikler, bl.a. *Oppdraget er ikke fullført*, Oslo: Lunde forlag, 1999

### Erik Kjebekk

Født 1946, fra Evje  
 Cand.theol fra Menighetsfakultetet 1974  
 Historie mellomfag 1981  
 Lærer ved Fjelltun Bibelskole 1975-1981  
 Lærer ved Gimlekollen Mediehøgskole 1981-82  
 Forkynner og bibellærer i Agder krets av NLM 1982-96  
 Deltid i Biblia brevskolene 1986-1996

Arkivleder i NLM fra 1997

Timelærer i kirke- og misjonshistorie ved Fjellhaug Misjonshøgskole

Har skrevet flere bøker, bl.a.: *Verden for Kristus*, *Selge alt og følge Kristus*, og *Rosetreet*

### **Espen Ottosen**

Født i 1971 i Tønsberg

Årsstudium ved Gimlekollen Mediasenter 1990-91

4-årig misjonsskole på Fjellhaug Misjonshøgskole 1991-95

Cand. theol. Menighetsfakultetet 1997

Vernepliktig feltpresttjeneste 1997-98

Misjonær i Peru 1998-2001

Forlagsredaktør i Lunde Forlag 2001-2003

Informasjonsleder i NLM fra juni 2003.

Har utgitt flere bøker og skrevet en rekke artikler i tidsskrift og presse. Aktuell som redaktør for ”*Lundes Etikkleksikon*” (Lunde 2003) og medforfatter til ”*Får dere fisk? Disipler som vinner disipler*” (Lunde 2003).

### **Egil Sjaastad**

Født 1949, fra Skogn

Cand.theol. fra Menighetsfakultetet 1976

Landsungdomssekretær 1975 og 1978-82

Lærer Fjellhaug Skoler 1983-1986

Rektor Fjellhaug Skoler 1986-1999

Lærer samme sted fra 1999, førstelektor fra 2001

Redaktør av tidsskriftet *Fast Grunn*

Har skrevet en flere bøker og artikler, bl.a. *Vi forkynner Kristus*, Oslo: Lunde Forlag, 2001

### **Dagfinn Solheim**

Født 1944 i Fusa

4-årig misjonsskole på Fjellhaug

Cand.theol. 1971, Studieopphold i USA

Misjonær i Japan fra 1972-87

D.Miss 1978

Leder av Chinainstituttet 1987-90

Inspektør ved Fjellhaug Misjonshøgskole 1991-95, nå førstelektor samme sted

Har skrevet en rekke artikler og lærebøker, bl.a. *Vekst og vandring*, Oslo: Lunde forlag, 2002

### **Karsten Valen**

Født 1941 i Sula kommune på Sunnmøre

4-årig misjonsskole på Fjellhaug 1963-66

Cand.theol. fra Menighetsfakultetet 1968

Misjonær i Etiopia 1970-75 og i Kenya 1977-81

Lærer ved Fjellhaug Skoler fra 1981, førstelektor fra 1999

Har skrevet flere bøker og artikler, bl.a. *Framtid og håp*, Oslo: Lunde Forlag, 2001

### **Norvald Yri**

Født 1941 i Hareid

4-årig misjonsskole på Fjellhaug

Cand.theol. fra Menighetsfakultetet

D.Miss med avhandlingen ”*Quest for authority*”, ved Fuller

Misjonær i Etiopia og Tanzania

Lærer ved Fjellhaug Skoler og misjonssekretær for Sør-Amerika

Medredaktør ved oversettelsen av ”*Bibelen – Guds Ord*” (Bibelforlaget), 1997

Har skrevet flere artikler og bøker