

---

**Utgitt av** Fjellhaug Internasjonale Høgskole  
Sinsenveien 15, N-0572 Oslo  
Tlf 23 23 24 00. Telefaks 23 23 24 10  
Bankgiro: 8220.02.90549

**Redaktør:** Arne Redse  
**Redaksjonsråd:** Ketil Jensen og Kjell Jaren  
**Sekretær:** Ingar T. Hauge

---

## Innhold

Arne Redse	Redaksjonelt	2
Egil Sjaastad	Sakramentenes sjelesørgeriske potensiale	4
Arne Helge Teigen	Postmoderne teologi – soningslære og kristendomskritikk	16
Sverre Bøe	Hvorfor misjon? Til Guds ære? Av Guds kjærlighet?	26
Arne Redse	«Når de kjem saman.» Gudstenesta – etter tradisjonen – og i bedehusforsamlingane	31
Egil Sjaastad	«Saliggjørelsens orden» i roseniansk sjelesorg. En undersøkelse av Gudmund Vinskeis brevsjelesorg i <i>Ungdom og Tiden</i> , 1972-1985	43
Arne Redse	Bokpresentasjon	55

## Redaksjonelt

Korleis bør den kristne sjelesorga inkludere og gjere seg nytte av sakramenta i sjelesorgarbeidet? I den første artikkelen i dette nummeret av *Innsyn* tek Egil Sjaastad føre seg «sakramentenes sjelesørgeriske potensiale». Hovudperspektivet er at sakramenta – liksom Ordet – er nådemiddel – middel til formidling av Guds nåde. Elles konkluderer han med at «Nådemidlene ... knytter oss sammen. Likesom vi ble døpt til ett legeme, spiser vi av det ene brød.» «Og likesom dåpen fullendes først i oppstandelsen, ser vi fram til det Jesus så fram til – den dagen da han vil drikke av vintreets frukt ny sammen med oss i sin Fars rike (Matt 26:29). ... Nattverdfeiringen har evighetsperspektiv.»

Er den klassiske kyrkjelæra om Jesu liding og død til soning for syndene våre å forstå som ei lære om «cosmic child abuse»? Slik er det ikkje heilt uvanleg å omtale den tradisjonelle kyrkjelæra om Jesu soningsverk i dag – lære om at Gud dømmer og straffar synd, og at Jesus tok straffa på seg. Her er det opplagt behov for protestar og klargjering.

Arne Helge Teigens artikkel er meint som eit bidrag til ei slik avklaring. Teigen tek føre seg tre bidragsytarar til det vi kan omtale som ein «postmoderne prega teologi», og konsentrerer seg om det som desse skriv om soninga. Alle tre stiller kritiske spørsmål til læra om Jesu soningsverk. Dei presenterer alternative tankar om effekten av Jesu død og oppstode. Det er den eine av desse tre, Rita Nakashima Brock, som er opphavskvinne til uttrykket «cosmic child abuse».

Sverre Bøe listar opp ti forskjellige grunnar for å drive misjon. Han spør så om eitt eller eit par av dei ti grunnane kan inkludere heile saka – kvifor drive misjon? Han dreg fram fleire grunnar som mulige kandidatar for eit inkluderande hovudperspektiv: (1) Den reformerte tilnærminga: At Gud må bli æra. (2) Misjon på basis av skapartrua: Her innvender Bøe: «vi fanger inn nokså lite av Bibelens misjonsbegrunnelse(-r) dersom vi tar utgangspunkt i skapetroen.» (3) Misjon på basis av vår gjenkjærighet (1 Joh 4:19). Dette er posisjonen til dokumentet frå Lausanne III-konferansen i 2010: «Cape Town Commitment». Her bikkar ein lett over i det reformerte syn: «Brennende og lidenskapelig nidkjærhet for Jesu Kristi ære.» (4) Bøe endar sjølv opp i det vi kan rekne som det lutherske hovudperspektivet: Gud elsker oss menneske så høgt at han gav Sonen sin til

soning for syndene våre – fordi han vil at alle skal bli frelste og lære å kjenne sanninga. *Derfor driv vi misjon!*

Den fjerde artikkelen, av underteikna, er ein presentasjon av den tradisjonelle malen for den kristne gudstenesta slik den utvikla seg i dei første hundreåra med utgangspunkt i synagogegudstenesta og påskemåltidet i den øvre salen. Artikkelen avdekkjer bakgrunnen for dei enkelte ledda i gudstenestemalen og peikar på dei mest sentrale utviklingstrekk fram til nyare tid.

For kvart ledd i denne gudstenestemalen vert det reflektert over korleis dette leddet kan inkluderast i gudstenestene i NLM-/bedehusforsamlingar, slik at desse forsamlingane i større grad enn i dag kan ivareta gudstenesteledda si rike forankringa i tekster frå Skrifta og den oldkyrkjelege tradisjonen. I denne samanhengen vil NLMs forslag til ritual for nattverden (frå 2011) bli vurdert.

Femte og siste artikkelen, av Egil Sjaastad (han stiller med to artiklar i dette nummeret), er ei forkorta og forenkla utgåve av ein lengre artikkel i *Tidsskrift for Sjelesorg*, nr. 1/2013. Den dreier seg om ei analyse av Gudmund Vinskei sine sjelesorgsvar i *Ungdom og Tiden* i åra 1972-1985.

Sjaastad omtalar Vinskei som «en bekjennende rosenianer!» «Typisk er vekten på å lede de unge til en frigjort tro på et fullført frelsesverk. ... Hvis en strever med selv å bli god nok for å kunne kalle seg en kristen, er det nødvendig med en konkurs åndelig sett. ... Målet er å løses fra selvstrevet og finne hvile i det en annen har tilveiebrakt.»

Sjaastad framhevar elles at Vinskei gav etiske råd i tråd med «... en bevisst livsstilpietisme. En kristen ungdom skal vokse i helliggjørelse og holde sin sti ren ved å unnfly miljøer der en fristes til fall og frafall.»

Til slutt tek vi med ein bokpresentasjon av festskriftet som kollegaane på Fjellhaug sette saman til Egil Sjaastad på 65-årsdagen, 4. juli 2014. Boka ber tittelen *Barnetro og trosopplæring*. Det er inga kritisk bokmelding, men ei samanfating av redaktørane sin presentasjon i forordet i boka.

Arne Redse

## *Sakramentenes sjelesørgeriske potensiale*

*Egil Sjaastad*

*Dosent i praktisk teologi ved FiH*

Begge sakramentene rubriseres i troslæren under begrepet nådemidler. Dette begrepet skal få angi hovedprofilen for denne artikkelen. Nådemiddel er et middel Gud gir sin nåde gjennom. Nåden er i denne sammenhengen ikke «*donum*» – en kraft fra Gud til å hjelpe meg i helliggjørelsen, men «*favor*», Guds vennlige sinnelag mot meg for Jesu skyld. Og problemstillingen som sakramentene forholder seg til, er det faktum at vi i utgangspunktet er syndere, og at vi fortsatt er syndere i oss selv.

«Om du i nåde ei ser bort  
fra all den synd som her er gjort,  
hvem kan da frelst vel blive?» (Luther)

Det er nådemiddellærens bakteppe, og der hører begrep som arvesynd, syndighet, kjød, av naturen vredens barn, gjerningssynder og anfektelse hjemme. Når temaet er nådemidlene som sjelesorg, bør innfallsvinkelen være her.

Begrepet nådemiddel innebærer da at “bevegelsen” går fra Gud til oss, ikke fra oss til Gud. For Luther ble det selve saken i sakramentlæren. Det gjorde hans tilretteleggelse særlig sjelesørgerisk. Men den måtte forsvares – i to retninger:

- først mot den katolske messofferlæren som betonte at presten er ordinert for å bære fram messens offer, et ublodig offer av Kristus, fra oss til Gud,
- dernest mot døperne som gjorde dåpen til en lydighetshandling fra oss til Gud.

Nei, sier vår lutherske tro: Nådemidlene er midler Gud i nåde handler gjennom – overfor oss. Nå vil vi ta for oss sakramentene hver for seg.

## Dåpen

### 1. Dåpen – bekreftelse av skapelsen eller frelsesgave?

Dåpen som bekreftelse av skapelsen spiller en stor rolle for mange i dag. Jeg er med på at dette er et bimotoiv. Barnet som bæres til dåp, er Guds unike skapning, han ser sitt bilde i det, han bekrefter i dåpen at han anerkjenner det og tar så vennlig imot det. Og vi er «fylt av glede over livets under», vi feirer osv.

Men tema som «arvesynd» i forbindelse med nyfødte barn er fremmed for mange. Kanskje er det derfor nyere salmeforfattere betoner menneskets storhet og verdighet først – for å hente dåpsfolket med seg. Gerd Grønvold Saues nydelige dåpssalme starter der:

«Det skjer et under i verden  
hver gang et barn blir til,  
over det gryende livet  
lyser Guds skapersmil.  
Ingen på jorden er himlen så nær  
som barnet han tar i sin favn.»

De tre siste versene tar oss med videre og uttrykker noen klassiske tanker basert på NTs lære om dåpen, riktignok uten å bruke begrep som synd og nåde. Petter Dass lot arvesyndslæren spille mye mer direkte inn:

«Hvem er ren og føde kan avkom syndefrie?  
Råtten rot ei annet kan enn råtten gren frambringe.  
Annen arv og eie bringes ei til veie.  
Jeg er av en syndig sæd og født i syndig leie.»

Petter Dass er framfor noen skaperverkets dikter. Men syndefallsvirkeligheten uttrykkes her med klare ord. Provoserende? Ja. Men å holde denne virkeligheten utenfor blir dårlig sjelesorg. «Du er du og du duger,» heter det. Evangelisk luthersk antropologi er vel kjent med slike toner – på skapelsens plan. Men fra fallets synsvinkel er menneskesynet likevel pessimistisk. Og dåpen er Guds frelsesgave. Uten syndefallet, ingen dåp.

### 2. Dåpen og tilgivelsen for syndene

Også en terapeut kan ha et pessimistisk menneskesyn. Men til forskjell fra en terapeut vil en evangelisk luthersk sjelesørger ha i bakhodet tøffe realiteter som «... meg fortapte og fordømte menneske» når vi, altså målgruppen for Kristi

frelsesverk, beskrives (jf. forklaringen til andre trosartikkel). Dette er perspektivet når vi ser oss «*coram Deo*» – i lys av Guds hellighet. Vi er Guds unike, elskede skapninger, og vi har fortjent Guds vrede. Vår stamfar ble skapt i Guds bilde, men for så vidt angår hellighet og renhet er dette gudsbildet ødelagt. Vårt dype «forderv» hører til i sentrum av teologiens referanseramme – og må også gjøre det i den praktiske teologien.

I CA II heter det: «Likeens lærer de at alle mennesker som er forplantet på naturlig vis etter Adams fall, blir født med synd, det vil si uten frykt for Gud, uten tillit til Gud og med begjær, og at denne arvelige sykdom og brist er virkelig synd, som fordømmer og også nå fører med seg den evige død for dem som ikke blir gjenfødt ved dåpen og Den hellige ånd.»

Forkynnensens sjelesørgeriske oppgave blir bl.a. å tegne dette bildet klart og tydelig. Skjer det, blir også katekismens sammenfatning av Skriftens lære om dåpen en stor lyskilde: «Dåpen gir syndenes forlatelse, frelser fra døden og djevelen og gir evig salighet til alle som tror. Dette er Guds ord og løfte.»

Om vi tygger på formuleringene, kjenner vi smaken av en ufattelig glede. Tilgitt synden. Håp i døden. Befrikk fra djevelen. Men samsvarer dette med Bibelen? Vi trenger ikke lete lenge. I Paulus' omvendelsehistorie leser vi: «Så hvorfor nøler du nå? Kom og la deg døpe og få syndene vasket bort mens du påkaller hans navn.» (Apg 22:16). Om Paulus hadde kjent følgende sangstrofe, ville han ha nikked:

Kristus har kjøpt deg,  
tvettet og døpt deg,  
bærer, bevarer og signer din sjel!

Jeg var åndelig død og et vredens barn. Men i ham – i den Kristus som jeg ble døpt til – har jeg «forløsningen som ble vunnet ved hans blod, tilgivelse for syndene» (Ef 1:7). Hvordan henger dette sammen? Jo, sier han i neste kapittel: «... Gud er rik på barmhjertighet. Fordi han elsket oss med så stor en kjærlighet, gjorde han oss levende med Kristus, vi som var døde på grunn av våre misgjerninger. Av nåde er dere frelst.» (Ef 2:4-5).

Frelsen gis ved nådemidlene, og absolutt alle som er døpt og tror, tilhører derved menigheten og har tilgivelse, frelse fra døden og djevelen. Dette uttrykker han i Ef 5:25-26: «Dere menn, elsk konene deres, slik Kristus elsket kirken og ga seg selv for den, for å gjøre den hellig og rense den med badet i vann, i kraft av et ord.» Dåpen har en klar link tilbake til forsoningen.

Noen strever med spørsmålet: Gjelder dette virkelig meg? Da kan ett aspekt ved svaret være: I Kristus har Gud forpliktet seg selv og i nådemidlene skrevet under på forpliktelsen: Dette er ditt! Det ble gitt volds mannen og forfølgeren Paulus den gangen han kom til tro og ble døpt, og det raketes deg den gangen du ble døpt. Og tilgivelsen i Kristus gjelder meg også i dag, 65 år etter. I gjennomgåelsen av Salme 117 sier Luther:

«Selv om vi faller, så faller ikke nåden. Heller ikke trenger vi et nytt nåderike, den samme nåden står åpen og venter på meg, når jeg vil komme tilbake. Dette skip brytes ikke i stykker, dåpen blir ikke til intet, nåderiket går ikke til grunne, det varer til evig tid ... Dåp, skip og nåde blir til evig tid, de faller ikke og forandres ikke ved mitt fall og min ustadighet. For da måtte Gud selv bli forandret ....» (Rosenius 1968, s. 15).

Men dermed er vi kommet til dåpens kontakt med hovedartikkelen i vår tro:

### **3. Dåpen og rettferdiggjørelsen**

Den helligelse og renselse vi leste om, er nemlig en virkelighet å leve i. Den er en påkledning. «For dere er alle Guds barn ved troen, i Kristus Jesus. Alle dere som er døpt til Kristus, har kledd dere i Kristus.» (Gal 3:26-27). Jeg slipper å komme fram for Gud i min egen drakt. Jeg har fått Kristus selv, og står i ham for Gud som om jeg aldri har syndet (Pontoppidan). Luther sier til Salme 118:

«Men vi er døpt til Kristus, og så er vi rettferdige og hellige i ham. For han har tatt våre synder fra oss, og av nåde prydet og kledd oss med sin hellighet.» (Rosenius 1968, s. 19).

Jeg måtte tenke på et avsnitt hos Esekiel. Der skildres Judafolket som ei jente Gud tok seg av.

«Jeg sverget deg troskap, inngikk pakt med deg, og du ble min, sier Herren Gud. Jeg vasket deg med vann, skylte blodet av deg og salvet deg med olje. Så kledde jeg deg i fargerike klær, tok på deg sandaler av fint skinn, bandt lin om hodet ditt og svøpte deg i silke. Jeg pyntet deg med smykker, ga deg armbånd rundt hånden og kjede om halsen. ... Du ble strålende vakker, du var verdig til å være dronning» (Esek 16:8-13).

Vi er blitt kongebarn, ja, Kristi brud, «dressed in beauty». Ikledd fremmede festklær. Men klærne er egentlig ikke fremmede, for de er gitt oss som vår eiendom – av ham selv. Jeg står ikke i min egen rettferdighet – basert på egen ytelse, men i den jeg får ved troen på Jesus (Fil 3:9). «Alt det Kristus var, gjorde og hadde er i dåpen overflyttet til oss, gitt til oss.» Slik talte Rosenius (Sjaastad 1979, s. 44).

Begrepet rettferdiggjørelse uttrykker enda tydeligere enn begrepet tilgivelse at dette er en tilstand å leve i. Vi er ved dåpen plassert i nådestanden, og ved troen på Kristus eier vi nåden hvert eneste sekund. «... så vi i all svakhet og skrøpeligheit må lære å si: Jeg er jo ikke døpt til meg selv, men til Kristus. Jeg kan allikevel aldri bestå for Gud i min rettferdighet, men i hans, jeg er jo ikledd Kristus! Bort med all sorg og fortvilelse! ... Og la oss ved denne trøst hente kraft og mot til å leve med ham og dø med ham. Amen!» (Rosenius 1968, s. 34).

«Og selv om han (den troende) i dette livet må bære på det onde kjød – til sin egen sorg – så skal likevel ingen synd bli regnet ham til fordømmelse. For han er kledd i min rettferdighet, og den skal bestå for Faderens øyne. ... Og til sist, når han er trett av vandringen, skal han sovne inn i troen på meg, frigjort fra alt ondt i seg og om seg, for til slutt å nyte den evige glede hos meg. Alt dette lover jeg den som tror og blir døpt i Faderens Sønnens og Den hellige ånds navn» (Rosenius 1968, s. 14).

Som ung kunne jeg streve med tanken på at jeg hver kveld måtte bekjenne syndene mine for igjen å bli et Guds barn. Da ble dette til stor trøst for meg. Jeg er kontinuerlig kledd i den rettferdigheten som Gud selv har gitt meg. «Endog i livets mørkeste stund gjelder der oppe nådens forbund.»

#### **4. Gyldig dåp?**

I gammel tid ble spørsmålet om gyldig dåp reist når han som døpte, ikke ble regnet for gjenfødt. Donatistene mente at dåpen da var ugyldig. Dette må ha skapt mye sjelelig uro. Oppgjøret med donatismen baserte seg på NTs ord om dåpens vesen. Dåpsforvalteren tillegges ikke prinsipiell betydning. Sakramentenes gyldighet avhenger ikke av prestens livsførsel. Kristus er sakramentenes innstifter og sakramentenes gave. Denne gave gis når de forvaltes i pakt med hans innstiftelse.

Dette har vært tema blant nye kristne i Sør-Amerika. Er jeg døpt med gyldig dåp? Sammen med den ordinære debatten om barnedåp – kontra voksendåp, er de opptatt med den folkekatolske konteksten dåpen skjedde i. Propaganda fra baptistisk og karismatisk hold skaper «lekkasje» fra lutherske menigheter.



Du er ikke rett døpt. Her blir det sjelesorgens oppgave både å imøtegå donatistiske tendenser og å forsvare barnedåpen.

Dåp av familier var vanlig ved konvertering fra hedenskap til jødedom på nytestamentlig tid. Når apostlene ikke direkte skriver at barn skal døpes, heller ikke om når de er store nok til å døpes, så har det trolig sammenheng med at fenomenet «døpt med hele sitt hus» var velkjent. I Ef 5 leste vi at menigheten ble rensset ved vannbadet (Ef 5:26). Konteksten var formaninger til de ulike gruppene i menigheten, som hørte brevet opplest – inkludert barn (Ef 6:1-4). Det er vanskelig å tenke seg at de barna ikke var døpt.

I sine dogmehistoriske forelesninger ga kirkehistorikeren Carl Fr. Wisløff om igjen og om igjen uttrykk for at vi først må spørre hva dåpen er, før vi tar opp temaet barnedåp. Og, sa han, et baptistisk dåpssyn avspeiles aldri i de første generasjonene etter aposteltiden. Vi finner det ikke. «Ikke spor!» Derimot finner vi overalt at dåpen er et gjenfødselsens bad og formidler nåde.

Tertullian kjempet for voksendåp, men forutsatte med det at barnedåpen ikke var ukjent. Det er «... nyttigere å vente med dåpen, spesielt når det gjelder de små. ... Hvorfor iler den uskyldige alder til syndenes forlatelse?» sier han (Vågen 1972, s.39) og viser dermed at han ser på dåpen som nådemiddel.

Augustin forteller om seg selv. «Min renselse ble altså utsatt ...» (Vågen 1972, s. 42). Dåpen ble utsatt nettopp fordi den rensset synden vekk. Avsporingen her var tanken om å vente til dødsleiet.

Et afrikansk kirkemøte (66 biskoper) i år 253 diskuterte barnedåpen. Men da var temaet når spedbarna bør døpes. Kyprian meddelte resultatet: «Bør barna døpes før de er åtte dager gamle? ... Guds nåde kan ikke holdes borte fra et menneske så snart det er født.» (Vågen 1972, s 41).

Men hva så med troen? «Den som tror og blir døpt, skal bli frelst,» heter det jo (Mark 16:5). Hva skal en tenke om barnets tro? Dette er en vanskelig knute å løse opp. Ole Øystese sier at paktstanken har vært avgjørende i forsvaret for barnedåpens gyldighet: «Uten paktstanken ville det være meget vanskelig å begrunne dåpens varige betydning for den frafalne,» sier han (OØ s. 56). Paktstanken innebærer at «Gud legger den første sten.» Gud er først ute. Barnet bringes til Gud, og han gir det sin nåde.

Etter drøftingen av dette temaet skriver Øystese: «I alle tilfeller vil vi slutte oss til Luthers tanke om å overlate spørsmålet om spebarnets tro til Gud. Det avgjørende er at barnet tar imot frelsen i dåpen – at det får syndenes forlatelse, blir født på ny og mottar Den hellige ånd» (Øystese 1990, s. 44). Da er jo troen der, om den ikke er psykologisk erkjennbar.

I pietismen har dåpen som Guds pakt med det lille barnet spilt en stor rolle: «Dåpens vann ser så enkelt og ubetydelig ut for våre øyne. Men det er likevel et overmåte rikt og dyrebart vann. Vi kan tenke oss en rik herre som tok fram en liten gullring og sa: Den som får og tar imot denne ringen, han skal eie meg selv og alt det jeg har. Ved disse ordene ble ringen uendelig dyrebar, selv om den i seg selv kanskje var verd bare noen få kroner. Nå var mannen som gjorde dette løftet, og alt det han eide, knyttet sammen med ringen. Hvordan kunne det gå for seg? Jo, det var slik på grunn av det løftet som var festet til ringen» (Rosenius 1968, s. 11). Det er denne erkjennelsen som også ligger bak Rosenius-salmen «På nåden i Guds hjerte»:

«Den eiendom som kjøptes  
ved Jesu dyre blod  
fikk innsegl da jeg døptes,  
kun den er fast og god.»

Jeg er vokst opp i et misjonsmiljø der forkynnerne forståelig nok advarte mot en bredkirkelig dåpsforkynnelse. De tolket den som: «Alle døpte blir frelst!» Først i konfirmasjonstiden fikk jeg mer innføring i dåpens vesen. Et salmevers vi lærte, sitter ennå som spikret, et vers om nådepakten Gud har opprettet med meg:

«Jeg er frelst og dyrekjøpt  
og til saligheten døpt  
i det guddomsnavn hvorved  
alle kne skal knele ned.  
Blant Guds venner er jeg talt  
og til himmelriket kalt  
ved hans Ånd som råder alt.»

## 5. Dåpen og frafalnes omvendelse

Paktstanken kan også anvendes i sjelesorgen overfor frafalne. Rosenius uttrykte dette mer tydelig enn mange som ellers gikk i hans fotspor: «... til sjuende og siste er i virkeligheten barnedåpen er veldig middel til å vekke de sovende. ... Du ble allerede i ditt livs morgen opptatt i Jesu favn og hans nådes samfunn. Og likevel har du gått bort fra din kjære Frelser! Du har brutt pakten med ham, du forakter nåden, du tramper på Kristi blod» (Rosenius 1968, s. 39).

Bak uttrykkene ligger også apostelens billedbruk i 1 Kor 10:1-11. Her er ingen dåpsmagi. Like lite som Israel kunne vise til at de «ble døpt til Moses i skyen og i havet» når de trosset den Gud som frelste dem, like lite er dåpen en garanti for oss – om vi vender oss bort i vantro og ulydighet. Å stole på sin dåp og leve i strid med Guds bud, er selvbedrag.

Øystese drøfter en uttrykksmåte som har vært vanlig i kirkelige kretser når frafalne skal kalles tilbake: «Å vende tilbake til dåpen.» Å anfekte dette rent prinsipielt er vanskelig, for det er jo ikke slik at vi kan sette dåpen og Kristus opp mot hverandre, hevder han. «En annen sak er om det er pedagogisk klokt uten nærmere forklaring å bruke Luthers uttrykk 'å stole på sin dåp'. En ting er å stole på at en er døpt, en annen å stole på det Gud gav i dåpen» (Øystese 1990, s. 55).

## 6. Hva dåpen innebærer for vår livsholdning

NTs formaninger tar ofte utgangspunkt i dåpens «død og oppreist med Kristus.» Vi får i dåpen ikke bare del i frelsens gave, men settes inn i et opposisjonsforhold til synden. Vi kalles til et nytt liv. Lille katekisme spør hva dåpen betyr og svarer: «... at den gamle Adam i oss skal druknes ved daglig anger og bot, og dø med alle synder og onde lyster og at et nytt menneske daglig skal stige fram og leve evig for Gud i rettferd og renhet.» (*Luthers lille katekisme*, jf. Rom 6:1-11).

Preposisjonen i disse sammenhengene er «med» (*syn*). Vi er forent med Kristus i hans død, begravelse og oppstandelse. Og dette får – og skal få – følger for livet. Dåpen er på samme tid et paktsbrev og et skilsmissebrev (Sjaastad 1979, s. 44). Vi sier farvel til noe.

Når synderen gleder seg over frelsen i Kristus «... ber han fortrolig: Herre Jesus, ta du hele mitt hjerte! Rens meg, og la mitt kjød dø! Og se, det er dette som både skjer med oss og avbildes for oss i dåpen. Derfor kaller apostelen det for et bad til gjenfødelse og fornyelse ved Den hellige ånd» (Rosenius 1968, s. 27).

Virkeliggjøringen av Kristus-samfunnet i vår hverdag vil aldri bli fullkommen. Da er det godt å fastholde dåpens eskatologiske karakter: Vi skal til slutt være «... ett med ham i en oppstandelse som er lik hans» (Rom 6:5). Ja, vi er satt med ham i himmelen (Ef 2:6)! Navneskiltet vårt er allerede på plass.

## Nattverden

Nattverden ble innstiftet under et jødisk påskemåltid. Her er både kontinuitet og brudd. Frelsen fra Egypt og Israels påskefeiring blir et forbilde både på Kristi døds forløsende betydning og på nattverden som et nådemåltid. «Timen er kommet!» sa Jesus. Timen for den store forløsning, det store eksodus. Påsken i Egypt tolkes typologisk – med sjelesørgeriske overtoner. La oss nå kort løfte fram noen enkelttrekk fra selve nattverdinnstiftelsen.

### 1. Nattverden og Kristi soningsdød

«For hver gang dere spiser dette brødet og drikker av begeret, forkynner dere Herrens død helt til han kommer» (1 Kor 11:26). Linken til korset er ubrutt. Det legeme vi får, er Herrens, det som døde på korset. Det blod vi får, er det som ble utgytt til soning for oss. Når synden forskrekker meg, kan jeg rette mitt trosblikk opp til Jesus, han som jeg feirer nattverd til minne om: «Din dyre ihukommelse, o Jesus, lindrer all min ve». Om dette er mange evangeliske kristne enige. Men trøsten i nattverden går enda dypere:

### 2. “Dette er min kropp/mitt blod”

Vi må bruke innstiftelsesordene som tolk. Da blir nattverdens gave konkret. «Dette er mitt legeme, dette er mitt blod.» Jesus knytter sitt legeme og blod til brødet og vinen og sier: «Dette er». Nattverden er «synlig nåde». Synlig – og beregnet på å ete og drikke. «Et av det. Drikk av det.» Vi rekkes virkningen av hans forløsningsverk helt konkret ved at vi får del i Kristi kropp og blod (1 Kor 10:16-17). Her er en «manducatio oralis». Vi spiser det med munnen.

Mennesker som ikke alltid opplever de store løft når andre klapper og løfter hendene i henført lovsang, kan vite: Her, i nattverdens brød og vin, gir han seg til meg. Jeg forenes med ham. Her og nå. Synlig og legemlig.

*Luthers lille katekisme* spør: «Men hvordan kan det at vi eter og drikker, virke så store ting?» Svar: «Å ete og drikke gjør det ikke. (Altså: Det virker det ikke i seg selv.) Det som virker, er Jesu ord om sitt legeme og blod. Sammen med brødet og vinen er disse ordene hovedsaken i sakramentet.»

### 3. «... for dere til syndenes forlatelse»

På reformasjonstiden drøftet de hvordan Jesus etter sin menneskelige natur kunne være tilstede i brød og vin. Diskusjonen gjaldt «communicatio

idiomatum». Er Jesu to naturer forent på en slik måte at han kan være i elementene både som Gud og menneske? Hvordan er det mulig? Ja, sier Luther. Jesus er til stede der Guds høyre hånd er, og Guds høyre hånd er overalt. «Men da er han også i kålsuppen», svarte noen mot-debattanter. Luther svarte: «Eins ist dass er da ist, anders ist dass er dir da ist!» «En ting er at han er til stede – en helt annen at han er til stede for deg.» Og det er det han er i nattverden (ML s. 140). «Det gis for dere»(Luk 22:19).

I oppgjøret med katolisismens messeoffertradisjon, var Luther bestyrret over at nattverden ble gjort til noe den katolske presten gir og ofrer til Gud. For Jesus «... sier altså ikke: Ofre, eller gi meg noe i messen. Men han sier slik: Ta dere (ikke: jeg) og spis dere (ikke: jeg). Drikk dere (ikke: jeg). Vi, vi skal ta imot og få her.» (ML s. 146). Petter Dass avspeiler katekismeordenes for dere når han skriver:

«Et hjertens ord jeg ser at stå  
i teksten blant de steder  
der hvor vår Herre siger så:  
Det gives hen for eder!  
Det ord: For eder! krever ut  
et hjerte med tillit til Gud:  
det ord er søm og spiker,  
som nagler alle hjerter fast,  
at ingen synder blir forkast  
som etter Herren skriker.»

Er det ikke flott? I følge Matteus presiserte Jesus dette slik: «For dette er mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange så syndene blir tilgitt» (Matt 26.28). Nattverden forutsettes gjentatt gjennom livet som kristen. Men da må dette innebære at nattverd gjestene alltid i seg selv er syndere som trenger nåde. Likesom Fadervår, uttrykker altså nattverdinnstiftelsen at det er nåde for «fortsatte syndere», for slike som kjenner på realiteten i Rom 7:18: «Jeg vet at i meg selv, det er i mitt kjød, bor intet godt!»

I nattverden får vi del i hans legeme og blod og derved «... syndenes forlatelse, liv og salighet. For der hvor syndenes forlatelse er, der er liv og salighet». Disse jublende uttrykkene fra Lille katekisme kan vi fastholde når vi kjenner syndigheten røre på seg.

#### 4. Verdig

Spørsmålet om verdig altergang er dermed egentlig besvart. Troen er den rette mottakelse av nattverden. «Å faste og berede seg legemlig er vel en vakker ytre skikk. Men verdig og vel beredt er den som har troen på disse ord: 'det gis for dere' og 'det utgytes for dere til syndens forlatelse'» (Lille Katekisme). Men selve begrepet «syndenes forlatelse» innebærer indirekte det de før kalte et botferdig hjerte. Den som fastholder synden og forsvarer den, hører ikke hjemme der Gud meddeler tilgivelse for synden.

Jeg får her ikke plass til å gå inn på de sjelesørgeriske utfordringer knyttet til nattverd og menighetstukt. Men like visst som den vantro er uverdige, er den verdige som bøyer seg for Guds ord og søker sin trøst i Kristus. Christian Scriver skrev i sin sjelesorg: «Ingen gjester ved nattverdmåltidet er mer skikket og verdig til å ta imot denne sjelemat og sjeledrikk som blir gitt oss i nattverden, enn de som kommer med et sårt og knust hjerte og en hungrig og tørst sjel – selv om en synes å være den mest uverdige av alle» (ES s. 45).

#### 5. Søkensamfunn og håp om evig liv

Nådemidlene har dette felles at de knytter oss sammen. Likesom vi ble døpt til ett legeme, spiser vi av det ene brød. Og «... fordi det er ett brød, er vi alle én kropp» (1 Kor 10:17). Vi er satt inn i et samfunn, en koinonia, med medkristne. Filemon og Onesimus like uverdige i seg selv og like verdige i Kristus. Vi hører sammen uansett sosial status, folkegruppe, alder og kjønn. Her rekker ulike mennesker hånd til hverandre.

Og likesom dåpen fullendes først i oppstandelsen, ser vi fram til det Jesus så fram til – den dagen da han vil drikke av vintreets frukt ny sammen med oss i sin Fars rike (Matt 26:29). Jamfør Paulus' ord om at vi forkynner Herrens død inntil han kommer. Nattverdfeiringen har evighetsperspektiv.

I denne artikkelen har jeg ikke gått inn på det fundamentale nådemidlet, forkynnelsen av evangeliet (Ordets nådemiddel). Den er en Guds kraft til frelse (Rom 1:16-17). Evangeliet taler ord til oss «som vi kan bli frelste ved» (Apg 11:14). Men Gud er rik i sin nåde, det har vært mitt hovedpoeng her. Han møter oss med den samme nåde i sakramentene som i Ordet. Dette er sjelesorg med evighetsbetydning, for sakramentene bærer med seg selve evangeliet om tilgivelse for syndene for Kristi skyld. På det får vi leve, på det får vi dø og på det blir vi evig salige. Amen.

## Litteratur

Dass, Petter: *Sjungende katekis*, fra ca 1690? Trykkested og år ikke angitt.

Luther, M., 1529, norsk utg. 1973, *Martin Luthers lille katekisme*, (Bangs katekisme, bokmål, 36. opplag), Oslo: J. W. Cappelens Forlag.

Mæland, Jens Olav (red.) 1985: *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennesskrifter*, Lunde Forlag. (Utgitt første gang i Tyskland, 1580.)

Rosenius, C.O, oversatt og utgitt 1968: *Skrifter i utvalg. Nådemidlene*, Oslo: Lunde Forlag.

Sjaastad, E., 1979: *Når troen prøves*, Oslo: Lunde Forlag.

Vågen, T., 1972: *Dåpen*, Oslo: Lunde Forlag.

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

Øystese, O., 1990: *Barna og troen, Forholdet mellom kunnskap og tro hos barn*, Oslo: Lunde Forlag.

Sangene er hentet fra Sangboken eller Salmeboken



## *Postmoderne teologi – soningslære og kristendomskritikk*

*Arne Helge Teigen*

*Førsteamanuensis i systematisk teologi ved FiH*

I 2014 har det pågått intens debatt om bibelsyn og skrifttolkning i kristne medier. Debatten har bekreftet forskyvninger av gamle frontlinjer i norsk teologi. Særlig er Menighetsfakultetets posisjon avklart. Institusjonen lar seg ikke lenger definere som et «bolverk mot liberal teologi», uttaler rektor Hånes i *Dagen* 04.08.2014. Debatten viser også at det er behov for ytterligere tydeliggjøring av de posisjoner som nå gjøres gjeldende i de forskjellige teologiske miljøene i Norge. Dette er nødvendig blant annet for å kunne forstå og forutse hvordan teologisk argumentasjonen og posisjonering vil bli i tiden fremover.

Denne artikkelen er ment som et bidrag til dette. Jeg retter oppmerksomheten mot en teologisk retning som har fått innflytelse her på berget i senere tid, nemlig den såkalte «postmoderne teologi».

Jeg vil konsentrere meg om særlig tre bidragsytere til denne type teologi, religionsfilosofen John Caputo (1940-), teologen Rita Nakashima Brock (1953-) og teologen og filosofen Jan-Olav Henriksen (1961-). Disse teologene og religionsfilosofene er kritiske til læren om at Gud dømmer og straffer synd. Det fører til at de stiller seg kritiske til læren om Jesu stedfortredende soning. Derfor utvikler de alternative tolkninger av Jesu gjerning, død og oppstandelse. For å etablere et grunnlag for å forstå deres tenkning, skal vi først se nærmere på to betydelige premissleverandør for den postmoderne teologien, primært filosofen Jacques Derrida (1930-2004), sekundært filosofen Emmanuel Levinas (1906-1995).

### Jacques Derrida (og Emmanuel Levinas)

Som kjent avviser postmoderne tenkere at virkelighetsforståelse og vitenskap kan bygge på uforanderlige og selvinnlysende prinsipper. Noen av postmodernismens strategier sikter mot å begrunne dette i det de kaller «dekonstruksjonisme». Hva som menes med «dekonstruksjon», er imidlertid



ikke entydig. Man gjør derfor klokt i å gå til sakens opphavsmann, den fransk-jødiske filosofen Jacques Derrida, for å få en viss forståelse av det. Derrida utviklet en såkalt «dekonstruktiv» metode for tolking av tekster tidlig i sitt forfatterskap, og denne ble grunnleggende for den postmodernistiske tenkningen.<sup>1</sup>

Grunnleggende for Derrida ble spørsmål om hvordan forholdet mellom det talte og skrevne språk er å forstå. Han påpeker at man i europeisk kontekst har forutsatt at det skrevne språk utvikles av det talte språk, og at det talte språket derfor går forut for den skrevne teksten. Derrida argumenterer for at det talte og skrevne språk må settes på lik linje, og at de utvikler seg i interaksjon. Med dette hevet han det skrevne ordets status, med tanke på å avdekke språkets grunnleggende struktur, eller riktigere, *mangel på struktur og entydighet*. Når språkets mangel på struktur avdekkes, skjer dekonstruksjonen med nødvendighet, mener Derrida. I denne forbindelse utvikler han sin grammatologi (lære om tekstdannelse) og sin kritikk av den såkalte «logosentrismen». Derrida bruker betegnelsen «logosentrisme» på filosofiske oppfatninger som forutsetter at språkets begreper en entydige (univoke) og hviler i en gjennomsiiktig logisk struktur.<sup>2</sup>

Innflytelsen fra Derridas språkfilosofi har ført til at dekonstruksjonalistiske metoder er blitt integrert i samfunns- og historievitenskapene, senere også i rettsvitenskapen og teologien.<sup>3</sup> Man anvender dekonstruksjon for å stille de såkalte «metahistoriene» under kritikk. Ordet «metahistorie» brukes som betegnelse på helhetlige forklaringer på virkelighet og historie, enten disse nå er av rasjonalistisk, evolusjonistisk, kulturell eller religiøs karakter. Den postmoderne kritikken sikter på å avdekke hvordan metahistoriene sementerer sosiale strukturer, tankemønstre og ideer, som mennesker må frigjøres fra. Dekonstruksjonen blir dermed ført inn i helhetlige sosiale strategier som redskap for bevisstgjøring og frigjøring av mennesker i det sosiale fellesskap. Det settes stilles spørsmålsteget ved alt som ellers regnes som allment gyldig.

---

<sup>1</sup> Det starter i 1962 med en kritisk introduksjon til et av Edmund Husserls verker, *Speech and Phenomena: And Other Essays on Husserl's Theory of Signs (La Voix et le Phénomène)*. I 1967 kom et annet viktig skrift, *Of Grammatology* der han viderefører kritikk av strukturalismen.

<sup>2</sup> «In my first book on Husserl [*Husserl's Origin of Geometry An Introduction*, 1962] I tried to compare the way Joyce treats language and the way a classical philosopher such as Husserl treat language (...) Husserl (...) thought that historicity was made possible by the transparent univocity of language, that is, by a scientific, mathematical, pure language. There is no historicity without the transparency of the tradition, Husserl says, While Joyce says there is no historicity without this accumulation of equivocality in language. It is from the tension between these two interpretations of language that I tried to address the question of language». Siteret fra *Deconstruction in a Nutshell. A Conversation with Jacques Derrida* (red:) John D. Caputo (Fordham University Press, 1997), 27. Se også Jim Powell, *Derrida for Beginners* (New York: 1997), 33.

<sup>3</sup> Denne utviklingen er ikke entydig, man skjeller for eksempel mellom såkalt fransk og amerikansk dekonstruksjonalisme (Yale School).

Med tiden utviklet Derrida en filosofisk tenkning der han søkte å gi rom for at det vi kan kalle «grensesprengende ideer» integreres i den menneskelige bevissthet. Hensikten med det var å fremme åpenhet i mellommenneskelige relasjoner, og gjensidig aksept i multikulturelle samfunn. Det fører til at han integrerer filosofen Emmanuel Levinas forståelse av «den andre» og av «hospitality» (gjestfrihet) i sin filosofi. Levinas definerer gjestfriheten som den ubetingede åpenhet overfor den ukjente, som kan være fiende eller venn. Gjestfriheten er med andre ord en grunnleggende åpenhet som frigjør fra restriktive, kulturbetingede fordommer og konvensjoner. Ordet betegner en holdning som skaper vilje til å sprengte sosiale og konvensjonelle grenser. For Derrida blir «hospitality» en eskatologisk ide som må forstås sammen med hans tenkning om det såkalte messianske. Han skjeler mellom det messianske som en universell struktur i menneskeheten, og messianisme som er knyttet til bestemte religioner. «Hospitality» som positive mellommenneskelige relasjoner kan ikke realiseres uten å komme i konflikt med det voldelige i verden, mener Derrida:

Hospitality, always entirely indeterminate in its radical openness, is a messianic ideal that will never and can never be realized in a violent world. In Caputo's words, 'If the tout autre ever won the revolution, if the Messiah ever actually showed up, if you ever thought that justice has come – that would ruin everything.'<sup>4</sup>

Now, I would say the same thing about the messianic. When I insisted in *Specters of Marx* on messianicity, which I distinguished from messianism, I wanted to show that the messianic structure is a universal structure. As soon as you address the other, as soon as you are open to the future, as soon as you have a temporal experience of waiting for the future, of waiting for someone to come: that is the opening experience. Someone is to come, is now to come. Justice and peace will have to do with this coming of the other, with the promise.<sup>5</sup>

Med utgangspunkt i Emmanuel Levinas idé om «hospitality», argumenterer Jacques Derrida mot de begrensninger og betingelser som moderniteten har satt for gjestfrihet. Skal åpenheten realiseres og frigjøres, må det utøves kritikk av det bestående samfunns metahistorier, dets verdier og normgrunnlag. Det må utvikles en frigjørende, eller sosialt transcenderende refleksjon. De postmoderne teologer og religionsfilosofier anvender Derridas dekonstruksjonalisme og Levinas ideer i sin teologiske tenkning. Vi skal se nærmere på dette i det følgende, og vi begynner med religionsfilosofen John Caputo.

---

<sup>4</sup> Jacques Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida," i *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, red. Richard Kearney og Mark Dooley (London: 1999), 70.

<sup>5</sup> *Deconstruction in a Nutshell*: 22.

## Postmoderne teologi og religionsfilosofi (John Caputo)

John Caputo gjør rede for sin anvendelse av Derrida i boken *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion* (1997). Han gir sin tilslutning til Derridas kritikk av såkalt logosentrisme, og begrunner dette med at den skaper rigide kategorier, og fiendtlige holdninger overfor «den andre». Caputo hevder ellers at Derridas prosjekt er grunnleggende religiøst, ikke nihilistisk slik mange hevder. Han mener videre at Derridas dekonstruksjonalisme må praktiseres med utgangspunkt i tro, og han viser til Augustin og Kierkegaard, som typer på trosbetinget dekonstruksjonalisme. Det dreier seg om en messiansk tro på at det uforutsigbare, det grensesprengende, det Caputo kaller det «umulige» kan realiseres. Caputo drømmer om; «... a religious, a biblical, and profetic bent so that deconstruction is driven by a prophetic passion, having entered into an alliance with the impossible ...». <sup>6</sup>

I sin bok, *What Would Jesus Deconstruct*, søker Caputo å vise at dekonstruksjon er et fenomen som kommer til uttrykk i Jesu kritikk av sin samtid. Jesus stilte seg på de fattige og marginalisertes side, og kritiserte normer og holdninger som legitimerer maktbruk og hindrer realisering av det gode mulige:

What I will analyze as the «event» – what’s really happening there – that stirs within the figure of Jesus, is that of a deep deconstructive force or agency (...) in the view I am advancing here, deconstruction is treated as the hermeneutics of the kingdom of God, as an interpretative style that helps get at the prophetic spirit of Jesus – who was a surprising and sometime strident outsider, who took a stand with the “other” – .... <sup>7</sup>

Caputo vil med sin teologi skape rom for det tilsynelatende umulige, og betingelsesløs aksept av «den andre». For å utvikle en slik teolog, gjør han som Derrida, og integrerer Levinas ideer om «gjestfrihet» og «den andre» i sin tenkning. I tillegg til dette innfører han et annet konsept som blir grunnleggende for postmoderne teologi, nemlig «desire» (begjær). Disse ideene betegner grensesprengende holdninger i den menneskelige bevissthet. Nettopp fordi de er åpne kan de utløse handlinger som sprenger det etisk kategoriske og statisk lovmessige, slik at det (u)mulige kan virkeliggjøres.

For Caputo selv blir «desire», begjæret, betegnelsen på den guddommelige skapende og grensesprengende kraft i tilværelsen. Dette er tydelig, for eksempel i hans bok *The Weakness of God* (2006). Her tar Caputo oppgjør med den klassiske læren om Guds allmakt. Som alternativ argumenter han for at Gud

<sup>6</sup> John Caputo: *The Prayer and Tears of Jaques Derrida. Religion without Religion* (1997), 114.

<sup>7</sup> John Caputo: *What Would Jesus Deconstruct. The Good News of Postmodernism for the Church* (Baker Academic, 2007), 26.

er en såkalt svak makt, «weak force», som frigjør grensesprengende krefter i den menneskelige bevissthet. Som svak makt er Gud et kall, mer enn en årsak, skriver Caputo. «Guds rike» er derfor, ifølge Caputo, ikke et herredømme som realiserer en hellig lov, men et hellig anarki, som virkeliggjør tilgivelse og gjestfrihet. «The weakness of God» er uttrykk for Guds kjærlighet og trofaste rettferdighet i kontrast til en allmektige kriger som massakrerer sine fiender.<sup>8</sup>

Med utgangspunkt i 1. Kor 1:18 (Ordet om korset) utvikler Caputo også en form for korsteologi, som han mener er i harmoni med Luthers tenkning. Jesu kors er det viktigste symbol på Guds kraftløse kraft, skriver Caputo. Korset i og for seg, er en form for dekonstruksjon (avdekking) av maktens falitt i møte med det svake. «Guds rike» er et område (field) der Gud gjør seg gjeldende – «a field of weak forces for justice». I dette anarkistiske feltet utfordres kirkens verdensomspennende hierarki. Svakheter, tilgivelse og hospitality er de krefter som hersker i dette riket, hevder Caputo.

I følge Caputo, demonstrerer Jesus en gjestfrihetens etikk, vilje til å tilgi, og radikal åpenhet overfor den andre. Jesu rike kan derfor ikke tolkes i maskuline, militaristiske eller voldelige kategorier, skriver Caputo, med adresse særlig til frigjøringssteologien. Jesus er solidarisk med de utstøtte og marginaliserte, men ikke ut fra den forutsetning at Gud er en suveren kraft eller en metafysisk makt.

Ved sin teologi om Guds rike ønsker Caputo å bidra med teologiske ressurser som kan underminere økonomisk og politisk global maktutøvelse i Guds navn. Hans grunnleggende tese er at såkalt voldelig teologi med nødvendighet fører til militær vold. Han vil derfor utvikle en teologi basert på selvoppgivende lidelse, for å utvikle fred og rettferdighet i verden. Dette plasseres i en eskatologisk ramme. Når åpenhet og gjestfrihet bevisstgjøres i møte med den andre skapes fremtiden og det mulige.<sup>9</sup>

Caputo representerer dermed en teologi som for eksempel teologen Rebecca Ann Parker karakteriserer (og kritiserer) som «moral influence theology of suffering».<sup>10</sup> Denne teologien forutsetter at det å la seg utsette for vold, uten å gjøre motstand, slik Kristus gjorde på korset, vil appellere til voldsutøverens samvittighet, endre deres hjerter og redde menneskeheten. Man har med andre ord å gjøre med en pasifistisk teologi, eller en ikkevoldsteologi.

Med dette avslutter vi vårt møte med Caputo, og retter oppmerksomheten mot en postmodernistisk feministteolog.

---

<sup>8</sup> John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event* (University Press, 2006), 301.

<sup>9</sup> Her er postmoderne teologi som regel inspirert av Emmanuel Levinas' filosofi, og Levinas er på tilsvarende måte også premissleverandør både for Jacques Derridas dekonstruksjonalisme og såkalte messianisme.

<sup>10</sup> Rita Nakashima Brock og Rebecca Ann Parker: *Proverbs of Asher. Violence, Redemptive Suffering and the Search for what Saves Us* (Boston, MA: Beacon Press, 2001), 41.

## Rita Nakashima Brock

I artikkelen «Paradise and Desire. Deconstructing the Eros of Suffering», velger Rita Nakashima Brock et noe annet perspektiv enn John Caputo.<sup>11</sup> Hun er mye mer eksplisitt kritisk til den bestående teologien enn ham. I nevnte artikkel foretar hun en kort historisk analyse der hun skjelner skarpt mellom den forståelse av Jesu frelsesgjerning som hun mener rådet i oldkirken, og den som hun mener fikk gjennomslag med Anselm av Canterburys lære om den såkalte objektive soningsteori (theory of atonement). Hun slutter seg dermed til den feilaktige oppfatning om at læren om Jesu soning på korset for menneskenes synder først ble utformet i det ellefte århundre.

Brock angriper (dekonstruerer) det hun mener er premissene for læren om Jesus stedfortredende soningsdød. Anselm representerer en forståelse av Gud som er styrt av den statstenkningen som fikk gjennomslag i middelalderen. Denne statstenkningen legitimerer vold, hevder Nakashima. Hun begrunner dette med å vise til at korstog, henrettelser, og straffejustis forankres i det gudsbilde som ligger til grunn for læren om stedfortredende soning.<sup>12</sup> Brock hevder derfor at læren om at Gud straffer sin Sønn i menneskers sted, driver frem en voldelig oppfatning av Gud. Dette får konsekvenser for det menneskelige fellesskap, hevder hun. Forestillingen om en voldelig Gud som ofret sin egen sønn er inkompatibel, både med postmoderne oppfatning av godhet og åpenhet, og med oldkirkens lære om Gud, hevder Brock. Den legitimerer ikke bare voldelig justis, men også overgrep overfor mennesker. Ja, den legitimerer misbruk av barn og kvinner, hevder Brock.

I artikkelsamlingen *Proverbs of Ashes*, skriver Brock like frem at mennesket ikke blir frelst ved Jesu død, og at Jesu død ikke var villet av Gud. Her utvikler hun ellers en platonsk preget tenkning der menneskets lengsel, eller erotiske begjær etter det gode og skjønne, inngår som en helt grunnleggende forutsetning. «Begjæret» føres dermed inn som en helt grunnleggende kategori, også i hennes tenkning. Dypest sett begjærer mennesket Guds skjønnhet, skriver Brock. Hun oversetter det greske uttrykket «*doxa theou*» med «Guds skjønnhet» i stedet for «Guds herlighet». Begjæret etter Gud må imidlertid utløses og drives frem, og det kan bare skje hvis Gud fremstilles i sin skjønnhet. Læren om at Gud krever straff og soning hindrer dette – ifølge Brock, og må derfor legges under kritikk.<sup>13</sup>

Rita Nakashima Brock skal være den som først har karakterisert læren om at Gud straffet sin Sønn med korsets død, som «cosmic child abuse». Dette

<sup>11</sup> Rita Nakashima Brock: "Paradise and Desire. Deconstructing the Eros of Suffering", I: *Saving Desire: The Seduction of Christian Theology*, red. F. LeRon Shults, og Jan-Olav Henriksen (Eerdmans, 2011), 56.

<sup>12</sup> Ibid, 63ff.

<sup>13</sup> Se Rita Nakashima Brock og Rebecca Ann Parker, *Proverbs of Ashes. Violence, Redemptive Suffering and the Search for what Saves Us* (Boston, MA: Beacon Press, 2001), 41 – 42.



«slagordet» er nærmest blitt allemannseie blant postmoderne teologer – og det anvendes av en rekke kritikere av tradisjonelt syn. Metodistprest Joanne Carlson Brown og teologiprofessor Rebecca Ann Parker går om mulig enda lenger, og karakteriserer læren om Jesu stedfortredende soning for synden som «an abusive theology that glorifies suffering, particularly for women and children».<sup>14</sup>

Den Gud som ofret sin Sønn finnes ikke, hevdes det videre. Den teologien som taler om en slik Gud, tilhører en metahistorie som må dekonstrueres. En teologi som forutsetter Guds straffende rettferdighet, fører *med nødvendighet* til misbruk og undertrykkelse.

Theologically, we are told that the Father God, who can do no wrong, sent his own Son to be killed and the good, obedient Son went willingly, without complaint. If cosmic child abuse, to save humanity, is acceptable, and human parents are to obey the example set by the Father God, then the violation of children can be justified on the same grounds. Protection from such abuse – a false protection – comes from being obedient and innocent.<sup>15</sup>

Så langt kan vi konkludere med at Brock representerer en tenkning som forutsetter det jeg vil kalle et *sosialt nødvendighetsforhold* mellom en bestemt lære om Gud, og utøvelse av voldelige handlinger. For å tydeliggjøre hennes oppfatning av dette forholdet, avslutter jeg her med et sitat fra en internettside, der hun vurderer Anders Bering Breiviks terrorhandling. Artikkelen har følgende talende tittel: «Atonement Theology: The Ideological Root of Christian Terrorism» (lagt ut 2. august 2011). Brock omtaler Breivik som en kristen terrorist, en moderne korsfarer, og skriver følgende:

Anselm claimed the crucifixion of Jesus was willed by God to save the world. His idea, now called “substitutionary atonement theology,” claimed that the only purpose of the incarnation was for Jesus to die. (...) Such interpretations of the crucifixion assert that God requires violence to save the world. If people believe that God uses torture and murder, what is to stop them from doing the same or believing experiencing the same sanctifies them? (...) The bottom line on atonement theology: if God needs torture to save the world and will use violence or war to destroy evil, why should believers also not support the same strategies to protect a country or save lives, as [the pope] Urban advocated?<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Johanne C. Brown og Rebecca Parker, «For God so Loved the World?», i: *Christianity, Patriarchy and Abuse. A Feminist Critique* (Pilgrim Press, 1989), 9.

<sup>15</sup> Rita Nakashima Brock, “Losing Your Innocence but Not Your Hope.” I: *Reconstructing the Christ Symbol: Essays in Feminist Christology*. Red: Maryanne Stevens (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1993), 12.

<sup>16</sup> <http://twofriarsandafool.com/2011/08/atonement-theology-the-ideological-root-of-christian-terrorism/>

## Jan-Olav Henriksen

Vi skal avslutningsvis se litt på en norsk teolog som anvender postmodernistiske metoder og forutsetninger i sin tenkning, nemlig Jan-Olav Henriksen. For å etablere en bredere forståelse av hans oppfatninger skal vi starte med å se nærmere på den andre av hans to doktoravhandlinger: *The Reconstruction of Religion. Lessing, Kierkegaard, and Nietzsche* (Eerdmans, 2001). Her analyserer Henriksen et utvalg skrifter fra Kierkegaard, Lessing og Nietzsche, for å drøfte hvordan religionen kan bidra med svar på det postmoderne spørsmål om hvordan menneskets sosiale selvstendighet kan etableres. Han mener særlig Kierkegaard gir svar på dette spørsmålet.

Til forskjell fra Lessing, foregriper Kierkegaard det postmoderne prosjekt, hevder Henriksen. Dette fordi han foretar et prinsipielt brudd med kollektivismen, og gir individet primat i forhold til det kollektive. Kierkegaards analyser av spenningen mellom individet og det kollektive blir derfor av interesse for Henriksen. Han utvikler imidlertid en meget formal tolkning av Kierkegaards tenkning om individets brudd med det bestående, og beveger seg i liten grad inn i en analyse av selve innholdet i Kierkegaards (konservative) teologi. Med dette grepet får han Kierkegaard til å passe godt inn i sitt eget postmodernistiske paradigme.<sup>17</sup>

Ut over dette plasserer Henriksen Kierkegaard inn i en nærmest progressiv forståelse av historiens gang. Kierkegaards anliggende er at menneskets frie religiøse subjekt skal bevisstgjøres og etableres, mener Henriksen. Dette subjekt anser den bestående religion som en størrelse som må dekonstrueres og rekonstrueres. Henriksen anvender dermed Kierkegaard inn i en dialektisk eskatologisk historietenking. Det som må realiseres i fremtiden fødes som en idé som står i kontrast til de oppfatninger som sementer menneskers livsførsel i nåtiden. De nye ideer må implanteres slik at brudd finner sted, som gjør fremtiden bedre.

Henriksen inntar likevel en noe pragmatisk holdning til sin postmodernistiske tolkning av Kierkegaard. Han påpeker at enhver konstruksjon av religion enten kan være et middel for en positiv utvikling, eller den kan være det motsatte. Henriksen skriver følgende om dette med klar adresse til hva han mener hindrer den positive utviklingen av religionen, nemlig den konservative protestantiske teologi:

Conservative Protestant theology has usually been critical toward this mode of evaluating religion. Its insistence on the sinfulness of the human being, combined with its emphasis on

---

<sup>17</sup> Ved hjelp av Kierkegaards forståelse av religiøsiteten A og B, får mennesket hjelp til å utvikle sin frihet, og til å overvinne "... the heteronomy of traditionalism, or dogmatism and integrates and forms traditional content in a way that makes it her own", skriver Henriksen. Se *The Reconstruction of Religion* (2001), 123.

the external and authoritative basis of religion being found in Scripture, and not in the subject, has to large extent blocked the way for an affirmative approach to the development of religion on more personal and more modern conditions. But as we saw in the introduction, the analysis of Peter Berger indicates that Kierkegaard and Lessing are more in accord with the contemporary situation than this type of theology.<sup>18</sup>

Hvordan appliserer Henriksen tanker som dette på sine refleksjoner om Jesus Kristus? I boken *Desire, Gift, and Recognition* (Eerdmans, 2009), utvikler han en nytolkning av Bibelens fortelling om Jesus, med utgangspunkt i et postmoderne perspektiv. Innledningsvis gjør han rede for sin anvendelse av Derrida, og feminist-teologen Kathryn Tanner (1957-), og han integrerer den postmodernistiske teologiens sentrale ideer, som ble omtalt overfor. Særlig får begrepene *begjær* og *generøsitet* plass i hans teologi. Disse svarer nærmest til «hospitality» og «desire» hos Caputo og Derrida.

Angående tolkningen av Jesu død gjør Henriksen læren om Kristi stedfortredende soning til gjenstand for kritisk analyse. Læren om den straffende Gud konfronteres altså, dog noe mer forsiktig enn hva tilfellet er hos Brock. I sin bok *Jesus – gave og begjær* (2009) avviser Henriksen at Jesu død var villet av Gud. Jesus ble forfulgt og dømt på grunn av sin lære, ikke fordi Gud ville det.<sup>19</sup> Han avviser følgelig at Kristus *måtte* dø: «Som historisk hendelse er Jesu død ikke-nødvendig – og derfor desto mer katastrofal.»<sup>20</sup> Så kan det altså ikke hevdes at Gud krever offer eller stedfortredende straffelidelse for å kunne tilgi synd.

I samme bok skriver han: «Den amerikanske teologen Rita Nakashima Brock peker på at noen av forestillingene om at Jesu død var Gud Faders vilje, kan liknes med hva som skjer i barnemishandling.»<sup>21</sup> Dette kommenterer Henriksen slik: «Noen av de folkelige [?] forstillingene om Guds rolle i forbindelse med Jesu død kommer farlig nær en slik måte å tenke på.»

Ifølge Henriksen demonstrerer Jesus Guds åpne og inkluderende holdning overfor menneskene. Jesu soningsdød er ikke grunnlag for Guds nåde og tilgivelse: «One should also note that I have not been arguing for an understanding of the cross of Christ as vicarious suffering demanded by God. Nor have I understood the cross of Christ as a condition for forgiveness».<sup>22</sup>

Henriksens forståelse av Jesu død kommer ellers til uttrykk på en pregnant måte i følgende sitat: «The cross is not an expiation that God inflicts upon the

<sup>18</sup> Jan-Olav Henriksen, *The Reconstruction of Religion* (Eerdmans, 2001), 184.

<sup>19</sup> Jan-Olav Henriksen, *Jesus – gave og begjær* (Gyldendal Akademisk, 2008), 118.

<sup>20</sup> Ibid., 105.

<sup>21</sup> Ibid., 104.

<sup>22</sup> Jan-Olav Henriksen: *Desire, Gift, and Recognition: Christology and Postmodern Philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2009), 318.



unjust, it is about humans who demand an unjust punishment for God's true representative».<sup>23</sup>

## Avsluttende betraktninger

I denne artikkelen har jeg gjort rede for noe av den tenkningen som preger den postmodernistiske teologien. Jeg har vist at vi her har å gjøre med teologi som stiller seg kritisk og avvisende til et av de mest sentrale punktene i den kristne troen, nemlig læren om Jesu stedfortredende soning.

Avslutningsvis skal et par ting til nevnes. Postmodernistiske teologer argumenterer, som vist, for at soningen ikke er nødvendig. Gud tilgir uten å kreve at synden dømmes og sones. Men dermed utvikler man en teologi som ikke bare ekskluderer læren om soningen, men også læren om Guds dom.

Med dette overser man et viktig anliggende ved læren om soningen. Saken er at Bibelen har et langt mer alvorlig syn på syndens makt og kraft, enn hva den postmoderne teologi forutsetter. Synden overvinnes ikke kun ved at den tilgis. Synden og dødens makt må beseires, og det kunne bare skje ved soning. Jesu død og oppstandelse er i kraft av soningen også seier over syndens og dødens makt. Derfor læren Skriften at det nye livet skapes og utfoldes ved at mennesker lever forsonet med Gud ved troen på Jesu soning. Synden beseires i den troende ved nåden (Rom 6:14). Det lar seg ellers ikke gjøre å opprettholde ro og orden i et samfunn uten justis og straff overfor det onde. Grunnen er at synden har makt over menneskene. Synden har makt i menneskers hjerte. Den kommer fra mennesket selv. Å hevde at læren om soningen legitimerer vold, og fører til onde handlinger, er ensbetydende med å gi Gud skylden for menneskers synder.

Man kan ellers få inntrykk av at kritikken som rettes mot læren om soningen, overser et helt grunnleggende dogme i den kristne tro, nemlig treenighetslæren. For min egen del gir nettopp læren om at Gud alltid er én og tre hjelp til å forstå hva det vil si at Gud ofret sin Sønn for våre synder. Han som er Guds eneste Sønn, ble gitt i døden for våre synders skyld. Ved Jesu død skjedde et oppgjør i Gud, mellom Faderen og Sønnen. Jesus sonet for oss ved å gi seg inn under Guds dom over våre synder. Men – her må noe føyes til. Han som gikk i døden for våre synders skyld, er den evige Gud selv. Det betyr at Gud overgav seg selv til sin egen dom over menneskehetens synd. Den høyest tenkelige pris er dermed betalt, for at vi små mennesker kan tilhøre den evige Gud. Gud elsker oss med uendelig kjærlighet, og han har betalt en uendelig pris for å forsone oss med seg.

---

<sup>23</sup> Ibid, 326.

## *Hvorfor misjon?*

*Sverre Bøe*

*Professor i nytestamentlig teologi ved FiH*

Det er ofte vanskeligst å svare presist på de enkleste og mest grunnleggende spørsmålene. Det ser jeg stadig som bibellærer. Et slikt spørsmål er dette: Hvorfor driver egentlig vi kristne på med misjon? Det finnes mange svar. De fleste er gode. Det er viktig at svarene kan knyttes an til Bibelen. Her er noen slike svar:

1. Skapelsen: Han som skapte verden vil også ha kontakt med den (Apg 17,22-31)
2. Misjonsbefalingen (Matt 28,18-20)
3. Monoteismen og Det første bud (2 Mos 20)
4. Guds ære: Misjon bidrar til at flere ærer Gud (Åp 14,7)
5. Guds kjærlighet: Han vil at alle skal bli frelst (1 Tim 2,4 og Joh 3,16)
6. Gud vil at alle folk skal være representert i hans fullendte rike (Åp 7,9)
7. Alle folkeslag skal bringes til lydighet mot Kristus (Rom 1,5 og 15,18)
8. De kristnes kjærlighet til medmennesker «tvinger» dem (2 Kor 5,14; Apg 4,20)
9. Den kristne står i "gjeld" overfor de ufrelste; de er medarvinger (Rom 1,14)
10. Misjon fordi vi (kristne) frykter for at medmennesker skal gå forta (2 Kor 5,11)

Jeg hører innvendingen: En liste på 10 punkt er vel ikke noe godt svar på ett enkelt spørsmål? Kan ett eller flere av disse perspektivene fra de nevnte bibeltekstene sammenfatte hele saken? De fleste misjonsteologer forsøker å gjøre nettopp det ved å bygge sitt svar på ett av disse motivene. Det høres riktig ut, men risikoen er stor for at en da legger til side deler av Bibelens budskap. Overdreven systematisering løper alltid en slik risiko.

Mitt fagfelt er Bibelen, ikke misjonshistorie eller misjonsstrategi. Selv om jeg har undervist i teologi på en misjonsskole i snart tretti år, er det først de siste

årene at jeg har fått et fag som direkte spør etter Bibelens egen misjonsbegrunnelse. Jeg hadde aldri tenkt over hvor ulike svar som gis i ulike fagbøker. Det har skapt en liten flodbølge av nysgjerrighet inne i meg: Hva finner jeg om dette i Bibelen, ikke generelt og indirekte, men ord for ord? Jeg har høsten 2014 hatt anledning til å studere Bibelens misjonsbegrunnelse(-r) nøye. Her følger noen foreløpige refleksjoner. Jeg er takknemlig for tilbakemeldinger fra Innsyns lesere.

## Reformerte tilnærminger

Når en leser nøye ulike fremstillinger om Bibelens misjonsbegrunnelse, ser en snart noen hovedtendenser: Reformerte teologer fokuserer sterkt på Guds ære: Vi skal drive misjon for at Gud skal æres og tilbes av stadig flere mennesker. Dette er klassisk formulert av John Piper: «Missions is not the ultimate goal of the church. Worship is. Missions exists because worship doesn't.»

En beslektet tilnærming viser ganske enkelt til misjonsbefalingen. Jesus har befalt det, og vi skal være lydige. I for eksempel reformert tradisjon er det mye vanligere å fokusere på lydighet/obedience enn i vår lutherske sammenheng. Men misjonsbefalingen har saktens stor plass også i vår misjonsteologi, og det bør den selvsagt. Ulydighet mot Mesterens siste ordre til sitt folk blir fryktelig galt.

Likevel er bakteppet litt ulikt: Luthersk kristendom har større fokus på Guds kjærlighet enn på Guds ære. Misjonsbefalingen blir derfor i lutherske kretser ofte raskt og tydelig koblet til Guds frelsesvilje, ikke minst til formuleringen i 1 Tim 2,4: «... han som vil at alle mennesker skal bli frelst og komme til sannhets erkjennelse.»

Jeg synes det er høyst påfallende at 1 Tim 2,4 overhode ikke nevnes i en lang rekke store fremstillinger av misjonsteologi. Hele 1 Tim 2 står uten en eneste oppføring i ellers fyldige indekser bakerst i bøkene. Ofte ligger det en kalvinistisk forutsetning til grunn: Det er bare de utvalgte som blir frelst, og det er bare dem Jesus døde for. Calvin selv (om-)tolket 1 Tim 2,4 til å bety at Gud vil at alle slags mennesker skal bli frelst: Jøde, greker, trell og fri, mann og kvinne. Språklig sett ville det vært uttrykt annerledes på gresk. Som eksegese er Calvins forklaring uholdbar.

Dette får store konsekvenser for både misjon, evangelisering og sjelesorg. Som lutheraner vil jeg alltid og uten forbehold kunne møte et hvilket som helst menneske og vite at Gud virkelig ønsker at dette mennesket skal bli frelst. En konsekvent kalvinist vil derimot trekke inn et forbehold: Hvis vedkommende er

utvalgt til fortapelse, gir det lite mening å si at Gud vil at vedkommende skal bli frelst.

De færreste missiologer målbærer noen konsekvent kalvinisme på dette punktet. Men jeg tror likevel at slike forbehold ligger bak det faktum at det skrives store verk om Bibelens misjonsbegrunnelse uten at 1 Tim 2,4 blir drøftet.

## Misjon på basis av skapertroen

Fra helt andre leire skrives det bøker om misjon som tar sitt utgangspunkt i skapelsesteologien. Og det er jo på mange måter logisk: Siden det er Gud som har skapt alt og alle, er det jo både naturlig og rimelig at det blir opprettet kontakt mellom Skaperen og oss mennesker, som ble skapte i hans bilde.

Men problemet er at det er nokså få bibeltekster som trekker nettopp den linken fra skapelse til misjon. De som derfor bygger hele missiologien på skaperteologien vil ofte bruke – og kanskje presse – de nokså få tekstene veldig langt. Fra et bibelfaglig ståsted er det påfallende at Areopagostalen (Apg 17,22-31) ofte får en særdeles fremskutt plass i missiologiske fremstillinger. Som bibelforsker er jeg derimot vant til å måtte argumentere langt og grundig for i det hele tatt å kunne bruke den teksten som belegg for paulinsk teologi. Kritiske bibelforskere mener at den helt grunnleggende ligger utenfor det Paulus selv skrev i sine brev, og at Lukas her har lagt Paulus ord i munnen som Paulus selv neppe kunne ha underskrevet på. Mange mener at Apg 17 står i spenning til Rom 1.

For min del tror jeg bestemt at også Areopagostalen bygger på pålitelige kilder (jf. Luk 1,1-4). Og at skapertroen lå til grunn for alle de bibelske forfatterne tviler jeg ikke et øyeblikk på. Men jeg synes nok vi fanger inn nokså lite av Bibelens misjonsbegrunnelse(-r) dersom vi tar utgangspunkt i skapertroen.

Rom 1,18-32 kobler skapertroen med Det første bud. Der mennesker dyrker det skapte fremfor Skaperen, tar mørket over. Indirekte leder det oss til misjonstanken. Nettopp hedningene, som lever i mørke, må få møte evangeliet.

Hvor mange bibeltekster finner vi ellers som bebreider hedningene for å være nettopp hedninger? GTs polemikk mot avgudsdyrkelse retter seg i all hovedsak til Israel: De må fjerne all avgudsdyrkelse. Slike perspektiv finner vi sjeldnere i de GT-tekstene som retter seg direkte til hedningene, nemlig profetenes domsord mot folkeslagene («folkeoraklene»). Disse utgjør for øvrig noen av GTs mest spennende (og forsømte) kapitler. De utgjør nesten 50 sider bibeltekst, mer enn hele Johannesevangeliet! Men misjonstekster kan de knapt kalles,

siden det knapt er ett vers i folkeoraklene som kaller til omvendelse til Israels Gud.

## Misjonens basis i vår gjenkjærlighet?

Lausanne III-konferansen i Cape Town i Sør-Afrika i 2010 med 4000 misjonsledere fra 200 land endte med et viktig dokument. Det «Commitment» (CTC) som ble vedtatt der er balansert, klokt, bibelnært og svært utfordrende. Jeg har likevel et kritisk spørsmål til hovedtilnærmingen:

Hele erklæringen er bygd over 1 Joh 4,19: «Vi elsker, fordi han elsket oss først.» Hvert kapittel begynner som en bekjennelse, eller som en kjærlighetserklæring: «Vi elsker Den levende Gud. Vi elsker Guds ord. Vi elsker Guds verden. Vi elsker Guds folk. Vi elsker Guds misjon, osv.»

Spørsmålet om misjonens egentlige hvorfor drøftes i kap 2. Der leser vi:

«Det aller viktigste motiv for misjon er

- verken lydighet mot misjonsbefalingen (selv så viktig det er),
- eller kjærlighet til syndere som er fremmedgjorte og på vei mot fortapelsen (selv så sterk en grunn det er, især når vi tenker på Guds vrede),
- men nidkjærhet – brennende og lidenskapelig nidkjærhet – for Jesu Kristi ære.»

Dette lyder nesten som et ekko av Carl Fr. Wisløffs ofte gjentatte påstand: «Misjon er de brennende hjerters sak». Men er det hele bildet?

Avgrensningene i sitatet over er viktige. Det står uttrykkelig at vår misjon ikke har sin egentligste motivasjon i misjonsbefalingen. Den er heller ikke å finne i den kristnes kjærlighet til medmennesker, ikke engang under synsvinkel av muligheten for den evige fortapelse under Guds vrede. Misjonens viktigste motivasjon er å finne i de troendes nidkjærhet for Jesu Kristi ære, står det her.

Slike utsagn skaper engasjement blant teologistudentene våre på Fjellhaug: Kan vår gjenkjærlighet, vår respons på frelsen være basis? Må ikke misjon begynne i Guds kjærlighet, i Guds hjerte, ikke i vårt? Jo, kan en svare, for hele poenget er at vår kjærlighet ikke er noe annet enn et produkt av Guds kjærlighet til oss. Guds kjærlighet kommer alltid først.

Jeg er likevel ikke helt tilfreds med tilnærmingen. Hvert avsnitt gjennom dokumentet gjentar poenget om vår gjenkjærlighet til Kristus som misjonens basis. I beste fall er dette lett å misforstå.

For det første må vi spørre om ikke vår gjenkjærlighet både retter seg til Kristus og til våre medmennesker: Vi elsker Gud og våre medmennesker, fordi han elsket oss først. I så fall blir kulepunkt to over lite meningsfullt.

For det andre vil jeg spørre om dokumentet tilrettelegger forholdet mellom Guds ære og Guds kjærlighet på en god måte når en fokuserer så sterkt på de kristnes nidkjærhet for Guds ære. Jeg er den første til å erkjenne at jeg ønsket mer av en slik nidkjærhet. Men igjen må jeg spørre: Er vår nidkjærhet basis? Har den bærekraft nok?

Dokumentet aktualiserer gammel strid mellom luthersk og reformert/kalvinistisk kristendom om troens aller innerste kjerne er Guds ære eller Guds kjærlighet. Kanskje er forklaringen på vår diskusjon at slike gamle uoverensstemmelser fremdeles finnes (ubevisst?) og at de skaper spenninger?

## Hvor setter vi passerspissen?

Kanskje kan vi bruke et enkelt bilde fra matematikken, fra geometrien. Vi satt på skolen med en passer og tegnet små og store buer og sirkler. Læreren gjentok ustanselig: «Det viktigste er å få satt passerspissen på rett sted. Det bestemmer utfallet.»

Setter vi missiologiens passerspiss i vårt eget hjerte? Kan vår gjenkjærlighet til Gud bære tyngden av kristen misjon? Kan vår nidkjærhet eller lydighet eller kjærlighet til Gud være misjonens basis?

Jeg tror passerspissen skal settes utenfor oss – i Gud! Den troens brann som bærer kristen misjon, den finner vi i Guds hjerte. Han som vil at alle mennesker skal bli frelst, han ga sin Sønn til frelse for oss.

Hvis vi spør en sliten misjonær eller forkynner hvor hun eller han henter sin basis når kreftene har tatt slutt og tunge tanker tumler rundt i hodet, hva svarer de da? Viser de til sin kjærlighet til Gud eller til medmennesker? Eller viser de til sin lydighet og nidkjærhet for Guds ære? Nei, da er det mer å hente i Guds hjerte, i Hans kjærlighet til oss syndere. Der er troens brann og misjonens basis.

## «Når de kjem saman»

### *Gudstenesta – etter tradisjonen – og i bedehusforsamlingane*

*Arne Redse*

*Professor i misjonsvitenskap ved FiH og i RLE-didaktikk, HVO*

I førre nummeret av *Innsyn* skreiv eg ein artikkel der eg gav eit samanfatta oversyn over utviklinga av gudstenesta (søndagsføremiddagsmøtet) og tenestekategoriar i Kinamisjonsforbundet, seinare NLM. Dagens ordningar vart ikkje presenterte og vurderte.

I denne artikkelen derimot, skal det reflekterast over korleis noverande ordningar for gudstenesta (søndagsføremiddagsmøtet) i NLM-samanheng heime og ute eventuelt kan justerast til det betre.

Det vil eg gjere på den måten at eg presenterer den tradisjonelle malen for den kristne gudstenesta slik den utvikla seg i dei første hundreåra med utgangspunkt i synagogegudstenesta og påskemåltidet i den øvre salen (instiftinga av nattverden). Artikkelen avdekkjer bakgrunnen for dei enkelte ledda i gudstenestemalen og peikar på nokre av dei mest sentrale utviklingstrekk fram til nyare tid. For kvart gudstenesteledd eg presenterer, vil eg reflektere over korleis dette leddet eventuelt vert inkludert på ein eller annan måte i gudstenester i NLM-forsamlingane, og korleis det eventuelt kan inkluderast på ein betre måte. Målsetjinga bør vere at NLM-forsamlingane (og andre bedehusforsamlingar) i større grad enn i dag kan sikte mot å ivareta det rike bibelforankra innhaldet i dei forskjellige ledda i den tradisjonelle gudstenestemalen. I denne samanhengen vil NLMs forslag til ritual for nattverden (frå 2011) bli spesielt vurdert.

### **Saman i dagleglivet – saman i Jesu namn**

I det meste av tida i kvardagen er det kristne mennesket kristen i høve til Gud (i bøn og bibellesing) og i høvet til medmenneska (kristne og ikkje-kristne)



gjennom måten ein lever på – i haldningar, ord og gjerningar. Kvardagskristenlivet er meint å skulle utfaldast primært som kristent etisk liv og vitnemål om Kristus i familien, på arbeidsplassen, blant venner og i samfunnslivet.

I desse samanhengane kan to eller tre eller fleire samlast i Jesu namn om Guds Ord og bøn. Då har vi ei kristen forsamling. Ei kristen familie bør naturleg utgjere ei kristen forsamling når den samlast til husandakt. På arbeidsplassen og i skulen kan arbeidarar/skulelevar samlast i Jesu namn (til andakter og bøn) dersom tilhøva ligg til rette for det.

Men ikkje minst: I eit geografisk område – ein bydel, ein landsby, ei bygd – vil dei kristne på staden samlast regelmessig i Jesu namn til det vi kallar «gudsteneste» eller «møte» – først og fremst på søndagar, men også elles i veka – når det kan passe.

Når vi snakkar om ei kristen forsamling/ ein kyrkjelyd/ ei menighet, snakkar vi primært om ein slik storleik – ei samling av kristne innanfor eit geografisk område som ikkje er større enn at ein kan samlast innan rimeleg tid. Samstundes bør *alle* samlingar av kristne i Jesu namn (to eller tre eller mange) kunne reknast som kristne forsamlingar.

## Gudstenesta – dei truande møter Gud og kvarandre

Grovt inndelt er det to ting som føregår i gudstenester og kristne møte – der menneske er «samla i Jesu namn»:

(1) Gud talar til forsamlinga, gjennom bibellesing, preike, dåp, nattverd, velsigningar, songar og salmar. Dette er gudstenesta sine *sakramentale element*.

(2) Forsamlinga ber til Gud. Det dreier seg om syndsvedkjenning, bøner om hjelp (kyriebøner), lovprising (gloria og halleluja), forbøner, og bønesalmar. Dette er gudstenesta sine *sakrifisielle element*.

Vi kan seie det slik: I gudstenesta (og i kristne møter) tener Gud forsamlinga gjennom sitt ord og sakramenta. Og forsamlinga tener Gud gjennom bøn og lovprising. Det norske ordet «gudsteneste» er ei utvida omsetjing av det greske ordet *leitourgia* (λειτουργία) (offentleg teneste) – derav vårt ord «liturgi». På engelsk brukar ein gjerne den direkte omsetjinga «service», eller ein presiserer det til «Sunday service».

I tillegg må det framhevast at gudstenesta/møtet er uttrykk for fellesskapet mellom kristne. Det er der vi regelmessig kjem saman og opplever det kristne fellesskapet. Dette utelukkar ikkje at også ikkje-kristne og søkande menneske kan delta og på den måten bli utfordra til å ta imot Jesus i tru. Trua kjem av



forkynninga. Ikkje minst er det viktig å invitere katekumenar (dei som går til dåpsundervisning) til gudstenesta. I oldkyrkja vart den første delen av gudtenesta (føre nattverden), omtala som *missa catecumenorum* – katekumenane si gudsteneste. Her er skriftlesinga og forkynninga det sentrale. Nattverddelen kunne omtalast som *missa fidelum* (dei truande si messe), sidan nattverden berre er for dei truande.

Dei første kristne var jødar. Det var derfor naturleg nok synagoge-gudstenesta dei brukte til mønster, som mal, då dei utforma si eiga kristne gudsteneste. Det var synagogegudstenesta som hadde vore Jesu liturgi.<sup>1</sup> Jesus gjekk fast i synagoga på sabbaten (jf. Luk 4:16). Dei første kristne hadde ingen grunn til å ta avstand frå ordningane i synagoga – sjølv om dei etter kvart vart utstøytte frå synagogene.

På den andre sida har vi ingen detaljerte instruksar i Skrifta for korleis gudstenesta skal leggest opp. Derfor varierer ordningane betydeleg frå kyrkjesamfunn til kyrkjesamfunn, og gjerne også frå forsamling til forsamling innan eitt og same kyrkjesamfunn. Men i grove trekk har ordninga for søndagsgudstenesta følgt same mønsteret eller ramme heilt, same mal, frå sein oldkyrkjeleg tid, eller vi kan seie frå tidleg middelalder av.<sup>2</sup> Dette hovudmønsteret kan kort summerast opp slik det er gjort nedanfor.

For kvart ledd eg presenterer, vil eg seie litt om korleis leddet kan i inkluderast i ei tradisjonell NLM-forsamling si gudsteneste.

Vi bør legge merke til at dei tradisjonelle ledda i liturgien – dei fleste faste delane – dreier seg om *tekster og bønner frå Bibelen*. Gudstenesta er i det store og heile bygd opp av element frå Guds Ord. Såleis er den særst Bibel-orientert.

## Det tradisjonelle mønsteret for gudstenesta gjennom tidene

### Den innleiande delen

1 *Inngangssong*: Salme- og songbøker inneheld mange høvelege songar og salmar til opning av gudstenesta/møtet. Elles kan gjerne veljast ein song som høver til temaet i tekstene og talen for dagen.

2 *Innleiande helsing, som velkomsthelsing*: Det er gamal tradisjon for å bruke den helsinga som Paulus innleiar breva sine med, den såkalla *apostoliske helsinga*: «Nåde vere med dykk og fred frå Gud vår Far og Herren Jesus

<sup>1</sup> Om synagogegudstenesta på Jesu tid, sjå Olav Tveito (2013). *Gudstjenestens historie: Liturgi, kirkeår og kirkehus gjennom 2000 år* (Oslo: Themelios), 30-32.

<sup>2</sup> «Med den romerske messe, slik den var utformet på 600-tallet, var grunntrekkene i gudstjenesten i den vestlige kristenhet lagt.» Olav Tveito (2013). *Gudstjenestens historie: Liturgi, kirkeår og kirkehus gjennom 2000 år* (Oslo: Themelios), 20.

Kristus.» Det kjennest kanskje litt meir formelt å bruke innviingsformelen: «I namnet åt Faderen og Sonen og Den Heilage Ande.» Men dette er også ein måte å opne på. Mest uformelt kan vi rett og slett berre ønskje «Velkommen til møte/gudsteneste» -- slik det ofte vert gjort. Den apostoliske helsinga er ei kristen utviding av den jødiske fredshelsinga: «Fred vere med dykk». Å ønskje forsamlinga nåde og fred frå Gud og Jesus er ein fin skikk som vi ikkje treng legge vekk.

3 *Synsvedkjenninga*: Når forsamlinga er samla for å høyre Guds Ord og for å be til den heilage Gud, kjennest det rett at ein først vedkjenner seg syndene sine og ber om Guds nåde i Jesu namn. Læresveinane og dei første kristne (som alle var jødar) hadde mest sannsynleg lært å vedkjenne seg syndene sine i synagogegudstenesta. Vi har ikkje kunnskap om korleis synagogegudstenesta var ordna i detalj på Jesu tid. Fast formulerte synsvedkjenningar finst det mange av. Dei eldste finn vi i Salmane i GT, f.eks. Salme 51:3-15 som er mykje brukt også i dag i mange kyrkjer. Elles finst det synsvedkjenningssalmar i dei fleste salme- og songbøker. Eller ein kan be ei fri bøn, og gjerne gje rom for ei stille bøn for den enkelte. I oldkyrkja var det mest vanleg at synsvedkjenning var ei sak for den enkelte – ei stille bøn i det ein gjekk inn i gudstenestelokalet. Derfor vart den kalla «trappebøna». Skriftet *Dei tolv apostlane si undervisning (Didache)*, datert til slutten av første hundreåret e.Kr., kanskje eldre enn Johannesevangeliet, framhevar at det er viktig med synsvedkjenning før ein feirar nattverd.<sup>3</sup>

I den siste utgåva av Den norske kyrkja (Dnk) si gudsteneste (2011) kan synsvedkjenninga bli flytta til etter preika og føre forbøna dersom ein ønskjer det. Ved opninga av gudstenesta kan ein då i staden be ei opningsbøn. Eitt av alternativa til opningsbøn er den tidlegare klokkearbøna i ei revidert utgåve. I denne bøna ber ein om Andens hjelp til å ta imot Guds Ord med eit ope hjerte og tru og leve etter det.

Synsvedkjenninga bør ikkje utelatast i hovudsamlinga til ei kristen forsamling. Ønskjer ein å unngå mange faste bøner – som kan vere tilfelle for mange i NLM, kan ein be synsvedkjenninga som ei fri bøn. Elles synest eg synsvedkjenninga høyrer heime på den tradisjonelle plassen, i byrjinga av gudstenesta.

4 *Absolusjonen*: Synsvedkjenninga kan etterfølgjast av ein absolusjon – altså tilsegn om tilgjeving. Det er vanleg å bruke 1 Joh 1:9 som absolusjon.

---

<sup>3</sup> Sjå Olav Tveito (2013). *Gudstjenestens historie: Liturgi, kirkeår og kirkehus gjennom 2000 år* (Oslo: Themelios), 47.

5 *Ropet om miskunn*: «Herre, miskunne deg over oss.» (*kyrie eleison*). Dette er *ikkje* ei bøn til om syndstilgjeving, men ei bøn om hjelp. Menneske i lidingar og naud kunne vende seg til Jesus med dette tradisjonelle bøneropet om hjelp (jf. f.eks. Matt 15:22; 17:15; 20:30). Menneske i dag treng på same måten Guds hjelp, styrke og leiing. Derfor ber ein saman med Bibelens menneske, og gjerne med dei same orda: «Herre, miskunne deg over oss.» Bøna kan også bedast i salmeform, som kanskje vil vere mest naturleg i ei NLM-forsamling. Det finst fleire gode kyriesalmar.

Det er elles ikkje uvanleg eller unaturleg å inkludere bøneropet (*kyrie*) i forbøna, og då gjerne som ei bøn som forsamlinga syng mellom bønema til den som leier forbøna. I ei NLM-forsamling kan det vere mest naturleg å integrere *kyrie* slik, og helst bruke det berre i norsk omsetjing: «Herre, miskunne deg over oss.» Den svært gamle forbøna som kallast *litaniet* (som vert brukt i fastetida), opnar med *kyrie*.

6 *Lovprisinga (gloria)*: Sidan vi veit at Gud høyrer oss når ein ber, tilgjev oss syndene og ser til oss med omsyn til våre behov for hjelp, styrke og leiing, ønskjer vi å takke og lovprise han. Derfor lovprisar vi han med orda til englane på Betlehemsmarkene då Jesus vart fødd: «Ære vere Gud i det høgste, og fred på jorda blant menneske som Gud har hugnad i.» (Luk 2,14). Til denne korte lovprisinga kan det leggst til ei lengre tekst, *Te Deum*. *Te Deum* kan vi følgje så langt tilbake i historia som til eit skrift av biskop Athanasius på 300-tallet (jf. nr 261 i *Norsk Salmebok*). Eller vi kan gje rom for moderne, ungdommelege lovsongar (worship og Hillsong) som er blitt så populært i seinare tid. Mange forsamlingar har eige lovsongsteam til dette formålet. Gloria-leddet er staden der lovsongsteam bør få utfalde seg. Det tilsvarende lovprisingsleddet i synagoge-gudstenesta er dei såkalla Hallelujasalmane (Salme 145-150).

## Forkynninga av Guds Ord

1 *Skriftlesingane og talen*: Lesetekstene er ein viktig del av gudstenesta slik det også var (og er) i synagoga. Då talar Gud til forsamlinga direkte gjennom sitt ord (jf. Matt 4:4; Luk 11:28; Hebr 4:12; Kol 3:16-17). Det er vanleg å lese tre tekster, ei frå GT, ei frå evangelia og ei frå resten av NT. I mange gudstenesteordningar vert skriftlesinga innleia med ei bøn som vender sinnet mot det som er hovudsaka i tekstane for dagen – den såkalla «kollektbøna». Denne kan etter 2011-liturgien til Dnk i staden bli bedt på talarstolen rett før talen.

Skikken å lese frå dei heilage skriftene overtok dei første kristne frå synagoge-gudstenesta. I synagoga las ein eit stykke frå Mosebøkene og eit stykke frå profetane i kvar sabbatsgudsteneste.

Guds ord bør har brei plass i NLM-forsamlingane. Det er ingen ting i vegen for å utvide dei føreslegne tekstene i tekstrekkjene til Dnk.

2 *Halleluja eller song/salme*: Lovprising til Gud for hans ord, at han no talar til oss, kan vere plassert før, mellom eller etter skriftlesingane. Ein salme over same tema som tekstene for dagen kan alternativt få rom her (ein såkalla «læresalme»). I Dnk var det slik inntil den siste liturgireforma i 2011.

3 *Talen/preika* skal vere utlegging av lesetekstene, eller utlegging av eit tema i tekstene. Normalt er det evangelieteksta ein preikar over, men med sideblikk til dei andre tekstene. I Luk 4:14-30 les vi om Jesu deltaking i ei synagoge-gudsteneste i Nasaret i byrjinga av tida då han vandra rundt og talte, underviste og gjorde godt. Han las profetteksta for dagen frå Jes 61, og talte deretter over den. I NLM-samanheng vert forkynninga med rette betrakta som eit sentralt ledd i gudstenesta.

Faste tekstrekkjer hjelper predikanten til å få med seg breidda av «Guds råd» i løpet av den tida tekstrekkjene dekkjer. Samstundes må det visast fleksibilitet.

Til avslutning av preika er det ikkje uvanleg at predikanten seier fram «den vesle lovprisinga»: «Ære vere Faderen og Sonen og Den Heilage Ande som var og er og vere skal ein sann Gud frå æve og til æve.»

I tillegg til preika over dagens tekst la Luther ofte inn ein gjennomgang av eit stykke frå katekismen. Denne typen undervisning kan heller inkluderast i ein søndagsskuletime før eller etter gudstenesta. Dette er vanleg i mange forsamlingar rundt om i verda. I vårt land assosierer vi søndagsskulen med barna. Den er ikkje for vaksne. Men vaksne treng også søndagsskule.

Det bør jamt gjevast rom for frie vitnemål. Desse bør ha sin plass i forkynnings-delen. Det gjeld også profetiar eller bodskap i tunger (som må tolkast). Paulus gjev det råd til korintarane at ein ikkje må la slike «spontane» innslag ta overhand (ikkje for mange kvar gong) og at alt må gå føre seg med orden. Det kan gjerne vere naturleg å gje rom for spørsmål til predikanten.

4 *Song/salme*: Det er vanleg å syngje ein song eller salme etter preika. Den bør vere knytt til innhaldet i preika.

## **Forsamlinga tener Gud**

1 *Truvedkjenninga*: Når ein har lytta til Guds ord, styrker evangeliet trua. Då er det naturleg å seie fram ei truvedkjenning, gjerne med orda frå *Apostolicum*

eller *Nicænum*. Dei fleste kyrkjesamfunn brukar *Nicænum* i gudstenesta og *Apostolicum* ved dåpen. I Den norske kyrkja har ein tradisjonelt brukt *Apostolicum* i begge høve. Dette er derfor blitt praksis på mange av misjonsfeltene der NLM har etablert kyrkjer. Tenkjer ein historisk og økumenisk, vil *Nicænum* vere å føretrekke. Det var også Luthers val i hans fyldigaste opplegg for gudstenesta – den såkalla «*Formula Missæ*». Truvedkjenninga bør ikkje utelatast i det som vert rekna som ei forsamling sitt hovudmøte eller gudsteneste. Det synest å vere vanleg praksis no i dei fleste av dei større forsamlingane i NLM å inkludere den apostoliske truvedkjenninga på søndagsformiddagsmøte. I synagoge-gudstenesta var det den gammaltestamentlege vedkjenninga, *Sjema* (5 Mos 6:4-5),<sup>4</sup> som lydte som truvedkjenning.

2 *Forbøna*: Ein viktig del av ei forsamling si teneste er å be for Guds folk i alle land, for misjonen, og for landet vårt, styresmaktene og for verda (jf. Paulus si formaning i 1 Tim 2:1-3). Forbøna kan framførast i form av fast formulerte bønner, eller som bønner ein formulerer etter kvart som ein ber. Dersom ein ber fritt, bør ein vere medviten om kva saker og personar ein skal be for. Det bør vere rom for bønneønskje frå forsamlinga. Forbøna kan gjerne bli leia av andre enn den som leiast i gudstenesta, kanskje fleire kan be for kvar sine saker? Barna bør inkluderast som forbedarar. I urkyrkjelyden i Jerusalem song barna *kyrie eleison* mellom ledda i forbøna – som vi kan gjere i dag også. Av og til kan ein gjerne la denne delen av gudstenesta ordnast som eit kort forbønsmøte der kven som vil, kan be.

Det lyder litt rart å måtte seie det, men inntrykket er at forbønstenesta tradisjonelt er blitt betre ivareteken i Den norske kyrkja sine gudstenester enn i NLM sine søndags-føremiddagsmøter.

I synagoge-gudstenesta vart (og vert) forbøna kalla «Attenbøna» – dei ber over 18 bønnetema.<sup>5</sup> I dei tre første vert Gud lovprisa. Desse bønene svarer til *Gloria* i den kristne gudstenesta. I dei 13 neste ber ein for ulike forbønssaker. I dei tre siste bønene takkar ein Gud for hans nåde og miskunn. I følgje jødisk tradisjon går Attenbøna tilbake til det 5. årh. f.Kr.»<sup>6</sup> På Jesu tid var Attenbøna plassert før tekstlesinga og tekstutlegginga.

Til slutt i forbønsdelen i den kristne gudstenesta ber vi for oss sjølve som enkeltkristne og som forsamling i form av den bønna Jesus lærte oss til dette formålet, nemleg *Fadervår*. Fadervår bør derfor ikkje utelatast. For Jesus sa:

<sup>4</sup> Den fulle utgåva av *Sjema* inkluderer 5 Mos 6:4-9, 5 Mos 11:13-21 og 4 Mos 15:37-41.

<sup>5</sup> Eigentleg inneheld bønna 19 bønnetema. Det vart lagt til ei bøn om bli bevart mot vranglære på 100-talet e.Kr. «Vranglæra» var nok dessverre den kristne forståinga av Jesus som Messias.

<sup>6</sup> Sjå Olav Tveito (2013). *Gudstjenestens historie: Liturgi, kirkeår og kirkehus gjennom 2000 år* (Oslo: Themelios), 31.

«Slik skal de be.» (Matt 6:9). Derfor ber vi slik. Fadervår er den kristne si mønsterbøn. Det er ikkje usannsynleg at Fadervår vart gjeven apostlane som den nye pakta si Attenbøn. Dei to bønene har mange fellestrekk.

3 *Kunngjeringar* kan gjerne få plass mellom forbøna og offeret. Då kan det også kunngjerast kva formål offeret går til, viss det treng spesifiserast.

4 *Offergåve*: Det har alltid høyrte med til gudstenesta å gje til Gud og hans folk av det Gud har gjeve oss, så dei fattige og trengande kan få hjelp, og ikkje minst gje til arbeidet i kyrkjelyden og til misjonen. I gamal tid inkluderte offeret at nokon i kyrkjelyden bidrog med brødet og vinen som ein trengde til nattverden. Det er blitt vanleg i NLM- og bedehussamanheng å be Gud om at pengane som vert samla inn, vert til velsigning – slik ein også gjer i gudtenesta til Dnk.

## Nattverden

Når nattverden vert forvalta, er den vanlegvis plassert etter forbøna. Nattverden er eit høgdepunkt i den kristne sitt fellesskap med Gud og med Guds folk. Hovudmønsteret i nattverdliturgien er også gamalt og vert i hovudsak følgt i dei store kyrkjesamfunna. Bakgrunnen for nattverden er ikkje synagogegudstenesta, men Jesu siste påskemåltid med apostlane, i «den øvre salen» i Jerusalem.

1 *Innleiande helsing*: F.eks: «Herren vere med deg.» Gjerne med påfølgjande oppmoding om å løfte våre hjarte til Herren, og med ei stadfesting: «Det er verdig og rett». Dei helsingformuleringane som vert brukte i Dnk si ordning er så å seie identiske med dei formuleringane vi finn i Hippolyts liturgi frå ca. 220.

2 *Innleiande lovprising og takk (prefasjon)*: Denne er ei lovprising og takk til Gud for hans frelse, ved Jesus Kristus. Den byrjar med orda: «I sanning verdig og rett er det at vi alltid og alle stader takkar deg, allmektige Gud, evige Far, ved Jesus Kristus, vår Herre....» Heilt frå oldkyrkja si tid har nattverden hatt namn etter denne lovprisinga. I dei fleste kyrkjer vert den omtala som «*evcharistien*». Bøna si rot er takkebøna som Jesus bad ved instiftinga av nattverden. Mykje av det innhaldet den har i dag, kan sporast tilbake til byrjinga av 200-talet – til liturgien til Hippolytt.

3 *Sanctus og benedicamus*: Prefasjonslovprisinga munnar ut i dei to bibelske lovprisingane som vi kallar *sanctus* og *benedicamus*. *Sanctus* er serafane si lovprisinga til Gud som Jesaja var vitne til i templet i Jerusalem: «Heilag, heilag, heilag er Herren Sebaot. All jorda er full av hans herlegdom.»



(Jes 6:3). *Benedicamus* er lovprisinga til Jesus då han reid inn i Jerusalem på Palmesøndag: «Hosianna, Davids Son! Velsigna vere han som kjem i Herrens namn! Hosianna i det høgste!» (Matt 21,9). Ein lovprisar Gud for hans heilage reinleik som avslører synda slik Jesaja opplevde det, og ropar derfor «frels då» (hosianna) til Jesus. Hosianna er også å forstå som eit lovprisingsrop. *Sanctus* og *benedicamus* syng vi altså saman med serafane i templet og saman med folkehopen som lovpriste Jesus då han reid inn i Jerusalem på Palmesøndag for å lide og døy ved enden av veka. No kjem han til oss på nytt i brødet og vinen.

4 *Bøn før innstiftingsorda*: Vi ber om at vi må ta imot nattverden med audmjuke og oppriktige hjerte og elske kvarande som Jesus har elska oss, og til slutt samlast til nattverd med han og alt Guds folk i Guds evige rike. Denne bøna kan no i Dnk skiftast ut med alternative bøner der ein takkar for Jesu soningsdød og ber om at Anden vert send.

5 *Innstiftingsorda*: Dette er forteljinga om då Jesus innstifta nattverden. Desse orda er det vanleg å lese. Det er desse orda som er grunnlaget for nattverden.

6 *Fadervår*: Når det vert feira nattverd i gudstenesta, er dette staden for Fadervår, i staden for som avslutning på forbøna.

7 *Den bibelske fredshelsinga*: «Fred vere med deg.» Helsinga minner oss om at vi skal samlast om nattverden utan uoppgjorte saker mellom oss som Guds folk. Fredshelsinga er ikkje vanleg i norsk samanheng, men vanleg i mange andre kyrkjer. Helsinga kan også plasserast tidlegare i nattverdritualet.

8 *Agnus Dei*: «Å du Guds lam som bar all verdsens synder, miskunne deg over oss.» Dette er ein gammal salme med bakgrunn i Joh 1:29 og Op 5:6-14. Den har lydt ved nattverdfeiringa sidan tidleg middelalder.

9 *Invitasjon og formaning* til å ta imot nattverden i sann tru og med eit ærleg hjarte for Gud.

10 *Utdelinga av brødet og vinen*: Denne går føre seg ved altarringen eller rundt eit bord, eller ved at ein sender elementa rundt i benkane. Ein kan også ta imot vinen ved å dyppe brødet i kalken. Den siste metoden er ikkje alle like begeistra for. Utdelinga kan avsluttast med ei påminninga og eit ønskje – for eksempel slik: «Den krossfeste og oppstadne Jesus Kristus har no gjeve oss sin heilage lekam og sitt dyre blod som han gav til soning for alle våre synder. Han styrkje oss og halde oss oppe i ei sann tru til det evige livet. Fred vere med dykk.»

11 *Lovprising og takkebøn for nattverden*: Lovprising og takk til Gud for det vi har motteke av hans nåde, og bøn om at han må bevare oss i trua. Lovprisinga

kan gjerne vere den vi finn i 1 Pet 1:3: «Himmelske Far, takk for dine velsigna gåver. Vi bed at du ved desse gåvene vil halda oss fast i trua på deg, sameina oss i din kjærleik og stadfesta i oss vona om det evige livet, for Jesu Kristi skuld.»

Vi kan feire rett nattverd utan den innleiande takk og lovprising, sjølv om ei slik bøn høyrde med til påskemåltidet, og utan serafane sitt trefoldige heilag, og utan hosianna til Jesus, og utan «O, du Guds lam», og utan førebuingbøn. Ordninga for nattverden i NLM sitt ritualhefte<sup>7</sup> er ei slik sterkt forkorta utgåve. Vekta ligg på ei påminning om kva nattverden gir, og ei formaning til å ta imot elementa i ei sann tru. Dessutan er innstiftingsorda og Fadervår inkludert.

For den som kjenner godt dei tradisjonelle ledda i nattverdliturgien, og lever med i desse når ein deltek, framstår den sterkt nedkorta utgåva for bedehus-Norge som fattig. Kvifor ikkje takke og prise Gud saman med Guds folk frå oldkyrkja si tid (prefasjonen) – slik Jesus bad ei takkebøn før han delte ut brødet? Kvifor ikkje synge «heilag» med serafane og rope «hosianna» saman med palmesøndagsfølgjet? Kvifor ikkje be med ord frå Døyparen: «Du Guds Lam som bar all verdsens synder, miskunne deg over oss.»

Det bør vekke til ettertanke at det som er skore bort, i stor grad er ord frå Skrifta. Dersom ein er redd for mange fast formulerte bøner, kan ein gjerne be ei fri prefasjonsbøn, og ei fri førebuingbøn. Både *Sanctus* og *Hosianna (Benedicamus)* kan erstattast med songar frå *Sangboken*.

No kan det seiast at nattverdritualet i Luthers *Tyske messe* var svært enkelt. Målet var å nå og inkludere til og med analfabetar – og dei var ikkje få. Dermed måtte ein gjere det så enkelt som mogeleg i starten. Luthers latinske messe (*Formula missae*) var meir tradisjonell. Men alt som smakte av katolsk messeofferteologi var fjerna eller endra.

## Avslutningsdelen

1 *Avsluttande lovprising*: Forsamlinga avsluttar gudstenesta med å lovprise Gud. Det gjer ein med den gamle jødiske lovprisinga, *halleluja*, som betyr lovpris Herren. Gjennom alle tider har Guds folk sunge halleluja for Gud. Men ein kan like gjerne avslutte med ein lovsong/salme som avslutningssong.

2 *Velsigninga*: Til slutt lyser gudstenesteleiar/møteleiar den aronittiske velsigninga: «Herren velsigne deg og vare deg, Herren la sitt ansikt lyse over

---

<sup>7</sup> NLM har samarbeidd med Indremisjonsforbundet og Normisjon om både nattverdritualet og fleire andre ritual.



*deg og vere deg nådig, Herren løfte sitt åsyn på deg og gje deg fred.»* (4 Mos 6,22-27). Slik har velsigninga lydt i meir enn tre tusen år!

I synagogegudstenesta lydde den aronittiske velsigninga i gamal tid etter Attenbøna – som Guds svar på bøna. Opphavleg høyrde velsigninga heime i tempeltenesta. Det er mulig at den ikkje kom i bruk i synagogegudstenesta før etter at templet vart øydelagt i år 70 e.Kr. Det er berre prestar (menn av Levis ætt) som kan lyse velsigninga i synagoga. I den nye pakta har det allmenne «offerprestedomme» erstatta det levittiske presteskapet. Alle er «offerprestar» (hierevs). Jf. 1 Pet 2:9. Alle kan derfor lyse velsigninga.

Som alternativ til den aronittiske velsigninga kan ein gjerne bruke den apostoliske (sjå 2 Kor 13:13). I bedehussamanheng er den apostoliske meir vanleg.

Mellom fleire av ledda i gudstenesta er det vanleg å synge songar og salmar, som Paulus oppmoda kolossarane til: «Lat Kristi ord få rikeleg rom hos dykk, så de med visdom kan undervisa og rettleia kvarandre, med salmar, hymner og åndelege songar. Syng for Gud med takk i hjarta!» (Kol 3:16). For Paulus dreidde dette seg i stor grad om den jødiske salmeskatten, Salmane i GT. Vi har i tillegg ein svært omfattande song- og salmeskatt å ta av.

## Ein liturgi for søndagsformiddagsmøtet i bedehusforsamlingar – tradisjonsrik i innhald, friare i formene

I oldkyrkja synest det å ha rådd stor fridom med omsyn til korleis ein skulle formulere dei enkelte ledda i gudstenesta. På den andre sida vart den *innhaldsmessige* malen tidleg fastlagt. Den var der i grove trekk allereie med synagogegudstenesta og påskemåltidet. Det er denne malen eg har framheva og understreka i denne artikkelen. Eg har ein sterk mistanke om at innsikta i denne malen – i innhaldet i det ulike ledda i liturgien – er heller skrøpeleg i NLM-samanheng.

Dei som okkar seg over tradisjonelle gudstenester, siktar vel helst til *formene*? Skal bønene vere fast formulerte, eller er det nok at tema ligg nokolunde fast? Kva song- og musikkstil føretrekkjer ein? Slike formale saker vil det alltid vere ulike syn på, og her bør vi vere fleksible. Viss det derimot er *innhaldet* i gudstenesteledda ein grammar seg over, rammar faktisk det klagemålet i høg grad *Skrifta*. For svært mykje av innhaldet i ei gudsteneste etter den tradisjonelle malen er henta frå *Skrifta*.

Elles vil eg tru at ei innsikt som den som denne artikkelen bidreg til, bør være nyttig for misjonærar som vert involverte i arbeid med liturgiar på misjonsfelt, både i nyetableringar og i revisjonar av liturgiane til samarbeids-kyrkjene våre.

## Litteratur

Gudstenesta til Dnk, av 2011, er å finne her:

[http://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-troen/gudstjeneste---liturgi/gudst2011\\_2012\\_ordning\\_hovudgudstenest\\_nyn.pdf](http://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-troen/gudstjeneste---liturgi/gudst2011_2012_ordning_hovudgudstenest_nyn.pdf)

NLMs ritual for nattverden, frå 2011, er å finne her:

<http://www.nlm.no/nlm/ressurser/dokumenter/liturgiordninger/nynorsk>

*Kinamisjonens ritualbok* (på kinesisk). Ikkje datert (ca. 1910).

Redse, Arne (2014): «The History of a Chinese Lutheran Liturgy.» I: *Passion for China*. Oxford: Regnum Books.

Redse, Arne (1996). *Gathered together in Jesus' Name: A Historical Outline of the Worship Liturgy*. Hong Kong: Thaosheng Publishing House.

Tveito, Olav (2013). *Gudstjenestens historie: Liturgi, kirkeår og kirkehus gjennom 2000 år*. Themelios Forlag.

*«Saliggjørelsens orden» i roseniansk sjelesorg*  
*En undersøkelse av Gudmund Vinskeis brevsjelesorg i*  
*Ungdom og Tiden*  
*1972-1985*

*Egil Sjaastad*  
*Dosent i praktisk teologi ved FiH*

## Innledning

NLMs ungdomsmagasin, *Ungdom og Tiden*, hadde fra midten av 1970-tallet over 20 000 abonnenter. En av de faste spaltene var «Mitt spørsmål». Spalten var meget populær blant leserne. Gudmund Vinskei redigerte spalten og svarte på de aller fleste brevene fra nr. 2 1972 til nr. 4 1985, altså i vel 13 år.

I utgangspunktet vil både brevsjelesorg og sjelesorg under fire øyne være fortrolig. «Mitt spørsmål»-spalten er derimot eksempel på brevsjelesorg med et offentlig preg. Derfor måtte innkomne brev og brevsvar anonymiseres.

I denne undersøkelsen vil jeg nøye meg med å analysere og drøfte en bestemt sektor av svarbrevens teologiske innhold, nemlig «saliggjørelsens orden».

## Problemstilling

«Saliggjørelsens orden» beskriver i sin mest utbygde form overgangen fra ufrelst til frelst. I ulike lutherske vekkelsesbevegelser og kirkelige retninger har dette blitt tilrettelagt forskjellig. Det gjelder især spørsmålet om overgangen for en som er barnedøpt, men frafallen.

Hva så med barn som har bevart sin barnetro? Må også disse gjennom en «saliggjørelsens orden»? Kreves det et bestemt åndelig gjennombrudd?

I denne artikkelen ønsker jeg å undersøke nærmere hvordan Vinskei prøvde å hjelpe unge med spørsmålet om frelsesvisshet. Problemstillingen kan uttrykkes slik:

«Saliggjørelsens orden» i Gudmund Vinskeis brevselesorg i ungdomsmagasinet *Ungdom og Tiden* i perioden 1972-1985 – i historisk og aktuelt perspektiv.

## Kilder og progresjon

Vinskeis svarbrev er min hovedkilde i undersøkelsen. Jeg vil særlig se etter tema som «personleg vekking», «åndeleg gjennombrøt» og «frelsesvisse». Fordi Vinskei så tydelig bekjente seg til en roseniansk preget kristendomsforståelse, antas hans brevsvaer i spalten å være eksempler på hvordan denne kristendomsforståelsen kom til å arte seg i sjelesorgen overfor ungdom i den bestemte tidsperioden.

## «Saliggjørelsens orden» – hos Luther, i ortodoksien og pietismen

Hos Luther leter en forgjeves etter noen utbygd «saliggjørelsens orden» ut over den som finnes i forklaringen til 3. trosartikkel. Vi får som Israelsfolket søke vår tilflukt til «kopperslangen» – Kristus – når synd, død og djevel trer fram med sine skremser.

Innen ortodoksien ble «ordo salutis», «saliggjørelsens orden» mer utbygd, men først med pietismen ble den kronologiske rekkefølgen et stadig tilbakevendende tema. Pontoppidan opererer med rekkefølgen kallelse, vekking, opplysning, omvendelse, gjennfødelse, rettferdiggjørelse, helliggjørelse og herliggjørelse. Pontoppidans forklaring fulgte lekmannsbevegelsens forkynnere helt opp til Vinskeis egen tid.

## Innflytelsen fra Rosenius

Rosenius kom med en tydelig brodd mot en gammelpietistisk forkynnelse. Han var redd den kunne skape «trellesinn». Mange i samtiden slet etter hans mening med «å få til» sin kristendom. Inn i denne situasjonen gjennomførte han Luthers skjelning mellom lov og evangelium. Han la vekt på arvesynden og konkretiserte ofte meget treffende hvordan synden ytrer seg under en from overflate. Så malte han Kristus for leseren, det fullkomne forsoningsverk ved Ham, et verk som løser syndere fra alle krav om gjerninger, som setter dem fri fra syndens skyld og fra den rettmessige fordømmelsen. I møte med pietismens «nådens ordning» løftet han fram «nåden i Guds hjerte» som vi får klamre oss til midt i vår «skrøpelighet». Alt i Kristus – det var hans budskap. Vi får komme som vi er.

Men skal det bli til at vi kommer, må Gud føre oss dit at vi mister trøsten i «vår egen kristendom». Gud «bryter ned de falske grunner som mange ennå hviler på». Ja, noen steder bruker han sterke ord om hvor nødvendig det er å gjennomleve en slik «dødsprosess», en vekkelsererfaring.

Dermed er det også hos Rosenius en «saliggjørelsens orden». En viss sjelegranskende tendens har da også fulgt det rosenianske strømdraget.

En bivirkning av denne betoningen ble spørsmålet om en har erfart denne «dødsprosessen» på riktig måte. Rosenius var klar over dette og skrev ofte at det å ikke finne den rette nøden i sitt eget hjerte er et uttrykk for å erfare fortaptheten.

Vinskei mente seg å være «en bekjennende rosenianer». Det er rimelig å anta at hans egen brevsjelesorg bar preg av den rosenianske «klangen».

## Trekk fra samtidens kirkeliv

I Vinskeis ungdom hadde to andre strømdrag begynt å få fotfeste i det lutherske kristen-Norge.

Ved MF hadde Leif Aalen fått stor innflytelse med sin sterke vekt på sakramentene. Hans bok om dåpen vakte debatt. Mange prester ble preget av ham, og en må anta at både deres sjelesorg og forkynnelse orienterte seg om dåpen når det kom til spørsmålet om frelestilegnelse/frelsesvisshet. Den tonen, som sporadisk lyder i Rosenius' sjelesorg («Kristus har kjøpt deg, tvettet og døpt deg, bærer bevarer og signer din sjel.»), ble her en grunntone. Vakte ble henvist til «dåpens nåde».

Det andre strømdraget var arven fra vest. I 1939 skrev Ludvig Hope at «slagkrafta i denne forkynninga var eit direkte trykk på viljen og kjenslelivet. Og for å nå til den ytste grensa i spørsmålet om å få overtala folk til å venda om, var det ettermøtet vart sett inn.»

Mange vekkelserforkynnere ble preget av denne arven fra vest. Uttrykk som «å ta standpunkt for Jesus», «bestemme seg», «overgi seg helt» osv. ble vanlig. Billy Grahams aksjoner hadde stor mediedekning. Vinskei tenkte åpenbart at det nå var dess viktigere å forkynne slik at folk ikke begynner å stole på sin egen bestemmelse eller på sitt aktive engasjement i et kristent ungdomsmiljø. De må plukkes av all tro på seg selv og finner sin trøst i Kristus.

## Vinskeis brevsjelesorg – en oversikt

Temaområde	Antall brev m/svarbrev
Frelsesvisshet (analyseres nærmere nedenfor)	111
Jesu gjenkomst / dommen	10
Spott mot Ånden /forherdelse / Heb 6	15
Veien er smal / adiafora / "vær varsom"	49
Kall/tjeneste	25
Karismatikk/åndsdåp	18
Dåpen	9
Spørsmål om kjæresteforhold, ekteskap, samliv	49
Andre problemstillinger av etisk, psykisk, åndelig art	77
Totalt	363

Vi ser hvor sterkt problemstillinger omkring «saliggjørelsens orden» preget hans sjelesorg.

Av interesse er det også å rubrisere bibelord/skriftavsnitt som kommer igjen i Vinskeis svarbrev. Følgende oversikt gjelder brev innen kategorien «frelsesvisshet». Problematikken «saliggjørelsens orden» er mest aktuell der:

**Skriftord/avsnitt** **i antall svarbrev**

Rom 7	18
Rom 10:(13-)17	14
Rom 8:3	6
Rom 8:9	3
Rom 8: (13-)15-16	7
Rom 3	10
Rom 8:26-27	3
Rom 12: 1-2	5
1 Kor 12:13	3
2 Kor 5:17-18	5
Mk 7:15	7
Ef 1:7	3
Ef 2:1-3	9
Gal 3:1-5	5
Gal 5:19(-22)	4
Heb 12:1-2 og 9-11	5
Heb 11:25	3
Matt 5:(27-)28	3
Matt 7:13-14	6
Matt11:(25-)28	3
Matt 18:21-22	2
Heb 6 og 10	6
Heb 11:25	3
Jak 1:25	3
1 Pet 1:18-19	3
Joh 1:12	8
Joh 1:29	3
Joh 3:1-6	6
Joh 3.16	5
Joh 3:36	3
Joh 6:37	5
Jes 1:18	2
Jes 53:5-6	8
Jes 55:3	5
1 Joh 2:1-2	4



1 Joh 1 (bekjennelse/Jesu blod)	3
2 Tim 3:14	3
Sal 139	2
1 Mos 39	2

I tillegg henvises det til mange ulike skriftsteder en enkelt gang.

### «Personleg vekking» – «å gå konkurs»

Vinskei beskrev ofte brevskriverens åndelige tilstand i begynnelsen av sine svarbrev og understrekte at dette er en erfaring som Gud selv står bak: «Er du klar over at det er Gud som stengjer til for deg? Det gjer han for å visa deg at du ikkje kan gjera noko for å bli eit Guds barn. Dette er vekking. Du er ein syndar.»

Dermed møtte leserne en forståelse av begrepet vekkelse som var noe annerledes enn den de møtte eller leste om f. eks i Jesusvekkelsen eller i den såkalte sosialetiske vekkelsen. Hos Vinskei var avsløringen av synderoten i hjertet selve nerven i vekkelsen. Noen steder avspeiles uttrykksmåter fra CA 20 og Gal 3:24, og han kunne nærmest belære brevskriveren om hva han egentlig gjennomlevde: «... det vi med kristeleg språkbruk kallar vekking. Guds ord talar om å døy under lova. Lova eggjar synda og det vonde i oss. (Rom. kap. 7).»

Han konkretiserte ofte med kjente synder og knyttet kontakten til selve arvesynden: «Du er inne i det vi i kristeleg språkbruk kallar vekking. Du har vakna og ser trassen og ureinkskapen i hjarta.» Og i overgangsalderen ... «då kjem også den vonde naturen – arvesynda – sterkare fram enn før.»

Hver gang han refererer eller alluderer til Rom 7, er det denne vekkelseserfaringen han tenker på. Den vil følge oss gjennom kristenlivet.

### «Oppskriften»

«Du intet kan gjøre for å frelse få.

Nei, blott ordet høre, hvile deg derpå.»

Den rosenianske klangen er umiskjennelig. Han setter fokuset på selvopp-tattheten i søkingen etter frelsesvisshet. Oppskriften «syndenød – vendepunkt – frelsesvisshet» finnes stadig i hans brevsjelesorg. Når virkningen av å høre lov og evangelium skal beskrives, viser Vinskei til slike beskrivbare erfaringer. I et brev skriver han om hva som «først» må skje: «Først må du gi Guds Ord rett

i at du er fortapt i ditt innerste vesen, og du klarer aldri å forandre dette ved egen hjelp. 'Det som er født av kjød, er kjød.'»

Ja, han kan si rett ut at «det er nødvendig» med en slik erfaring, men modererer seg noe: «Men så til ditt egentlige spørsmål om Gud ikke vil knuse deg slik at du ser deg fortapt. ... Den største nød som et menneske kan oppleve er å ikke ha nød i det hele tatt, dette at følelseslivet ditt tørker ut og at du føler deg likegyldig.» «Oppskriften» er feil hvis den «setter deg selv i sentrum, deg selv og det du skal oppleve.»

## Åndens og Ordets rolle

«Det er dette Den Hellige Ånd må åpenbare for deg når du hører og leser om Jesus. Da får du frelsesvisshet. Du blir frelst ved å høre at Jesus har frelst deg.»

Henvisningen til at gjennombruddet og troen dypest sett er Åndens gjerning, kommer ofte igjen. Å overgi seg 100% osv. hørte ikke med til Vinskeis terminologi når temaet var trovisshet. Åndens gjerning, slik Luther uttrykker den i forklaringen til 3. trosartikkel, var derimot en grunntone som stadig klang med. Uten Åndens virke kommer ingen til tro. Vekten lå her på å høre evangeliet. Jf. Rom 10:17 og uttrykket «Hør, så skal din sjel leve!» i Jes 55:3.

«Guds Ord seier: Høyr, så skal di sjel leva. Når du høyrer ... kan Anden gjera det under at tankane dine vert opna så du skjønar at alt du treng, eig du i Jesus.»

Etter Vinskeis mening satte ikke den karismatiske bevegelsen denne fundamentale Åndens gjerning i fokus. Å føre de unge inn i et jag etter Åndens fylde uten at de virkelig «har kommet gjennom», skaper lovtreller. Bare ved at vi maler Kristus, kan Ånden tenne og styrke troen. Og alle kristne er døpt med Guds Ånd som barnekårets Ånd.

## Trøsten

Det har allerede vært umulig å holde trøsten utenfor i behandlingen av Vinskeis sjelesorg. Nå vil jeg sette fokus ensidig på trøsten: «Forlating for syndene har du aleine i Jesu blod (Ef 1:7). Den vert gjeven deg gratis av Gud fordi Jesus sona og betalte alt. Du skal altså ingenting gjera for å bli frelst. Det er trua sitt faste anker – den heng fast ved Jesus og det han har gjort.»

Slike utsagn kommer stadig igjen. Han skildrer hva vi har i Kristus. Det ligger tilsagn i uttrykksmåtene. Midt inn i vår nød kommer evangeliet og gir oss Jesus selv. Vinskei mener at evangeliet må forkynnes uten forbehold der anfektelsen råder. På dette punkt i sjelesorgen må en ikke «klusse det til» ved å spørre om

en har lest mye i Bibelen, om en har opplevd konkursen, om en har søkt Gud i alvorlig bønn, heller ikke vil han henvise til dåpen. Nei, her gjelder bare selve evangelietilsagnet.

Vinskei tar sjelden fram temaet bønn når det gjelder gjennombruddet til personlig kristenliv. Bønnen kan i denne konteksten bli en lovgjerning. Men han hadde syn både for bønnehørelser, Åndens ledelse og utrustning. Likevel: Selve «grunnerfaringen» i kristenlivet er knyttet til trøsten i Kristus som på nytt og på nytt løser en fra fortvilelsen over seg selv og fra strevet med seg selv (Fil 2:1).

Flere ganger rører han ved temaet «voksterkrise». Et barn som har trodd på Jesus hele livet, kommer i en fase som sammenlignes med voksterkriser i planteverdenen. Den skildres oftest som en gryende erkjennelse av at ens «egen» kristendom ikke holder – en får bruk for Jesus. I disse brevene får «oppskriften» en meget tilbaketrukket rolle. Vekten ligger på Kristus og trøsten i det han har gjort for syndere.

Seks ganger henter han fram uttrykket «lengselstro». Lengselstroen eier ikke full visshet, den kjemper med uklarhet. Men har den riktig retning, er den en frelsende tro.

«De gamle, kristne talte om en lengselstro som vil henge fast ved Jesus, det er også en frelsende tro.» (Han henviser så til Rom 10). «... 'lengselstru' og 'fullviss tru'. Begge er frelsende om dei heng fast ved Jesus.»

Ei jente skrev engang: «Når jeg hører forkynnere som taler om at vi alle er fortapte syndere, låser det seg for meg. Jeg er ofte plaget av forakt for meg selv.» Kanskje aner vi en viss selvkritisk holdning på den rosenianske forkynnelsens vegne når Vinskei svarer: «Det er riktig at kristen forkynnelse kan være farlig når det totale fall blir forkynt uten at den andre siden om mennesket som Guds skapning med evner og gaver som ingen andre av Guds skapninger har fått, blir tatt med i sammenhengen .... Kampen blir å godta deg selv fordi du er godtatt og elsket av Gud.»

## Saliggjørelsens orden og bruddet med verden / oppgjøret med miljøkristendom

Følgende sitat går i rette med en brevskriver som innrømmer at han/hun lever «friere» enn mange kristne, og som samtidig strever med å «få til» kristendommen sin.

Jeg håper «... du får erkjenne og erfare at du i deg selv er hjelpeløst forlagt .... I følge brevet ditt ser det ut til at du ennå elsker synden og verden, elsker det som kan tilfredsstille kjødets begjær; røyk, dans og sex utenom ekteskap.»

Lysten til å leve som verden, er i seg selv uttrykk for syndefordervet, kjødet, og må avsløres. Konkretiseringene som han henter fra brevskriverens selvbeskrivelse («... røyk, dans og sex utenom ekteskap») blir døråpnere til å se selve kjødets lyst. En kristen kan ikke leve etter kjødet – en kan ikke etablere seg i selvforsvar mot Guds bud. Slik sett blir bruddet med verdsligheten en del av «saliggjørelsens orden».

Samtidig er han klar over at dette er problemstillinger vi ikke blir ferdige med en gang for alle. En sjelden gang går han inn på språkbruken i typiske formaningstekster som Rom 6 og Kol 3: «Guds ord (taler) om å avkle det gamle menneske og ikle seg det nye som er en livsvarig prosess ....»

Men disse uttrykksmåtene (å dø og oppstå med Kristus o.l.) forekom sjelden. Brevene han fikk, gjaldt oftest hva dette innebar i praksis. Og der ble Vinskeis advarsler mot fristelser sterkere enn tilskyndelsene til gode gjerninger. «Fantasi og tankeliv er forurenset med alt du har sett og sluppet inn der av ord og bilder, som kan komme til å plage deg resten av livet.»

Alternativet til verdslige miljø er bedehusfolkets miljø og eldre kristnes erfaringsliv. Samtidig var han redd en miljøkristendom uten vekkelstone, som unge kristne fra bedehusmiljø kan havne i når de flytter.

Advarselen «porten er trang, veien smal» er likevel faktisk ikke primært et nei til verden. Omvendelsens trange port er innrømmelsen av å være forlagt – slik at en finner all sin trøst i Ham. Og hos Ham er det ikke trangt!

## Dåpen og «saliggjørelsens orden»

I sjelesorgen til Rosenius har vi sett at dåpen kunne fungere som en trøstegrunn i anfektelser. Vinskeis svar i *Mitt spørsmål* avspeiler ikke dette. Han kunne riktignok med skarpe ord fastholde dåpen som nådemiddel og henviste bl.a. til en uttalelse fra bispemøtet i 1973 – med klar tilslutning. Ja, Vinskei kunne bruke sterkere ord enn biskopene. Gjendåp og troendes dåp har sin grunn i villfarelse.

Men dåpen trekkes aldri inn når en døpt ungdom kjemper med synd og urenheter og er fortvilet. Da duger bare selve evangeliet. Dåpen er nådemidlet for barna. Senere duger bare selve evangeliet, Ordets nådemiddel.

## Utvalgt?

Hos Rosenius spiller utvelgelseslæren en viss rolle. *Veiledning til fred* inneholder et sluttkapittel om dette tema. Her understreker Rosenius at det dreier seg om en utvelgelse i Kristus. Den som tror på Ham, er utvalgt, det må

for all del ikke kludres til. Utvelgelseslæren er i hans tilretteleggelse den absolutte konsekvens av at alt er av nåde. Gud kaller oss ved evangeliet, og utvelger hver den som responderer i tro.

I Vinskeis sjelesorg finner vi de samme tankene: «Når Kristus blir forkynt, skjer det en nådens utvelgelse.» Dette knyttes av og til sammen med de vanskelige tekstene om synd mot Den hellige Ånd i evangeliene og tekstene om forherdelse i Hebreerbrevet. På 1970-tallet var dette stadig framme i brevspalten. Et sted viser han til Hebr 6:5 og sier: «Frafallet er uopprettelig fordi selve sinnstilstanden ikke lenger er til å forandre. Årsaken ligger ikke hos Gud – at han ikke mer vil gi syndenes forlatelse. Årsaken er at synderen ikke lenger kan ta imot den.»

Flere ganger trøster han leserne med at det ikke er synd mot Ånden, men spott av Ånden som ikke kan tilgis.

## Vinskeis sjelesorg speilet i Asheims drøfting av temaet

Til forskjell fra Rosenius hadde Vinskei oftest unges åndelige gjennombrudd i tankene. Problemstillingen oppdragelseskristendom/vekkelseskristendom er derfor tydeligere til stede i hans sjelesorg.

Religionspedagogen Ivar Asheim ved MF, skrev i 1976 en artikkel om «saliggjørelsens orden» i den lutherske kirkes historie. Han behandlet særlig dåpen og det kristelige gjennombrudd. Her omtaler han bl.a. «det store gjennombrudds illusjon». Omvendelsesopplevelser, gjennombrudd og åndelig frigjøring gis ofte større betydning enn de egentlig har i en persons troshistorie. I virkeligheten er det for de fleste av oss «en eneste sammenhengende livsgang hvor Gud stadig på ny grep vekkende inn.» Mange faktorer av religionspsykologisk og åndelig karakter spiller inn. «Gjennombruddet» er ofte basert på en kulturbestemt utviklingspsykologisk oppfatning.

Også Vinskei var redd for «å støypa dette med kristendom i ei bestemt form». Hos ham er den fortapte synders tro på Jesus hovedsaken, ikke måten en har kommet til denne troen på. Men hos Vinskei blir likevel vekkinga og gjennombruddet en nødvendig erfaring. Og dåpen og den daglige omvendelsen, som spiller en stor rolle hos Asheim, får hos Vinskei tydeligere sitt mål i det å høre og tro og glede seg over selve evangeliet.

## Vinskeis brevsjelesorg i et aktuelt perspektiv

Større fagbøker i sjelesorg har lenge vært opptatt av postmodernismens innflytelse. Her synes klare svar knyttet til bibelord fra f.eks. Romerbrevet å være passé. Følsomhet for konfidentenes livshistorie er derimot sterkt framme. Spørsmålet om evig frelse/evig fortapelse er skjøvet ut i periferien. Rosenianske sjelesorgidealer kan i denne konteksten virke som et fremmedelement. Katekismens uttrykk “meg fortapte og fordømte menneske” har forsvunnet fra mange sjelesørgeres vokabular. Slikt skaper et negativt selvbilde, hevdes det.

Leif Andersen bruker store deler av sitt homiletiske dobbeltverk til å beskrive det «jeg-svake menneske». Forkynnere og sjelesørgere har ansvar for å kjenne livsfølelsen i tiden. Men han vil ikke kaste vrak på en luthersk antropologi og frelseslære. Lov og evangelium må derimot plasseres i riktig relasjon til skapelsesteologien. Det jeg-svake menneske må først få se sin verdighet som menneske før det presenteres for problematikken synd og frelse.

## Oppsummering

«Mitt spørsmål»-spalten i tiden 1972-1985 avspeiler en tilretteleggelse av «saliggjørelsens orden» som i stor grad samsvarer med Rosenius – selv om Vinkeis fokus ensidig er mot ungdom. Vinskei var «ein bekjennande rosenianar!» Det samme gjaldt mange forkynnere i hans nære fortid og hans samtid, ikke minst innen NLM. Typisk er vekten på å lede de unge til en frigjort tro på et fullført frelsesverk. Her gjelder ingenting av vårt eget. Her gjelder bare det Kristus er, betyr og har gjort. Som Rosenius var han reservert overfor deler av pietismens tilretteleggelse av «saliggjørelsens orden». Hvis en strever med selv å bli god nok for å kunne kalle seg en kristen, er det nødvendig med en konkurs åndelig sett. Her er den lutherske antropologiens forankring i Rom 7 og arvesyndslæren, svært tydelig. Målet er å løses fra selvstrevet og finne hvile i det en annen har tilveiebrakt. Slik sett blir det i Vinskeis sjelesorg liksom hos Rosenius derfor likevel en «oppskrift», en «saliggjørelsens orden». Han prøvde å hjelpe konfidenter ut av denne typen loviskhet ved å betone at ikke å føle noen nød i seg selv er en nød, og at det er troen på Jesus alene det til syvende og sist dreier seg om.

Vinskei forutsatte barnedåpen som reelt nådemiddel. Men i forbindelse med det åndelige gjennombrudd, er dåpen i realiteten holdt utenfor.

Han førte videre en bevisst livsstilspietisme. En kristen ungdom skal vokse i helliggjørelse og holde sin sti ren ved å unngå miljøer der en fristes til fall og frafall. Bruddet med verden – i denne betydningen – er en dimensjon ved hans

«saliggjørelsens orden». Ingenting er viktigere enn å bli bevart som kristen i troen på evangeliet.

## Utblick

Er det også i dag behov for den typen sjelesorg Vinskei representerte? Dette spørsmålet fører oss ut over det beskrivende og inn i det normative. Hva forventes av oss i Skrift og bekjennelse? Har vårt fokus på det «jeg-svake» menneske skjøvet sentrale deler av det bibelske frelsesbudskapet i bakgrunnen? Hvordan forene skapelsesteologi og forløsningsteologi på prekestolen?

Hvis denne artikkelen fører til en videre samtale om slike tema, vil den forhåpentligvis ha mer enn vekkelles- og fromhetshistorisk interesse.

Artikkelen er en sterkt forkortet utgave av en artikkel i *Tidsskrift for Sjelesorg* nr. 1 2013 og gjengis her etter tillatelse. Fyldig dokumentasjon og litteraturliste finnes den fulle versjonen.



## **Bokpresentasjon**

### *Barnetro og trosopplæring*

Arne Redse

Tom Erik Hamre, Erling Lundeby og Arne Redse (2014): *Barnetro og trosopplæring: Festskrift til Egil Sjaastad på 65-årsdagen*. Bergen: Fagbokforlaget. Papirrygg, 318 sider.

Det følgende må vel heller regnes som reklame enn som en kritisk bokomtale, siden jeg er en redaktøren for boka. I forordet til boka er de forskjellige artiklene presentert. Her skal gjengis i forkortet utgave disse artikkelomtalene. Håpet er selvsagt at reklamen virker – at noen som ikke har kjøpt boka ennå, får interessen vekket og kjøper den. Den kan kjøpes i resepsjonen på FiH, eller bestilles ved en e-post til Tom Erik Hamre: [thamre@fjellhaug.no](mailto:thamre@fjellhaug.no).

Boka inneholder til sammen 15 fagartikler av ulike skribenter. Alle artiklene berører på en eller annen måte temaet som er bokens tittel, *Barnetro og trosopplæring*. Det har vært en ledetråd at festskriftet skal avspeile Sjaastads engasjement for fostringen av barn og unge i den sunne og gode lære.

Fagartiklene lar seg naturlig gruppere i tre kategorier. Den første gruppen har fått overskriften «Barneteologi som bibelsk og systematisk tema». Sammen med fire av FiHs bibelfaglærere og leder for NLM-Ung Region Øst bidrar Sjaastad selv med en systematisk-teologisk presentasjon og vurdering av begrepet barneteologi.

Den andre gruppen artikler er av historisk karakter og har fått overskriften «Glimt fra trosopplæringens historie». Her er to glimt gitt: I det første får vi innsyn i Luthers og Melanchthons tanker om skole og dannelse. I det andre er oppmerksomheten rettet mot Philip Jacob Speners tanker om katekismeopplæringen.

Den siste gruppen artikler er praktiskeologisk orientert og utgjør derfor naturlig nok hovedtyngden, siden bokens tema i hovedsak er praktiskeologisk. Gruppen har fått overskriften «Barneteologiens praktiske nedslagsfelt». Det

dreier seg om emner som hvordan forkynde for barn, familiegudstjenesten, kristen barnelitteratur, barn og media, Søndagsskolen Norges opplegg og det kristne språket i trosopplæringen.

Her kommer en kort presentasjon av hver av artiklene.

## **1. Barneteologi som bibelsk og systematisk tema**

Jubilanten bidrar selv med en artikkel til festskriftet. Den dreier seg om begrepet *barneteologi*. Som Sjaastad påpeker, har begrepet vunnet bred innpass innen systematisk og praktisk teologi og representerer en nytenkning i den teologiske forståelsen av barnet. Et sentralt element i barneteologien er at barnet oppfattes som teolog. Etter en fyldig presentasjon av forskjellige representanter for barneteologi, både internasjonale og norske, og av hvordan de forstår barnet som teologisk subjekt, framhever han selv en rekke poenger og spørsmål for videre debatt. Positivt vil han understreke at barn ikke er «human becomings», men «human beings». Han understreker at teologi av og med barn forutsetter teologi for barn.

Høgskolelektor ved FiH, Knut Kåre Kirkholm, tar i sin artikkel for seg det som 5. Mosebok har å gi av råd og formaninger til videreføring av troen og tradisjonene til barna.

Utgangspunktet for høgskolelektor Håkon Sunde Pedersens artikkel er hvordan skilsmissebarns erfaringer kan prege lesningen av bibeltekster og der igjennom også formingen av både selvbilde og gudsbilde. Han tar for seg teksten i Jeremia 3:14–18, der profeten går i rette med Israel og Juda og beskriver dem som sine frafalne.

Professor i NT ved FiH, Sverre Bøe, tar for seg flere av beretningene om «husstandsdaap» i NT og spør om disse beretningene inneholder elementer som bør innvirke på vårt syn på barnedaap. Selv om Actas omtaler av husstandsdaap ikke uttrykkelig beviser at småbarn ble døpt, er det ganske sannsynlig at det var barn i noen av familiene. Dessuten ville de første leserne neppe forestille seg at familiens barn ikke skulle være inkludert i en slik initiasjonsrite.

Sven Arne Lundebj, NLM Ung-leder i Region Øst, reiser følgende bibelteologiske spørsmål: «Hva mente Jesus med å bli som barn?» Han påviser at det er lite som tyder på at barna tillegges forbilledlige egenskaper eller oppførsel. Det sentrale og overraskende poenget er at nettopp «slike som dem», som ikke har noe å vise til, men må ta imot alt de trenger, er størst i himmelriket. De viser at riket må tas imot uten vederlag.

Ivar Vegge, førsteamanuensis ved FiH, trekker fram bibelteologisk materiale som viser at det er rimelig å anta at barna i nytestamentlig tid deltok i nattverden.

Alle døpte var en selvfølgelig del av nattverdfellesskapet. Hvis dette er bibelsk riktig, bør det få praktiske konsekvenser for vår nattverdfeiiring i kirker og bedehus.

## 2. Glimt fra trosopplæringens historie

Arne Helge Teigen, førsteamanuensis ved FiH, tar oss med inn i noen av Luthers og Melanchthons tanker om skole og dannelse – hvordan skolen kan forme barna til gode samfunnsborgere.

I den andre artikkelen av historisk karakter er oppmerksomheten rettet mot Philip Jacob Speners tanker om katekismeopplæringen. Det er Brynjulf Hoaas, førsteamanuensis emeritus ved FiH, som tar for seg Spener, pietismens patriark.

## 3. Barneteologiens praktiske nedslagsfelt

Børge Haahr Andersen, daglig leder av FiH, avdeling Danmark, tar i sin artikkel for seg forkynnelse for barn. Han reflekterer over hvordan vi kan være tydelig forankret i en luthersk forståelse av forkynnelsens egenart og samtidig være tilhørerorienterte med barn som målgruppe.

Njål Skrunes, professor ved NLA, setter søkelyset på trosopplæringen i kirken i relasjon til RLE-faget i grunnskolen. Kirke og skole er læringsarenaer med et visst overlappende innhold og med gjensidig påvirkning på hverandre. Han analyserer først den offentlige grunnskolens og skolefagets relasjon til trosopplæringen. Deretter gir han et utblikk mot den kristne friskoletradisjonen.

Margunn Serigstad Dahle, førstelektor ved NLA Mediehøgskolen, skriver om barns «medievaner og verdier» med vekt på tweens-alderen (8–12 år). Hovedanliggendet med artikkelen er å peke på de utfordringene som mediemylderet møter den kristne kirke med, spesielt utfordringene knyttet til tweens-alderens livssynsforming.

Carsten Hjorth Pedersen, førstelektor og daglig leder av Kristent Pædagogisk Institut i Danmark, analyserer og vurderer Søndagsskolen Norges opplegg *Sprell Levende*. Konklusjonen er at *Sprell Levende* er sterkt på det pedagogiske planet, men svakere i teologien. Han etterlyser et tydeligere syn på dåpen, på syndefallet og på evighetsdimensjonen.

Rune Øystese, førstelektor ved NLA, skriver om «å lære det kristne språket». Han tar utgangspunkt i hvordan *Plan for trosopplæring for Den norske kirke* bruker begrepet kristent språk. Han viser at et språk for åndelige erfaringer er avgjørende for at åndelighet kan utvikles, og framhever de kristne fortellingenes rolle i utviklingen av et kristent språk.

Robert Lilleaasen, stipendiat ved FiH, retter i sin artikkel søkelyset mot menighetens/forsamlingens hovedgudstjeneste/hovedmøte som en samling for alle aldersgrupper. Han argumenterer for at det er viktig å flytte hovedfokus fra barnet, som gjerne gis en slik oppmerksomhet i familiegudstjenesten, og til noe både barna og de voksne kan være sammen om.

Masterstudent ved FiH, Ingebjørg Hauge, har analysert en sektor av norsk kristen barnelitteratur. Hun fokuserer på romaner for store barn, det vil si barn i 9 – 12-årsalderen, utgitt i perioden 2007 – 2013. Hun oppdager at noen sentrale teologiske element, som synd, evighet, kristen etikk og misjon, mangler i denne litteraturen.