

Sverre Bøe og Karsten Valen (red)

Budskap 2002

**Årsskrift for Fjellhaug
Misjonshøgskole**

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

Copyright Fjellhaug Skoler, 2002
Omslagsdesign: Ni Zeng
Sats: Geir Magne Karlsen og Sverre Bøe
Trykk:

ISBN: 82-91911-25-8

Innholdsfortegnelse

Innholdsfortegnelse	3
Forord	5
<i>Brynjulf Hoaas</i> : Johann Arndt (1555-1621)	7
<i>Ivar Vegge</i> : Nye metoder til Paulus	56
<i>Karsten Valen</i> : Jesaja 7,1-17	70
<i>Egil Sjaastad</i> : Ekko av Jes 53	82
<i>Egil Grandhagen</i> : Areopagos-talen som modell for en bibelsk fundert kontekstualisering..	106
<i>Synnøve Spanne</i> : Sjelesorg i møte med deprimerte	116
<i>Dagfinn Solheim</i> : Lekmannssyn og embetstenkning	131
<i>Sverre Bøe</i> : Bibelsyn og bibelbruk i kirken frem til reformasjonen	143
<i>Erling Lundebj</i> : Et nytt etisk landskap	159
<i>Sverre Bøe</i> : Gammeltestamentlig barneoppdragelse i teori og praksis	167
Forfattere i dette Årsskriftet	178

Forord

Etter boka "Èn sann Gud" i anledning av 100-årsjubileet i 1998 har Fjellhaug Misjonshøgskole (FMH) gitt ut årsskriftet *Budskap 2000 og 2001*. Her foreligger nå *Budskap 2002*.

Det er en spesiell glede å kunne begynne med den lengste og grundigste artikkelen som noensinne er skrevet på norsk om Johann Arndt. Forfatteren er Brynjulf Hoaas, som har sin doktorgrad i senreformatorisk teologi. Ivar Vegge er tidligere FMH-student. Han var også lærer på FMH mens han gikk videre med studiene, som resulterte i en doktorgrad fra Menighetsfakultetet. Han er nå lærer ved Mekane Yesus Seminary i Addis Abeba, Etiopia. Han orienterer om nyere metoder i paulusforskningen.

Ellers er nesten alle FMH-lærerne representert med artikler fra ulike fagfelt som Det gamle testamente, Det nye testamente, Kirkehistorie, Praktisk teologi og Etikk.

Velkommen til å "gå" noen skritt sammen med oss.

Fjellhaug Misjonshøgskole 15.nov. 2002

Sverre Bøe

Karsten Valen (redaktør)

Tom Erik Hamre (redaksjonsassistent)

Johann Arndt (1555-1621)

– betydningsfull og omstridt oppbyggelsesforfatter¹

Innledning

Johann Arndts enorme betydning for kristne mennesker først og fremst i Nord-Europa, men også videre ut over, er ukjent for kristne mennesker i vår tid - bortsett fra enkelte mindre grupper her og der i Europa (og Nord-Amerika), forskere og enkelte prester og lekfolk med særlig interesse for 16. hundretallets kirkehistorie. I tiden fra midten av 16. hundretallet og et par hundre år framover var situasjonen annerledes. Alt før midten av 16. hundretallet fant Johann Konrad Dannhauer – ortodoks dogmatiker og Philipp Jakob Speners lærer – at det var nødvendig å formane folket fra prekestolen i hovedkirken i Straßburg mot forsømme å lese i sin Bibelen på grunn av interessen for Arndts mest utbredte bok *Vier Bücher vom wahren Christentum*², på norsk *Fire (seks) bøker om den sande Christendom*.³ Og i 1715 skriver Johann Heinrich May – pietist, hoffpredikant og professor i Giessen – at Johann Arndts *Den Sanne Kristendom* var å finne i nærmest alle hender eller hus.⁴ Og den svenske kirkehistorikeren Hilding Pleijels konklusjon at Johann Arndt er ”den mest innflytelsesrike skikkelse innen den lutherske kristenhet siden reformasjonen,” siteres med tilslutning over alt i nyere Arndt-litteratur.⁵

I grell kontrast til dette står den mangel på interesse for Arndt i den kirkehistoriske forskning nesten opp til vår tid.⁶ Dette er særlig beklagelig med tanke på fromhetslivets historie, hvor Arndt inntar en nøkkelrolle.⁷ Først som en følge av det store oppsving i

¹ Opprinnelig holdt som Brandtzæg-forelesning på Fjellhaug Skoler 13. Februar 2002, her i bearbeidet og utvidet form for årsskrift for Fjellhaug Misjonshøgskole 2002.

² Johannes Walmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, s. 15 og s. 123, note 133, hvor så vel anerkjennelse som kritikk kommer til uttrykk.

³ Første samlede utgave av Johann Arndt, *Vier Bücher vom wahren Christentum*, Magdeburg: Johann Francke, 1610; om en mulig utgave 1609, se Edmund Weber, *Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. Eine quellenkritische Untersuchung*, Marburg: N.G. Elwert Verlag, 1969, s. 4-5 [Siteres heretter: Weber]. I det følgende legges til grunn Johann Arndt, *Sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradis-Gärtlein. Mit der Lebensbeschreibung des seligen Mannes und seinem Bildnis*, Bielefeld: Missionsverlag der Evangelisch-Lutherischen Gebetsgemeinschaften, 1996. [Siteres heretter: *Wahre Christentum*] sammen med Johann Arndt, *Sex Bøger om den Sande Christendom, handllende om sande Christnes salige Omvendelse, hjertelige Anger og Ruelse over Synden, sande Tro og hellige Levnet og Omgjængelse ... : tilligemed hans Paradis-Urtegaard*, Horten: C. Andersens Forlag, 1881 [Siteres heretter: *Den sanne Kristendom*] Siteres anføres som følger: bok, kapittel og avsnitt: I,3,3.

⁴ Johannes Wallmann, *Der Pietismus*, i *Die Kirche in ihre Geschichte. Ein Handbuch*, Bd. 4, Lieferung O 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, s. 19. [Siteres heretter: Wallmann, *Der Pietismus*]

⁵ Hilding Pleijel, *Die Bedeutung Johann Arndts für das schwedische Frömmigkeitsleben*, i H. Bornkamm, F. Heyer, A. Schindler (Hg.), *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen*, Bielefeld: Luther Verlag, 1975, 394.

⁶ I 1995 skrev Hans Schneider i artikkelen *Johann Arndts "verschollene" Frühschriften*, i *Pietismus und Neuzeit* 21, 1995, s. 29 [Siteres heretter: Schneider, *Frühschriften*], at ”Johannes Wallmanns Urteil aus dem Jahre 1980, daß wir ’der Arndtforschung noch immer in der Anfängen’ stehen, ist nach eineinhalb Jahrzehnten noch zutreffend.” Årsskriftet *Pietismus und Neuzeit* står i sentrum også for forskningen på Johann Arndt og 1600- og 1700-tallets fromhetsbevegelse både pga artikler, bokmeldinger og den omfattende årlig bibliografi som den inneholder.

⁷ Hans Schneider, *Johann Arndts Studiezeit*, i *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 89, 1991, 133-175, s. 133. [Siteres heretter: Schneider, *Studienzeit*]

pietisme-forskningen de par siste generasjoner, har det de siste 10-årene etter hvert også kommet fart i Arndt-forskningen.⁸

Som vårt tema antyder er Johann Arndt kontroversiell. Det var han mens han levde og det er han også i nyere forskning.⁹ Men de såkalte "Arndt'ske stridigheter" er bare i begrenset grad utforsket.¹⁰ Det samme gjelder Arndts historiske og teologiske kontekst - den lutherske tidlig-ortodoksi. Den tilhører faktisk de felter som er minst utforsket innen den etterreformatoriske kirkehistorie.¹¹ Dette gjør at det er mange åpne spørsmål og stor usikkerhet ikke minst når det gjelder forståelsen av Johann Arndt og det han stod for. Av de mest omdiskuterte spørsmål er hvor Johann Arndt har sine åndelige røtter og hva det er som karakteriserer hans bøker – og da spesielt *Vier Bücher vom wahren Christentum* – i teologisk henseende. Å bidra til å kaste lys over dette, vil være en hovedsak i denne artikkelen.

Når det gjelder Arndts betydning, er det hans skrifter som er av interesse. Spissformulert av Johannes Wallmann: Johann Arndt har forfattet bøker, ellers har han ikke utrettet noe ut over det vanlige.¹² Enkelte av hans bøker har til gjengjeld hatt enorm utbredelse og er blitt lest intensivt.¹³ Likevel er i følge Hans Schneider, en av de fremste forskerne på Arndts biografi, selv innledningsspørsmålene til Arndts bøker, dvs foranledning, tid og sted for tilblivelse, kilder, ekthet osv, i en del tilfeller utilstrekkelig eller over hode ikke avklart.¹⁴ Det er illustrerende for situasjonen at det ikke finnes noen forskningsbasert Arndt-biografi, men at en – bortsett fra enkeltspørsmål - fortsatt er henvist til Friedrich Arndts populære biografi fra 1838.¹⁵ Heller ikke finnes det noen fyldestgjørende Arndt-bibliografi.¹⁶ Hans Schneider egne arbeider, spesielt hans artikler Johann Arndt als Lutheraner og Johann Arndts Studienzeit, og

⁸ Om forholdet mellom Johann Arndt og pietismen er det noe ulike meninger innen forskningen. For en vid definisjon av pietisme som lar den begynne innen puritanismen i England ca. 1600, videre med reformert pietisme først og fremst i Nederland og så den lutherske pietismen som man ikke lar begynne først med Philipp Jakob Spener, men med Johann Arndt, se Martin Brecht, Einleitung, i *Geschichte des Pietismus*, Bd. 1, *Der Pietismus vom siebzehnten bis frühen achtzehnten Jahrhundert*, Hg. Martin Brecht m.fl., s. 2-10 [Siteres heretter: Brecht, *Geschichte des Pietismus* 1]. Johannes Wallmann er den fremste representant for en annen konsepsjon som lar *den pietistiske frommhetstype* begynne med Johann Arndt, men *pietismen som sosialt gripbar reformbevegelse* begynne med Philipp Jakob Spener. Wallmann har presentert dette synet i en lang rekke arbeider, sist i *Der Pietismus*, s. 7-11 og Fehlstart. Zur Konseption von Band 1 der neuen "Geschichte des Pietismus", i *Pietismus und Neuzeit*, 20, 1994, s. 218-35.

⁹ Brecht, *Geschichte des Pietismus* 1, s. 131 og 142ff.

¹⁰ Wallmann, *Der Pietismus*, s.19. Tilsvarende vurderer Hans Schneider, Johann Arndt als Lutheraner?, i Hans-Christoph Ruhblack, *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992, s. 293-294 [Siteres heretter: Schneider, *Lutheraner*].

¹¹ Johann Anselm Steiger, *Johann Gerhard (1582-1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie*, Stuttgart-Bad-Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997, s. 11. Sammenlignet med reformasjons- og pietismeforskningen ligger dette feltet langt tilbake, ja, "[es] steht noch in den ersten Anfängen." Gerhard-forskningen representerer et visst unntak. Her foreligger det noen undersøkelser av sider ved hans teologi. For anførsel av titler, se Steiger, s. 17-20. For øvrig mangler det meste. Jf. J. A. Steiger, Der Kirchenvater der lutherische Orthodoxie. Johann Gerhard (1582-1637) und ein Forschungsprojekt, i *Kerygma und Dogma* 43, 1997, 62-63.

¹² Johannes Wallmann, Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit, i *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), s. 8. [Siteres heretter: Wallmann, *Protestantische Frömmigkeit*]; Jf. Brecht, *Geschichte des Pietismus* 1, 134.

¹³ Wallmann, *Die protestantische Frömmigkeit*, s. 3-5. Brecht, *Geschichte des Pietismus* 1, s. 148-50.

¹⁴ Hans Schneider, *Frühschriften*, s. 29.

¹⁵ For full tittel m.m., se note 24.

¹⁶ Wallmann, *Protestantische Frömmigkeit*: "Wir haben bis heute keine nur annähernd vollständige Arndtbibliographie; ..." (s. 3). Schneider, *Lutheraner*: "Es gibt weder eine heutigen Anforderungen entsprechende Biographie noch eine kritische Bibliographie der Arndt-Drucke." (s. 275) Disse utsagnene fra 1982 og 1992 gjelder åpenbart fortsatt.

Wolfgang Sommer arbeider om Arndt som generalsuperintendent i Celle har vært med å fylle ut hull i Arndts biografi.¹⁷

I Norge finnes det nesten ikke forskning på Johann Arndt og botsfromheten på 1600-tallet og heller ikke på denne bevegelses innvirkning i Norge. Utenom de vanlige kirkehistoriske håndbøkene¹⁸ finnes det nesten ikke nyere forskningslitteratur.¹⁹ Heller ikke finnes det noen populær Arndt-biografi på norsk bortsett fra de kortbiografiene som står som innledninger i ulike utgaver av Arndt-skrifter. Men disse er for ukritiske.²⁰ Dette gjelder spesielt Gunnar Dehli i *Hovedverker i den kristne litteratur* (1931), som nærmest må karakteriseres som en "hagiografi" (helgenbeskrivelse).²¹ Denne artikkelen vil prøve å fylle ut noe av dette tomrommet.

I det følgende må jeg derfor nøye meg med å gi en viss innføring i de spørsmålene som er av størst betydning når det gjelder Johann Arndt, hans åndelige "røtter", hans anliggende, hans viktigste bøker og hans betydning - basert på nyere forskningslitteratur. I den grad Arndts teologi og forkynnelse tas opp, vil jeg i større grad gå direkte til kildene, spesielt *Vier (Sechs) Bücher vom wahren Christentum*. På grunn av de til dels sterkt divergerende tolkninger av Arndts teologi i dagens forskning, er det ikke mulig å gi enkle og klare svar på flere av de viktige spørsmålene vedrørende den teologiske profilen i hans forkynnelse. Når det gjelder hans biografi, er situasjonen noe enklere.²²

I det følgende vil jeg da 1) gi en biografisk skisse over Arndts liv og virke med vekt på hans studietid og virke som prest og forfatter fram til tilblivelsen av *Wahre Christentum* (1605-10); dernest inkluderes 2) en oversikt over hans forfatterskap. Så vil vi 3) se nærmere på kildene til hans viktigste skrift, av *Wahre Christentum*, og dette skriftets utbredelse. Til sist vil vi 4) se på Arndts kirkelige og teologiske profil: hvordan han selv så på sine skrifter og hvordan andre har vurdert dem.²³

¹⁷ Schneiders, *Lutheraner*, 274-298; Schneider, *Studienzeit*; Wolfgang Sommer, *Gottesfurcht und Fürstentherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arnds und lutherischer Hoffprediger zur Zeit der Orthodoxie* (FKDG 41), Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1988, s. 135-224 [Siteres heretter: Sommer, *Obrigkeitsverständnis*]; Wolfgang Sommer, *Johann Arndt im Amt des Generalsuperintendenten in Braunschweig-Lüneburg*, i Hans-Christoph Ruhblack, *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992, s. 299-311 [Siteres heretter: Sommer, *Arndt in Lüneburg*].

¹⁸ Hjalmar Holmquist og Jens Nørregaard, *Kirkehistorie*, Bd. II, *Den nyere tid*, København: J. H. Schultz Forlag, 1946/1965. I kapitlet *Den tyske lutherdom i dens trengsperiode*, s. 377-409, er spesielt s. 381-89 og 402-406 av interesse. Framstillingen av ortodoksien (s. 396-402) er her lite tilfredsstillende og foreldet. Sven Göransson, *Kyrkohistoria*, bd. 2, *Från påvens gudsstat til religionsfriheten*, Stockholm: Svenska Bokförlaget, 1969. I kapitlet *Den konfessionella epoken (1560-1690)* er underavsnittet om *Luthersk mystik ock reformortodoxi* (s. 266-72) av interesse. Andreas Aarflot, *Norsk kirkehistorie*, Bd. II, se s. 49-95. Tarald Rasmussen, *Fra reformasjon til 1814*, i Bernt T. Oftestad, Tarald Rasmussen og Jan Schumacher, *Norsk kirkehistorie, 1600-tallet*, s. 112-141, spesielt s. 130-141.

¹⁹ Jf. litteraturoversiktene i de to norske kirkehistoriene anført i note 18.

²⁰ *Trekk av Johann Arndts liv*, i Johann Arndt, *Den sanne Kristendom*, Oslo: Luthersstiftelsen, 1955, s. 7-10; *Johann Arndt's biografi*, i Johann Arndt's *prekener. Åndsrrike forklaringer over Den Norske Kirkes evangelietekster før 1977 og betraktninger over lidelseshistorien*, Drammen: Den Haugianske Bevegelse, 1981, s. 17-21.

²¹ Gunnar Dehli, *Innledning*, i Johann Arndt, *Den sanne kristendom*, Oslo: Luthersstiftelsens Forlag, 1931, s. 9-21.

²² De norske utgavene av *Den sanne Kristendom* er lite egnet som kilder for forskning ettersom de avviker for mye fra den første opprinnelige utgaven av 1610 eller utgaver som følger denne. Eldre tyske utgaver er også vanskelig tilgjengelige. Universitetsbiblioteket i Oslo har kun en slik utgave og Universitetsbiblioteket i Trondheim, som har eldre utgaver, låner dem ikke ut.

²³ En nærmere drøfting av de viktigste temaene i Arndts forkynnelse og teologi, ville sprengte rammen for denne artikkelen, og må utstå til en senere anledning.

Biografisk Skisse²⁴

Den kildemessige basis for Johann Arndts liv fram til han tiltrådte som prest i Ballenstedt i fyrstedømmet Anhalt i en stilling som diakon (kapellan), er ytterst tynn.²⁵

Arndt skrev så godt som aldri om deg selv, sin barndom, skoletid eller studietid. Når han i sine bøker skrev i 1. person entall, var det alltid om hensikten med sine bøker og lignende.²⁶ Kilden for de levnetsbeskrivelser som utgavene av Arndts Evangeliepostille etter hans død inneholder, og andre biografiske framstillinger fra 1600-tallet og videre framover, er de personalia som etter tidens skikk ble føyet til liktalen (Memoria defuncti) over Arndt, samt brev fra og til Arndt som er bevarte.²⁷ Som Schneiders drøfting av Arndts studietid viser, er problemet med en del opplysninger i eldre biografiske framstillinger *ikke bare* at de ikke alltid lar seg kontrollere, *men* også at de heller ikke alltid lar seg forlike. Det er derfor viktig at en skjelner mellom det som må anses som fakta, mer eller mindre sikre antakelser og slutninger, og mer eller mindre fromme vurderinger. En kan her tenke på bilde av den fromme ungdommen Johann Arndt; tendensen til å knytte hans studier til kjente og respekterte, ortodokse teologiske lærere, i noen grad også hva han studerte hvor. Disse spørsmålene som berører den tidlige del av Arndts biografi, vender vi oss til nå.

Barndom og ungdom

Johann Arndt ble født 27.12.1555 Edderitz nær Ballenstedt i fyrstedømmet Anhalt, hvor hans far var prest. Alt i 1565 - ni år gammel - mistet han sin far.²⁸ Støttet av velgjørende mennesker fikk han hjelp til å gå på latinskole i Aschersleben, Halberstadt og Magdeburg. Deretter begynte Johann Arndt sine studier i Helmstedt (1575), fortsatte i Wittenberg (tidligst våren 1577), Basel (jan 1579) og Straßburg.²⁹ Fra 1581 var Arndt igjen heime i Anhalt, først antakeligvis som lærer og fra 1583 diakon (kapellan) i Ballenstedt og 1584 sokneprest i Badeborn, en "Dorf" i et nærliggende landsogn.

²⁴ Friedrich Arndt, *Johann Arndt, weiland General=Superintendent des Fürstentums Lüneburg. Ein biographischer Versuch*, Berlin: Ludwig Demigke, 1838. [Siteres heretter: F. Arndt]. Brecht, *Geschichte des Pietismus* 1, s. 130-151. Wilhelm Koepp, *Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum*, Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1912, s. 11-143; [Siteres heretter: Koepp, *Johann Arndt*]; Schneider, *Studienzeit und Lutheraner*. F. Ernest Stoeffler, *Johann Arndt*, i Martin Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte* Bd. 7, *Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart, Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1982, s. 37-49; Martin Schmidt, *Arndt, Johann*, i *TRE* 4, 1979, s.121-129 gir dessverre lite hjelp.

²⁵ Illustrerende for dette er at F. Arndt har bare knappe to sider om Johann Arndts barndom og ungdom (s. 15-17). Schneider, *Studienzeit*, s. 134-139.

²⁶ Schneider, *Studienzeit*, s. 135f skriver: "Die autobiographische Zeugnisse Arndts sind sehr dürftig" og nevner kun tre notiser som kaster lys over hans studietid. Ellers inneholder brev til og fra Arndt en del opplysninger av relevans for Arndts biografi.

²⁷ Schneider, *Studienzeit*, s.134. Wilhelm Storch, *Christliche Leich-Predikt/ [...] Bey der Begräbnüß des weiland Ehrwürdigen und Hochgelahrten Herrn Johann Arndts [...]*, Lüneburg, 1621, s. 60-70; et utdrag er trykt som Beilage 1 i Schneider, *Studienzeit*, s. 171-172; [Siteres heretter: Storch, *Leichpredikt*]; Johann Jakob Rambach, *Kurtzer Bericht Von Ankunfft/leben und den seligen Absterben Herrn Johann Arnds*, i *Johann Arnds Geistreiche Schriften und Werke* I-III, Johann Jakob Rambach (Hg.), Leipzig, 1734-1736 (=Johann Arndts samlede verker). [Siteres heretter: Rambach, *Kurtzer Bericht*].

²⁸ Storch, *Leichpredikt*, s. 171.

²⁹ Dette er rekkefølgen på de stedene Arndt studerte ifølge Storchs liktale. Det sies at han studerte "deroselben Vier nach einander" hvilket vel må forstås som nevnte steder i nevnte rekkefølge. Jf. Schneider, *Studienzeit*, s. 137 og Storch: *Leichpredigt*, s. 171-72. En kan ikke rekne med at minne- og liktaler og innledninger til kjente personers bøker er fri for tendens til skjønning. Men konkrete opplysninger om studiesteder er neppe diktet opp. Jf. Schneider, *Studienzeit*, s. 142 og note 70 hvor det vises til A. Schleisings arbeid om troverdigheten av opplysninger i likprekener på denne tiden.

Spørsmålet blir: hvilke impulser mottok Arndt i disse ungdoms- og studieårene, hva studerte han og hvem var hans lærere? Problemet her er at opplysningene i Wilhelm Storchs likpreken, J. J. Rambachs *Kurtzer Bericht* og Friedrich Arndts biografi ikke lar seg forlike.

I følge W. Storch og F. Arndt ble sansen for en praktisk og levende kristendom tidlig vakt hos Johann Arndt, inspirert av sin fromme fars eksempel og den ekte kristelige innstilling som hersket ved hoffet til Wolfgang av Anhalt.³⁰ Problemet her er at Jakob Arnd, Johanns far, ikke var "Hofprediger", men "Stadtpfarrer" i Ballentedt og døde da sønnen var bare ni år gammel.³¹ Dette gjør at innflytelsen fra de to – og da særlig fra hertug Wolfgang – ikke kan tillegges særlig stor betydning. F. Arndt nevner også de oppbyggelsesbøker som skal ha fulgt ham som hans stadige følgesvenner gjennom livet: St. Bernhard av Clairvaux, Johann Taulers prekener, Thomas a Kempis *Imitatio Christi* og *Den tyske teologi*. Hos disse søkte han – som Luther (NB!) – "trøst, oppbyggelse og åndelig næring."³² F. Arndt sier det ikke direkte, men både det som sies og plasseringen av det, gir det klare inntrykk at fortroligheten med Devotio-moderna-litteraturen hørte til den ballast Arndt hadde med seg da han 19 år gammel begynte sin studier ved universitetet i Helmstedt.³³

Tross dette skal Arndt hatt - i følge sin biograf F. Arndt – en tidlig indre draging mot medisinstudiet.³⁴ W. Storch gir derimot klart til kjenne - uten direkte å si det - at Arndt på grunn av den spesielle kjærlighet som han fra ung alder av hadde til Den hellige skrift, bevisst rettet sine studier mot å tjene Gud og hans kirke gjennom prestedtjenesten.³⁵ Rambach derimot hevder at interessen for medisinstudiet for alvor oppstod etter at han kom til universitetet i Helmstedt. Først senere etter en livstruende sykdom – kanskje først i Basel - gav Arndt Gud et løfte om å vie seg til prestedtjenesten om han ble frisk igjen.³⁶ Det er klart at alt dette går ikke godt sammen. Men *ingen* av dem har støtte i utsagn i primærkildene. Det er vel grunn til å anta at likprekenens fristelse til å idealisere på grunn av Arndts senere karriere, han døde som øverste geistlige i fyrstedømmet, og behovet for å beskytte Arndt mot kritikken fra enkelte ortodokse ved å fortie mulige angrepspunkter, kan ha påvirket bildet av ungdommen, studenten og den unge presten Arndt.³⁷

Verdt å merke seg er det som F. Arndt sier om St. Bernhard, Johann Tauler, *Theologia Deutsch* og Thomas a Kempis. Hvis dette medfører riktighet og ikke bare er tilbakedatering av det vi vet om Arndts interesse for denne litteraturen senere, da var Arndt alt fra sin tidlige ungdommen fortrolig med disse skriftene som kom til å bety så mye for hans forfatterskap 30-40 år senere. I følge F. Arndt var det fra disse skriftene Johann Arndt fikk "das Licht der Besserung, der Andacht, der Heiligkeit und der geistlichen Weisheit" slik at hans egne tanker og uttryksform i *Wahre Christentum* gjenspeilte så vel innholdet som formen i disse

³⁰ Storch, Leichpredikt, s. 171 og F. Arndt, s. 17.

³¹ Undersøkelser har vist at Wolfgang av Anhalt til vanlig ikke residerte i Ballentedt, og at Jakob Arnd, Johanns far ikke var "Hofprediger", men "Stadtprediger". Den historiske kjerne synes å være at Jakob Arndt "zuweilen, ausser seiner Amtpflicht" prekte ved hoffet når fyrsten oppholdt seg i Ballentedt. Jf. F. Arndt, s. 16, note *)

³² F. Arndt, s. 17. Mer om disse skriftene nedenfor i "Oversikt over Arndts skrifter" og i avsnittet om kildene til *Wahre Christentum*.

³³ F. Arndt, s. 17-18.

³⁴ F. Arndt, s. 17.

³⁵ Schneider, Studienzeit, s. 134 og Stoch: Leichpredigt s. 172. Jf. *Johann Arndt's biografi*, i *Johann Arndt's prekener*, Drammen: Den Haugianske Bevegelse, 1981, s. 17 (Norsk utgave av Arndts Evangeliepostille) hvor det samme gjengis noe fritt, men tydeligere: "...han bestemte seg tidlig for at han ville tjene Gud og hans kirke gjennom predike-embete."³⁵ Schneider, Studienzeit, s. 135 hvor det aktuelle avsnitt fra J.J. Rambach, Kurtzer Bericht siteres.

³⁵ Schneider, Studienzeit, s. 169.

³⁶ Schneider, Studienzeit, s. 135 hvor det aktuelle avsnitt fra J.J. Rambach, Kurtzer Bericht siteres.

³⁷ Schneider, Studienzeit, s. 169.

oppbyggelsesbøkene.³⁸ Men heller ikke for dette er det konkrete belegg i primærkildene. Mot dette bildet av den unge Arndt taler det at Luther etter sitt reformatoriske gjennombrudd fikk mindre og mindre sans mystikernes tanker om Guds tale i sjelens innerste, og når han erfarte at Johann Tauler og *Theologia Deutsch* ble brukt med stor entusiasme blant reformasjonens radikale spiritualister, distanserte han seg bestemt fra disse skriftene. Og etter Calvins kraftige oppgjør med Devotio moderna-litteraturen i 1557 - Johann Tauler og *Theologia Deutsch* er sentrale i denne sammenheng - forsvant de nærmest fra kirkelige protestantiske sammenhenger så vel reformerte som lutherske.³⁹ Andre antar at Arndts interesse for disse skriftene kom et stykke ut i hans tid som prest – i Quedlinburg-tiden – dvs i tiden før hans første skrifter.⁴⁰ Men dette er som sagt en *antakelse*. Det som derimot er et faktum, er at det var Johann Arndt som ved sine utgaver av *Theologia Deutsch* (1596/1605), Thomas a Kempis *Kristi etterfølgelse* (1605) - og senere *Taulers prekener* (1620) - reintroduserte dem i kirkelige lutherske sammenhenger. Først fra 1596 blir Arndts sterke interesse for senmiddelalderlig mystisk litteratur ”erkjennbar” i skrifter og etter hvert i brev.⁴¹ Nærmere bestemt når hans interesse for mystisk litteratur begynte, er det vanskelig å si noe sikker om. I spiritualistiske kretser derimot hadde de god utbredelse hele tiden.⁴² Om Arndt var kjent med det, er usikkert, men det kan avgjort ikke utelukkes på grunn av hans kontakter i slike miljøer.

Arndts studietid⁴³

Hva og hvor studerte så Johann Arndt? Og hvilke lærere studerte han under? På Arndts tid utgjorde medisin og teologi sammen med jus de høyere fakulteter. Før studentene kunne begynne å studere ved disse, måtte de ha studiet ved det lavere (filosofiske) artist-fakultetet (trivium og quadrivium) bak seg.⁴⁴ Det tok i alle fall et par år. På den annen side inngikk det også teologiske emner i studiet på artistfakultetet.⁴⁵

Vel 19 år gammel ble Johann Arndt immatrikulert i Helmstedt 20. april 1575.⁴⁶ 14. februar 1577 blir han løslatt fra universitetets arrest mot en egenhendig erklæring hvor han

³⁸ F. Arndt, s. 17. Siste delen av utsagnet, at innhold og form i Arndts skrifter er preget av nevnte skrifter, ble tidlig lagt merke til av så vel venner som kritikere, og er utvilsomt riktig.

³⁹ Wallmann, *Protestantische Frömmigkeit*, s. 10-12. Jf. vurderingen i C. Fr. Wisløff, *Martin Luthers teologi*, Oslo: Lunde Forlag, 1983, s. 26-27: ”Senere i livet snakket Luther ikke mye om mystikerne. Deres tanker om en ”direkte”, umiddelbar kontakt mellom Gud og sjelen, kom han til å vende seg mot med all sin kraft, ..”

⁴⁰ Koepp, *Johann Arndt*, s. 33ff

⁴¹ Schneider, *Lutheraner*, s. 285-88. Schneider skriver: med utgivelsen av *Theologia Deutsch* ”beginnt – erkennbar – Arndts Rezeption der Mystik.” (s. 285).

⁴² Om disse skriftene i protestantisk sammenheng i tiden før Arndt, se Wallmann, *Protestantische Frömmigkeit*, s. 11-13; Hermann Geyer, *Verborgene Weisheit. Johann Arndts ”Vier Bücher vom Wahren Christentum” als Program einer spiritualistisch-hermetischen Theologie I-III*, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001, s. 11-50, spesielt s. 39-47 [Siteres heretter: Geyer, *Verborgene Weisheit*]

⁴³ Det følgende bygger i stor grad på Schneider, *Studienzeit*, som er en grundig og meget vel dokumentert studie, som i alle fall hva hovedkonklusjoner angår, har fått bred tilslutning.

⁴⁴ Om artiststudiet og om dette i Helmstedt, Weber, s. 21- 23; Inge Mager, *Lutherische Theologie und aristotelische Philosophie an der Universität Helmstedt im 16. Jahrhundert*, i *JGNKG* 73, 1975, s. 83-98; [Siteres heretter: Mager, *Lutherische Theologie und aristotelische Philosophie*] I. Mager, *Helmstedt, Universität, TRE* 15, 1986, s. 35-39.

⁴⁵ Weber skriver: ”Nach dem 1576 eingeführten Universitätsstatuten der Julia [=Helmstedt-universitetet] als Grundstudium der Katechismus oder auch ”doctrina christiana” genannt ... ” (s. 21).

⁴⁶ I eldre litteratur helt fra Storchs likpreken har en regnet med 1576, dvs det året universitetet ble offisielt åpnet, som det året Arndt begynte sine studier. Universitetets matrikkel viser derimot at virksomheten begynte året før, og at Johann Arndt ble skrevet inn alt i 1575. Jf. Schneider, *Studienzeit*, s. 139.

erkjenner sin forseelse og lover bot og bedring. Hva han hadde gjort seg skyldig i, blir det ikke sagt noe om.⁴⁷ Vi må derfor anta at han studerte i Helmstedt minst to år.

Av de teologer som i eldre litteratur nevnes som Arndts lærere i Helmstedt, kommer verken T. Heshusius, T. Kirchner eller B. Sattler – alle strengt lutherske teologer – i betraktning.⁴⁸ Av teologer er det bare Daniel Hoffmann som kommer i betraktning. Men han underviste på den tid ved det filosofiske fakultet. Også han var en streng lutheraner, men han er mest kjent for sin uforsonlige motstand mot ny-aristotelismen, den nye skoleretning innen filosofi og vitenskapelig metodelære.⁴⁹ Også Arndt viste seg etter hvert å være svært så kritisk til denne retningen. Owen Günther (1538-1611) derimot som underviste ved det filosofiske fakultet fra begynnelsen av, og må anses som representant for tidlig-rasjonalismen, har Arndt nokså sikkert hatt som lærer.⁵⁰ Et par av de fremste tidlige representanter for den humanistiske tidlig-rasjonalistiske utgave av ny-aristotelismen i Tyskland – Johannes Caselius (1533-1613) og spesielt Cornelius Martini (1568-1621) – var senere Hoffmanns kollegaer og underviste ved universitetet i Helmstedt fra 1589 og 1592.⁵¹ Arndt var prest i det nærliggende Braunschweig da spenningen mellom den nye retningen og de ortodokse teologene var på det høyeste (1598-1602). Det kan være at disse lite konstruktive stridighetene, var medbestemmende for Arndts meget kritiske holdning til teologer, teologi og aristotelisk filosofi.⁵² Det finnes ingen holdepunkter i kildene for å anta at Arndt begynte på medisinske eller teologiske studier i Helmstedt, men det kan likevel ikke helt utelukkes at han begynte på det medisinske studiet allerede der.

Neste stopp for Arndt var - i følge likprekenen - Wittenberg.⁵³ Der er ikke Arndt innført i universitetets matrikkel. Weber drar derfor i tvil at Arndt overhode har studert i Wittenberg.⁵⁴ Men heller ikke navnet til f. eks. Philipp Nicolai (1556-1608) som helt klart har studert der, finnes i matriklet.⁵⁵ Men Storchs likpreken bekrefter, som vi har sett, at Arndt studerte i Wittenberg. Weber derimot kjente ikke til innholdet i Storcks likpreken. Men likprekenen sier ikke hva Arndt studerte i Wittenberg.⁵⁶ I et brev til Johann Gerhard er det visse holdepunkt for at han begynte på et tradisjonelt – dvs hippokratisk-galenisk – medisin-studium før han litt senere kom til Basel hvor han studerte paracelsisk medisin. I tilfelle må studiet i Wittenberg ha funnet sted ca 1577-78. Men en kan heller ikke som sagt helt se bort fra at Arndt begynte på medisinstudiet alt i Helmstedt.⁵⁷ Både i Helmstedt og Wittenberg

⁴⁷ Schneider, Studienzeit, s. 140, hvor Arndts erklæring siteres. Erklæringen lyder formelaktig, og er vel et tillemppet formular.

⁴⁸ Schneider, Studienzeit, s. 140. Disse underviste alle i det teologiske fakultet, ikke i artistfakultetet. Heshusius begynte dessuten sin undervisning først i 1579, dvs etter at Arndt hadde forlatt Helmstedt. Se Inge Mager, *Die Konkordienformel in Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, s. 317.

⁴⁹ Om Hoffmann og hva han underviste på den tid, se Mager, *Lutherische Theologie und aristotelische Philosophie*, s. 83-98.

⁵⁰ Weber, s. 22; Johannes Wallmann, *Zwischen Reformation und Humanismus. Eigenart und Wirkungen Helmstedter Theologie unter besonderer Berücksichtigung Georg Calixt*, i Wallmann, *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, J.C. B. Mohr, Tübingen: (Paul Siebeck), s. 65-67. [Siteres heretter: Wallmann: *Zwischen Reformation und Humanismus*]

⁵¹ Johannes Wallmann; *Der theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt*: Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1961, s. 85-86. Jf. også note 43.

⁵² Wallmann, *Zwischen Reformation und Humanismus*, s. 68-69 og note 19.

⁵³ Schneider, Studienzeit, s. 141-145.

⁵⁴ Weber, s. 24.

⁵⁵ Schneider, Studienzeit, s. 141-42.

⁵⁶ Schneider, Studienzeit, s. 142f. F. Arndt, s. 18-20 går uten videre ut fra at Arndt studerte teologi, og slutter ut fra hvem som var lærere der på det tidspunkt, hvem som var hans lærer(e), nemlig den tjuefem år gamle Polycarp Leyser som var ledende teologisk lærer i Wittenberg etter kryptokalvenismens fall.

⁵⁷ Schneider, Studienzeit, s. 142-143 og 156-157.

som ved de fleste andre universiteter forpliktet universitetsstatuttene professorene på den tradisjonelle hippokratisk-galeniske medisin – noe Arndt senere beklaget.⁵⁸ Under disse omstendigheter er det også uvisst hvor lenge Arndt oppholdt seg i Wittenberg.

Hvis Arndt hadde studert teologi i Wittenberg under Polycarp Leyser, som ofte hevdes særlig i eldre litteratur, er det merkelig at han senere i sin korrespondanse med ledende lutherske teologer hvor han forsvarer sin ortodoksi, aldri nevner noen teolog som sin lærer – verken den etter hvert så høyt respekterte ortodokse teolog og kirkemann Leyser⁵⁹ eller noen annen. Heller ikke nevner Arndt noen gang noe teologistudium – verken i sine skrifter eller i brev.⁶⁰ Han omtaler derimot professoren i medisin i Basel, Theodor Zwinger, ”mit dem höchsten Lob” som sin lærer.⁶¹

Dermed er vi ved neste stopp: Basel.⁶² 13. januar 1579 er Arndt registrert som student ved universitetet i Basel, men han kunne og var muligens kommet dit noe tidligere. Men hva førte en nordtysk lutheraner til det reformerte Basel? Riktignok hersket det i Basel et mildt humanistisk klima med plass for avvikende og – i forhold til den reformerte ortodoksi – hetrodokse syn. Det var plass for eksempel for den lutherske teologen Simon Sulzer i Basel på denne tiden.⁶³ Men av de kilder som finnes, viser ikke noen at Arndt i Basel studerte teologi under Sulzer.⁶⁴ Derimot viser de at han studerte medisin under Theodor Zwinger, en moderat lærer i paracelsisk medisin som var ansett som en av tidens fremste.⁶⁵ I brev fra denne tiden – og senere – viser Arndt seg som en beundrer av Zwinger og ble en mer desidert tilhenger av Paracelsus, alias Theophrast Bombast von Hohenheim (1493-1541), enn sin lærer.⁶⁶ I et brev til Zwinger – muligens avskjedsbrev – betegner Johann Arndt seg selv som stud. med (NB!) og Zwinger som sin venn og promotor/patron.⁶⁷ Brev fra hans tid i Basel og senere viser også at Arndt stod i kontakt med en rekke andre til dels fremtredende paracelsister. Det er utvetydig dokumentert at Arndt opprettholdt og utvidet sin kontakt med paracelsisk-spiritualistiske kretser hele livet gjennom.⁶⁸ Dette er av betydning når vi skal se på Arndts skrifter.⁶⁹

Sannsynligvis forlot Johann Arndt Basel høsten 1579.⁷⁰ Et problem er at han oppholdt seg ganske kort tid, neppe mer enn 7-8 måneder, på det studiestedet som kanskje skulle

⁵⁸ Schneider, Studienzeit, s. 156-157.

⁵⁹ Utenom professoratet i Wittenberg innehadde Polycarp Leyser etter hvert også stillingen som superintendent i Braunschweig, generalsuperintendent i Celle (Lüneburg) og overhoffprediker i Dresden (Sachsen), den ranghøyeste stilling innen den tyske lutherdom.

⁶⁰ Dette argumentum e silentio tillegger Schneider betydelig vekt, se Studienzeit, s. 163-164.

⁶¹ Schneider, Studienzeit, s. 163

⁶² Schneider, Studienzeit, s. 145-157; se også Schneider, Lutheraner, s. 277ff, Weber, s. 29-35, Johannes Wallmann, Einflüsse der Schweiz auf die Theologie und das religiöse Leben des deutschen Luthertums im Konfessionellen Zeitalter 1580-1650, i Wallmann, *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, s. 153-157.

⁶³ Schneider, Studienzeit, S. 147 og Lutheraner, s. 279-80.

⁶⁴ Schneider, Studienzeit, s. 146-47 hvor det gis relevante opplysninger om Johannes Winckelmann, Sulzer-student i den aktuelle periode, opplysninger som avgjort taler mot at Arndt har studert teologi under Sulzer.

⁶⁵ Kort om Theodor Zwinger, se Schneider, Studienzeit, s. 148.

⁶⁶ Schneider, Studienzeit, s. 147-150

⁶⁷ Schneider, Studienzeit, s. 148.

⁶⁸ Schneider, Lutheraner, s. 279-82 og 290-91; Studienzeit, s. 147-55.

⁶⁹ Hermann Geyer, *Verborgene Weisheit*, går ut på å vise at hele Johann Arndt litterære verk har dype røtter i den mystiske, spiritualistiske, paracelsiske tradisjon. Geyers massive verk (ca 1300 sider pluss omfattende oversikt over kilder og forskningslitteratur og andre registre) vil representere en betydelig utfordring for forskningen framover – ikke minst for dem som ikke uten videre kan følge hans til dels radikale synspunkter og konklusjoner.

⁷⁰ Schneider, Studienzeit, s. 158 med referanse til Arndts avskjedsbrev til Zwinger.

få størst betydning for hans utvikling. Hva kunne han rekke over av studier på den begrensede tiden? Dette spørsmålet er knapt berørt i Arndt-litteraturen.

Siste stasjon på Johann Arndts utdanningsreise var – i følge liktalen – Straßburg.⁷¹ Der studerte Arndt i alle fall ikke medisin, ettersom lærestolen i medisin ved høgskolen hadde vært ubesatt siden 1578.⁷² Teologisk var situasjonen i Straßburg meget vanskelig nettopp på denne tiden på grunn av sterke motsetninger mellom lærerne ved Høgskolen.⁷³ Dette er tiden da mange fyrstedømmer og frie riksbyer – Straßburg var en av dem – hadde spørsmålet om de skulle anta *Konkordieformelen* (1577) eller ikke til drøfting. I Straßburg stod på den ene siden de stridbare konkordie-lutheranerne Johannes Marbach (1521-81) og Johannes Pappus (1549-1610), på den andre siden den ireniske humanisten Johann Sturm (1507-89). Sturm arbeidet aktivt for å forene konfesjonene, spesielt de lutherske og reformerte. Dette er en holdning Arndt aldri ser ut til å ha delt, selv om han heller aldri ble noen ”stridslutheraner”. Striden var så tilspisset at den endog førte til gateopptøyer mellom studenter tilhørende de to fraksjoner. Det hele endte med at Johann Sturm – høgskolens grunnlegger – etter tidens skikk ble avsatt og utvist.⁷⁴ Å balansere mellom frontene ville nok ikke være lett. Å gjøre Arndt til en slags kombinasjon av Marbachs og Pappus’ stridbare konfesjonalisme og Sturms milde praksisorienterte holdning, er lite overbevisende.⁷⁵ Sturms sterke uvilje mot de ortodokse teologenes spissfindige og ufruktbare ”Wort-Gezänk” (ordstrid) er en kjent sak. At denne holdningen som senere skulle vise seg å være meget typisk også for Arndt,⁷⁶ her fikk næring, er ingen urimelig antakelse.⁷⁷ Både hos Zwinger og hos Sturm ville også en eventuell uvilje mot aristotelisk filosofi og ny-aristotelisk vitenskapsteori bli nørt.⁷⁸ Konflikten mellom representantene for nyaristotelismen og konfesjonell lutherdom hadde Arndt muligens møtt alt som ung student i Helmstedt. På denne bakgrunn blir Arndts senere til dels uvanlig kraftige utfall mot skoleteologene og deres virksomhet forståelig.⁷⁹ Schneider holder det for mest sannsynlig at Arndt studerte under Sturm.⁸⁰ Men nærmere bestemt hva Arndt studerte i Straßburg blir ikke klart.

Hvis det medfører riktighet at Johann Arndt etter seks års studier i 1581 vendte tilbake til sitt heimland Anhalt, noe det ikke finnes grunn til å betvile, da faller det i tid sammen med at Johann Sturm ble avsatt fra sitt embete i Straßburg. Det tyder i tilfelle ikke på at Arndt hadde nære relasjoner til Marbach og Pappus, men heller at han fant det formålstjenlig å forlate Straßburg.⁸¹

⁷¹ Det er ulike meninger om rekkefølgen, om Basel eller Straßburg var siste stopp. Schneider har skiftet mening da han undersøkte disse spørsmålene grundig i arbeidet med artikkelen *Studienzeit, sammenlign Lutheraner*, 277 og *Studienzeit*, s. 156-58 hvor Schneiders diskusjon også viser usikkerheten mht de tidsmessige avgrensningene av oppholdene de ulike studiestedene.

⁷² Schneider, *Studienzeit*, s. 158.

⁷³ Schneider, *Studienzeit*, s. 159-60 og s. 162-63.

⁷⁴ Schneider, *Studienzeit*, s. 163.

⁷⁵ Schneider, *Studienzeit*, s. 159, 162-163 hvor ulike meninger blant forskere (Koepp, Lund, Weber) diskuteres.

⁷⁶ Schneider, *Studienzeit*, s. 163.

⁷⁷ Schneider, *Studienzeit*, s. 158-60, spesielt s. 160, hvor han skriver: ”Zu manchen theosophischen Grundanschauungen wies aber die Theologie Johann Sturms eine gewisse Affinität auf; das von Sturm vertretene ramistische Konzept der Theologie als ”doctrina bene vivendi” ließ sich damit verknüpfen. Mit dem vom Ramus formulierten Grundsatz: ”Finis enim doctrinae non est notitia rerum ipsi subjectarum sed usus et exercitatio,” befindet sich Arndts Wahres Christentum völlig im Einklang.”

⁷⁸ Schneider, *Studienzeit*, s. 148-52 og s. 159f.

⁷⁹ Schneider, *Studienzeit*, s. 160.163. Se også fortalene til så vel *Theologia Deutsch* som første bok i *Wahre Christentum*. Dette kommer vi tilbake til nedenfor.

⁸⁰ Schneider, *Studienzeit*, s. 159-160.

⁸¹ Schneider, *Studienzeit*, s. 163 og diskusjon der om Arndts teologiske preg ved avslutningen av hans studietid og første tid som prest.

Men Arndts uvilje mot den herskende filosofiske retning nyaristotelismen betyr ikke uten videre at han var filosofi-fiendsk. I den første boken Arndt publiserte, *Ikonographia* (1596) kommer dette klart til uttrykk.⁸² Der omtaler han noen skrifter han planla å skrive, og som vi nok etter H. Geyers verk også må anta at han faktisk skrev: *De antiqua philosophia* (Den antikke filosofi) og *Tractatus de magis ex oriente* (Traktat om de vise fra orienten).⁸³ I alle disse skriftene lar han oss møte en filosofi som har sine røtter hos egyptiske og persiske filosofer og medisinkyndige forenet med bibelsk visdom. Spor etter denne visdommen er i følge Arndt bevart hos Platon og andre som har lært av de gamle vismenn.⁸⁴ I praksis er dette den teosofiske virkelighetsforståelse og/eller "alternative teologi" som Arndt har møtt og tilegnet seg i sin kontakt med mystisk-spiritualistiske og paracelsisk-gnostiserende skrifter og miljøer.⁸⁵ Hvor mye av dette Johann Arndt hadde tilegnet seg allerede under sin studietid, eller hvor mye han eventuelt tilegnet seg av tilsvarende eller annen teologi i de 15 årene som ligger mellom avsluttet studietid (1581) og publiseringen av hans første skrift *Ikonographia* i 1596, er det med det kildemateriale som så langt foreligger, umulig å si noe sikkert om.⁸⁶ I det hele er de 10-15 første årene av Johann Arndts tid i kirkelig tjeneste et nesten "hvit felt" i hans biografi. Men *Ikonographia* sammen med en serie botsprekener *Von den zehn ägyptischen Plagen* (1595, utgitt posthumt 1657) som han holdt og sikkert skrev under en pest-epidemi i Quedlinburg⁸⁷, samt den nye utgaven av *Theologia deutsch* (1597 og 1605), og det viktige forordet til denne boken, lar oss se konturene av den nye fromhetsteologi som Arndt sammenfattete i *Vier Bücher vom wahren Christentum* (1605-10).⁸⁸

Hva blir så konklusjonen? At Johann Arndt etter seks studieår, ikke har gjennomført noe teologisk studium, må anses som sikkert.⁸⁹ Det bekreftes også av F. Arndt.⁹⁰ Det var imidlertid ikke uvanlig å bli tilsatt som prest uten å ha gjennomført et teologisk studium. Fra reformasjonstiden hadde det blitt mer og mer vanlig å forlange akademisk dannelse for å bli tilsatt som prest uten at det ble krevd et teologisk studium. De færreste drev det på denne tiden lenger enn til å gjennomføre det artistiske grunnstudium.⁹¹ Det er også tvilsomt om

⁸² Schneider, Studienzeit, s. 150-152.

⁸³ Schneider, Frühschriften, s. 29-68, spesielt s. 33-38, og Geyer, Verborgene Weisheit, Bd. I, s. 81-91.

⁸⁴ Schneider, Frühschriften, s. 33-34, hvor det gjengis et avsnitt fra *Ikonographia* 33^f og *Wahre Christentum* I. 36.15 (*Dan sanne Kristendom* I.36.4, meget fritt gjengitt). Teserekken *De antiqua philosophia* (spesielt tese 14-15 og note 219) og et anhang til prekenen for Kristi åpenbaringsdag i Evangeliepostillen kalt *Bericht von den Weisen aus Morgenland/ wer sie gewesen/ und was jhre Kunst gewest sey*, er trykt som Beilage I og II i Frühschriften, s. 63-67. En kunne her foruten hele fjerde bok, naturens bok, også vise til *Wahre Christentum* II, 58 og et tillegg til dette kapitlet som begge handler om stjernenes invirkning på menneskene og om stjernetydning.

⁸⁵ Schneider, Studienzeit, s. 147-55 og *Lutheraner*, s. 279-88. I artikkelen *Lutheraner* sammenfatter Schneider Arndts kilder og forbindelser med stikkordene: mystiske og spiritualistiske kilder og paracelsiske-alkemistiske-teosofiske-spiritualistiske forbindelser (s. 291) som ikke uten videre inngir tillit når det gjelder Arndts teologi og forkynnelses lutherske karakter.

⁸⁶ M. Brecht, *Geschichte des Pietismus* 1, konstaterer: "Wann er selbst mit der mystischen Literatur bekannt geworden ist, ist unbekannt." (s. 133)

⁸⁷ Skriftet foreligger i ny utgave under tittelen *Endzeitgedanken von Johann Arndt über die zehn ägyptischen Plagen*, Gr. Oesingen, 1996.

⁸⁸ Geyer, *Verborgene Weisheit* I, s. 79-108; Schneider, *Lutheraner*, 281-93 og Johann Arndt als Paracelsist, s. 89-110.

⁸⁹ Schneider, Studienzeit, s. 169-171 og flere andre artikler. Schneiders konklusjon på dette og flere av de punkter vi har vært inne på har fått bred tilslutning ikke minst på grunn av hans gjennomførte grundige dokumentasjon. En kan her nevne fremtredende forskere som Wallmann, Brecht, Mager og Sommer som til dels vurderer Arndt og hans teologi annerledes enn Schneider.

⁹⁰ F. Arndt, s. 21, hvor han skriver: "Eine besondere akademische oder philosophische Würde, wie den Magistertitel oder gar den Doctorat, hat Arndt nie erstrebt, auch keine gelehrte Abhandlung oder Disputation deshalb geschrieben oder herausgegeben ..." Schneider, Frühschriften, s. 35, note 35.

⁹¹ Schneider, Studienzeit, s. 165 f.

Arndt som student overhode har vært inne i noe *regulært* teologistudium.⁹² Arndts ”disippel”, venn og etter hvert også rådgiver, Johann Gerhard, forklarte i et brev datert 2.2.1625 til Nikolaus Hunnius, teologiprofessor i Wittenberg og senere superintendent i Lübeck, at Arndts ”uvanlige og farlige” språkbruk skyldtes at han under studietiden for det meste var opptatt av medisinstudiet, og ikke tilegnet seg dømmekraft i teologiske stridsspørsmål gjennom forelesninger og deltakelse i disputasjoner.⁹³ Det er blitt hevdet at Arndt på samme måte som hans ”disippel” og venn Johann Gerhard var en teologistudent med sterk interesse for medisin. Riktigere ville det nok være å si at han var en medisinstudent med betydelige teologiske interesser.⁹⁴ I alle år hadde Arndt et laboratorium i sin prestebolig og praktiserte i noen grad medisin blant sine soknebarn.⁹⁵ Om vår framstilling er riktig, er i alle fall en av Johann Arndts viktige røtter å finne i den mystiske spiritualismens og paracelsismens alternative teologi.⁹⁶

Prestetjeneste⁹⁷

Tilbake i Anhalt var Johann Arndt først skolelærer før han 30. September, 1583 ble ordinert og tilsatt som diakon (kapellan) i Ballenstedt. Et år senere ble Arndt tilsatt som sokneprest i det nærliggende landsognet Badeborn. Her giftet han seg med Anna Wagner. Ekteskapet sies å ha vært lykkelig men barnløst.⁹⁸ Som en begynnelsen på den såkalte ”andre reformasjon” i Anhalt, dvs fyrstedømmets overgang til reformert bekjennelse, ble eksorsismen fjernet fra dåpsliturgien. Arndt vegret seg bestemt for å godta dette og ble offer for den calvinistiske kirkepolitikken ledet av Wolfgang Amling. Det førte til at han ble avsatt fra sin stilling og måtte forlate Anhalt (1590).⁹⁹ Menigheten aksjonerte forgjeves for å beholde Arndt som prest.¹⁰⁰ De kirkelige myndighetene ville derimot – i følge F. Arndts antydninger - gjerne bli

⁹² Studienzeit, s. 161-65 og 169-170. Brecht, Geschichte des Pietismus 1, s. 131. Om Johann Gerhards utsagn om Arndts manglende teologistudium, jf. Gerhards brev sitert og kommentert hos Schneider, Studienzeit, s. 164-165

⁹³ Schneider, Studienzeit, s. 164; kildehenvisning s. 149, note 118; se også Arndts venn og etterfølger som sokneprest i Quedlinburg Andreas Leopold i brev til Johann Gerhard 22 år tidligere, datert 15.4.1603, sitert hos Schneider, s. 148f.

⁹⁴ Schneider, Lutheraner, s. 280.

⁹⁵ Wallmann, Protestantische Frömmigkeit, s. 19; Wallmann, Der Pietismus, s. 16; Brecht, Geschichte des Pietismus 1, s. 131. Jf. Arndts brev til den yngre presten Franziskus Hermann, sitert hos F. Arndt, s. 191-193, dessuten s. 195.

⁹⁶ Dette er også Brechts, Hamms og Wallmanns posisjon, se Diskusion, s. 312ff etter H. Schneiders og W. Sommers foredrag, i Hans-Christoph Ruhblack, *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, i *Schriften des Verein für Reformationgeschichte* 197, Gütersloh, 1992. I radikalisert form er dette hovedtesen i Hermann Geyer, *Verborgene Weisheit I-III*, hvor han mener å påvise at Arndts teologiske og fromhetsmessig kontekst er å finne i mystiske, spiritualistiske og paracelsiske kretser som i betydelig grad griper over i hverandre eller nærmest faller sammen.

⁹⁷ I tillegg til arbeidet anført i note 24, (Biografisk skisse), se også Sommer, *Obrigkeitsverständnis*, s. 135-205; Sommer, Arndt in Lüneburg, s. 299-311, og det eldre arbeidet F. W. Schubart, Johann Arndt. Ergänzungen und Berichtigungen zu der Geschichte seines Lebens und Wirkens in Anhalt, i *Neue kirchliche Zeitschrift* 9, 1898, s. 456-472. [Siteres heretter: Schubart]

⁹⁸ F. Arndt, s. 23.

⁹⁹ F. Arndt, s. 25-31; Hans Schneider, Johann Arndt und Martin Chemnitz – zur Quellenkritik von Arndts „Ikonographia –, i *Der zweiten Martin der lutherischen Kirche. Festschrift zum 400. Todestag von Martin Chemnitz*, W. A. Junke (red.). Braunschweig: Ev.-luth. Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig, 1986, s. 201-223, s. 203-204. [Siteres heretter: Schneider: Arndt und Chemnitz]. Schneider, Lutheraner, s. 281-282, og note 46 om den litterære feide som begivenhetene i Anhalt utløste.

¹⁰⁰ At han var avholdt i det minste av deler av menigheten viste seg i det at de av og til gikk den to tre times lange veien til Quedlinburg for å høre ham preke eller søke hans råd. Jf. F. Arndt, s. 34 og brev 14.01.1607 til

kvitt ham ikke bare på grunn av hans holdning i eksorsisme-saken, men også på grunn av hans faste konfesjonelle holdning og strenge botsforkynnelse.¹⁰¹

For Johann Arndt har denne hendelsen vært en bekjennelsessituasjon. *Senere* når han ble anklaget for avvik fra den rette, lutherske lære, viste han regelmessig til at han var oppfostret i denne fra barndommen av og tidlig i sin prestegjerning hadde vært villig til å betale prisen for å holde fast på bekjennelsen.¹⁰² Det er også dette som er bakgrunnen for hans første publiserte skrift *Ikonographia* som han skrev seks år senere i Quedlinburg.¹⁰³ Hvilken relevans Arndts standpunkt i eksorsisme-spørsmålet egentlig har for den kritikk han senere ble utsatt for, er ikke umiddelbart innlysende. På den ene siden gjør Arndt i *Ikonographia* seg utførlig bruk av Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini*.¹⁰⁴ Dette er det eneste sted som så langt er kjent i hele Arndts forfatterskap hvor han ut over korte sitater eller parafraaser gjør seg bruk av en markant luthersk kilde. Det kunne derfor oppfattes som ”bevis” for Arndts påstand at han måtte forlate Anhalt på grunn av sin iver for den lutherske lære. På den andre siden gjør Arndt seg bruk av paracelsiske kilder, først og fremst skriftet *Liber de imaginibus* og tre andre traktater av samme forfatter.¹⁰⁵ Paracelsus representerer en slags realistisk spiritualisme hvor ”tegn” og ”spor” (praesagium, signum og vestigium) spiller en ikke uvesentlig rolle.¹⁰⁶ Men en paracelsisk tegn-lære ville ikke disponere for en reformert uvilje mot bilder, seremonier, korstegn m.m, snarere ville impulsene fra Chemnitz og Paracelsus støtte opp om hverandre på dette punkt.¹⁰⁷

Et typisk trekk ved Arndts senere forfatterskap, det vil først og fremst si *Wahre Christentum*, trer meget klart fram i alt *Ikonographia*: en omfattende bruk av kilder som til dels blandes sammen, uten at deres opphavsmenn angis. Her gjelder det altså tekster av

Peter Piscator, professor i Jena, trykt i *Wahre Christentum* VI, 2,8 og til Balthasar Mentzer 29.10.1620 i *Wahre Christentum*, VI, 2,7.

¹⁰¹ F. Arndt, s. 30 hvor han skriver: ”Man wollte ihn einmal gern los werden, da, *wie es scheint*, er sich länger und früher durch sein bestimmtes Bekenntnis zum lutherischen Glauben, *vielleicht auch* sein Dringen auf ein gottseliges Leben schon den Haß und Verfolgerung der calvinischen Parthei zugezogen hatte.” (Kursiv tillagt her for å markere F. Arndts antakelser) I hvor stor grad dette gjenspeiler realitetene i Anhalt og i hvilken grad det er influert av bildet av Arndt som den bekjennelsestro botspredikanten som ble forfulgt, er omstridt og ikke lett å avgjøre. Det er verdt å merke seg at påberopelsen av den lutherske bekjennelsen først forekommer *etter* at han ble utsatt for teologisk kritikk. I fortalen til første utgave av første bok *Wahre Christentum* eller i teksten til den samlede utgaven finnes det ikke noe tilsvarende, heller ikke sitater eller summariske referanser.

¹⁰² F. Arndt, s. 28-30, hvor Johann Arndt, Endliche Erklärung die abschaffung des Exorcismi belangend siteres (s. 29) og brev til P. Piscator av 14.01.1607, se note 100. Dette er brev skrevet i forsvarsøyemed og er gjengitt i *Wahre Christentum* VI, 2,7. Det samme kommer sterkt til uttrykk i Arndts begge testamentet (22. april 1610 og 29. januar 1616), *Den sanne Kristendom*, s. 6-8 og fortalen til første bok, s. 12-13.

¹⁰³ Om *Ikonographia*, se Schneider, Arndt und Chemnitz, s. 201-223 spesielt s. 201-205 og s. 212-214. Forordet er datert 19 desember 1596. Skriftet er derfor sansynligvis trykt i 1597. På tradisjonelt vis angis skriftets vesentlige innhold i den fulle tittelen, som lyder: *Ikonographia. Gründlicher und Christlicher Bericht / Von Bildern / jhrem uhrsprung / rechtem Gebrauch vn[d] mißbrauch / im alten vnd neuen Testament: Ob der Mißbrauch die Bilder auffhebe: Was dieselben für ein gezeugnuß in der Natur haben / in Geistlichen vnd Weltlichen Sachen : Von der Cermonia oder Zeichen des Creutzes: Auch für der eusserlichen Reverentz vnd Ehrenbietung gegen dem hochgelobten Namen Jesu Christi / vnseren einigen Erlösers und Ehrenkönigs. Durch Johannem Arndten / Pfarrern der Kirchen S. Nikolaji zu Quedelburgk beschrieben. Liß mich recht / Den prüff mich recht. Gedruckt zu halberstadt / bey Georg Koten (1597).*

¹⁰⁴ Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini* I-IV, Frankfurt, 1565- 1573. Arndt gjør seg bruk av Pars IV, locus II. For en nærmere analyse av Arndts bruk av Chemnitz’ *Examen*, se Schneider, Arndt und Chemnitz, s. 201-223.

¹⁰⁵ Om disse Paracelsus-skriftene, se Weber, s. 116-140.

¹⁰⁶ Utførlig om dette Geyer, *Verborgene Weisheit* I-III. Spesielt det viktige kapitlet ”De signaturis rerum”, Bd. III, § 1.5.

¹⁰⁷ Schneider, *Frühschriften*, s. 32; Brecht, *Geschichte des Pietismus* 1, s. 123-125 og 132. Brecht karakteriserer Paracelsus som spiritualistisk realist, og om hans syn heter det at Paracelsus’ ”spiritualistischer Realismus sich mit lutherischer Anschauungen überlappte.” (s.132)

Chemnitz og Paracelsus.¹⁰⁸ Om Arndt ønsket å stå fram som bekjennelsestro lutheraner, lar det seg forstå at den omfattende bruken av Paracelsus holdes skjult, derimot ikke at han tildekket sin bruk av Martin Chemnitz, den fremste konkordieteologen i hele Midt- og Nord-Tyskland i den foregående generasjon. Hadde derimot hans bruk av Paracelsus blitt kjent, ville han i følge E. Weber blitt ”kompromittert på en håpløs måte.”¹⁰⁹

Kort tid etter avsettelsen i Badeborn fikk Arndt stilling som prest ved Nikolai-kirken i Quedlinburg hvor han virket fra 1590-99, fra 1592 som sokneprest. Karrieremessig var dette et betydelig skritt fremover og oppover. Men forholdene til myndighetene var til dels anstrengt. Grunnen var i alle fall til dels stridigheter i byen i forbindelse med forvaltningen av kirkegods og ivaretagelse av prestebolig og skoler. For Arndt betydde det vanskelige boligforhold og anstrengt økonomi særlig de første årene.¹¹⁰ Tross dette var nok Quedlinburg-tiden kirkelig og teologisk sett en fruktbar tid for Arndt med omfattende virksomhet i forkynnelse, sjelesorg, husbesøk og etter behov medisinsk behandling. Og ikke minst, det var her hans litterære virksomhet som skulle vise seg å bli så viktig, fikk sin begynnelse. Særlig under epidemien med hode- og brystlidelser i 1596 og under den svære pesten i 1598 arbeidet Arndt intensivt. Henimot 3000 mennesker døde under pesten, blant dem noen av Johann Arndts nære kollegaer.¹¹¹ Men heller ikke i Quedlinburg falt hans alvorlige botsforkynnelse alltid i god jord.¹¹² Og det kan se ut som at Arndt møtte økende motstand på grunn av sin forkynnelse. I tillegg til dette kom de ubehageligheter det førte med seg at han satte seg ut over fastlagt prosedyre i forbindelse med kallet til St. Martini-kirken i Braunschweig.¹¹³

Hans første skrifter ble skrevet og publisert mens han virket i Quedlinburg (1596/97). Vi har alt nevnt *Ikonographia* (1596/1597) og *Theologia Deutsch* som han utgav (1597) og skrev et viktig forord til. Alt her kommer Arndts program for teologi og fromhetsliv, som ligger til grunn for og utfoldes i *Vier Bücher vom Wahren Christenthum*, klart til uttrykk.¹¹⁴ I *Ikonographia* nevner Arndt sin ”Büchlein” *Von den zehn ägyptischen Plagen* med botsprekener som sannsynligvis ble holdt i adventstiden 1595 og - i følge Schubart - trykt 1595/1596 (1657).¹¹⁵ Også *Die Geistliche Seelen-Arznei wider die Seuche des Pestilenz*, utgitt i 1625

¹⁰⁸ Schneider, *Lutheraner*, s. 202.204-205. Arndt gjør seg dessuten bruk av to andre høgst omstridte paracelsisk-kabalistiske forfattere, nemlig Agrippa von Nettesheim og Heinrich Khunradt, som han uttrykkelig viser til, sistnevnte på sterk anerkjennende måte. Det er interessant å notere Arndts bruk av Khunradts *Amphitheatrum sapientiae aeternae Christiano-caballisticum, divini-magicum, nec non physico-chemicumtertrinum, catholicum*, Magdeburg, 1598, dvs ett til to år før det ble publisert! Det betyr at Arndt hadde tilgang til dette skriftet som håndskrift direkte fra Khunradt selv eller indirekte gjennom kontakter.

¹⁰⁹ Weber, s. 117. Webers vurdering siteres ofte i faglitteraturen. Jf. Weber, s. 64 for en tilsvarende vurdering om den omfattende bruken av Angela de Foligno, *Die Theologia des Kreuzes* som kilde til 2. bok i *Wahre Christenthum* hadde vært kjent. Kanskje var det nødvendig at den omfattende bruken av Chemnitz ble holdt skjult for at ikke også bruken av Paracelsus ikke bli avdekket.

¹¹⁰ F. Arndt, s. 32-34.

¹¹¹ F. Arndt, s. 34-35 gir et bilde av den arbeidsbyrde og fare trofaste prester utsatte seg for under pestepidemier som fra tid til annen rammet spesielt byene på den tiden.

¹¹² Inge Mager, *Johann Arndts Bildfrömmigkeit*, i *Pietas in der lutherischen Orthodoxie*, hg. von Odo Sträter, Wittenberg, 1998, s. 41-60, s. 45.

¹¹³ Sammenlign F. Arndt, s. 34 med s. 35-36.

¹¹⁴ Geyer, *Verborgene Weisheit*. Undertittelen på det samlede trebindsverket uttrykker Geyers tese: *Johann Arndts "Vier Bücher vom Wahren Christenthum" als Program einer spiritualistisch-hermetischen theologie*. Brecht, *Geschichte des Pietismus 1*, skriver om forordet til *Theologia Deutsch*: ”Die Vorrede enthält bereits Arndts Program: ”Wahre Buße und das christliche Leben, in welchem das wahre Christenthum besteht.” (s. 132)

¹¹⁵ For en detaljert begrunnelse, se Schneider, *Frühschriften*, 49-53. Schubart, s. 471-472. Wallmann, *Der Pietismus*, s. 16 antar at preknene først ble trykt i 1657. Eksemplarer av et eventuelt trykk i 1595/96 er ikke bevart. For den fulle tittelen, se nedenfor ”Oversikt over Arndts skrifter”. (s. 32-33)

første gang som selvstendig skrift, er nevnt i *Ikonographia*.¹¹⁶ Alt i 1612 var det inkludert som 28. bønn i III. klasse i et av Arndts mest kjente og mest utbredte skrifter, *Paradisgärtlein*, som ofte er blitt trykt som anhang til *Wahre Christentum*. Det antas ofte at denne samlingen med ”korte andakter”¹¹⁷ ble til under pestepedemien i 1598, muligens overarbeidet under pesten som herjet i Eisleben siste året Arndt virket der (1610).¹¹⁸ I *Ikonographia* nevner Arndt ytterligere fire mindre skrifter eller traktater som han hadde skrevet eller hadde som prosjekter, nemlig *De antiqua philosophia*¹¹⁹, *De magis ex oriente*¹²⁰, *De origine sectarum*¹²¹ og *De constituendis scholis virtutum*.¹²² Sammen med forordet til *Theologia deutsch* – men også botsforkynnelsen i *Von den zehn Egyptischen Plagen* gir disse skriftene beskjed om Arndts syn på teologi, forkynnelse og fromhetsliv i perioden før hans mest betydningsfulle verk *Wahre Christentum*.

Neste stasjon på Arndts tjenestevei var stillingen som sokneprest ved Martini-kirken i Braunschweig. Braunschweig var en stor og meget velstående by som tilhørte Hansaforbundet.¹²³ Det viktigste som skjedde i løpet av disse 9 -10 årene - fra vårt perspektiv – var at Johann Arndt skrev sitt uten sammenligning mest innflytelsesrike skrift *Vier Bücher vom wahren Christentum* og fikk publisert den første delen – bok én,¹²⁴ og i nær sammenheng med det den første fase av eller et forspill til de såkalte Arndt’ske stridighetene.

¹¹⁶ For bakgrunn og overleveringshistorie, se Schneider, Frührschriften, s. 53-56 hvor en kan finne referanser til tidligere arbeider.

¹¹⁷ Schneider, Frührschriften, s. 54 og s. 56 gir sin tilslutning til Hans-Joachim Schwager, *Johann Arndts Bemühen um die rechte Gestaltung des neuen Lebens der Gläubigen*, Diss. Ev. theol. Münster, 1961, s. 24, som argumenterer for at det dreier seg om et tidligere forfattet skrift eller tekststykke. Schneider skriver ”Die Form des 28. Gebets der III. Klasse unterscheidet sich nämlich von allen anderen Stücken im ”Paradisgärtlein”. Schwagers Beobachtung, daß es sich hier um traktatähnliche ”kleine Andakten”, um ein ”Andaktsbuch”, handele, ist durchaus zutreffend. Schon die Aufteilung in vier Kapitel mit eigenen Überschriften weicht von der sonst üblichen form der Gebete ab.” (s. 56)

¹¹⁸ At en utgave ble trykt alt i 1598 og så i bearbeidet form i 1610 og 1612, som Koepp antok, finnes det ikke belegg for. Koepp anfører heller ingen belegg. Det må derfor anses som en ren antakelse.

¹¹⁹ *Ikonographia*, s. 33^f; om skriftet se Schneider, Frührschriften, s. 33-36 .48, Beilage I, s. 63-65. Teksten i *Beilage I* i Schneider, Frührschriften er fra Johann Gerhard, *Aphorismi sacri* ...kan representere et forstadium eller helst et utdrag eller sammenfatning av skriftet. Men den kan også vise seg å være en versjon av *De antiqua philosophia*, jf. *Nachtrag* til Frührschriften, s. 68 hvor det vises til arkivaliske funn av Carlo Gilly som ser ut til å godtgjøre at skriftet kan ha foreligget i et par versjoner. Se ellers også Geyer, *Verborgene Weisheit I*, s.81-82, spesielt note 5.

¹²⁰ *Ikonographia*, s.33^f. Skriftet gjelder for å være forsvunnet, men det kan i følge Schneider, Frührschriften, s. 36-38 blitt bevart ” - ganz oder teilweise –” som et anhang til den andre prekenen over teksten på Kristi åpenbarings søndag (Mt 2, 1-12) i Arndts Evangeliepostille. Teksten er trykt som Beilage II i Frührschriften, s. 65-67. Geyer, *Verborgene Weisheit III*, s. 113-118 en innføring i dette skriftet i forbindelse med sin drøfting av ”*Magia naturalis*” i Arndts skrifter.

¹²¹ Skriftet som er nevnt i *Ikonographia*, s. 48^f, gjelder som forsvunnet. Kronologisk må det plasseres før *Ikonographia*, dvs ca 1595. Schneider gir i Frührschriften, s. 38-45 en innføring i Arndts forståelse av sektbegrepet i forordet til *Theologia deutsch* som stammer fra omtrent samme tid. Temaet er av betydning for Arndts forståelse av sann kristendom og kirke.

¹²² Heller ikke dette skriftet er så vidt en til nå vet, blitt trykt eller overlevert som manuskript. Temaet er imidlertid klart angitt i *Ikonographia*, s. 45^v. Schneider, Frührschriften, s. 46 gir to lengre, instruktive sitater. ”Die schulen in der Christenheit solten Tugentschulen sein, und nicht allein Kunstschule ... Ists nicht ein verkerter handel / das man mehr vleis leget an die elenden Wortkünste / denn an die Gottseligkeit und Tugent . Das heisset nach den Schatten greiffen / und den Leib selbst verlieren ... Durch ein Gottseliges heiliges Leben berümpft werden / ist besser / denn durch disputiren berümpft werden.” (Sitert etter Schneider, Frührschriften, s. 46).

¹²³ F. Arndt, s. 44-96; Brecht, *Geschichte des Pietismus I*, s. 133-134.

¹²⁴ Trykkingen av andre bok var påbegynt, men ble stoppet av boksensuren. I følge brev til Johann Gerhard 19.2.1607 var den andre boken fredig. For de to siste bøkene hadde han stort sett samlet (NB!) materiale og de var nesten ferdig for trykking – etter revisjoner? – i februar 1607. Jf. Schneider, *Quellen und Redaktionskritik*, s.

På mange måter - spesielt sosialt og politisk - var dette en vanskelig tid for Braunschweig.¹²⁵ Forholdet til landsfyrsten hertug Heinrich Julius tilspisset seg og endte med to beleiringer, den siste med total blokade. Myndighetene i Braunschweig hadde over lang tid ført en uavhengighetslinje, men Heinrich Julius tvang dem i kne. Samtidig var forholdene innad i byen ytterst problematiske. Ulike grupper stod mot hverandre og kjempet om makten – i hovedsak den gamle overklassen, patrisiatet, som tradisjonelt hadde hatt den politiske makt på den ene siden og den ”folkelige” middelklassen, eller borgerskapet på den andre siden.¹²⁶ Lederen for den sistnevnte gruppen, den lærde, men også egenrådige juristen Henning Brabant, ble etter en skandaløs rettsprosess til slutt henrettet på en ytterst uverdigg måte. Det hele kan ikke karakteriseres som annet enn et justismord.¹²⁷

Johann Arndts syn på forholdet mellom øvrighet og undersåtter og hans klare sympati for overklassen og landsfyrsten, gjorde vel ikke situasjonen lettere for ham.¹²⁸ For Arndt personlig og som prest var dette utvilsomt de vanskeligste årene i hans liv. De fleste av byens prester var kritiske til Arndts bok. Dette gjelder særlig hans nærmeste kollega i Martinikirken, Hermann Denecke.¹²⁹ Ved de tidligere superintendentene i Braunschweig, Joachim Mörlin og spesielt Martin Chemnitz, var det etablert ordninger for å fremme gode kollegiale forhold i presteskapet og løse konflikter som gjaldt embetsførsel, forkynnelse og lære eller konflikter mellom kolleger internt i ”das geistliche Ministerium” som møttes i ”Colloquium” - organet for prestene til samarbeid innad og handling utad. Dette geistlige samarbeidsorganet møttes normalt hver 14. dag.¹³⁰ I stedet for å følge den etablert ordning, angrep Denecke Arndt gjentagne ganger fra prekestolen og gjennom agitasjon i ute blant folk med krasse kritikk som både gikk på hans person og hans forkynnelse eller teologi - også etter

72, note 3. Weber, s. 4-5. Bok III og IV er de som i sterkset grad står fram som bearbeiding av blokker av elder verker, se mer nedenfor.

¹²⁵ Om byen og den åndelige situasjonen som bakgrunn for *Wahre Christentum*, se F. Arndt, s. 44-86; J. Wallmann, *Reflexionen und Bemerkungen zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts*, i M. Jakobowski-Tiessen (Hg.), *Krisen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, s. 25-42, s. 28-31 [Siteres heretter: *Reflexionen und Bemerkungen*] hvor Wallmann sammenligner bakgrunnen for Philipp Nicolais *Freudenspiegel des ewigen Lebens* (1599) og Arndts *Wahre Christentum*.

¹²⁶ F. Arndt innleder sin behandling av dette indre oppgjøret i byen (s. 46-57) med å karakterisere det som ”Krieg Aller gegen Alle.” (s. 46).

¹²⁷ Utførlig beskrevet ut fra sakens dokumenter hos F. Arndt, s. 50-57. Tidens heksetro ble brakt inn i den politiske- og rettslige konflikten og bidro til den fatale og avskyelige utgangen på saken.

¹²⁸ Brecht, *Geschichte des Pietismus* 1, 133-134; Wallmann, *Der Pietismus*, s. 16-17 og Weber, s. 5. Se for øvrig Arndts brev til Peter Piscator, *Wahre Christentum* VI, 2,1 (siste del). Arndt skriver at han forundret seg storlig over ”die beweinienswürdige Verwirrung” i byen. Ikke bare hans forakt for den store mengde opprørere, hemmelige eller åpenbare fiender av magistraten, og pøbelen, men også hans ubetingede støtte til det tradisjonelle styret et meget tydelig. Situasjonen kom under kontroll ”durch wunderbare Gerichte Gottes ...” Er dette Arndts tolkning av den skandaløse rettsprosessen med dens avskyelige utgang hvor ikke bare Henning Brabant, men også en rekke lovlig valgte politikere ble henrettet?

¹²⁹ F. Arndt, s. 64-66. Om den Helmstedt’ske humanisme som (partiell) bakgrunn for konflikten, se også Wallmann, *Zwischen Reformation und Humanismus*, s. 65-69 og note 19 om Hermann Deneckes bakgrunn i denne sammenheng. Om både Braunschweig og Helmstedt se også Wallmann, *Frömmigkeitskrise*, s. 29-31.

¹³⁰ Schneider, Arndt und Chemnitz, s. 203. Om hvordan den enkelte prest og kollegiet skulle forholde seg til hverandre ble klargjort i de betingelser Chemnitz stilte for å overta embetet som superintendent etter sin tidligere foresatte og nære medarbeider Joachim Mörlin i 1567 og i Chemnitz’ bearbeiding av disse i *Leges ministerii av 15. september 1571* se P. J. Rehtmeyer, *Antiquitates ecclesiasticae inclytæ urbis Brunsvigæ, Oder: Der berühmte Stadt Braunschweig Kirchenhistorie* III, Braunschweig, 1710, s. 303. 396-397 og Beylage 1, *Articuli propositi Reverendo Ministerio ecclesiae Brunsviciensis*, s. 122-126, spesielt punkt 3, og Beylage 32, s. 217-219. Hensikten var at ”die Einträchtigkeit in der Lehre und die Vertraulichkeit der Gemüther / und die Autorität des Ministerii, so alles zu rechtmässiger Führung des Prediger-Amtes sehr nütz und nöhtig durch die Gnade Gottes in dieser Kirchen erhalten und fortgeplantz werden ...” (s. 396) Jf. Emil Sehling (Hg.), *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI Jahrhunderts*, Vol. 6, Part 1, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1955.

at saken skulle være skværet opp i Ministerium. Det må dog sies at det bildet som er blitt tegnet for ettertiden, nokså ensidig synes å bygge på Arndts egen framstilling av saken.¹³¹ Arndt selv var på sin side ikke billig i sin kritikk av teologi, forkynnelse og preste-skap. Og hans kritikk var så skarp, generaliserende og uten nyanser at den nok lett kunne oppfattes som krenkelse av kollegaer. I forordet til 1. bok skriver han:

Mange mener at teologien ikke er annet enn en blott og bar kunnskap (Wissenschaft) og ordkunst; men den er dog en levende erfaring og øvelse. Nå for tiden studerer enhver (på) hvordan han kan bli høy og berømt i verden, men å bli from, det er det ingen som vil lære. Enhver søker nå høylærde folk, som de kan lære kunst (artes liberales?), språk og visdom av, men fra vår eneste lærer (Doctor), Jesus Kristus vil ingen lære saktmodighet og hjertelig ydmykhet, til tross for at hans hellige, levende eksempel er den rette regel og rettesnor for våre liv, ja, den høyeste visdom og kunst, slik at vi med rette kan si: Kristi liv (levnet?) kan lære oss alt. Enhver vil gjerne være Kristi tjener, men Kristi etterfølger vil ingen være. ...Joh. 12, 26 ... Den som elsker Kristus, elsker også det eksempel som hans hellige liv er, hans ydmykhet, saktmodighet, tålmodighet, kors, spott og forakt, selv om det er smertelig for kjødet.¹³²

Noen måneder etter *Wahre Christentum* utga Arndt en ny utgave av *Theologia Deutsch* (1605), som han tidligere hadde utgitt i 1597. I det nye forordet besværer han seg over all bokskrivningen,¹³³ og da særlig den polemiske kontroversteologien (*Streitbücher*), som synes helt å ha fortrenget veiledningen til et rett kristent liv. Uten en rettskaffen bot, vil Gud ta sitt Ord og sanne lære fra oss selv om vi sitter i stridsbøker og disputaser til over ørene. Arndt innrømmer at stridsteologien har sin plass, men også sine grenser, og de er for lengst langt overskredet. Med adresse til teologene skriver Arndt: ”Mang en [teolog] mener at han har lært Kristus vel å kjenne når han bare kan disputere utførlig om Kristi person, men uten at han lever i Kristus; men han forfører seg selv”.¹³⁴ I forordet til førsteutgaven av det samme skriftet er han kvassere:

Babels tårn er et mektig forbilde (Präfiguration/Vorbildung) på noe i den nye pakt (ins neue Testament), og betyr den geistlige stand, 1. Mos. 11,4. For likesom hine ville bygge et så høyt tårn at det kunne nå opp i himmelen, så vil enhver åndløs¹³⁵ med sine bøker nå bygge et tårn inn i himmelen, som man kan stige opp [i himmelen] på. Likesom hine gjorde dette ut fra egen klokhet, slik også disse. ... Likesom de tåpelige folkene der ble tvunget til å oppgi sitt selvkloke og unyttige byggearbeid, slik må også de geistlige byggefolkene avstå fra sine byggverk, reist av bøker og de mange disputaser, og slå inn på en annen veg, om de ikke vil forspille så vel sin egen som sine tilhørernes salighet.¹³⁶

Hermann Geyer har nok rett når han hevder at bildet av Arndt, må modifiseres. Den milde og fredssæle forkynneren går paradoksalt nok til felts mot en i hans øyne alt for stridbar teologi uten sans for troens innside med en skarphet så bitende at den vanskelig kan overbys.¹³⁷ Tilsvarende synspunkter finner vi – direkte og indirekte – noe ulikt fordelt i alle fire delene av *Wahre Christentum* og ikke bare i forordene. Det vil si, ikke bare i *Ikonographia*, men også i *Wahre Christentum* framtrer Johann Arndt både som en markant stridsteolog og som fromhetsteolog. En kunne knapt vente at dette fikk stå uimotsagt. Til Arndts fordel må det

¹³¹ Om det svart – hvitt-bilde som de tradisjonelle Arndt-biografiene har tegnet, se Weber, s. 5-6.

¹³² *Wahre Christentum* I, Vorrede, 2. (*Den sanne kristendom* I, Fortale (1955), s. 17-18.) Se også I, 36. 10f.15 og I, 38, 13. Fra andre deler av boken, se III, Vorrede, 3.

¹³³ *Wahre Christentum* VI, 3. Ein Anderes und neueres Bedenken, 4. Dette kan virke noe overraskende av en mann som selv bidro med flere tusen sider i egne verker og dessuten noen tusen sider nyttegivelse av bøker av elder forfattere. Bare i 1605 planla han utgivelse av 1500-2000 sider.

¹³⁴ *Wahre Christentum* VI, 3, Ein Anderes und neueres Bedenken, 5.

¹³⁵ Arndt spiller her med tanke på prestene på ordene ”Geistlich” = prest og ”Geistlos” = åndløs.

¹³⁶ *Wahre Christentum* VI, 3.13. Tilsvarende kirke- og teologi-kritiske synspunkter finner vi i alle Arndts tidlige skrifter, men også i *Repititio apologetica* så sent som i 1620.

¹³⁷ Geyer, *Verborgene Weisheit* I, s. 92.

imidlertid sies at kom sine kritikere i møte ved å tilby seg å utgi en ny utgave hvor han så langt som mulig ville ta hensyn til kritikken.¹³⁸ I løpet av vel ett år kom ikke bare en, men tre nye utgaver av bok I, to i Braunschweig og så den endelige utgaven av 1. bok i Jena (1607).¹³⁹ Med smått og stort foretok Arndt til sammen over 880 forandringer fram til den endelige utgaven av 1607 – ikke få av dem med klar teologisk relevans.¹⁴⁰ Dette viser klart at Arndt ønsket å være en kirkelig teolog. Men det førte ikke til at kritikken mot ham opphørte. Heller ikke Arndt på sin side dro noe tilbake av det vesentlige i kritikken av den gjengse forkynnelse og stridsteologi.¹⁴¹ Derimot ”forbedret” han teksten sett fra et konfesjonelt luthersk synspunkt.

Det er blitt hevdet at denne første striden om Arndts *Wahre Christentum* i utgangspunktet ikke var noen dogmatisk konflikt, men egentlig bunnet i personlige motsetninger, misunnelse og lignende, kanskje også skjerpet på grunn av Arndts alvorlige botsforkynnelse og hans standpunkt i de politiske konflikter red byen som en mare nettopp på denne tiden.¹⁴² Konflikten ble så iført teologiske gevanter i striden om Arndts botsforkynnelse og den første bok i *Wahre Christentum*. En slik forklaring kan ha noe for seg selv om den nok er for ensidig. Arndt selv så det nok slik at den teologiske kritikken var uberettiget.¹⁴³ I brev til borgermester Statius Kale skriver han at ”brødrene” må bekjenne at ”jeg er enig med dem i det grunn-leggende (im Fundament)”¹⁴⁴ og i forordene til 2. til 4. utgave av 1. bok og forordene til de øvrige bøkene insisterer han på at hans forkynnelse og lære er i samsvar med den lutherske bekjennelse – den uforandrede Augsburgske bekjennelse, Luthers katekismer, De schmal-kaldiske artiklene og Konkordieformelen. I Arndts første testamente av 22. april, 1610, dvs omtrent samtidig med utgivelsen av den endelige utgaven av *Wahre Christentum*, under-strekes tilslutningen til den lutherske kirke meget ettertrykkelig.¹⁴⁵ Dette må nok forstås på bakgrunn av den skarpe kritikken han ble utsatt for i Braunschweig før han forlot byen ett år tidligere. Slik Arndt selv så det var kritikken mot hans teologi uberettiget. Han betraktet den åpenbart *både* som uvilje mot det som var hans hovedanliggende, hans alvorlige botsforkynnelse med inderliggjøring av troen og fokus på det nye livet, og som selvforsvar fra en stridbar og tilstivnet rettroenhet som følte seg rammet av hans kritikk og som var uten vilje og evne til å ta fatt i den krisesituasjon som rådde i folk og kirke. På den annen side behøver ikke dette å bety at kritikken var tatt ut av løse luften. De ankepunkter som kom opp på dette tidlige tidspunktet – bruk av mystiske kilder, og i sammenheng med det, svermeri (dvs spiritualisme) og synergisme som trådte rettferdiggjørelseslæren for nær¹⁴⁶ – er til dels

¹³⁸ Arndts brev til borgermester Statius Kale, se F. Arndt, s. 64-65.

¹³⁹ Weber, s. 4.

¹⁴⁰ Schneider, Quellen- und Redaktionskritik, s. 66-67. Jf. de eksempler på bearbeiding som nedenfor i avsnittet ”Arndts redaksjonelle bearbeidelse av kildene”.

¹⁴¹ Jf. Arndts brev til borgermester Statius Kale – som for øvrig var hans venn, gjengitt i F. Arndt, s. 64-66. Det er imidlertid ingen ting som tyder på at Arndt ville endre sin grunnleggende situasjonsanalyse av de kirkelige og teologiske forholdene.

¹⁴² Slik F. Arndt, s. 63-65, spesielt s. 64. Weber, s. 5-10. Berndt Hamm, *Johann Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus*, i *Pietismus und Neuzeit* 8, 1982, s. 50, note 29. [Siteres heretter: Hamm, Wortverständnis]

¹⁴³ Arndts utførlige brev av 14. januar, 1607 til professor i teologi i Jena Peter Piscator, gir et godt bilde av hvordan han selv vurderte situasjonen. Se *Wahre Christentum* VI, 2 *Das achte Sendschreiben*, og *Das sechste Sendschreiben* (til hertug August d. y.)

¹⁴⁴ F. Arndt, s. 65.

¹⁴⁵ Arndts testamenter er med som tillegg i de aller fleste utgaver av *Wahre Christentum*. Johann Arnd, *Sechs Bücher vom wahren Christentum*, s. 49-51; *Den sanne Kristendom*, (1955), s. 10-12.

¹⁴⁶ Kritikken mot Arndt gjenspeiles nok i Arndts protest i det endelige forordet til 1. Bok: ”Protestire auch hiermit daß ich dieses Büchlein, gleich wie in allen andern Artikeln und Punkten, also auch im Artikel vom freien Willen und von der Rechtfertigung des armen Sünders vor Gott, nicht anders, denn nach dem Verstand der Symbolischen Bücher der Kirchen Augsburger Confession, (als da sind die erste unveränderte

de samme, ja, de utgjør i grunnen kjernen i den mer grundige kritikk som etter hvert, spesielt fra 1617 og flere år fremover, skulle komme fra mer kompetent hold.¹⁴⁷

Mer enn gjerne tok Arndt senhøstes 1608 imot kallet til St. Andreas-kirken i Lutherbyen Eisleben hvor han ble innsatt 1. januar 1609.¹⁴⁸ Arndt opplevde denne forflytningen som en befrielse.¹⁴⁹ Det viktigste som fra vårt synspunkt som skjedde under Eisleben-tiden, var at den samlede utgave av *Wahre Christentum* kom ut i 1610 i Magdeburg (eller muligens alt i 1609).¹⁵⁰ Heller ikke i Eisleben ble Arndt spart for problemer, men de hang egentlig sammen med hans forgjenger i embetet, som var blitt avsatt, men ville ha tilbake sin stilling. I sitt virke som pastor ved byens hovedkirke, St. Andreas-kirken, og medlem av konsistoriet hadde Arndt så vel hertug Bruno som generalsuperintendent Schleupners fulle tillit og støtte,¹⁵¹ og de ville nødvendig gi slipp på ham da den saken uventet dukket opp – etter deres mening alt for tidlig.¹⁵²

Etter bare ca 2 ½ år - i 1611 - flyttet Arndt videre til Celle hvor han de siste ti årene av sitt liv virket som generalsuperintendent for kirken i fyrstedømmet Lüneburg.¹⁵³ Med full støtte av den regjerende hertug Christian og hans brødre, spesielt hertug August, som Arndt fikk et nært forhold til, kunne han uhindret utøve sin kirkelige og litterære virksomhet.¹⁵⁴ Spesielt innsatsen til hertug August d.y., den senere hersker over Braunschweig-Lüneburg, det mektigste fyrstedømme i Nordtyskland, viste seg å være svært betydningsfull da de hardeste stridene om *Wahre Christentum* brøt løs ca. 1617 og varte flere år etter Arndts død i 1621.

Bortsett fra Arndts regulære virksomhet som prest gjennom forkynnelse, undervisning og administrasjon, er det to felter som er av særlig betydning i Celle-tiden, nemlig hans litterære virksomhet og de oppgaver som tilfalt ham som generalsuperintendent: generalvisitasen av hele fyrstedømmet i 1615 og revisjonen av kirkeordningen av 1619. Noe mer overraskende er det at hertug Christian også betrodde Arndt revisjonen av politiorningen av 1618. Det viser hvor stor tillit hertugen hadde til sin generalsuperintendent. Og Arndt viser seg da også som en solid støttespiller for den tidlig-absolutistiske fyrstemaken og dens kirkestyre.¹⁵⁵ Arndt samarbeidet nært med hertug Christian og konsistoriet i arbeidet med dette revisjonsarbeidet.¹⁵⁶ Ikke bare ble fyrstens makt vis a vis den lokale patronatsrett og de

Augsburgische Confession, Apologie, Schmalkaldische Artikel, beide Katechismi Lutheri und *Formula Concordiae*) will verstanden haben, *Wahre Christentum* I, Vorrede, 9.

¹⁴⁷ Se nedenfor om ”kirkeliggjøringen av Johann Arndts teologi i *Wahre Christentum*, tredje fase”.

¹⁴⁸ Om Eisleben-tiden, se F. Arndt, s. 96ff.

¹⁴⁹ Brev til Johann Gerhard av 10. juni, 1696 og spesielt av 3. august samme år viser at Arndt fant situasjonen så vanskelig at han overveide å trekke seg tilbake fra prestedtjenesten til et liv som privatmann. Se F. Arndt, s. 70 og 76-77.

¹⁵⁰ Dette er den endelige utgave av *Vier Bücher vom waren Christentum* fra Arndts hånd som senere autentiske utgaver bygger på. F. Arndt mener at det er sannsynlig at bok II-IV kom ut i 1609, selv om det ikke finnes eksemplarer av denne utgivelsen (s. 99). Men han kan ikke si noe om den ble utgitt i Eisleben eller annensteds. Andre som Schneider er forsiktigere.

¹⁵¹ F. Arndt, s. 96-98; Sommer, *Obrigkeitsverständnis*, s. 142-149.

¹⁵² Om kampen for å beholde Arndt i Eisleben gir F. Arndt en fyldig beretning (s.112-121).

¹⁵³ Sommer, *Obrigkeitsverständnis*, s. 142-205; Sommer, Arndt in Lüneburg, s. 299-311; F. Arndt, s. 122-184.

¹⁵⁴ Sommer fokuserer spesielt på den regjerende hertug Christians innsats for Arndt, se note 152, mens Wallmann, *Herzog August zu Braunschweig und Lüneburg als Gestalt der Kirchengeschichte*, i *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995 s. 35-45 [Siteres heretter: Wallmann: Herzog August und Johann Arndt] retter blikket mot hertug Augusts innsats for Arndt.

¹⁵⁵ F. Arndt, s. 138-150 gir med omfattende sitater et levende innblikk i kirketukten i Den Arndt'ske kirkeordningen. Sommer, *Obrigkeitsverständnis*, s. 182-205 og 291-314; Sommer, Arndt in Lüneburg, s. 299-311.

¹⁵⁶ Sommer, *Obrigkeitsverständnis*, s. 152.155

kirkelige organer styrket, men også kirketukten, som for så vidt som den gikk ut over det sjelesørgjeriske, kom under fyrstens kontroll gjennom konsistoriet.¹⁵⁷ Her avviker Arndt fra de fleste av sine ortodokse kollegaer i tilsvarende stillinger og ikke minst fra hans nærmeste åndelige arvtaker i pietismen representert ved Philipp Jakob Spener, som alle hadde et langt mer kritisk og spenningsfylt forhold til tendensene til absolutisme som tydelig gjorde seg gjeldende ved større fyrstehoff.¹⁵⁸ Når det gjelder troen på betydningen av strenge øvrighetsstøttede kirketuktsordninger – og på dette punkt hører botspredikanten Johann Arndts ordninger til de aller strengeste¹⁵⁹ – står Arndt som en typisk representant for en grunntendens i ortodoksiens reformbestrebelse, men i markant motsetning til Spener'ske pietisme. I alle de mange reformskrift som så dagens lys i perioden mellom Johann Arndt og Philipp Jakob Spener berømte programskrift *Pia desideria* (1675), er ropet til øvrigheten om innskjerpelse og/eller nye, strengere kirketuktsordninger en gjenganger.¹⁶⁰ I *Pia desideria* derimot – som forøvrig først ble trykt som forord til Arndts *Evangeliepostille* – finner vi ikke noe om kirketukt med øvrighetsbasert tvang som forutsetning.¹⁶¹

Uten å nedvurdere Johann Arndts virksomhet som generalsuperintendent og fyrsterådsgiver, må vi med Johannes Wallmann si at hans ”betydning beror ikke på hans kirkelige virke, men helt og fullt på hans *litterære verk*, som vokste ut av hans prestegjerner, først og fremst av hans prekener.”¹⁶² Vi har alt nevnt *Paradisgärtlein* (1612)¹⁶³ som fikk en med *Wahre Christentum* sammenlignbar utbredelse, ofte trykt sammen med dette verket, men også svært ofte publisert for seg selv.

Ellers ga Arndt i årene mellom generalvisitasen (1615) og arbeidet med revisjonen av kirkeordningen ut tre store bind med prekener, *Evangeliepostille* (1616), *Auslegung des ganzen Psalter Davids* (1617) og *Katechismuspredigten* (1617). Det er uten videre klart at disse til dels massive postillene går tilbake på lang tids prekenvirksomhet. Hvor langt tilbake og hvor kraftig de ble bearbeidet før utgivelse, er det vanskelig å si noe særlig om ettersom denne delen av Arndts litterære verk er særdeles lite utforsket.¹⁶⁴ Også disse er ofte utgitt på ulike steder og i nye opplag.¹⁶⁵

Oversikt over Arndts skrifter¹⁶⁶

Før vi retter søkelyset mot det skriftet som mer enn noe annet har gjort Johann Arndt kjent, nemlig *Vier Bücher vom wahren Christentum*, vil vi gi en oversikt over hans viktigste skrifter.

¹⁵⁷ Sommer, *Obrigkeitsverständnis*, s. 157-159.

¹⁵⁸ Ut over Sommers arbeider anført i note 154, se også Wallmanns instruktive behandling av Joachim Lütkemanns ”Regenten-Predikt” i artikkelen *Zwischen Reformation und Humanismus*, s. 81-85. Se også Martin Kruse, *Spener's Kritik am landesherrlichen Kirchenregiment und ihre Vorgeschichte* (APG 10), 1971.

¹⁵⁹ Sommer, *Obrigkeitsverständnis*, s. 157

¹⁶⁰ Viktig i denne sammenhengen er Hans Leube, *Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie*, Leipzig: Verlag von Dörffling und Franke, 1924.

¹⁶¹ Dette er et punkt som særlig Johannes Wallmann har vektlagt i sine mange arbeider om pietismen og dens kjennetegn. Se Wallmann, *Die Anfänge des Pietismus*, i *Pietismus und Neuzeit* 4, 1977-1978, 11-55 og en av hans seneste artikler som tar opp emnet *Was ist Pietismus*, i *Pietismus und Neuzeit* 20, 1994, s. 11-27.

¹⁶² Wallmann, *Der Pietismus*, s. 17.

¹⁶³ For en kort og oversiktlig presentasjon, se Brecht, *Geschichte des Pietismus* 1, s. 141. Sommer, *Obrigkeitsverständnis*, s. 162-164 og Christian Braw, *Das Gebet bei Johann Arndt*, i *Pietismus und Neuzeit* 13 (1987), s. 9-46.

¹⁶⁴ Om Arndts prekener i Braunschweig, se F. Arndt, s. 59.

¹⁶⁵ Av de fire siste nevnte skriftene er det bare *Psalter Davids* som aldri er blitt utgitt i Norge.

¹⁶⁶ En fullstendig bibliografi som omfatter Arndts publiserte og upubliserte skrifter og brev m.m. mangler. I denne oversikten er bare de viktigste tatt med. Mer omfattende oversikter med fulle titler og bibliografiske opplysninger finnes hos W. Sommer, H. Geyer og E. Weber.

Det finnes ingen fullstendig bibliografi over Arndts skrifter. I dette avsnittet er bare de viktigste tatt med. Mer omfattende oversikter med fulle titler og bibliografiske opplysninger finnes hos Wolfgang Sommer og Hermann Geyer.¹⁶⁷ I oversikten anfører vi vanlige korttitler men gir fulle bibliografiske opplysninger i noter.

A. Egne skrifter

Ikonographia, Halberstadt: Georg Koten, 1597.¹⁶⁸

Von den zehn ägyptischen Plagen, (1595) Frankfurt am Main: Christoff le Blon/1657.¹⁶⁹

Vier Bücher vom wahren Christenthum, Magdeburg: Johann Francke, 1610.¹⁷⁰

Geistliche Seelen-Arznei wider die Seuche der Pestilenz, Nürnberg: Caspar Fulden, 1625.¹⁷¹

Paradisgärtlein voller christlichen Tugenden, Magdeburg: Johann Francke, 1612¹⁷²

Evangelienpostille, Jena: Tobias Steinmann, 1616¹⁷³

Katechismuspredikten, Jena: Tobias Steinmann, 1616.¹⁷⁴

¹⁶⁷ Enkelte av Arndts skrifter er kommet ut under ulike titler. De opprinnelige titlene er etter tidens skikk ofte ganske lange og gir ofte en god pekepinn på hva som er skriftets vesentlige innhold. I oversikten anfører vi de enkelte skriftene med gjengse korttitler. I noter til den enkelte tittel vil så langt mulig fulle bibliografiske opplysninger anføres. Der hvor norske oversettelser finnes vil også de anføres.

¹⁶⁸ Johann Arndt, *IKONOGRAPHIA. Gründlicher und Christlicher Bericht / Von Bildern / jhrem uhrsprung / rechtem Gebrauch vn[d] mißbrauch / im alten vnd newen Testament: Ob der mißbrauch die Bilder auffhebe: Was dieselben für ein gezeugnuß in der Natur haben / in Geistlichen vnd Weltlichen Sachen : Von der Cermonia oder Zeichen des Creutzes: Auch von der eusserlichen Reverentz vnd Ehrenbietung gegen dem hochgelobten Namen Jesu Christi / vnseren einigen Erlösers und Ehrenkönigs. Durch Johannem Arndten / Pfarrern der Kirchen S. Nikolaji zu Quedelburgk beschrieben. Liß mich recht / Den prüff mich recht. Gedruckt zu Halberstadt / bey Georg Koten (1597).*

¹⁶⁹ Den fulle beskrivende tittelen lyder: Johann Arndt, *Zehen Lehr= und Geist=reichen Predigten: Von den Zehen grausamen und schröcklichen Egyptischen Plagen/ welche der Mann Gottes Moses für dem verstockten Könige Pharao in Egypten/ kurtz vor dem Außzug der Kinder Jsrael/ durch Gottes Würckung hat gethan: Was massen all solche Plagen geistlicher Weise vor dem Ende der Welt widerkommen/ vnd über das Menschliche Geschlecht / insonderheit über die jetzt verstockte böse Christenheit/ ergehen vud verhänget werden sollen: Gehalten vnd geschrieben von Johann Arndten/ Weil. General Superintendenten deß Löblichen Fürstenthum Lüneburg. Frankfurt am Mayn/ Bey Christoff le Blon: Jm Jahr M.DC.LVII (80 s.)* For opplysninger en ny utgave fra 1996, se note 87.

¹⁷⁰ Den fulle tittelen på den første samlede utgaven av alle fire bøkene er bortsett fra "de første ordene "Vier Bücher ..." den samme som for første utgave av første bok. Alt 2. utgave av første bok, dvs 1. Braunschweiger utgaven, hadde med "Vier Bücher" etterfulgt av punktum. Tittelen lyder: Johann Arndt, *Vier Bücher Von wahren Christenthumb/ Heilsamer Busse/ Hertzlicher Rewe vnnd Leid vber die Sünde vnd wahren Glauben: auch heiligem Leben vnd Wandel der rechten wahren ChristenJetzo auffs newe vbersehen vnd verbessert ...* Magdeburg: Johann Francke, 1610. For en ny utgave, se note 3.

¹⁷¹ Dette er den vanlige tittelen på skriftet, men førsteutgaven har følgende tittel: *Heylsame Seelenartzney ...*, Nürnberg: Caspar Fulden, 1625. Se ellers ovenfor note 116.

¹⁷² Johann Arndt, *Paradiss Gärtlein Voller Christlichen Tugenden, Wie dieselbige in die Seele zu pflanzen/ Durch Andächtige/ lehrhafte vund tröstliche Gebete/ zu erneuerung des Bildles Gottes/ zur ubung des wahren lebendigen Christenthum*, Magdeburg: Johann Francke, 1612. Vanlig norsk korttittel: *Paradises-Urtegaard*.

¹⁷³ Johann Arndt, *Postilla: Das ist: Außlegung und Erklärung der Evangelischen text, so durchs gantze Jahr an den Sontagen und vornehmen Festen, auch der Aposteltagen gepredigt werden ...*, Jena: Tobias Steinmann, 1616. *Postilla* inkluderer en fortale med sterke anbefalinger av Johann Gerhard. Dette er en meget omfattende prekansamling ofte med 3-4 prekener til hver tekst og ble opprinnelig utgitt i fire deler (I-IV). På norsk går *Postilla* som regel under tittelen *Johann Arndt's Huus-Postille* eller *Johann Arndt's prekener* og har med færre prekener enn den opprinnelige utgaven. Gerhards fortale er tatt med også i den siste norske utgaven *Johann Arndt's prekener* (1981). En ny tysk utgave foreligger i Johann Arndt, *Evangelie-Predigten – unrevidierte Ausgabe von 1848*, Groß Oesingen: Verlag der Lutherischen Buchhandlung Heinrich Harms, 1998.

¹⁷⁴ Johann Arndt, *Der gantze Catechismus, erstlich in sechtzig Predigten außgelegt und erkleret ... Darnach in acht Predigten ... Item die Haußtafel*, Jena: Tobias Steinmann, 1616. Sammen med 10 prekener over hustavlen

- Auslegung des gantzen Psalter Davids*, Jena: Tobias Steinmann, 1617.¹⁷⁵
Sechs Bücher vom wahren Christentum.¹⁷⁶
Vom wahren Glauben und heiligen Leben, Magdeburg, 1620.¹⁷⁷
Von der Vereinigung der Gläubigen mit Christo Jesu ihrem Haupte, 1620.¹⁷⁸
Von der heiligen Dreifaltigkeit, 1620.¹⁷⁹
Repetitio apologetica, 1620.¹⁸⁰
Informatorium biblicum, Lüneburg: Stern, 1623.¹⁸¹

De siste skriftene samt en samling brev til ”venner” om *Wahre Christentum* og to betenkinger om *Den tyske teologi*¹⁸², dvs forordene til de to utgavene, ble senere utgitt sammen med de fire første delene som *Sechs Bücher vom wahren Christentum*, med *Informatorium biblicum* som anhang i enkelte utgaver. Dette gjør at også disse mindre skriftene fikk en stor utbredelse om enn ikke så stor som de opprinnelige fire første bøkene. Arndt selv betraktet bønneboken *Paradisgärtlein* som nært forbundet med *Wahre Christentum*. Sammen utgjorde de tre første bøkene og *Paradisgärtlein* ”hele den kristne tro”. Den ble ofte trykt sammen med *Wahre Christentum*.¹⁸³

B. Utgivelser av eldre skrifter

Utenom egne skrifter besørget Johann Arndt nytting av skrifter av flere eldre forfattere – bortsett fra Stephan Prätorius – alle førreformatoriske forfattere, som han skrev til

ble de 78 prekenene i *Katechismuspredigten* først publisert som anhang til del IV av *Evangelienpostille*, senere trykt som eget skrift.

¹⁷⁵ Johann Arndt, *Auslegung des gantzen Psalter Davids des Königlichen Propheten/ Also daß über jeden Psalm gewisse Predigten und Meditationes gestellet seyn ...* Jena: Tobias Steinmann, 1617. Med sine 451 prekener er dette Arndts mest omfattende verk.

¹⁷⁶ Johann Arndt, *Sechs Bücher vom wahren Christentum* ble til ved at de fire nedenfor nevnte forsvarsskrifter sammen med en samling på ni (eller sju) *Sendschreiben an gute Freunde, die Bücher vom wahren Christentum betreffend*, samt fortalene til de to utgavene av *Theologia Deutsch*, kalt *Zwei Bedenken über Tauleri deutsche Theologie, was deren Kern und Inhalt, und wie hoch solches Büchlein zu halten sei*, vokste via fem til seks bøker. Alle seks bøkene inngår i Johann Arndt, *Geistliche Schriften und Werke*, Bd. I-III, hg. Von J.J. Rambach, Leipzig und Gørlitz, 1734-36.

¹⁷⁷ Johann Arndt, *Vom wahren Glauben und heiligen Leben*, Magdeburg, Johann Francke, 1620. Inngår i *Sechs Bücher vom wahren Christentum* som V,1.

¹⁷⁸ I *Sechs Bücher vom wahren Christentum* V,2, Neue Stuttgarter Sterotyp-Ausgabe (Steinkopf, 1874) lyder den fulle tittelen: Johann Arndt, *Von der hochwunderlichen gnadenreichen Vereinigung der Christgläubigen mit dem allmächtigsten, unsterblichen und unüberwindlichen Kirchenhaupt, Christo Jesu*, 1620.

¹⁷⁹ Tittel i Neue Stuttgarter Sterotyp-Ausgabe: Johann Arndt, *Von der heiligen Dreieinigkeit, vor der menschwerdung des Sohnes GOTTES, JESU CHRISTI, und dem heiligen Geist, und seinen Gaben und Wohltaten*, 1620.

¹⁸⁰ Tittel i Neue Stuttgarter Sterotyp-Ausgabe: Johann Arndt, *REPETITIO APOLOGETICA, oder Wiederholung und Verantwortung der Lehrer vom wahren Christentum*, 1620.

¹⁸¹ Johann Arndt, *Informatorium biblicum, Das ist: Eitzliche christliche Erinnerungs-Pucten, so als ein Denckmal im eingang einer Bibel sollen geschrieben werden*, Hg. M.B. (=Melchior Breler), Lüneburg: Stern, 1623. Det ble senere tatt med som Anhang til den sjettede bok av *Wahre Christentum*. Om det virkelig stammer fra Arndts hånd eller bør skrives Breler, er noe omstridt. Ph. J. Spener f. eks. tok det med i sin utgave av *Huspostillen*, men ytrer likevel forsiktig tvil om Arndt er forfatteren.

¹⁸² Disse er utgitt som eget skrift også på norsk som *Dr. Johann Arndts Betænking over den tydske Theologi: Hva dens kjærne og Indhold er, og hvor høyt man bør agte samme Bog oc.*, Lillehammer, 1858.

¹⁸³ I forordet til 3. bok skriver Arndt. ”Solche Ordnung habe ich in diesen dreien Büchern, so viel sich leiden wollen, in Acht genommen, und halte dafür, es sei das ganze Christentum (so das Betbüchlein dazu kömmt) hierin nach Nothdurft beschrieben, obs gleich nicht alles vollkommen, oder also, daß nichts desidiret werden könne, ausgeführt ist.” (III, Vorrede, 2) Dette er skrevet mer enn to år før *Paradisgärtlein* ble publisert.

dels utførlige, sterkt anbefalende forord til. Disse skriftene tilhører den senmiddelalderlige mystikk eller *Devotio moderna*-fromheten.¹⁸⁴

Theologia Deutsch (1597/1605).¹⁸⁵

Thomas a Kempis, *Nachfolge Christi*, 1605.¹⁸⁶

Johann von Staupitz, *Zwey alte geistreiche Büchlein /*, 1605.¹⁸⁷

Johann Tauler, *Postilla Johannis Tauleri/*, 1621.¹⁸⁸

Stephan Prätorius, *Von der Gülden Zeit*, 1622.¹⁸⁹

Wahre Christentums virkningshistorie¹⁹⁰

Johann Arndts betydning er først og fremst knyttet til den enorme utbredelse hans *Vier Bücher vom wiren Christentum* og dernest bønneboken *Paradisgärtlein* (1612) som i senere utgaver oftest ble trykt sammen i en bok. Fram til 1670 da Philipp Jakob Spener dannet den første pietistiske ecclesiola eller konventikkel i Frankfurt am Main, ble den trykt opp hele 64 ganger, etter hvert oversatt til nesten alle europeiske og en del andre språk, og oftest utgitt en rekke ganger. Fram til ca 1800 ble boken forlagt ca 240 ganger. Fram til ca 1900 er det påvist mer enn 300 utgaver med til dels mange og store opplag.¹⁹¹ Bare i Sverige er det kjent

¹⁸⁴ Wallmann, *Protestantische Frömmigkeit*, s. 10-14.

¹⁸⁵ *Die deutsche Theologia. Das ist: Ein edles büch-lein/vom rechten verstande/ was Adam vnd Christus sey/ und wie Adam in vns sterben/ vnd Christus in vns leben sol ... Gedruckt zu Halberstadt/ durch Georg Koten. Anno 1597.* Om tekstgrunnlaget for Arndts utgaver, se Weber, s. 50-52. Utgaven av 1605 leggger Sebastian Castellio utgave av 1580 til grunn. Denne utgaven kom så sent Arndt i hende at han bare i noen grad legge den til grunn for den første utgaven (1597). Den omstridte Castellios navn nevnes overhode ikke. Som nevnt skrev Arndt sterkt anbefalende fortaler til begge utgavene. Om 1605-utgivelsen, se neste note. Boken går også under tittelen *Theologia Germanica*.

¹⁸⁶ Johann Arndt, *Zwei alte vnd edle Büchlein. Das erste: Die Deutsche Theologia/ ... Das ander. Die Nachfolgung Christi/ Wie man alle Eitelkeit dieser Welt verschmehen soll. Durch D. Thomam á Kempis Anno 1441. gantz geistreich beschrieben. Derer beyder Summa / vnnnd heilsamer nutz in der Vorrede zu finden ...* Magdeburg: Joh. Francke, 1605. Det er Johann Arndt som med sin oversettelse og bearbejdede utgave av *Imitatio Christi* – hele fjerde bok om alterets sakrament er som i andre protestantiske utgaver, utelatt – ”das klassische Erbauungsbuch des Katolizismus in das Luthertum eingeführt hat, ...” (Wallmann, *Protestantische Frömmigkeit*, s. 12-13).

¹⁸⁷ *Zwey alte geistreiche Büchlein / Doctoris von Staupitz ... Von der holdseligen Liebe Gottes von unserem H. Christlichen Glauben. Von unserem heiligen christlichen Glauben. Zur Erweckung der Liebe Gottes / vnd vermehrung deß Glaubens / in allen Gottseligen Hertzen. Durch Johannem Arndt / Diener der Kirchen Christi zu Braunschweigh publicirt.* Magdeburg: J. Francke, 1605.

¹⁸⁸ *Postilla Johannis Tauleri. Deß berühmten Theologi / der zur zeit deß Keyzers Karoli IV. Gelebt / vnd Prediger zu Straßburg gewesen / ... Mit einer Vorrede Johannis Arndten / ... Jetz auff's Neu / ... Corrigiret , vnd an Tag gegeben.* Gedruckt zu Hamburg / durch Hans Mosen. In Verlegung Michael Herings Anno 1621. Om Taulers prekener, se J. Wallmann, *Protestantische Frömmigkeit*, s. 10 og note 25.

¹⁸⁹ Kort om Stephan Prätorius (1536-1603) i Wallmann, *Der Pietismus*, s. 14; Wolff, Stephan Prätorius, i *RE* 15, sp. 614-617. Den opprinnelige tittelen var: St. Prätorius, *Von der Gülden Zeit. Ein kleines Tracttlein ... Mit schönen Sprüchen des Herrn Lutheri vnd anderer Geistreichen verstendigen Menner gezieret.* [uten sted, uten år]. Fortalen der datert 25.3.1600. Arndt utgav dette skriftet under tittelen: St. Prätorius, *Schöne / Außerlesene / Geist- vnd Trostreiche Tracttulein / von der Gülden Zeit ec. ... Von M. Stephano Praetorio ... Stückweise an den Tag gegeben. Anjetzo aber widerumb zusammen gesucht / mit einen neuen Vorrede gezieret / vnd zum Druck verordnet / Durch Johannem Arndt*, Lüneburg, 1622. Senere ble det utgitt i bearbejdet form av Martin Statius som *Geistliches Schatzkammer der Gläubigen*, 1636. Det er også utgitt i danske og norske utgaver og mye lest i vårt land i eldre tid. En forkortet utgave av Gunnar Dehli foreligger på Lutherstiftelsens forlag så sent som 1933.

¹⁹⁰ For perioden fram til den Spener'ske pietismen, se Wallmann, *Der Pietismus*, s. 19-21; Brecht, *Geschichte des Pietismus* 1, s. 142-240.

¹⁹¹ Schneider, *Offene Fragen*, s. 61. Opplysningene bygger på en foreløpig sammenstilling av utgaver. Se for øvrig også Wallmann, *Protestantische Frömmigkeit*, s. 3-5.

minst 37 opplag på svensk i løpet av de vel 250 årene siden Stephan Moraeus' oversettelse i 1647.¹⁹² Og disse bøkene ble ikke bare vidt distribuert, de ble intensivt lest og studert privat og i oppbyggelsesmøter. De inspirerte senere også senere oppbyggelsesforfattere og ble lagt til grunn for prekenserier, f. eks. av Philipp Jakob Spener i Berlin-tiden.¹⁹³

Etter Johann Arndts bortgang skjedde ikke det som en kanskje kunne tenke – og som det til dels er blitt hevdet at skjedde – at det dannet seg en ”Arndt-skole”, en retning innen den lutherske kirke som førte arven fra Arndt videre. I det minste dannet det seg to – en kirkelig retning og en radikal, spiritualistisk og til dels separatistisk retning. Riktigere ville det være å si at så å si alle deler av kontinental lutherdom tok opp i seg viktige impulser fra Johann Arndts *Vier Bücher vom wahren Christentum*, det være seg radikalpietister, den kirkelige pietisme (Spener, Halle-pietismen og Württemberg-pietismen), herrnhutismen eller høy- og senortodoksien. Det differensierende er dels at de ulike gruppene forbandt forskjellige impulser fra Arndt med ulike andre impulser som var mindre vesentlige eller fremmede for Arndt, dels at de vektla impulsene fra sin ”lærer” noe ulikt. (Johann Saubert, Johann Schmidt, Johann Amos Comenius, Heinrich Müller, Christian Hoburg, Philipp Jakob Spener, men også skarpe senortodokse pietismekritikere som Valetin Ernst Löscher og Ernst Salomon Cyprian osv).¹⁹⁴ Sammen med den enorme utbredelse av Arndts skrifter er denne brede resepsjon og videreføring av Arndts grunnleggende anliggender det sterkeste uttrykk for den betydning hans skrifter fikk. Dette gjelder spesielt *Vier Bücher vom wahren Christentum* og *Paradisgärtlein*. Men betydningen av hans postiller bør absolutt ikke undervurderes.

Arndts teologiske og kirkelige profil

Johann Arndts historiske betydning er – som alt nevnt – på det nærmeste knyttet til de oppbyggelsesbøker som han ga ut. Men heller ikke Arndt virket i et tomt rom. Han mottok impulser i barndomshjemmet, gjennom en lengre utdanningstid – latinskole og seks års studium, gjennom studium parallelt med prestatjenesten, gjennom venner og kontakter og ikke minst gjennom erfaringer på godt og ondt i en lang tjeneste som prest og sjelesørger. Vi har alt sett på en del av dette under den biografiske oversikten. Arndts skrifter vitner tydelig om at han var sterkt utfordret av den kirkelige og teologiske situasjonen - slik han så den. Om en skal komme til rette med Arndts fromhetsteologi slik vi fremfor alt møter den i *Wahre Christentum*, er det en tre ting vi må se nærmere på: (1) Det første er det som i Arndt-forskningen de par siste generasjoner i økende grad er blitt omtalt som fromhetskrisen på 1600-tallet og ”den nye fromhet” som vokste fram. En antar at denne krisen satte inn på slutten av 1500-tallet. Det er i den kontekst *Johann Arndts grunnleggende anliggende* bør ses. (2) Det andre som vi kort vil berøre er Arndts syn på seg selv som luthersk teolog. (3) Dernest må vi se på hvilke midler Arndt griper til for å løse de påtrengende problemene i kirken og samtidig i realisere sine anliggender.

Fromhetskrise og ny fromhet¹⁹⁵

¹⁹² Holding Pleijel, *Die Bedeutung Johann Arndts für das schwedische Frömmigkeitsleben*, s. 387-389. Note 9: ”In kungl. Biblioteket, Stockholm, gibt es 37 Auflagen vom ”Wahren Christentum”.”

¹⁹³ Philipp Jakob Spener, *Predikten über des seligen Johann Arndts Geistreiche Bücher vom wahren Christentum*, Frankfurt a.M., 1706. Jf. J. Wallmann, *Philipp Jakob Spener in Berlin 1691-1705*, i *Theologie und Frömmigkeit*, s. 295-324, s. 308-309.

¹⁹⁴ Wallmann, *Protestantische Frömmigkeit*, s. 5-7 og ikke minst en av hans siste artikler *Pietas contra Pietismus. Zum Frömmigkeitsverständnis der lutherischen Orthodoxie*, i Odo Sträter (Hg.), *Pietas in der lutherischen Orthodoxie*, Wittenberg, 1998, s. 6-18.

¹⁹⁵ Det foreligger etter hvert en rekke arbeider som behandler dette temaet. I det følge følger vi særlig Odo Sträter, *Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Hahrhunderts*, Tübingen: J.C.B. Mohr

For å komme til rette med Arndts *Wahre Christentum* og hans grunnleggende anliggende med dette verket, må en ta i betraktning den kirkelige situasjonen og fromhetslivet – vel og merke slik det tok seg ut i Arndts øyne. Vi vil derfor først se på bakgrunnen for det som gjerne omtales som den nye fromhet, den arndt'ske fromhetsbevegelse, eller det som i eldre kirkehistorisk litteratur også ble omtalt som botsfromheten.

I nyere internasjonal historieforskning har en fra begynnelsen av 1970-tallet talt om *17. århundrets krise*.¹⁹⁶ Etter hvert har denne krisen fått status som paradigme til å forstå og beskrive den aktuelle perioden. De fire generasjonene fra ca 1590 til ca. 1720 ligger innenfor første halvdel av den såkalte "lille istid" – en periode hvor ikke minst det kontinentale Europa ble rammet av en rekke hver for seg alvorlige og kvantitative målbare problemer som til en viss grad hang sammen: langvarig klimaforverring med befolkningsnedgang, tilbakegang i produksjonen i jordbruket og andre næringer, ernæringskrise og økende dødelighet, stadig tilbakevendende sott- og pestepidemier, et århundre med kriger og borgerkriger med alle de økonomiske og sosiale følger som alt dette førte med seg. Usikkerhet og angst bredte seg i befolkningen når eksistens- og livsgrunlaget deres ble truet.¹⁹⁷

Alt en liten generasjon før *1700-tallskrisen* ble tatt i bruk som tolkningsmodell i historieforskningen, preget kirkehistorikeren Winfried Zeller i Marburg begrepet *fromhetskrise* om situasjonen i teologien og kirkelivet rundt omkring 1600. Han mente å konstatere en omfattende *krise i fromhetslivet* som satte inn i løpet av slutten av 1500-tallet og som varte vel inn på 1600-tallet. Om en ville komme til en bedre forståelse av 1600-tallets kirkehistoriske utvikling, må en i følge Zeller ta denne krisen på alvor. Grunnen til den uheldige utviklingen som satte inn i løpet av den siste tredjedelen av reformasjonsårhundret var - slik Zeller så det - dels et tredjegenasjonsfenomen og dels at de ledende lutherske teologene var ensidig opptatt av å bevare, utbygge og forsvare den rette lære. Resultatet ble et stadig tydeligere underskudd på "levd lære, på fromhet og på religiøs erfaring."¹⁹⁸ Det var denne krise den nye fromhet med Arndt i spissen ville råde bot på.

Zellers syn ble til å begynne med lite påaktet. Grunnen til det kan være at han i stor grad bygde sitt syn på den situasjonsanalyse som lå til grunn for spiritualistenes teologi- og kirkekritikk,¹⁹⁹ men også at den kirkehistoriske forskning på dette feltet rundt midten av 1900-tallet var noe ensidig orientert ut fra teologihistorie og teologisk prinsiplære, men nærmest uinteressert i fromhetshistorie. Men situasjonen innen forskningen har endret seg en god del til fordel for interesse for fromhetsliv og fromhetslitteratur.²⁰⁰ Etter hvert har talen

(Paul Siebeck), 1995, kap. 2 *Zum Mentalitäts-, Frömmigkeits- und kirchengeschichtlichen Hintergrund der Meditation im deutschen Luthertum des 17. Jahrhunderts*, s. 9-33 [Siteres heretter: *Meditation und Kirchenreform*] og J. Wallmann, *Reflexionen und Bemerkungen zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts*, M. Jakobowski-Tiessen (Hg.), *Krisen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, 25-42. Begge arbeidene tar opp ulike syn til drøfting og gir bibliografiske opplysninger.

¹⁹⁶ Først blant angelsaksiske forskere, etter hvert også i tyske historikere; for referanser se de i forrige note nevnte arbeider av Sträter og Wallmann.

¹⁹⁷ H. Lehmann, *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*, Stuttgart: Kohlhammer 1980; Sträter, *Meditation und Kirchenreform*, s.9ff.

¹⁹⁸ Wallmann, *Reflexionen und Bemerkungen*, s. 25-26; se også Sträter, *Meditation und Kirchenreform*, s. 11. For W. Zellers egne arbeider se spesielt *Einleitung*, i Winfried Zeller (Hg.), *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts*, Bremen, 1962, [*Klassiker des Protestantismus*, Bd. 5], s. XVII og *Die "alternde Welt" und die "Morgenröte im Aufgang"*. *Zum Begriff der "Frömmigkeitskrise" in der Kirchengeschichte*, i Zeller, *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, Hg. B. Jaspert, Bd. 2, Marburg: Elevert 1978, s. 1-13.

¹⁹⁹ Elke Axmacher, *Praxis Evangeliorum. Theologie und Frömmigkeit bei Martin Moller (1547-1606)*, Göttingen, 1989, s. 307-08.

²⁰⁰ Wallmann, *Reflexionen und Bemerkungen*, s. 26.

om en fromhetskrise før og etter år 1600 nærmest blitt allemannseie blant kirkehistorikere. Men hva krisen derimot bestod i, er det betydelig uenighet om.²⁰¹

For den tyske allmennhistorikeren Hartmut Lehmann som har vist en betydelig interesse for 1700-tallets kirke-, teologi- og fromhetshistorie, danner denne krisen bakgrunnen for forståelsen av *den nye fromhet* som Johann Arndt med sin *Wahre Christentum* står som hovedeksponent for. Men Lehmann forandrer Zellers kriseteori ved å knytte den sammen med den allmenne teorien om 17. århundrets krise. Lehmann ser her en korrelasjon mellom nød og angst på den ene siden og trøst på den andre siden. Lehmann antar til forskjell fra Zeller en langtidskrise som varte mer eller mindre hele 1700-tallet. Den veritable flom av oppbyggelseslitteratur som kjennetegner hele denne perioden, tjente til å gi trøst i nød og angst og mening i livssituasjoner som lett måtte fortone seg som meningsløse.²⁰² At slike ytre forhold også ville påvirket det religiøse liv og utløse personlige og familiære kriser i et samfunn hvor det religiøse i så høy grad var innvevd som en viktig del i samfunnets vev som på 17. hundretallssamfunnet, er nærmest en selvfølgelighet.²⁰³ Men i denne sammenheng å tale om en generell fromhetskrise er ikke uten videre innlysende – noe både Martin Moller og Philipp Nicolai – to av de fremste representantene for den første fase av den nye fromhet - kan stå som eksempel på.²⁰⁴

Zellers "kriseteori" er av en helt annen art enn Lehmanns, og det er tvilsomt om Johann Arndt, den fremste representant for den nye fromheten, kan anføres som støtte for Lehmanns forståelse. Det er temmelig klart at Arndts hensikt ikke var å gi trøst. Snarere tvert imot! Arndts hensikt var å kalle folk som utad bekjente troen eller i det minste ville gjelde som kristne, til å leve et liv i samsvar med troen. Det kunne bare skje gjennom en grunnleggende indre forandring eller fornyelse som *må gå sammen med sann botferdighet og forsakelse av all verdslighet*. Dette gjentas i varierende ordelag utallige ganger gjennom alle fire – eller seks – bøkene om *Wahre Christentum* – og ikke bare av Arndt, men av de toneangivende teologene og de mest innflytelsesrike forfattere av oppbyggelseslitteratur gjennom hele 17. århundret. Dette er utgangspunktet for Odo Sträterers syn. Som Lehmann regner han med en langtidskrise, men stopper også enigheten.²⁰⁵ Om en skal dømme ut fra "det beherskende grunntrekk" i oppbyggelseslitteraturen i det 17. århundret, lar ikke krisen i fromhetslivet i følge Sträter seg forstå med utgangspunkt i en allmenn krise i samfunnslivet hvor oppbyggelseslitteraturen gav hjelp mot den nød som ytre nød og indre angst skapte. Derimot dreiet det seg om

²⁰¹ Sträter, *Meditation und Kirchenreform*, s. 9-33 hvor de ulike krisekonsepsjoner presenteres og diskuteres; Jf. Wallmann, *Reflexionen und Bemerkungen*, s. 25-27. Også Brecht regner med en fromhetskrise, men stiller seg noe tvilende til om den er et fenomen som er så spesifikt for tiden ca. 1580 og ut på 1600-tallet. Se hans interessante presentasjon i *Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland. 1. Voraussetzungen und Wurzeln. Symptome einer Krise*, i *Geschichte des Pietismus* 1, s. 113-130, spesielt s. 114-118 og 127-130. Her viser Brecht til sin behandling av hvordan også Luther kjempet med til dels tilsvarende problemer med de vanlige kirkegjengere i Wittenberg, se Brecht, *Martin Luther*, Bd. 1-3, Bd. 2, s. 253-266 og 276-85, Bd. 3, s. 17-23, 26-27 og 248-275.

²⁰² Lehmann har modifisert sitt syn på disse spørsmålene siden 1980, sist i hans artikkel *Die Krisen des 17. Jahrhunderts als Problem der Forschung*, i M. Jakobowski-Tiessen, *Krisen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, s. 13-24, hvor han taler om ulike kriser.

²⁰³ Også Sträter, *Meditation und Kirchenreform*, s. 19 regner med det.

²⁰⁴ M. Brecht, *Neue Frömmigkeit und Gemeindesituation bei Martin Moller (1547-1606)* i Monika Hagenmaier and Sabine Holtz (Hgg.), *Krisenbewußtsein und Krisen Bewältigung in der frühen Neuzeit. FS Hans- Christoph Rublack*, Frankfurt a. M., 1992, s. 217-229. M. Brecht, *Philipp Nicolai. Lutherische Orthodoxie und neue Frömmigkeit*, i *JVWKG* 83, 1990, s. 159-183. Wallmann, *Reflexionen und Bemerkungen*, s. 31 Det samme gjelder nok også Stephan Prætorius, jf. Brecht, *Geschichte des Pietismus* 1, s. 128; Wallmann, *Der Pietismus*, s. 14.

²⁰⁵ Til det følgende Sträter, *Meditation und Kirchenreform*, s. 9-30, spesielt s.19ff og 28f; Wallmann, *Reflexionen und Bemerkungen*, s. 26-27.

... en ganske spesiell "fromhetskrise", som kun var forankret i bevisstheten til de kirkelig teologene og ellers bare kirkelig engasjerte lekfolk, som innholdsmessig sett skulle bestå i den mangel på virkning som en opplevde at kjennetegnet situasjonen for den kirkelige forkynnelse.²⁰⁶

Den som trenger trøst, er ikke det halsstarrige folk, men botspredikanten, som ikke blir hørt.²⁰⁷ Sträter konkluderer: Det dreier seg ikke om rivalitet mellom ulike fromhetstyper, men rett og slett om at fromheten er fraværende.²⁰⁸ Derfor dreier det seg om "en krise for kirkens liv" som manifesterer seg i en krise for den kirkelige forkynnelse.²⁰⁹

Johannes Wallmann forsøker å løse opp de tilsynelatende gjensidig utelukkende posisjonene som Lehmann og Sträter representere med en skjelning (*distinguo*) etter skolastisk mønster: non sunt adversa, sed diversa, de står ikke mot hverandre, men er forskjellige.²¹⁰ Ut fra kildene med utgangspunkt i Philipp Nicolais *Freudenspiegel des Ewigen Lebens* (1599) og Johann Arndts *Wahre Christentum* (1605) viser han at det ikke lar seg gjøre - slik det som regel skjer - å sette disse to på samme formel, den nye fromhet. Wallmann skriver:

Disse skriftene som uten tvil er de to betydeligste tekster fra den tyske protestantisme fra tiden omkring år 1600 har det felles at de tilhører den litterære genre "oppbyggelsesbok" og at de ble forfattet nært hverandre i tid ... Ut over det har de to skriftene så godt som ikke noe felles. Når det gjelder ytre foranledning, hensikt, fromhetstype, og til slutt med hensyn til virkningshistorie helt forskjellige. Det lar seg ikke gjøre å knytte dem til samme krise eller en krise av lignende art.²¹¹

Begge typer fromhetslitteratur – den arndt'ske mer "pietistiske" typen og den nicolai'ske mer ortodoks-lutherske typen – var vidt utbredt gjennom hele 1600-tallet. Hvilken fromhetstype og oppbyggelseslitteratur som var den dominerende, er det i følge Wallmann ikke mulig å avgjøre ut fra forskningssituasjonen i dag.²¹² Dette betyr at den nye fromhetsretningen ikke var enhetlig.²¹³ Oppbyggelseslitteratur utgitt av markert ortodokse teologer tok gjerne opp viktige arndt'ske anliggender. Og vi ser også at ledende pietistiske oppbyggelsesforfattere i Arndts fotspor, som f. eks. Philipp Jakob Spener, var langt mer preget av den typisk lutherske tradisjon enn Arndt var.²¹⁴

Arndts *grunnleggende anliggende* kommer klart og programmatisk til uttrykk i de to første avsnittene i fortalen til første bok hvor fra første setning legger fram sin vurdering av situasjonen blant kirkegjengere og teologer.²¹⁵ Han skriver:

²⁰⁶ Wallmanns sammenfatning av Sträters syn i *Reflexionen und Bemerkungen*, s. 27.

²⁰⁷ Sträter, *Meditation und Kirchenreform*, s. 21.

²⁰⁸ Sträter, *Meditation und Kirchenreform*, s. 28.

²⁰⁹ Sträter, *Meditation und Kirchenreform*, s. 30. Også Sträter regner med at krig og nød framkalte behov for trøst og frambrakte "trøstelitteratur". (s. 19) Philipp Nicolai fremheves i denne sammenheng, s. 16. I følge Sträter er ikke Nicolai representativ for "Der beherrschende Grundzug" i fromhetslitteraturen. Jf. nedenfor om Wallmanns sammenligning mellom Arndt og Nicolai, hvor Sträters påstand får støtte.

²¹⁰ Til det følgende Wallmann, *Reflexionen und Bemerkungen*, s. 28-35. Artikkelen avsluttes med et avsnitt hvor linjene trekkes fram til Philipp Jakob Spener, s. 35-38.

²¹¹ Wallmann, *Reflexionen und Bemerkungen*, s. 28; jf. også s. 33.

²¹² Wallmann, *Reflexionen und Bemerkungen*, s. 33. Dette gjør at en – i det minste foreløpig – må sette et spørsmålsteget ved Sträters "beherrschende Grundzug", men det er en bekreftelse på hans syn på Arndt.

²¹³ Om likhet og forskjell mellom "pietistisk" og "ortodoks-luthersk" fromhet, se J. Wallmanns artikkel *Pietas contra Pietismus. Zum Frömmigkeitsverständnis des lutherischen Orthodoxie*, i Odo Sträter: *Pietas in der lutherischen Orthodoxie*, Wittenberg, 1998, s. 6-18.

²¹⁴ Jf. ovenfor om virkningshistorien til *Wahre Christentum* hvor vi viser at ulike teologiske og kirkelige retninger tok opp i seg Arndt'ske anliggender – spesielt det vi ovenfor har omtalt som hans grunnleggende anliggende utdypes i det følgende.

²¹⁵ Jf. ovenfor.

Hvilket stort og skammelig misbruk, kristelige og kjære lesere! det drives med det hellige evangelium i disse siste tider, det bevitner til fulle det gudløse, ubotferdige liv til de som med full munn roser seg av Kristus og hans ord, og likevel fører et tvert igjennom ukristelig liv, akkurat som om de ikke levde i kristenheten [Christenthum], men i hedendommen. Dette gudløse vesen har fått meg til [Ursache gegeben] å skrive denne lille boken²¹⁶ slik at de enfoldige kan se hva den sanne kristendom består i, nemlig i å vise den sanne, levende, virksomme tro gjennom rettskaffen gudsfrykt [Gottseligkeit] og rettferdighetens frukter; likeledes at vi fordi vi kalles (kristne) etter Kristi navn, ikke bare skal tro på Kristus, men at vi også skulle leve i Kristus og Kristus skulle leve i oss; hvordan den sanne botferdighet [Buße – bot/omvendelse] må springe ut av hjertete innerste grunn, hvordan hjerte, sinn og hu må bli forandret; at vi må bli likedannet med Kristus og hans hellige evangelium. ... Summa: hvordan Adam i oss skal dø og Kristus i oss skal leve. Det er ikke nok å ha kjennskap til Guds Ord [Gottes Wort wissen], men man må også omsette det i levende, virksom øvelse [Übung].²¹⁷

Arndts analyse av situasjonen blant teologene var ikke lysere.

Mange mener at teologien ikke er annet enn en vitenskap og ordkunst; men den er dog en levende erfaring og øvelse. Nå for tiden studerer enhver (på) hvordan han kan bli høy og berømt i verden, men å bli from, det er det ingen som vi lære. Enhver søker nå høylærde folk, som de kan lære kunst [artes liberales], språk og visdom av, men av vår eneste lærer, Jesus Kristus, vil ingen lære saktmodighet og hjertelig ydmykhet, til tross for at hans hellige, levende eksempel er den rette regel og rettesnor for våre liv, ja, den høyeste visdom og kunst ...²¹⁸

I denne beiske kritikken av den kirkelige situasjonen kommer også Arndts ideal for kristenliv og teologi og hans grunnleggende anliggende med *Wahre Christentum* kort og klart til uttrykk.²¹⁹ Vekten ligger etter Arndts eget utsagn på å fremme det nye livet etter Kristi hellige eksempel. Dette hans anliggende kommer til uttrykk utallige ganger og en treffer på det direkte og indirekte nesten hvor som helst en slår opp i *Wahre Christentum*. Oppgaven består kort sagt i at Guds Ord og Kristi lære må bli levende i oss, forvandlet til liv, virkeliggjort i et nytt levnet, ellers blir det bare en død bokstav, en død sed, ja, en død fødsel.²²⁰ Slik Arndt ser det, må teologi og fromhetsliv som har falt fra hverandre i kirken, igjen forenes. Vi lar Berndt Hamm sammenfatte Arndts program for en ny fromhetsteologi for oss gjennom følgende sitat:

Oppgaven består i å bygge et rent og kristelig liv på den rene læres fundament. ... Veien til et slikt liv, som springer ut av gjenfødselen gjennom troen og et liv i Kristi etterfølgelse, fører som Arndt videre utfolder, med nødvendighet dypt inn i sjelens indre, for bare her kan det [mennesket] erkjenne roten til sin syndighet og erfare Guds kjærlighet. Ut fra fornyelsen av sjelens grunn vil da det nye livet strømme fram. 'Levendegjøring' og 'inderliggjøring' er de to grunnanliggende hos Arndt, og ut fra dem er det han har formet sine *Vier Bücher vom Wahren Christentum*.²²¹

Når det gjelder den teologiske vurdering av *Wahre Christentum* må en ta dette Arndts grunnanliggende i betraktning om en skal yte ham rettferdighet. Men det er også viktig å se

²¹⁶ I førsteutgaven, Frankfurt, 1605, heter det: "... die große Unbußvertigkeit und *Sicherheit* der Leute, die ... als hätten sie das Evangelio *abgesagt*." Sitert etter Wallmann, *Reflexionen und Bemerkungen*, s. 29-30. De kursiverte ordene skjerper kritikken. Spesielt ordet "*Sicherheit*" viser at det slik Arndt så det, ikke var angst og uro med hensyn til sin salighet à la Luthers kamp som preget folk flest, men en ubekymret sikkerhet som så spørsmålet om deres personlige frelse som uproblematisk.

²¹⁷ *Wahre Christentum* (1854) I, Fortale, 1.

²¹⁸ *Wahre Christentum* I, fortale, 2. Jfr. til note 132, hvor det er tatt men noe mer fra samme avsnittet i forordet.

²¹⁹ Jf. Hamm, *Wortverständnis*, 46-50; Brecht, s. 132-133; Wallmann: *Der Pietismus*, s. 18-19.

²²⁰ *Wahre Christentum* I,6, overskrift og 1-2.6.9; I,35,3.9; I,36, 2-4; 38, 1-2; 39,3; II, 5 overskrift. Dette er også temaet i hele bok III, nemlig at vi må søke skatten, Kristus og hans Ord i hjertets inneste.

²²¹ Hamm, *Wortverständnis*, s. 47-48.

hvordan han søker å gjennomføre sitt anliggende. Nettopp i det at han utfolder sitt program for det kristne livet ut fra den *umiddelbare* erfaring i det indre, tar Arndt i sin teologi opp et viktig anliggende hos den mystiske spiritualisme.²²² Det er ikke minst dette som har gjort ham kontroversiell. Vi må derfor se nærmere på de kildene Arndt øste av når han utformet sin 'fromhetsteologi' slik vi møter den i *Wahre Christentum*.²²³ Men først vil vi kort oppsummere Arndts syn på seg selv som luthersk teolog og forkynner.

Arndts selvforståelse som luthersk teolog

Vi har alt pekt på Arndts gjentatte forsikring om at han står på den lutherske bekjennelsens grunn. Disse forsikringene finner vi fra og med 2. utgave.²²⁴ Det han skriver i *Wahre Christentum*, skal – skriver han - om det skulle være tvil, forstås i samsvar med den uforandrede Augsburgske bekjennelse, Apologien, De schmalkaldiske artikler, Luthers katekismer og Konkordieformelen. Bortsett fra i Anhalt – som ikke anerkjente Konkordieformelen - hvor han hadde sin første prestedtjeneste, måtte Arndt alle stedene hvor han virket, forplikte seg på hele Konkordieboken med personlig underskrift i forbindelse med sin innsettelsen. Den motstand han viste mot den begynnende "andre reformasjon" i hans hjemlige Anhalt, viste slik Arndt senere framstiller det, at han var villig til å betale den pris troskapen mot den lutherske bekjennelse kostet.²²⁵ I Braunschweig måtte han i tillegg forplikte seg både på byens og fyrstedømmets strengt lutherske bekjennelsesbøker med personlig underskrift. Fra Joachim Mörlins og Martin Chemnitz' tid som superintendenter (1553-84) hadde Braunschweig vært et sterkt sentrum for profilert luthersk teologi. Kanskje bortsett fra Anhalt hører de stedene hvor Arndt virket hele sitt liv, til det området hvor Martin Chemnitz' teologiske innflytelse var sterkest, nemlig Niedersachsen. Dette betyr at Arndt – uansett tidligere teologisk studium – må ha hatt et rimelig godt kjennskap til teologien i den lutherske bekjennelse.²²⁶

For Arndt var dette utvilsomt ikke bare formalia slik det nok er for mange i vår tid. At hans forpliktelsen på bekjennelsen var oppriktig ment, bør derfor ikke for alvor dras i tvil.²²⁷ Viktige lærepunkter i den lutherske lære som "boten", "rettferdiggjørelsen" og "troen", behandles i begynnelsen av første bok i *Wahre Christentum*, men Arndt tar dem likevel sammen med læren om "Kristi person og gjerning" til ny behandling i begynnelsen av andre bok. Vi tar her med noen viktige trekk fra Arndts fremstilling av disse lærepunktene.

²²² Hamm, Wortverständnis, s. 48-49. Hamm mener for øvrig at "man wird einer seiner größten Leistungen darin sehen können, daß es ihm gelang, dem Verlangen nach unmittelbarer und persönlicher religiöser Erfahrung innerhalb einer lutherischen Frömmigkeitsrichtung und sogar im Lehrgrüße der lutherischen Orthodoxie Geltung zu verschaffen und so die spiritualistischen Tendenzen seiner Zeit verkirchlichen aufzufangen." (s. 48-49)

²²³ Om begrepet 'fromhetsteologi', se B. Hamm, *Frömmigkeit als Gegenstand theologischer Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel Spätmittelalter und Reformation*, i ZThK 74, 1977, 464-497; og hans artikkel anført ovenfor, note 215; se ellers H. Geyer, *Verborgene Weisheit I*, s. 145-147 (1.2 "Frömmigkeitstheologie" spiritualistischer Prägung (Bernd Hamm)).

²²⁴ Se ovenfor "Prestetjeneste" og notene 99-102. Fra en senere tid kan vi nevne forordet til *Repetitio Apologetica*, i *Wahre Christentum* VI, 1.1.

²²⁵ Se ovenfor til note 102.

²²⁶ Schneider har pekt på at forholdet mellom Arndt og Chemnitz aldri har vært undersøkt, Arndt und Chemnitz, s. 201-202. Påvisningen av Arndts avhengighet av M. Chemnitz mest kjente verk, *Examen Concilii Tridentini* i hans første bevarte bok, *Iconographia*, flere år før han kom til Braunschweig i 1599 er interessant og burde inspirere til videre undersøkelser. I boken *Meditation und Kirchenreform* trekker O. Sträter flere steder inn stoff fra Chemnitz i drøftingen av fromhetslivet og fromhetslitteraturen i kjølvanet av Arndt; jf. s. 72.104.133-135 og 139-140.

²²⁷ Dette mener også den skarpe Arndt-kritikeren Albert Ritschl, *Geschichte des Pietismus* 2, Bonn, 1884, s. 52; jf. Schneider, *Lutheraner*, s. 276.

Bok 1 starter med to kapitler av stor prinsipiell betydning, nemlig at menneske er skapt i Guds bilde (kap. 1) og Adams fall og konsekvensene av det, dvs arvesyndslæren (kap.2). Arvesyndslæren danner hos Arndt som i den lutherske tradisjonen den umiddelbare bakgrunnen for hele botslæren, dvs for det meste i alle fall av bok 1-3. Arvesyndslæren eller det bilde Arndt tegner av det falne mennesket ligger nært opp til det vi møter i Konkordieformelen (art 1), men er om mulig enda dystre enn det vi møter i der og ellers hos Braunschweigs store bekjennelsesteolog Martin Chemnitz. Der første kapitlet i *Wahre Christentum* åpner slik:

Guds bilde i mennesket er likedannelsen i den menneskelige sjel, forstand, ånd, sinn (Gemüth), vilje og alle indre og ytre legems- og sjelskrefter med Gud og den hellige treenighet ... 1 Mos 1, 26 ... slik at ikke annet enn guddommelig hellighet, rettferdighet og godhet skulle skinne og lyse i dets sjel, forstand, vilje og hjerte, ja i hele menneskets liv og vandel...²²⁸

Ikke noe annet enn Gud alene skulle være i, leve og virke i mennesket. ”Og det er menneskets høyeste uskyld, renhet og hellighet.”²²⁹

Slik skulle Gud helt og fullt besitte mennesket innvortes og utvortes. Et eksempel på det har vi i Jesus Kristus, han som er et fullkomment bilde av Gud ved at han oppofret sin vilje fullkomment under sin himmelske Far i den høyeste lydighet, ydmykhet og saktmodighet, uten noen som helst (tanke for) egen ære, uten noen kjærlighet til seg selv [eigene Liebe], uten noen (tanke om) egen nytte og vinning, uten noen lyst og glede for sin egen person, men han lot Gud virke i og gjennom seg i alt det han tenkte, talte og gjorde. I en sum: Guds vilje og velbehag det var hans vilje.²³⁰

Dette var en realitet hos de første menneskene. Og det var dette som gikk tapt ved syndefallet og de usalige følger det fikk. Adams fall besto i at han ”i ulydighet mot Gud” ”vendte seg bort fra Gud og til seg selv,” og

[slik] røvete [mennesket] Guds ære ved at det selv ville være Gud; ved at det mistet den hellige gudbilledlighet, nemlig den fullkomne arverettferdighet og hellighet; det ble forblindet i forstanden, i viljen ble det ulydig og gjenstridig [mot Gud], forkjært i alle hjertets krefter, og det ble fiende av Gud. Denne vederstyggelighet blir forplanter videre og arvet gjennom den naturlige (fleischliche) fødsel. Gjennom den er mennesket åndelig dødt, et vredens og fordømmelsens barn om det ikke blir forløst [fra det] ved Kristus.²³¹

I stedet for Guds bilde som mennesket har mistet, har Satan plantet sitt bilde inn i det. Dette males detaljert ut– men roten til at denne ondskapen og elendigheten på det indre og ytre plan, religiøst og moralsk er det at mennesket søker seg selv og setter sin egen lyst og ære og egne interesser over Gud og medmenneskene.²³² Hvor viktig boten, gudbilledligheten og arvesyndslæren er for Arndt, går fram av første bok, kap. 41. Dette kapitlet som er en rekapitulasjon av de førti foregående kapitlene som skjer ut fra temaene i disse to første kapitlene.²³³

²²⁸ *Wahre Christentum* I,1.1-2; jf. I,1.4 og 6.

²²⁹ *Wahre Christentum*, I, 1.6

²³⁰ *Wahre Christentum* I, 1.7

²³¹ *Wahre Christentum* I,2.1.

²³² Se spesielt *Wahre Christentum* I, 2.6-7. Se også I, 4, 2.

²³³ Overskriften lyder: ”Richtige Wiederholung des ersten Buchs. Das ganze Christentum stehet in der Wiederaufrichtung des Bildes Gottes im Menschen und i Austilgung des Bildes des Satans.” (*Wahre Christentum* I, 41. Kap. 41 og 42 var ikke med i den første utgaven og er sikkert en del av Arndts anstrengelse for å dempe kritikken mot bok 1 for ulutherske og førreformatoriske tendenser.

For hele det kristne livet er ikke og må ikke være noe annet enn en åndelig kamp mot arvesynden og en utfeing av den ved Den Hellige Ånd og gjennom en sann bot (omvendelse).²³⁴

I begynnelsen av kap. 4, hvor Arndt spør: ”Hva den sanne omvendelse [Buße] er, og (hva) det rette Kristi kors og åk (er),” gir han følgende definisjon av boten:

Boten eller den sanne omvendelsen er et verk av Gud Den Hellige Ånd; gjennom den lærer mennesket av loven å kjenne sin synd og Guds vrede over [eller: wider – mot] synden; slik vekkes anger og sorg i hjertet; av evangeliet derimot lærer det å kjenne Guds nåde, og får ved troen del i syndenes forlatelse i Kristus. Men gjennom boten skjer dødelsen og korsfestelsen av kjødet og alle kjødelig lyster og hjertet onde uvesen og levendegjøringen av Ånden; slik dør Adam og alt som hører hans uvesen til gjennom sann anger og Kristus lever i oss ved troen. Gal 2,20²³⁵

Dette er en definisjon som fra et luthersk ståsted skulle være helt kurant. Anger og tro på den ene siden og lov og evangelium på den andre står i et klart forhold til hverandre. Den Hellige Ånd er den som virker anger og skaper tro.²³⁶ Men dette slår liksom ikke gjennom når Arndt skal utføre dette konkret. Da dominerer det asketiske livsidealet. Se for eksempel kapittel 7 i andre bok, som handler om hvordan boten forstås rett.

Arndt maler ut for oss boten som dødelse av alt som har med det gamle mennesket å gjøre – inklusive det ytre mennesket. Det gjelder å våke, be, kjempe og stride, samt prøve seg selv. Med frykt og beven må vi se til at vi går på den smale vei, dvs hate seg selv, fornekte og si fra seg alt en har, og dø bort fra synden. Det skjer ikke med leende munn og lefling med kjødet, men med inderlig sorg, anger og smerte, med hyl og gråt i det indre. ”Når det skje, da lever Kristus i deg og du i Kristus, Gal 2, 20, da hersker og seirer Kristus i deg gjennom troen.”²³⁷

En skal ellers merke seg at Arndt følger den teologiske tenkemåte innen luthersk teologi hvor det ikke skjernes klart mellom den første omvendelse og den fortsatte eller daglige omvendelse.²³⁸ Det iøynefallende ved Arndts utdypning i resten av kapitlet er – i samsvar med tendensen i hele boken – at hovedvekten ikke ligger på evangeliet, troen og syndenes forlatelse (rettferdiggjørelsen), men på gjenfødelsen og fornyelsen. Gjenfødelsen er det overordnede begrep og den er en pågående, ikke avsluttet prosess.²³⁹ Og ikke bare det, i boten, gjenfødelsen og fornyelsen er avleggelsen og dødelsen av det gamle mennesket det dominerende element både kvantitativt og saklig. Rettferdiggjørelsen tematiseres svært sjelden.²⁴⁰

Noe tilsvarende finner vi i kapittel 5 i første bok når Arndt tar for seg ”Hva den sanne tro er.” Den innledende definisjon er uanгриpelig fra et luthersk standpunkt. Arndt skriver:

²³⁴ *Wahre Christentum* I, 41.17.

²³⁵ *Wahre Christentum*, I, 4.1. Dette gjentas i slutten av kapitlet, I, 4.10.

²³⁶ Dette er imidlertid ikke den opprinnelige definisjonen, se nedenfor ”Arndt redaksjonelle bearbeidelse av kildene”, ”kommentering og tilføyninger”.

²³⁷ Dette er et sammendrag av *Wahre Christentum* II, 7.1-5, spesielt 3-5. Jf. også kapitteloverskriftene i I, 14: ”En sann kristen må hate sitt liv i denne verden og lære å forakte verden etter Kristi eksempel” og II, 14: ”Hvordan Herren Kristus gjennom den spott og forakt som han led, og fornektelse av seg selv, lærer oss forakte ære og berømmelse i verden.”

²³⁸ Om dette se Bengt Häggglund, *De homine. Människouppfattningen i äldre luthersk tradition*, Lund: C. W. K. Gleerup, s. 252-278, spesielt s. 262-265 hvor det luthersk-otodokse syn presenteres ut fra Martin Chemnitz.

²³⁹ *Wahre Christentum* I, 3.1: ”For den nye fødsel inneslutter i seg to hovedvelgjerninger: rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen eller fornyelsen.” Om denne forståelsen av gjenfødelsen, se Wallmann, *Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener*, i *Pietismus und Neuzeit* 3, 1977, s. 7-31, hvor også forskjellen mellom Arndt og Spener på dette punkt klargjøres.

²⁴⁰ Første bok i *Wahre Christentum*, hvor vi først og fremst kunne vente det, inneholder ikke noe kapittel hvor rettferdiggjørelsen uttrykkelig eller reelt er hovedsak. I bok II, kap. 3 derimot er rettferdiggjørelsen tema.

Troen er en hjertelig tillit og en fast fortrøstning til Guds nåde, som er lovet i Kristus, om syndenes forlatelse og evig liv, opptent gjennom Guds Ord og den Hellige Ånd. Gjennom denne tro får vi del i syndenes forlatelse helt uforskyldt, uten noen som helst fortjeneste fra vår side, av pure nåde, Ef 2, 8, på grunn av Kristi fortjeneste, for at vår tro skal ha en fast grunn som ikke vakler. Og denne syndsforlatelse er vår rettferdighet, som er sann [wahrhaftig], stødig og evig for Gud.²⁴¹

Også videre i kapitlet understrekes det sterkt at frelsen er av nåde alene uten noen som helst fortjeneste fra menneskets side. Det må likevel sies at den tro som i dette viktige avsnittet tegnes for oss, *mer* er den sterke *enn* den kjempende tro, *mer* den grunnfaste tro *enn* fides apprehensiva – ”den tro som Jesus favner” i sin nød. Denne tendensen er typisk. Men Arndt kjenner også den svake tro, men dette er ikke et punkt som han er særlig opptatt av. Mot slutten av kapitlet (5.10) skriver han:

Men om noen ikke merker denne troens glede (hos seg), men er svake i troen og trøstesløse, så må han ikke miste motet av den grunn, men trøste seg til den nåde som er lovet i Kristus. For den forblir til en hver tid fast, viss og evig. Og selv om vi faller og snubler på grunn av skrøpeligheit, så faller likevel ikke Guds nåde bort, om vi bare står opp igjen gjennom en sann bot [Buße/omvendelse]. ... Den svake tro har altså like stor del i Kristus som den sterke. ... Den nåde som er lovet, er felles for alle kristne, og den er evig; det må troen hvile på, om den er svak eller sterk.

Likevel sitter en ofte igjen med en følelse av at det er *fides caritate formata* – den tro som er formet og levedgjort av kjærligheten og viser seg gjennom selvfornektelse og dødelse av alt selvliv – som er den frelsen tro.²⁴² Det er ikke overraskende at mange har hatt vanskeligheter med frelsesvissheten, og at bevisste lutherske tenkende teologer opplevde Arndts tale om troen og omvendelsen som noe fremmedartet.

Hva som er Arndts anliggende i *Wahre Christentum*, er det som vi alt har sett, ingen tvil om: det er å fremme et sant, ekte, levende og personlig kristenliv hos de som utad bekjenner troen. I praksis: et kristenliv preget av mystisk-asketiske idealer. Spørsmålet er om det har lyktes ham å bearbeide de mystiske tekstene som han i rikt mål har innarbeidet i *Wahre Christentum* ut fra de lutherske bekjennelsesskriftene, slik at resultatet kan sies å vær i samsvar med bekjennelse, slik han selv hevdet og vel også ment.²⁴³ Eller er det slik at

²⁴¹ *Wahre Christentum* I, 5.1.

²⁴² Kapitteloverskriften i *Wahre Christentum* I, 14 lyder: ”Ein wahrer Christ muß sein eigenen Leben in dieser Welt hassen und die Welt verschmähen lernen nach dem Exempel Christi.” I avsnitt to i samme kapittel leser vi følgende: ”Erstlich ist kein Ding auf Erden dem Menschen mehr schädlich an seiner Seligkeit, als sich selbst zu lieben; Welches nicht von natürlicher Liebe und Erhaltung sein selbst, sondern von der fleischlichen unordentlichen Liebe oder Eigenliebe im ganzen Buch zu verstehen. Denn es soll nichts geliebt werden, denn Gott allein.” (I, 14.2) Andre setning: ” ... ; welches nicht ... ”, lyder tydelig som et tillegg ettersom Arndt her sier at hele boken skal forstås ut fra dette. Se nedenfor om Arndts bearbeiding og korrigering av den opprinnelige utgaven.

²⁴³ Slik Wallmann, *Der Pietismus*, hvor han skriver: ”Sein Mystik ist kein Heilmystik, sondern Heiligungsmystik. Sie zeigt nicht einen Weg zum Heil, sondern den Weg zur vollen Aneignung des in Taufe und Rechtfertigung dem Menschen bereits zugeeingenten Heil. ... Arndt verwendet in reichem Maße Begriffe und Vorstellungen der Mystik (...) Dabei hat er die in sein Wahre Christentum eingearbeiteten mystischen Texte (...) nach dem Maßstab der lutherischen Bekenntnisschriften so bearbeitet, daß jede Anschein menschlichen Synergismus getilgt ist und aus dem mystischen Weg zur Gotteserkenntnis eine den Rechtfertigungsglauben voraussetzende, ihn aber überbietende Heiligungsfürmigkeit wird.” (s. 18) Det må dog sies at verken rettferdiggjørelseslæren – som alt påpekt – eller dåpen spiller noe vesentlig rolle i *Wahre Christentum*. Merk for øvrig at også Wallmann mener at Arndt har røtter i spiritualismen og at ”[die] Heiligungsfürmigkeit” overbyr rettferdiggjørelseslæren. Både Christian Braw, Edmund Weber, Wolf-Dieter Hauschild, Inge Mager, og Wolfgang Sommer hevder et liknende syn, men med noe varierende understrekning av den lutherske karakteren til Arndts verk. For deres arbeider, se anførselene i bibliografien til slutt i denne artikkelen. Se ellers nedenfor om den såkalte ”konfesjonaliseringen” av Arndts *Wahre Christentum*.

tendensen i det innarbeidede materialet dominerer over eller skygger for det typisk lutherske og derfor stiller et spørsmålstegn ved hvor luthersk Arndt egentlig var.²⁴⁴

Når Arndt så sterkt hevder at hans *Wahre Christentum* er i samsvar med den lutherske bekjennelse, er det rimeligvis slike avsnitt som vi nå har sett på og liknende, han har i tanke og ville vise til som begrunnelse. Det finnes imidlertid dokumenter som lett kan forstås dit hen at han taler med to tunger og dermed tar noe av kraften ut av hans gjentagne forsikringer om at han er i samsvar med den lutherske bekjennelse.²⁴⁵ Nå må vi ta et blikk på de kilder Arndt har øst av i sitt arbeid med *Wahre Christentum* og innarbeidet i teksten.

Den Sanne Kristendom: impulser og kilder

For å bidra til å overvinne den krise i kirken han hadde diagnostisert, eller for å fremme sant kristelig liv blant de som ville gjelde som kristne, gjorde Arndt seg bruk av skrifter som han selv åpenbart satte høyt, skrifter som hadde betydd mye for ham selv, og som han derfor var overbevist om at ville bidra til fornyelse og nytt kristelig liv blant sine lesere. Vi har alt møtt noen av dem i forbindelse med vår diskusjon av mulige impulser tidlig i Arndts liv.²⁴⁶ I forbindelse med hans virksomhet som utgiver av eldre mystisk litteratur i tiden før og omkring utgivelsen av førsteutgaven av *Wahre Christentum* har vi vært innom *Theologia Deutsch* og Thomas á Kempis *Imitatio Christi*. I forordet til 2. utgave av *Wahre Christentum* gir Arndt tilkjenne at "Johann Tauler, Thomas á Kempis og andre" har vært brukt som kilder.²⁴⁷ Hvor høyt Arndt aktet *Theologia Deutsch*, fremgår meget tydelig av hans forord til utgaven, hvor han skriver:

Hvordan du nå, kjære leser, skal ta til deg og la den levende, virksomme tro, ja, Kristus ved troen virke alt i deg, det vil denne lille boken lære deg, og vise deg den rette vegen til det. Men du må ikke lese den gjennom bare én gang, men mange ganger, og gi akt på den dype forstand, som dog er lett og behagelig [lieblich] i Ånden. For jo oftere du leser den, dess bedre forklarer den seg selv. Men om denne lille boken og dens lære blir virkeliggjort [verwandelt] i livet ditt, som en blomst forvandles til sin frukt, så må du bekjenne, at det er *den rette, sanne, levende kristendom*, og at det ikke gis noe edlere, kosteligere og elskeligere liv enn nettopp dette liv preget av Kristus [Leben Christi].²⁴⁸

Mange slike gamle korte bøker som leder til et hellig liv, ligger nå dessverre i støv, skriver Arndt videre. På sin side hadde han alt på dette tidspunkt, det vil si i 1597, begynt på en kort forklaring til *Theologia Deutsch* til egen øvelse i gudsfrykt og vil - om den kan være til nytte -

²⁴⁴ Dette er Hans Schneider, Gustav Adolf Benerath, Martin Brecht og ikke minst Hermann Geyer vurdering av *Wahre Christentum*. De mener at Arndts forkynnelse og teologi har et mystisk-spiritualistisk grunnpreg. Dette er spesielt sterkt markert hos Geyer. Arndts bruk av kilder (se nedenfor), hans egne bokkjøp, og anbefalinger av bøker, og hans kontaktkrets viser hva som lå hans hjerte nærmest, nemlig den mystiske spiritualisme. Berndt Hamm tenderer - om enn forsiktigere - i samme retning.

²⁴⁵ Schneider, *Johann Arndts "Vier Bücher vom wahren Christentum". Offene Fragen der Quellen- und Redaktionskritik*, i *Pietas in der lutherischen Orthodoxie*, hg. Von Odo Sträter, Wittenberg 1998, s.61-77, s. 71 [Siteres heretter, Quellen- und Redaktionskritik]; Lutheraner, s. 282-85. Om et dokument Carlos Gilly i Tübingen har kommet over i arkivundersøkelser, virkelig skulle vise seg å gjengi Arndts mening, vil det bety et betydelig problem for en luthersk tolkning av Arndts hovedverk. Se Schneider, Quellen- und Redaktionskritik, s. 71. Geyers hovedsynspunkt ligger helt på denne linjen, at Arndt først og fremst må forstås på spiritualistisk bakgrunn.

²⁴⁶ Se ovenfor: "Biografisk skisse, barndom og ungdom".

²⁴⁷ Om tidspunktet for utgivelsene, se note 185, 186 og 188. Først i 1621 utgav han *Postilla Johannis Tauleri*. Men Tauler nevnes alt i 2. utgave av *Wahre Christentum* som kilde for første bok, I, Vorrede, 8.

²⁴⁸ *Wahre Christentum* VI, 3, Erste Bedenken, 14. Kursivering av tekst tillagt her. I det kursiverte har vi tittelen på Arndts kjente verk nesten ord for ord. Det program for konstruktiv og oppbyggelig teologi som Arndt risset opp i *Theologia Deutsch* i 1596, er det samme som vi møter i *Wahre Christentum*.

også la andre få del i den.²⁴⁹ En undres på om ikke dette egentlig er begynnelsen til *Wahre Christentum*.

Et tilsvarende innblikk i Arndts bibliotek gir et par brev Arndt skrev til Johann Gerhard. I et brev av 15.03.1603 gir han sin ”disippel” og venn som på dette tidspunkt var begynt å studere teologi i Jena, råd om anskaffelse av nyttig studielitteratur.²⁵⁰ Bortsett fra skrifter som ville være tjenlige for språkstudiene – polyglotte bibelutgaver og leksika, anbefaler Arndt teologiske verker av forfattere som skrev på *virkelig åndelig vis* – ex spiritu. Fra oldkirken og middelalderen anbefaler Arndt ørkenfaderen Makarios († ca 390)²⁵¹ og Augustin, Bernhard av Clairvaux og Thomas á Kempis. Av samtidige som skriver *ex spiritu* anbefales katolikken Ludvig av Granada og hugenotten Jeane de L’Espine. Når det gjelder bibelkommentarer er Arndt usikker, men nevner to reformerte teologer: Rudolf Walter – Zwinglis svigersønn – og Benedikt Marti fra Bern i Sveits. Som en ”åndelig” forfatter blant gamle filosofene kjenner han bare en, nemlig Seneca.²⁵² Verken i dette brevet eller i andre til Gerhard nevnes noensinne gjengse teologiske lærebøker. Kanskje mest påfallende er det likevel at bortsett fra en kirkehistorie av Lucas Osiander d. y. – den skarpeste av Arndts senere kritikere - glimrer skrifter av lutherske forfattere helt med sitt fravær.

Vi har ovenfor sett Arndts kontakt med paracelsiske kretser og sterke interesse for bruk av skrifter av Paracelsus.²⁵³ I tiden etter publiseringen etter *Ikonoграфия* (1596) hvor bruken av Paracelsus er åpenbar, viser Arndts korrespondanse og bidrag i skrifter at han *hele livet* holdt ved like kontakten med paracelsiske og spiritualistiske kretser. Medisinske skrifter av kjente paracelsister nevnes ofte med anerkjennelse.²⁵⁴ Det er i virkeligheten ofte vanskelig å skille disse kretsene fra hverandre slik at en kan snakke om en *mystisk spiritualisme*. I disse kretser ble også paracelsiske og alkemiske interesser – senere på 1600-tallet også Jakob Böhmes skrifter - ikke sjeldent høyt skattet.²⁵⁵ Undersøkelser av skriftlige kilder som Johann Arndt benyttet mer og mindre direkte, viser at *Wahre Christentum* nærmest er et ”samlebekken” som tar opp i seg og bearbeider slike impulser.²⁵⁶

Vi vil nå forsøke å gi en oversikt over hva slags materiale Arndt gjorde seg bruk av for å realisere sin hensikt med *Wahre Christentum* ut fra det som er kjent og påvist fra Arndts tid fram til vår tid.²⁵⁷ Innflytelse fra og bruk av kilder strekker seg fra en mer generell innflytelse på grunntanker, over tankemønster og sammenfatninger viktige elementer i lenger avsnitt til frie og mer direkte sitater. Arndt selv betegner i et brev til Johann Gerhard sitt arbeid som å samle eller bringe sammen (colligere) stoff.²⁵⁸ Edmund Webers undersøkelse

²⁴⁹ *Wahre Christentum* VI, 3, Erste Bedenken, 14.

²⁵⁰ Dette avsnittet bygger på Schneider, *Lutheraner*, s. 285-288.

²⁵¹ Også kalt ”den eldre”, ”Egypteren” og ”den store”. Her dreier det seg om de såkalte *Makariske homilier*. Med tanke på Johann Arndt, se Hans Schneider, *Johann Arndt und die makarischen Homilien*, *Goettinger Orientforschungen* 24, 1983, s. 186-222.

²⁵² Schneider, *Lutheraner*, s. 288. Arndt skriver: ”Inter Philophos nimum scio, qui ex spiritu scripsit (ubi vult, spirat [Joh 3, 8]) praeter unum Senecam; ...”

²⁵³ Se ovenfor om Arndts studietid i Basel og i forbindelse med note 103-109.

²⁵⁴ Videre om dette Schneider, *Lutheraner*, s. 279-285; se også hans artikkel *Johann Arndt als Paracelsist*, s. 89-109.

²⁵⁵ Geyer, *Verborgene Weisheit* I, s. 11-50, spesielt s. 39-50. Jf. Gustav Adolf Benrath, *Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen*, i Carl Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* II, s. 565-568

²⁵⁶ I Wortverständnis skriver B. Hamm at Arndt med *Wahre Christentum* ”verschreckte Reaktionen von seiten der lutherischen Orthodoxie geradezu provoziert hat. Anstoß erregen mußte bereits eine erste Bilanz der Quellenbenützung Arndts. Entsprechend der Grundsatz seiner Irenischen Konzeption ”Prüfet alles; das Gute aber behalten” (1.Tess. 5, 21) ist sein Werk ein Sammelbecken mystisch-spiritualistischer Traditionen. Alles ist ihm willkommen, wenn es seinem Ziel der Verlebendigung und Verinerlichung christlicher Lehre dienen kann.” (s. 53-54)

²⁵⁷ Det følgende bygger i alt vesentlig på Weber og Schneider, *Quellen- und Redaktionskritik*.

²⁵⁸ Schneider, *Quellen- und Redaktionskritik*, s. 62 og note 3, hvor det siteres fra Arndts brev.

fra 1969/1978 av Arndts bruk av kilder²⁵⁹ er det grundigste, mest omfattende og det viktigste arbeid når det gjelder spørsmålet om Arndts kilder. Schneiders artikkel Quellen- und Redaktionskritik gir en oppdatert oversikt over alt som er påvist av kilder i *Wahre Christentum* fra Arndts egen samtid og opptil slutten av 1990-tallet - uten å gå noe særlig inn på enkeltheter.

Alt i den andre utgaven, dvs den første reviderte Braunschweig'ske utgaven i 1606, gir Arndt forsiktig til kjenne at han har gjort seg bruk av andres skrifter, nemlig Johann Tauler og Thomas á Kempis og andre, som han sier, det må bety Taulers prekener og *Kristi etterfølgelse*, uten å gå nærmere inn på hvordan han har brukt dem.²⁶⁰ I hvilket omfang Taulers prekener brukes i første bok og andre bok er noe uklart.²⁶¹ Verken kritikere eller forsvarere av Arndt i eldre tid eller senere forskere, heller ikke Weber har brakt klarhet i dette spørsmålet, men nøydt seg med å gjenta det Arndt selv medga. Fra *Kristi etterfølgelse* har han i all hovedsak gjort seg bruk av et tekstkompleks i en avgrenset del av første bok.²⁶²

Allerede mens Arndt levde ble det klart at han hadde inkludert stoff bl. a. fra bønneboken *Betbüchlein* av den teologisk sett meget problematiske Valentin Weigel (1533-88). Av ortodokse ble Weigel som regel regnet som innenluthersk spiritualistisk erkeketter. Kapittel 34 i andre bok stammer i sin helhet fra Weigels bønnebok. De 12 første kapitlene i denne boken er gjengitt nesten ord for ord. Til sammen utgjør det 6-7% av andre bok. Alt i første bok varslet Arndt at han ville inkludere dette stoffet i andre bok som en forsmak, sier han, på hans egen bønnebok *Paradisgärtlein* (1612) som han alt på dette tidspunkt arbeidet på.²⁶³ Da Weigels *Betbüchlein* ble trykt i 1609, gikk det ikke lange tid før kilden til dette lange kapitlet ble kjent. Arndt bestred senere i *Repetitio apologetica* (1620) at han kjente til hvem som var forfatteren. Han hadde fått boken av en god venn, og da han fant det både "andektig, i samsvar med Skriften og lærerikt", ville han ta det med i sitt skrift. Ikke alle er like overbeviste om Arndt ikke kjente til at Weigel var forfatteren av det upubliserte skriftet.²⁶⁴ Det viser seg imidlertid at Arndt i *Wahre Christentum* II, 6 og 7 har brukt også et annet av Weigels skrifter som på den tiden ennå var upublisert, nemlig Weigels *Informatorium* (1576).²⁶⁵ Han har dessuten i korrespondanse senest i 1599 gitt en utførlig og rimelig anerkjennende vurdering av meget omdiskuterte teologiske Weigel-synspunkter fra upubliserte skrifter, spesielt spørsmålet om "Kristi himmelske kjød", men ber om at hans skriv må holdes hemmelig.²⁶⁶ Dette viser i det minste at Arndt var vel kjent med Weigel-

²⁵⁹ For tittelen på Webers arbeid, se note 3.

²⁶⁰ *Wahre Christentum* I, Vorrede, 8.

²⁶¹ Om Arndts bruk av Tauler, se Weber, s. 49-63. Det Weber skriver om første og andre bok er helt generelt: "Außer im Dritten kommen die Predigten Tauler noch im Ersten und Zweiten Buch zu Wort; gelegentlich sogar mit namentlicher Kennzeichnung." (s. 79)

²⁶² Deler av kap. 19-22 i *Kristi etterfølgelse* har influert kap 19-20 og 22-23 og kap. 1 hos Thomas har influert kap. 36 i bok I hos Arndt.

²⁶³ *Wahre Christentum* I, 42.4. Arndts introduksjon i kapitteloverskrift til II, 34 som "ein nützliches, schönes Tractätlein", viser hans høye vurdering av disse 12 kapitlene fra Weigel. Andre kapitler i *Wahre Christentum* er nok atskillig mer utfordrende fra et konfesjonelt synspunkt enn dette kapitlet. Brecht konstatierer: "Was er überrnahm, war allerdings nicht sonderlich verfänglich." (Geschichte der Pietismus I, s. 137)

²⁶⁴ Brecht, *Geschichte des Pietismus* I, s. 137 anser det som tvilsomt om Arndt ikke visste hvem forfatteren var. Framstilling i Schneiders *Lutheraner* (s. 282-285) og *Quellen- und Redaktionskritik* (s. 62-63 og s. 71) viser vel tydelig nok at han drar Arndts påstand i tvil.

²⁶⁵ Weber, s. 74f.

²⁶⁶ Schneider, *Lutheraner*, s. 282-285.

skrifter som sirkulerte i avskrifter i weigelianske kretser.²⁶⁷ At Arndt hadde atskillige kontakter i mystisk-spiritualistis-paracelsiske kretser er også vel dokumentert.²⁶⁸

Ikke minst i tiden rundt år 1700 ble en rekke andre kilder som Arndt hadde brukt i *Wahre Christentum* avdekket – i de fleste tilfeller av Arndt-sympatisører som Gottfried Arnold²⁶⁹, Johannes Dieckmann²⁷⁰ og Gerhard Terstegen.²⁷¹ Alle disse – men særlig Arnold og Terstegen – var meget vel bevandret i middelalderlig mystikk. I 1703 påviste Arnold Arndts bruk av skriftet *Theologie des Kreuzes* av den italienske kvinnelige mystikeren og fransiskanerinnen Angela da Foligno (1248-1309).²⁷² Senere påviste Dieckmann (1706) og Terstegen (1735) nærmere omfanget av Arndts bruk av bruk av Angelas skriftet.²⁷³ Grunnen til at Arndt inkluderer materiale fra Angela er nok at det hjelper ham å beskrive ”veien med Kristi kors”, som innebærer fattigdom, smerte, å bli spottet og sann lydighet mot Gud”. Dette motsvarer helt det Arndt skriver i forordet til andre bok:

Men skal rettferdighetens og Åndens frukt vokse i oss, så må kjødets frukt gå til grunne; og det er den daglige, sanne, virkelige, rettskafne bot (Omvendelse), som en kristen stadig må leve i og øve seg i ... Av dette følger det videre hvordan Kristi liv må være vårt spill. Derfor begynner vi som rimelig er med hans armod (fattigdom), spott, forakt, bedrøvelse, kors, lidelse og død; dette Kristi hellige liv er korsfestelsen av vårt kjød.²⁷⁴

Senere er flere kilder kommet for dagen. I tillegg til Johann Tauler, Thomas á Kempis, Valentin Weigel og Angela da Foligno nevner Edmund Weber følgende *kilder* som benyttes i til dels betydelig omfang: *Theologia Deutsch*²⁷⁵, Paracelsus²⁷⁶, Raimund av Sabunde²⁷⁷ og

²⁶⁷ I et brev til N. Hunnius i 1625 bekrefter J. Gerhard at Arndt gjorde bruk av så vel Paracelsus som Weigel i *Wahre Christentum*. Ved selvsyn kan en se (autopsi) at Arndt ”har overtatt mye fra disse.” Se Schneider, *Quellen- und Redaktionskritik*, s. 63 og note 16.

²⁶⁸ Schneiders artikler, *Lutheraner, Studiezeit und Paracelsist* gir god informasjon på dette punkt.

²⁶⁹ Om Gottfried Arnold (1666-1714) se Schneider, *Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert*, i *Geschichte der Pietismus* 1, s. 410-416 og Schneider, *Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert*, i *Geschichte der Pietismus* 2, s. 116-119; Wallmann, *Gottfried Arnold*, i *Der Pietismus*, s. 89-95.

²⁷⁰ Johannes Dieckmann er i følge Schneider den som har lagt grunnlaget for den vitenskaplige kildekritikk av *Wahre Christentum*. Men ingen leksika eller håndbøker gir biografiske opplysninger om ”den eldste Arndt-forskeren” (Wallmann) Johannes Dieckmann.

²⁷¹ Om Gerhard Terstegen (1697-1769), Wallmann, *Der Pietismus*, s. 32-36; Johann Friedrich Gerhard Goeters, *Gerhard Terstegen. Herkunft und Werdegang, Terstegens literarisches Werk und seine Dichtung, Terstegens praktisches und seelsorgisches Wirken* og *Terstegens Ausgang und Nachwirkung*, i *Geschichte der Pietismus* 2, s. 390-410 og Cornelis Pieter van An del, *Gerhard Terstegen*, i Martin Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte*, Bd. 7, *Orthodoxie und Pietismus*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, s. 331-345.

²⁷² Om Angela, se TRE 2, 1978, s. 708-710. Weber, s. 63-68 gir den beste inføring om Arndt og hans bruk av Angela.

²⁷³ Weber, s. 63-71. Schneider, *Quellen- und Redaktionskritik*, s. 63. Schneider finner spor etter Angela også i bok I (s. 64)

²⁷⁴ *Wahre Christentum* II, Vorrede. 3-4.

²⁷⁵ *Theologia Deutsch* er som vi har sett, et viktig skrift for Arndt. Det ligger bak en del avsnitt i bok I og II, men dets betydning er vel størst som en kilde som har vært med å prege Arndts tankegang. For øvrig se Weber, s. 49-63.

²⁷⁶ I det eiendommelige kap. 58 i bok II møter vi en astral-astrologisk tenkning av paracelsisk type. Arndt omtaler ”en berømte medisiner” (II, 58, 7), og det er ingen andre enn Paracelsus, som vi alt har møtt flere ganger. Ellers er det fremfor alt i fjerde bok at innflytelsen fra Paracelsus er meget omfattende. Mer om Arndts bruk av Paracelsus nedenfor. Se ellers Weber, s. 114-167, spesielt s. 140-167.

²⁷⁷ Raimund av Sabundes bok *Liber creaturarum* er hovedkilden bak fjerde boks andre del. Weber skriver at Arndt utnytter ”diese Quelle wie keine andere wörtlich” og siterer utførlig. Han overtar likevel ikke blindt, men foretar til dels ”graverende” teologiske inngrep. (s. 175-177)

de tre mindre kjente Rosellus, Franciscus Valesius og Wilhelm Anonymus.²⁷⁸ Ikke usannsynlig er Bernard av Clairvaux representert med mer enn de uttrykkelige sitatene.²⁷⁹ Motto-ordet på tittelsiden i så vel første som andre bok: ”Kristus har mange tilhengere, men få etterfølgere”, stammer fra Bernhard. H. Schneider har også sannsynliggjort at Makarios Egypterens Homilier på enkelte punkter har influert Arndt, men han mener også at Makarios knapt har hatt noen betydning for Arndts tankegang.²⁸⁰ Flere andre som f. eks Luis de Granada, Johannes Gerson, Kaspar Schwenckfeldt von Ossig og Johann von Staupitz har både i eldre og nyere tid blitt mer enn antydning som kilder. Webers undersøkelse, som er den siste og mest omfattende, fulgte ikke opp alle antydninger og påstander fra tidligere kilder og forskning.²⁸¹

Det finnes dessuten i de første utgavene flere lengre latinske stykker i bok II som ikke er identifisert.²⁸² Noen stykker er ved sin form og tilrettelegging slik at Schneider formoder at det kan være stoff som Arndt har tatt inn fra kilder.²⁸³

Tredje bok er i betydelig grad preget av Taulers prekener. Arndt sier selv at han i det følgende ”vil gi en innføring i den åndrike mann Taulers teologi, og jeg vil beholde hans egne ord så vidt mulig ...”²⁸⁴ Siden dette var klart fra først av, ble det ikke i eldre tid gått nærmere etter i sømmene. Først Wilhelm Koepf i 1912 og endelig Edmund Weber i 1969/1978 har gått etter Arndts bruk av Tauler i detalj og påvist at Arndt gjør bruk av 44 prekener i Taulers postille.²⁸⁵ Trettifire av disse stammer fra Johann Tauler selv, fem fra Eckhart von Hochheim (ca 1260-1327), ofte omtalt som Meister Eckehart, som dermed også blir en kilde, og fem fra hittil ukjente forfattere.²⁸⁶

På samme måte gjør Arndt i første del av fjerde bok i betydelig grad bruk av Paracelsus. Han presenteres ved navns nevning og anerkjennelse som ”den fortreffelige tyske filosofen” som Arndt vil la komme til orde, noe han alt har gjort, ikke bare i kapittel fire, som en kan få inntrykk av, men gjennom hele første del.²⁸⁷ Arndt benytter stoff som han vedgår blir kritisert og som er av astral-astrologisk karakter. Tilretteleggingen skjer i form av et hexaameron, et seksdagersskjema. (1Mos 1)²⁸⁸ Tankemessig ligger det paracelsiske makrokosmos – mikrokosmos-skjemaet til grunn. Dette presenteres i de to første avsnittene i ”forordet” til fjerde bok.

²⁷⁸ Disse tre ”naturfilosofier” representerer små innslag og er nevnt med navn i teksten i IV, 5.17-20.21.23. For detaljer, se Weber, s. 168-175.

²⁷⁹ For sitatene se Schneider, Quellen- und Redaktionskritik, s.64 og note 42. Bortsett fra de uttrykkelige sitatene er Wallmann blitt mer tilbakeholden når det gjelder Bernhard som kilde til *Wahre Christentum*. I prekenbøkene derimot er Bernhard brukt meget hyppig. Se Wallmann, Protestantische Frömmigkeit, s. 15 og note 47.

²⁸⁰ Slik er Schneiders forsiktige konklusjon, Johann Arndt und die makarianische Homilien, s. 220-222.

²⁸¹ Det gjelder spesielt Kaspar von Schwenckfels, Luis de Granada og Johannes Gerson, personer som alt ble nevnt som kilder av Johann Gerhard, Lucas Osiander og Christoph Besold – en Tübinger-venn av Arndt som senere konverterte til katolisismen. Og forskere har stadig på nytt antatt eller antydning at Arndt har benyttet seg av skrifter av disse som kilder uten å påvise det konkret. Schneider, Quellen- und Redaktionskritik, s. 62-63.

²⁸² Schneider, Quellen- und Redaktionskritik, s. 64-65. Tekstene er II, 36.15; II, 46.15; II,1.9 og II, 31.9.

²⁸³ Schneider, Quellen- und Redaktionskritik, s. 65. Han skriver: ”Hierzu gehören etwa die Auslegung der Gleisnisse Lk 15 [II,8], ”Ein Gespräch der Gläubigen Seele mit Gott” [II, 39], und die Auslegung 2Kor 1, 3f. [II, 48]” (s. 65) Inntil videre er dette kun en antakelse.

²⁸⁴ *Wahre Christentum* IV, 1, 4 og 5.

²⁸⁵ Koepf, *Johann Arndt*, s. 53-55; Weber, s. 77-108.

²⁸⁶ For biografiske artikler om Eckehart, se Odo Kern, *Eckehart, Meister*, TRE 9, s. 258-264; Martin Anton Schmidt, *Eckehart*, i RGG, Bd. II, sp. 304-305.

²⁸⁷ *Wahre Christentum* IV, første del, 4.13.

²⁸⁸ Weber, s. 114-116; 140-167. H. Geyer, *Verborgene Weisheit*, bd. I-III gir utførlig informasjon, se spesielt Bd. II, s.33-60 og bd. III, s. 1-138.

I andre del av fjerde bok gjengir Arndt naturteologisk stoff fra Raimund av Sabunde (d. 1436)²⁸⁹ mer direkte enn fra noen annen kilde – dog heller ikke her uten redigering og teologisk korrektur.²⁹⁰

Om en skal kort summere opp denne gjennomgangen av litterære kilder, kan det lett fastslås at tredje og fjerde bok er meget sterkt preget av tre kilder: Johann Taulers prekener - inkludert ti prekener andre forfattere, Paracelsus og Raimund av Sabunde. Første og andre bok er ikke på samme måten preget av en enkelt kilde. De litterære hovedkildene til første bok er – som de som Arndt selv nevner i forordet til andre utgave – Thomas á Kempis (kap. 19-23) og Johann Tauler. Omfanget av stoff fra Tauler er ikke identifisert. Helst bør en her regne med en mer generell påvirkning. Det samme gjelder *Theologia Deutsch*, som Arndt var sterkt opptatt av i tiden før og omkring tilblivelsen av *Wahre Christentum*. Det Johannes Dieckmann i 1706 skrev om *Imitatio Christi* og *Theologia Deutsch* gjelder kanskje i like høy grad Tauler, at det er som med et stykke vakker musikk en har hørt mange ganger, ”de deilige tonene ligger en stadig i ørene, slik at snart her og snart der kommer noe av det fram.” Slik er det også med Arndts forhold til de nevnte skriftene, ”han er så fortrolig med dem at han stadig igjen taler med deres ord”.²⁹¹ Som litterær påvisbar kilde kan en her vise til kapitlene 2, 11 og 31. Andre bok er den klart mest omfattende av de fire hoveddelene som *Wahre Christentum* består av. Dieckmann og Terstegen påviste (1706 og 1735) at *Die Theologie des Kreuzes* av Angela de Foligno var kilde bak II, 13-14, 18-21, 22.24.25 og 27-33 – riktignok i sterkt bearbeidet form. Ellers har vi Weigel-stoff fra *Informatorium* i *Wahre Christentum* II, 11.6-7, og som vi har sett, er kapittel 34 om bønn tatt fra hans *Betbüchlein*. *Theologia Deutsch* som litterær kilde er så langt identifisert for kapitlene 6, 22 og 23. Som allmenn påvirkning spiller den nok, som vi har antydnet, en langt større rolle.

Om en stiller mot spørsmålet: I hvilken grad har Arndt i *Wahre Christentum* gjort seg bruk av lutherske kilder, blir svaret meget påfallende. Verken Luther, andre anerkjente lutherske teologer eller bekjennessskriftene spiller noen vesentlig rolle, i alle fall ikke direkte. De er så godt som helt fraværende,²⁹² bortsett fra som vi har sett, Martin Chemnitz i *Ikonographia*. Vi har sett at viktige teologiske definisjoner er godt lutherske. Problemet er at når Arndt utdyper disse lærepunktene – særlig boten og kampen mot den gamle, syndige natur og lignende, dominerer det mystisk-asketiske livsidealet så sterkt at det hele kan få et markert lovisk anstrøk. Luthers navn nevnes kun én gang (I, 39, 2). Det finnes noen formuleringer fra Luthers skrift *Om et kristenmenneskes frihet*,²⁹³ og noen steder synes *Lille katekisme* å klinge med.²⁹⁴ I *Wahre Christentum* I, 2.1 og 3.1 er formuleringer fra bekjennelsen brakt inn ved revisjonen.²⁹⁵ Det samme gjelder vel også – i alle fall i sak – *Wahre Christentum* I 4,1. Ellers vil det nok ikke være vanskelig å finne frie alluderinger til bekjennelsen. Lutherske kilder spiller i tilfelle kun rollen som generell bakgrunn og det kan vanskelig sies at de som kilder har satt preg på framstillingen. Det som i alle fall er sikkert, er at Arndt i disse kildene ikke fant stoff som var tjenlig for hans formål, å fremme ”Kristi liv” hos de troende, det vil si en bevisst etterfølgelse av Kristi hellige eksempel gjennom levendegjøring, inderliggjøring og individualisering. Det vi ovenfor har sett, betyr at Arndt for å fremme sitt anliggende, griper

²⁸⁹ Friedrich Stegmüller, Raimund von Sabunde, i RGG, Bd. V, sp. 771, og en noe fyldigere av Walter Andreas Euler, *Sabunde, Raimund von*, i TRE 28, s. 122-125.

²⁹⁰ Weber, s. 175-176.

²⁹¹ Weber, s. 43-44.

²⁹² Schneider, Lutheraner, s. 288; Hamm, Wortverständnis, s. 54-55 hvor han skriver: ”Ebenso interessant und für orthodoxe Maßstäbe befremdlich ist, was Arndt nicht zitiert: Nicht zu Wort kommt die gesamte reformatorische Literatur.”

²⁹³ Hamm, Wortverständnis, s. 54-55, note 51.

²⁹⁴ Hamm, Wortverständnis, s. 54-55.

²⁹⁵ Schneider, s. 67 og note 89.

til førreformatorisk mystikk og etterreformatorisk spiritualisme. Men selv der har bringer kildene inn mest direkte, skjer det ikke uten retusjering og bearbeidelse.

Arndts redaksjonelle bearbeidelse av kildene²⁹⁶

Vi har ovenfor pekt på at kilder som har vært av betydning for Arndts arbeid med *Wahre Christentum* spenner fra de som har hatt generell innflytelse på grunntanker og helhetssyn til regelrette sitater. En vurderingen av den bearbeidning av kilder som har funnet sted, kan av gode grunner kun ta for seg klart påviste kilder. Det er viktig å ha for øye at selv ved nyutgivelse av eldre skrifter, skjer det ikke uten en viss retusjering og lettere bearbeidning.²⁹⁷

Arndt ikke bare klipper og limer, han bearbeider sine kilder. Weber mener å kunne identifisere fire metoder som han gjør seg bruk av:²⁹⁸

For det første: Eliminering.

Klart katolske, mystiske, monastiske og andre *ekstremt* ulutherske elementer blir eliminert eller kraftig bearbeidet. Det kan gjelde elementer som gjenspeiler katolsk fromhetsliv og klosterpraksis. De fleste førreformatoriske kildene Arndt bruker har jo tilknytning til klosterlivet. I Arndts utgave av Thomas a Kempis' *Kristi etterfølgelse* er f. eks. hele fjerde bok om alterets sakrament utelatt. Det samme er tilfelle i så godt som alle senere protestantiske utgaver av denne boken fordi det vanskelig lot seg bringe i en for protestanter akseptabel skikkelse. Det samme gjelder Arndts "omplanting" av Thomas' praktisk-teologiske munkefromhet til den borgerlige protestantismes hverdag.²⁹⁹ Arndt foretok mer enn 880 til dels betydelige endringer bare i den første bok av *Wahre Christentums* tre første utgaver til den fikk sin endelige form i Jena-utgaven (1607).³⁰⁰ Om og eventuelt i hvilken grad manuskriptene til de øvrige tre delene av *Wahre Christentum* ble bearbeidet før de ble publisert, er ikke kjent. Men det ville være underlig om så ikke skjedde. Utelatelse og omforminger til tross – Arndts bok ble også etter korrigeringsene utsatt for kraftig teologisk kritikk. Hans skarpeste kritiker Lucas Osiander d.y. påsto tilspisset at boken i dens endelige form "var grovt beheftet med pavelige og andre villfarelser," og i virkeligheten var "ein wahres Taulerthumb."³⁰¹ Her dreier det seg i første rekke ikke om detaljer, men om hovedsaker og viktige tendenser.

For det andre: Kommentering og tilføyinger.

Den vanligste type inngrep er at uttrykk som "ved tro", "av nåde" og lignende tilføyes for å "styrke" teksten i lutherske retning. Eksempel på en mer helhetlig ramme for tolkningen av skriftet er *tilføyelsene i forordene til de enkelte bøkene og avsluttende tillegg i senere utgaver*. Om det i enkelte tilfeller skulle være tvil om forståelsen, gjentar Arndt gang på gang, så skal teksten tolkes i samsvar med den lutherske bekjennelse.³⁰² Dessuten, understreker Arndt, må

²⁹⁶ For det følgende se særlig Weber, s. 40-41 og Schneider, Quellen- und Redaktionskritik, s. 65-69 hvor han s. 65-67 kommenterer og vurderer Weber.

²⁹⁷ Jf. tilsvarende i forbindelse med oversettelse av puritanske oppbyggelsesbøker til tysk et par 10-år senere hvor en fikk "lutherske" utgaver som var retusjert. Se Odo Sträter, *Sonthom, Bayly, Dyke und Hall. Studien zur Rezeption der englische Erbauungsliteratur in Deutschland im 17. Jahrhundert*, Tübingen, 1987.

²⁹⁸ Weber, s. 40f.; Schneider, Quellen- und Redaktionskritik, s. 65.

²⁹⁹ Wallmann, Protestantische Frömmigkeit, s. 17-18.

³⁰⁰ Schneider, Quellen- und Redaktionskritik, s. 66

³⁰¹ Schneider, Quellen- und Redaktionskritik, s. 66.

³⁰² Andre og fjerde bok har slike "Beschluss" eller avslutningsavsnitt. I *Vorrede* til første bok pt. 9 slås dette fast ettertrykkelig.

eventuelle uheldige uttrykk tolkes ut fra helheten i skriftet.³⁰³ Begge de to siste kapitlene i første bok er tillegg til den opprinnelige tekst og de skal åpenbart tjene denne hensikten. Den første overskriften til kapittel 41 og hele kapittel 42 viser dette.

To typiske eksempler på teologisk korrektur kan illustrere hvordan Arndt bearbeidet teksten i luthersk retning.

Første eksempel³⁰⁴

Wahre Christentum I kap. 14, 6-7. Kapitteloverskrift: *En sann kristen må hate sitt eget liv i denne verden, og lære å forakte verden, etter Kristi eksempel.* Tekst Joh. 14,6. Den venstre spalte nedenfor er teksten i den første reviderte (NB!) utgave,³⁰⁵ teksten til høyre er den endelige teksten fra og med Jena-utgaven 1607.

- | | |
|---|---|
| 1. Vil du ha del i et salig liv, | 1. Vil du ha del i det evige liv, |
| 2. så forakt dette livet. | 2. Så trøst deg til min død. |
| 1. Men hva er denne sikre, rette veg, den ubedragelige sannhet, den edleste og beste vei? | 1. Men hva er denne sikre, rette veg, den ubedragelige sannhet, den edleste og beste veg? |
| 2. Veien er Kristi ydmykhet og hele hans hellige eksempel. | 2. Veien er Kristi hellige, dyre fortjeneste. |
| 1. Sannheten er Kristi hellige Ord. | 1. Sannheten er Kristi dyre Ord. |
| 1. Livet er hans uskyldige død (etter Paulus' etiske forståelse?) | 1. Livet er den evige salighet. |
| 1. Vil du nå opphøyes i himmelen, | 1. Vil du nå opphøyes i himmelen, |
| 2. så ydmyk deg på jorden. | 2. så tro på Kristus og ydmyk deg på jorden etter hans eksempel. |
| 1. Det er vegen. | 1. Det er vegen. |
| 1. Vil du med ham overvinne denne verden, | 1. Vil du ikke bli bedratt av denne verden, |
| 2. så tro på Ordet, for troen er seieren. | 2. så hold deg til hans Ord i troen og følg det i et hellig liv. |
| 1. Det er sannheten. | 1. Det er sannheten. |

Sammenligningen viser at revideringen har en klar tendens fra et mer lovisk til et klarere evangelisk syn på kristenlivet og forholdet mellom frelsestilegnelse og helliggjørelsen. Det er ikke vanskelig å finne eksempler på en tilsvarende lovisk fortjenestetanke etter flere revisjoner i den endelige tekst.

Andre eksempel³⁰⁶

Wahre Christentum I kap. 4, 1. Kapitteloverskrift: *Hva sann bot er, og det rette Kristi kors og åk.* I førsteutgaven står å lese:

³⁰³ *Wahre Christentum* I, Vorrede, 8.

³⁰⁴ Eksemplet er tatt fra W, Koepp, *Johann Arndt*, s. 47.

³⁰⁵ W. Koepp kjente ikke til førsteutgaven publisert i Frankfurt, 1605, men regnet den første Braunschweig'er utgaven som den opprinnelige. Det er kanskje noe overraskende at denne teksten slapp gjennom revisjonen av førsteutgaven, eller ikke ble kraftigere bearbeidet.

³⁰⁶ Eksemplet er tatt fra Schneider, *Quellen- und Redaktionskritik*, s. 67. For et par andre eksempler se Schneider, s. 67, note 89.

Boten er dødelse og korsfestelse av kjødet og alle kjødelige lyster og hjertets onde uvesen, og levendegjøring av Ånden.

I det følgende er den opprinnelige teksten understreket, mens tilleggene i den endelige teksten er kursiverte:

Boten eller den sanne omvendelse er et verk av Gud den Hellige Ånd, gjennom hvilken mennesket av loven erkjenner sin synd, og Guds vrede mot synden, slik at det virkes anger og sorg i hjertet; men gjennom evangeliet erkjenner det Guds nåde, og ved troen får det i Kristus syndenes forlatelse. Men gjennom boten skjer dødelsen og korsfestelsen av kjødet og alle kjødelige lyster og hjertets onde uvesen, og levendegjøringen av Ånden; ...

Dette er et klart eksempel på en dreining eller styrkingen av teksten i 1. utgaven ut fra den lutherske bekjennelsen. Den opprinnelige definisjonen av boten/omvendelsen er her heller ikke i særlig godt samsvar med den Arndt tidligere har gitt.³⁰⁷

For det tredje: Bibliisering

Dette skjer ved at allerede anførte bibelhenvvisninger siteres fullt og at nye bibelord siteres eller anføres. Dette er noe som skjer i til dels i stor utstrekning i senere utgaver, og det bidrar til at bibelstoffet får en større plass og kommer mer i forgrunnen enn i de eldre utgavene.

For det fjerde: Tillempninger for lekfolk

Dette betyr ikke så mye som styrking av skriftets lutherske karakter, men lignelser og eksemplifiseringer gjør tankegang lettere tilgjengelig for den alminnelige leser.

Betydningen av Webers arbeid er først og fremst at han har samlet og sammenfattet det meste av det som tidligere tiders arbeid med kildene har bragt fram og påvist Arndts bruk av kildene mer i detalj enn det som før var kjent. Det som savnes, er en helhetsvurdering. Han har ikke undersøkt spørsmålet om *Wahre Christentums* grunnkonsepsjon, om det er en slik, og i tilfelle hvordan den er. Heller ikke har han vurdert sluttresultatet.³⁰⁸ Schneider spør derfor om Arndt gjennom redigering og bearbeiding har maktet å forme innholdsmessig sprikende kilder, som både avviker fra hverandre og fra et evangelisk luthersk syn, til en oppbyggelsesbok preget av luthersk helhetssyn. Som vi alt har pekt på, er meningene om det fortsatt ulike.³⁰⁹ De fleste forskere som arbeider med disse spørsmål, er enige om at Arndt i det minste har bakgrunn i eller har en viktig rot i den mystiske spiritualisme.³¹⁰ Likevel mener altså en del av disse forskerne at Arndt faktisk har bearbeidet kildene sine så grundig at i alle fall den endelige versjon av *Wahre Christentum* i hovedsak har fått en luthersk karakter.³¹¹

³⁰⁷ De viktige definisjonene og andre teologisk viktige avsnitt i den endelige versjon burde for øvrig sammenlignes med de som finnes i førsteutgaven av første bok. Denne utgaven er dessverre ikke tilgjengelig i norske biblioteker.

³⁰⁸ Schneider, s. 65-66.

³⁰⁹ Jf ovenfor.

³¹⁰ Se *Diskussion*, i Hans-Christoph Ruhblack, *Lutherische Konfessionalisierung*, s. 312-315. Jf. ovenfor til note 96.

³¹¹ Vi kan her nevne Wolf-Dieter Hauschild, *Johann Arndt – Initiator der Frömmigkeitserneuerung*, i *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd 2, *Reformation und Neuzeit*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999, s. 665-668. Videre Johannes Wallmann, Odo Sträter, Wolfgang Sommer og Inge Mager.

”Kirkeliggjøringen” av Johann Arndts *Wahre Christentum*³¹²

Det er ingen tvil om at Johann Arndt ønsket å bli sett på som en tro tjener for den lutherske kirke. Når spørsmålet har blitt reist om han virkelig var luthersk, så gjelder det selvsagt ikke hans kirkelig tilhørighet og hans personlige ønske om og viljen til å tjene som prest i den lutherske kirke. Som vår biografiske skisse har vist, virket Arndt hele sitt yrkesaktive liv til sin bortgang i 1621 som prest i den lutherske kirke – sist som generalsuperintendent i Braunschweig-Lüneburg, det største lutherske fyrstedømme i Nord-Tyskland. Spørsmålet går på om hans forkynnelse og teologi var genuint luthersk.

Arndt ønsket å være en tro sønn av den lutherske kirke. Det *første skritt* i ”kirkeliggjøringsprosessen” er at han var villig til å ”forbedre” teksten i *Wahre Christentum* der han fant kritikken rimelig. Arndts egne forandringer kan følges steg for steg i de første opplagene til første bok og det nye forordet til 2. utgave, til sammen vel 880 større og mindre forandringer, og i avslutningene til bøkene.³¹³ Til dette kommer større tillegg, nemlig kapittel 41 og 42 i første bok. Disse to kapitlene sammen med det nye forordet som tolkningsramme og presiserende rekapitulasjon av første bok, er viktige i denne prosessen. I virkeligheten drog ikke Arndt tilbake noe av det han hadde skrevet saklig sett, det som det dreie seg om er forandringer og forbedringer av formuleringer.³¹⁴ Men med gjentagne henvisninger til den lutherske bekjennelse etablerte han en norm for tolkningen, og ved de mange små og litt større innskudd styrket han teksten i luthersk retning. Det bilde Arndt vil ha stående av seg selv som oppbyggelsesforfatter og forkynner kommer klart til uttrykk i hans første testamente av 22. April, 1610, dvs omtrent samtidig med utgivelsen av den endelige utgaven av *Wahre Christentum*. Her presenterer Arndt seg som en tjener for det guddommelige Ord og Kristi kirke, kalt og ordinert til tjeneste i den lutherske kirke. Med ettertrykk bekjenner han:

... så bevitner og bekjenner jeg med dette for Gud at jeg alltid på de steder og de kirker jeg uverdigg har tjent ... [at jeg] har ført [mitt embete] i samsvar med det hellige guddommelige Ords rettesnor, også i samsvar med den første, uendrede augsburgske bekjennelse og Konkordieformel, som de kirker som er nevnte ovenfor kan bevitne ... Jeg bekjenner og vitner hermed enda en gang for Gud, min himmelske Far, for min Forløser og Saliggjører Jesus Kristus, for Gud Den hellige Ånd, min eneste og sanne trøster, for den hellige kristne kirke og for alle hellige engler, at jeg aldri har hengitt meg til en eneste villfarelse som er i mot Guds Ord. Med full viten og velberådd hu har jeg alltid bekjent meg til ...[den ekte lutherske bekjennelse] ... og fra nå av og alltid vil jeg bekjenne meg til den; og jeg har aldri noensinne tenkt eller ment å anta og formidle videre en annen lære, men jeg akter å bli fast ved det rene, klare og uforfalskede [lauteren] Guds Ord, ved de profetiske og apostoliske skrifter og den augsburgske konfesjons symbolske bøker til mitt live salige ende.³¹⁵

Som vi alt har fremholdt er det ingen grunn til å betvile at dette var Arndts oppriktige mening. Men det er likevel ingen garanti for at vi i *Wahre Christentum* alltid hører en klar og ekte luthersk røst. Men det er nok grunn til å anta at kritikken mot ham da første bok ble utgitt, gjorde ham mer teologisk bevisst – og forsiktigere. I alle fall, dette er *første skritt* i den ”kirkeliggjøring” av *Wahre Christentum* som er en teologisk kirkeliggjøring.

³¹² Det følgende bygger i det vesentlige på Martin Brecht, *Geschichte des Pietismus* 1, s. 142-149, og Philipp Jakob Spener und das Wahre Christentum, i *Pietismus und Neuzeit* 4, 1977/78, s. 119-154; J. Wallmann, Herzog August und Johann Arndt.

³¹³ Andre og fjerde bok har slike ”Beschlüß”. ”Beschlüß” etter fjerde bok gjelder hele verket.

³¹⁴ *Wahre Christentum* I, Vorrede, (8-)9 og VI, 2. Sendschreiben 1.4.5.6.

³¹⁵ *Den sanne kristendom*, Oslo, 1955, s. 10-11; Johann Arndt, *Sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradis-Gärtlein. Mit der Lebensbeschreibung des seligen mannes un seinem Bildnis*, Bielefeld: Missionsverlag der Evangelisch-Lutherischen Gebetsgemeinschaften, 1996, s. 49-50. Kort etter det siterte gjentar Arndt nok en gang sin forpliktelse på Skrift og bekjennelse og bedyrer at han selv har erfart kraften i deres sannhet i vanskelige faser av livet.

Andre skrittet i denne prosessen er Arndts egne forsvarsskrifter. Disse ble etter Arndt død samlet i 5. og 6. bok av *Wahre Christentum*.³¹⁶ Bortsett fra *Zwei Bedenken über Taulers deutsche Theologie* er alle fire forsvarsskriftene og de fleste av *Sendschreiben an gute Freunde*³¹⁷ blitt til etter at striden om Arndts bok og dens teologi blusset kraftig opp igjen i 1618. Striden hadde sitt utgangspunkt i virksomheten til sympatisører av Arndt - først i Danzig, noe som så spredte seg til en rekke andre steder som Stettin, Stargard, Dresden, Ulm, Gießen og Leipzig. I disse skrifterne får en det inntrykk at Arndt heller ikke nå tar tilbake noe som helst - saklig sett. Derimot går han offensivt ut mot det han anser som uvillig kritikk og ondsinnede bakvaskelser.³¹⁸ Siden den første fase av striden om *Wahre Christentum* (1605-1608) var en rekke av Weigels skrifter publisert posthumt og det var blitt oppdaget – først i Danzig – at Arndt hadde inkorporert større deler av Weigels bønnebok i andre bok av sitt skrift. På denne bakgrunn er det nokså klart at Arndt med disse skrifterne kjemper for at hans viktigste bok, *Wahre Christentum*, ikke skulle komme i miskreditt i kirken og dermed lide samme skjebne som Valentin Weigels skrifter – at de skulle bli sett på som tvilsomme eller likefrem farlige og overlates til marginale spiritualistisk-mystiske grupper i kirkens gråsoner.

Tredje fase i "kirkeliggjøringen" av "*Wahre Christentum*" kom etter Arndts bortgang.³¹⁹ I samforståelse med sine kollegaer i det teologiske fakultet offentliggjorde Lucas Osiander d.y. (1571-1638), begavet polemiker, teologiprofessor og kansler ved universitetet i Tübingen, i 1623 en omfattende *Theologisches Bedenken*³²⁰ mot Arndts skrift. Dette var et massivt angrep på teologien i *Wahre Christentum* som var koordinert med kollega Theodor Thumms (1586-1630) oppgjør med Valentin Weigel og weigelianismen,³²¹ som de mente gjort seg gjeldende i Tübingen. Med dette var en teologisk tungveker som ikke lett kunne overses kommet på banen mot Arndt. Her grep de lüneburg'ske hertugene, sannsynligvis anført av August d.y., som personlig hadde stått i et nært forhold til Arndt,³²² inn i den teologiske strid. Åpenbart på oppdrag av hertugene kom det i raskt rekkefølge tre forsvarsskrifter for Arndt fra personer som stod hertug August nær. Først publiserte en av de mest aktive kirkelige Arndt-sympatisører, den holsteinske presten Paul Egard, en *Ehrenrettung Johann Arndts* (1624).³²³ Så fulgte Heinrich Varenius (1595-1635) med *Rettung der vier Bücher vom wahren Christentum* (1624).³²⁴ Varenius var hertug Augusts hoffprest i Hitzacker og hovedpastor (pastor primarius) samme sted. Dette to bind sterke forsvarsskriftet viste seg å være det teologisk viktigste og historisk sett mest virkningsfulle av alle

³¹⁶ Se ovenfor om Arndts egne skrifter, og notene 176-181.

³¹⁷ *Wahre Christentum* VI, 2-3.

³¹⁸ *Wahre Christentum* VI, 2. Erste Sendschreiben og Siebente Sendschreiben.

³¹⁹ For det følgende den grundige artikkelen av Günther Franz, *Bücherzensur und Irenik. Die theologische Zensur im Hertogtum Württemberg in der Konkurrenz von Universität und Regierung*, i Martin Brecht (Hg.), *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, 123-194, her spesielt s. 146-150. (Siteres heretter: *Bücherzensur und Irenik*.)

³²⁰ Lucas Osiander d.y., *Theologisches Bedenken Vnd Christliche Treuhertzige Erinnerung welcher Gestalt Johann Arndten genandtes Wahres Christentumb nach Anleitung deß H. Wort Gottes vnd der reinen evangelischen Lehr vnd Bekandtnisse anzusehen*, Tübingen: Dietrich Werlin, 1623.

³²¹ Theodor Thumm, *Impietas Weigeliana, hoc est necessaria admonitio de centum viginti erroribus prophetarum coelestium novorum*, Tübingen: Crellius, 1622.

³²² Jf. ovenfor.

³²³ Paul Egard, *Ehrenrettung Johannis Arndten, Das ist Christliches vnd in Gottes Wort wohlgegründete Erinnerung, was von D. Lucas Osiandri, Theologiae Professoris zu Tübingen Vrtheil vnd Censur, vber Johan Arndten wahres Christentum, sey zu halten*, Lüneburg: Sern, 1624.

³²⁴ Heinrich Varenius, *Christliche, Schriffmäßige, wohlgegründete Rettung der vier Bücher vom wahren Christentumb des seligen ... Theologi H. Johannis Arndten ... d. Lucas Oseandri Theologischem Bedenken entgegengesetzt*, Lüneburg: Stern, 1624.

forsvarsskrifter for Arndt. Året etter fulgte Melchior Breler (1589-1627)³²⁵ med sin *Gründlicher Bericht von der vier Bücher vom wahren Christentum Herrn Johannis Arndten* (1625).³²⁶ Breler var den gamle Johann Arndts ”yndlingsdisippel” og forvalter av hans etterlatte papirer. Han var på denne tid livlege hos hertug August i Hitzacker. Han var ikke bare den heftigste og mest skriveglade av alle Arndt-forsvarere, men også den mest problematiske på grunn av sine spiritualistiske og paracelsiske sympatier og hans nære kontakt med rosenkrans-kretser. Heinrich Varenius³²⁷ var en helt annen type. Teologisk var han preget av den strenge lutherske ortodoksi som rådde ved det teologiske fakultet i Rostock hvor han hadde studert. Wallmann karakteriserer Varenius’ teologiske ’plassering’ som ”strengt luthersk, ja nærmest gnesioluthersk.”³²⁸ Det er derfor verdt å merke seg at Arndts fremste forsvarer var ingen irenisk unionsteolog, men en godt skolert og bevisst luthersk bekjennelsesteolog. Varenius går inn på Osianders innvendinger og beskyldninger og drøfter dem punkt for punkt. Til forskjell fra Brelers heftige bidrag, skriver Wallmann:

... hadde den nøkterne, skolemessige sindighet, som Varenius gikk fram med når han punkt for punkt gransket de beskyldninger Osiander hadde kommet med, og gjennom tallrike sitater fra Luther og luthersk-ortodokse teologer samt ved å tolke ham i positiv retning [ad meliorem], har han ”reddet” alle mistenkelige steder hos Arndt, og slik bidratt aller mest til at kritikken mot Arndt snart forstummet og til at det rundt midten av 17. århundret knapt ble reist tvil om Arndts rettroenhet innen den lutherske ortodoksi.³²⁹

Hertug August intervenerte også personlig mer direkte i ”de arndt’ske stridighetene”. Den høyt ansette hovedpastoren i Stettin Daniel Cramer (1568-1637) var blitt dradd inn i stridighetene om Arndt i Danzig. Gjennom direkte kontakt utvirket hertug August, som hadde god kontakt med Cramer, at han forandret mening slik at han trådte ut av Arndt-kritikkernes rekke³³⁰ - i alle fall for en tid.³³¹ Viktigere var det nok at hertug Christian, Augusts bror, som var regjerende fyrste i Braunschweig-Lüneburg, sørget for at Varenius’ skrift som byrådet i Lüneburg hadde stoppet utgivelsen av, likevel ble utgitt.³³² For Osiander ble situasjonen motsatt. Som kansler ved universitetet, leder i det teologiske fakultet og medlem av universitetets sensurinstans hadde Osiander unnlatt å sende sitt angrep på Arndt til konsistoriet i Stuttgart for godkjenning. Derimot hadde han på forhånd sikret seg støtte fra sine kollegaer i det teologiske fakultetet og dedikert skriftet til hertug Johann Friedrich. Dette skapte med urette det inntrykk at det dreide seg om en offisiell fordømmelse av Arndt fra kirken i Württemberg. Dette utløste kritikk i kirkeledelsen og konsistoriet i Stuttgart, ikke bare fordi

³²⁵ For en kort biografisk skisse om Breler, se Wallmann, Herzog August und Johann Arndt, s. 36-40. Frieder Seebass, *Die Schrift ”Paraenesis votiva pro pace ecclesiae” (1626) und ihre Verfasser*, i *Pietismus und Neuzeit* 22, 1996, s. 124-173, her s. 158-173.

³²⁶ Melchior Breler, Wahrhaftiger, Glaubwürdiger vnd Gründlicher Bericht von den vier Bücher vom wahren Christenthumb Herrn Johannis Arndten auß der gefundenen blieflichen Vrkunden zusammengetragen ... Nebenst Herrn Johannis Arndten kurtzen Bedencken vber V. Weigelii Dialogum de Christianismo. Entgegen gestzt ... Insonderheit Lucae Osianderi, Lüneburg: Stern, 1625. Brelers forsvarsskrift er blitt betegnet som ”Die kühnste und zugleich die interessanteste unter den Verteidigungsschriften für Arndt.” (Wallmann, Herzog August und Johann Arndt, s. 36-37). For Arndt-forskningen er Brelers skrift av særlig betydning fordi han stod Arndt så nær og fordi det inkluderer tallrike brev til og fra Arndt fra boet etter Arndt.

³²⁷ Korte biografiske opplysninger og karakteristikk hos Wallmann, Herzog August und Johann Arndt, s. 40-42

³²⁸ Wallmann, Herzog August und Johann Arndt, s. 40-41 og note 66. De teologer Varenius støtter seg på i sitt magistergradsarbeide – et oppgjør med Melanchthons glidning i retning av Calvin – er i så henseende talende, nemlig Chemnitz, Flacius, Selenecker, Wigand, Heßhusen, Schlüsselburg m.fl.

³²⁹ Wallmann, Herzog August und Johann Arndt, s. 41-42; jf. også Brecht, *Philipp Jakob Spener und das Wahre Christentum*, s. 149-150.

³³⁰ Wallmann, Herzog August und Johann Arndt, s. 33 og spesielt note 29.

³³¹ Brecht, *Geschichte des Pietismus* 1, s. 145.

³³² Wallmann, Herzog August und Johann Arndt, s. 43.

han hadde hevet seg over ordningene³³³, men også på grunn av innholdet i skriftet og metoden Osiander gjorde seg bruk av (pressing av utsagn tatt ut av sin sammenheng, sterke overdri-velser og konsekvensmakeri). Dessuten rammet ikke kritikken bare Arndt. Også den braunschweig-lüneburg'ske kirke og dets fyrstehus, som Württemberg over lang tid hadde hatt nære bånd til, kom i et tvilsomt lys. Konsistoriet i Stuttgart, som var øverste sensurinstans i Württemberg, tillot derfor ikke Lucas Osiander å publisere et nytt skrift som dels var ment som en erstatning for Arndts *Wahre Christentum*, dels også svar på Varenius' forsvarsskrift for Arndt.³³⁴ Wallmann antar at vi bak dette vedtaket – de nære dynastiske forbindelsene mellom de to fyrstehusene tatt i betraktning – nok må regne med at det forelå ”samforståelse på det høyeste plan. I alle fall, fyrstelig støtte var det bare Arndt-forsvarerne som hadde gleden av.” Osiander derimot – og hans medstrider, teologiprofessor Theodor Thumm, som ble offer for fyrstelig sensur.³³⁵

Som *siste ledd* i ”kirkeliggjøringsprosessen” kan kanskje Philipp Jakob Speners utgave av *Wahre Christentum* i 1674 gjelde.³³⁶ Den var utstyrt med marginaltekster og anmerkninger tatt fra Varenius, fra en upublisert samling Luther-sitater for dette formål samlet av professor i teologi i Straßburg og Rostock Johann Dorsche og Luther-sitater som Spener selv hadde samlet for dette formålet.³³⁷ Dette skulle sikre tolkningen av Arndt i den aktuelle situasjonen Spener sto i, mot ”misbruk” av Arndt blant samtidige radikalpietistiske og spiritualistiske Arndt-sympatisører.

I løpet av en liten generasjon var *Arndts grunnleggende anliggender* ikke bare akseptert vidt og bredt i kirkelige kretser og men også i betydelig grad integrert i teologien. Den sterke utbredelsen av Arndts skrifter skjøt for alvor fart etter tredveårskrigen, og fikk ytterligere giv med den Spener'ske pietisme. Omkring 1700 kunne senortodokse pietismekritikere til og med spille Arndt ut mot Spener i konfrontasjonene om den nye pietistiske eskatologien. Men denne Arndt var utvilsomt en luthersk tolket Arndt. Men å bli tolket i samsvar med den lutherske bekjennelse var jo som vi har sett, nettopp det Arndt selv gjentagne ganger hadde gjort krav på. Men hvordan det forholdt seg med *Wahre Christentum* i dens opprinnelige skikkelse, er likevel et annet spørsmål. Og om eller i hvilken grad det endelige verket fikk et luthersk, for ikke å si klart luthersk preg, er som vi har sett, omdiskutert. Det er like klart at Arndt også i ettertiden ble lest og tolket forskjellig av ulike grupper. Grunnen til det ligger nok i *Wahre Christentum* selv. Boken er et samlebecken for materiale fra ulike mystiske, spiritualistiske og paracelsiske kilder fra oldkirken, høy- og senmiddelalderen og fra etterreformatorisk tid. Lutherske kilder er som vi har sett, nærmest fraværende. Arndts intensjon var å nyttiggjøre seg dette stoffet for å fremme ekte, individualisert og inderlig fromhet innen en luthersk folkekirke hvor de fleste, slik Arndt så det, ubekymret levde et ugudelig liv. Også teologien hadde i beste fall mistet sitt rette fokus og trengte fornyelse. Spørsmålet er om Arndt virkelig maktet å inkorporere de tendensene innen mystikk og spiritualisme som han åpenbart fant berettigede, uten at det omfattende materiale av ikke-luthersk karakter tok overhånd og satte sitt preg på hans egen tankegang og den

³³³ I forbindelse med oversendelse av et fornyet dekret om boksensur som skulle komme, minnet konsistoriets direktør om at det i universitetsstatuttene ”befohlen sei, daß kein theologischer Tractat, viel weniger eine Streitschrift, ohne Vorzensur des Konsistoriums gedruckt werden dürfte.” (G. Franz, Bücherzensur und Irenik, s. 148.

³³⁴ G. Franz, Bücherzensur und Irenik, s.148-150.

³³⁵ Wallmann, Hertzog August und Johann Arndt, s. 43. Franz, Bücherzensur und Irenik, s. 149.

³³⁶ Martin Brecht, *Philipp Jakob Spener und das Wahre Christentums*, i *Pietismus und Neuzeit* 4 (1977/78), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 119-154.

³³⁷ Dette fremgår alt av tittelen på denne utgaven: Johann Arndts ... *Vier geistreiche Bücher vom wahren Christentum, heilsamer Buße ... Anietzo ... auffgeleget ... mit neuen Anmerkungen und vielen Marginalibus ...* Frankfurt a. M und Leipzig, 1674. Se Brecht, *Philipp Jakob Spener und das Wahre Christentum*, s. 123-126.

fromhetsteologi som vi møter i *Wahre Christentum*. For å få svar på det, er det ikke nok å finne hvilke kilder Arndt har benyttet. Det er i dag forholdsvis klart. Heller ikke er det tilstrekkelig å granske hvordan han redigerte og bearbeidet kilder, selv om det er viktig. En må også gå inn på hvordan viktige emner blir framstilt og forkynt, og – som Hans Schneider understreker – en må se på den helhet som er resultatet av denne prosessen. Dette er et stort arbeid og ligger utenfor rammen av denne artikkelen.³³⁸

Det er klart at Arndt ble oppfattet på forskjellig måte både i samtiden og senere. Grunnen til det ligger nok i at det er åpne flanker i hans teologi. Den unge grev Nikolai von Zinzendorf lot *Wahre Christentum* bli oversatt til fransk fordi han fant den egnet for fromme jansenister. Den eldre Zinzendorf derimot kunne ikke begripe hvordan Arndt kunne bli ansett som en luthersk teolog. Spiritualisten og Arndt-beundreren Christian Hoburg, som fikk sine grunnleggende impulser fra Kaspar von Schwenckfeld, skrev sine *Praxis Arndiana* og *Arndus redivivus* for å fremme det han anså som fornyende forkynnelse. Og Spener gjorde det han kunne for å ”beskytte” Arndt mot radikalpietistisk ”misbruk”. Også etter ”kirkelegjøringen” var Arndt hovedverk *Wahre Christentum* tydeligvis åpent for ulike tolkninger.

Problempunkter i Arndts teologi

Jeg vil til slutt nøye meg med å peke på noen emneområder som vil være sentrale i en undersøkelse med sikte på å få et avbalansert bilde av Arndt.

For det første: forståelsen av nådemidlene, Ordet og sakramentene. Spesielt i tredje bok, Samvittighetens bok, men på ingen måte bare der, fokuseres det meget sterkt på det indre liv og det indre Ord. Tanken er mer at *Ordet* må bli gjort levende i vårt indre enn at det levende Ordet skal skape liv i oss. Konfrontert med det typisk lutherske synet på det ytre Ord og nådemiddel som Åndens virkemiddel, synes ikke Arndts vektlegging uproblematisk. Berndt Hamm konkluderer sin undersøkelse av Arndts forståelse av Ordet at Arndt ikke kan framstilles som en tro disippel av Luther.

Det betydeligste oppbyggelsesskrift innen lutherdommen, ja dens mest leste teolog overhode, står ikke [på dette punkt?] for en luthersk teologi. Luthers sentrale hermeneutiske oppdagelse at Skriftens sensus litterae er den endegyldige måte den tiltaler oss på, er her oppgitt.³³⁹

Hammes solide, tekstnære studie kan ikke lett avvises, men også den må prøves.

Der nest vil vi nevne forståelsen av gjenfødelsen som en hele livet omfattende prosess, hvor gjenfødelsen er det overordnede begrep. Særlig dette siste kan virke noe uvant fra et luthersk standpunkt hvor rettferdiggjørelsen med syndsforlatelse og ny status hos Gud (barnekår) er det første med gjenfødelse som følge, om ikke tidsmessig så saklig. Den fremtredende Arndt-forsvareren Philipp Jakob Spener så dette annerledes. Hos ham er gjenfødelsen likesom unnfangelsen et ”matematisk punkt” og ingen prosess. Fornyselsen derimot er daglig og omfatter hele livet.³⁴⁰

Videre og i nær sammenheng med det foregående punktet må forholdet mellom rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen nevnes. ”Konfesjonalisert helliggjørelsesmystikk som

³³⁸ Hermann Geyers store arbeid *Verborgene Weisheit* har tatt mål av seg til å gi nettopp en helhetstolkning, noe verkets undertittel viser: *Johann Arndts "Vier Bücher vom Wahren Christentum" als Program einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*. Men Geyer ser ensidig i retning av de mystisk-spiritualistisk-paracelsiske miljøene i sin forskning. Dette er svakheten ved hans arbeid.

³³⁹ B. Hamm, *Wortverständnis*, s. 72-73; se for øvrig hele avsnittet s. 70-73. Men Hamm antyder her at kanskje var Arndt likevel like luthersk som sin argeste kritiker, den ortodokse Lucas Osianser d. y.

³⁴⁰ Johannes Wallmann, *Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener*, i *Pietismus und Neuzeit* 3 1977, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 7-31

forutsetter den lutherske rettferdiggjørelseslæren” kaller Wallmann Arndts syn. Men han legger til at Arndts sterke vektlegging av helliggjørelse og nytt liv kan synes å overskygge rettferdiggjørelsen, den artikkel som i følge Luther kirken står og faller med. Ikke minst Arndts mystisk-asketiske livsideal gir ofte det hele et legalistisk preg: du må, bør, skal...etc.. En kunne her også se på omvendelsesbegrepet. Mange steder kan det synes uklart om han skjelner klart mellom den første, grunnleggende omvendelse (initium conversionis) og den fortsatte, daglige omvendelse (conversio continua). Dette kan lett føre til lovisk forkynnelse både når det gjelder rettferdiggjørelse og helliggjørelse. I denne sammenhengen kommer et punkt inn som spiller en stor rolle i *Wahre Christentum*, det asketiske livsidealet. Dette er utvilsomt en del av det mystisk-spiritualistiske tankegodset Arndt hadde tilegnet seg og bragte inn i sin bots- og helliggjørelsesforkynnelse. En grundigere undersøkelse av disse spørsmålene kunne kanskje vært avklarende.

Et annet punkt som ikke er uvesentlig, er kirken som fellesskap og hellig samfunn. Dette er så vel etter luthersk som pietistisk syn et viktige punkt, men det spiller en minimal rolle hos Arndt. Alt Lucas Osiander fokuserte på dette. Arndts lesere er enkeltindivider, lesere av oppbyggelsesbøker og hørere av forkynnelse. Er dette en konsekvens av den sterke vekten på det personlige og indre liv, på individualisering, ikke bare i bok tre, men også de to første bøkene?

Til sist et spørsmål som henger sammen med Arndts påstand om at han skriver for folk som er kristne: Hvordan forholder det seg egentlig? Kristne mennesker som lever som hedninger som trenger hjelp til å leve rett. I andre sammenhenger dømmer Arndt nettopp de som lever slik som nominelle kristne som er uten liv i Gud i til dels sterke ord og vendinger. Spener mente at en ikke kan gjøre ufromme mennesker fromme ved hjelp av offentlig kirketukt. Hvordan forholder det seg egentlig med Arndt? Er han kanskje i splid med seg selv?

Svarene på de spørsmålene vi har reist skal ikke foregripes. Den mest innflytelsesrike teolog innen lutherdommen etter Luther og den mest leste oppbyggelsesforfatter innen den lutherske kirke overhode fortjener en ”fair hearing”.

Utvalgt litteratur

Johann Arndt, *Sechs Bücher vom wahren Christentum nebst dessen Paradis-Gärtlein. Mit der Lebensbeschreibung des seligen Mannes und seinem Bildnis*, Bielefeld: Missionsverlag der Evangelisch-Lutherischen Gebetsgemeinschaften, 1996. [Siteres: *Wahre Christentum*]

_____, *Den sanne Kristendom I-III*, Oslo: Lutherstiftelsen, 1955/74.

_____, *Ikographia. Gründlicher und Christlicher Bericht / Von Bildern / jhrem uhrsprung / rechtem Gebrauch vn[d] mißbrauch / im alten vnd neuen Testament ... Durch Johannem Arndten / ...*. Gedruckt zu Halberstadt / bey Georg Kotten (1597).

_____, *Endzeitgedanken von Johann Arndt über die zehn ägyptischen Plagen*, Verlag der lutherischen Buchhandlung, Oesingen, 1996.

_____, *Johann Arndt's prekener. Åndsrrike forklaringer over Den Norske Kirkes evangelietekster før 1977 og betraktninger over lidelseshistorien*, Drammen: Den Haugianske Bevegelse, 1981.

Elke Axmacher, *Praxis Evangeliorum. Theologie und Frömmigkeit bei Martin Moller (1547-1606)*, Göttingen, 1989.

Christian Braw, *Bücher im Staube. Die Theologie Johann Arndts in ihrem Verhältnis zur Mystik*, Leiden: Brill, 1985.

_____, Das Gebet bei Johann Arndt, i *Pietismus und Neuzeit* 13 (1987), s. 9-24.

Friedrich Arndt, *Johann Arndt, weiland General=Superintendent des Fürstentums Lüneburg. Ein biographischer Versuch*, Berlin: Ludwig Demigke, 1838. [Siteres: F. Arndt].

Martin Brecht, *Geschichte des Pietismus*, Bd.1-3, Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1993-2000. [Siteres: Brecht, Geschichte des Pietismus 1]

_____, Neue Frömmigkeit und Gemeindesituation bei Martin Moller (1547-1606), i Monika Hagenmaier und Sabine Holtz (Hgg.), *Krisenbewußtsein und Krisen Bewältigung in der frühen Neuzeit. FS Hans- Christoph Rublack*, Frankfurt a. M., 1992, s. 217-229.

_____, Philipp Nicolai. Lutherische Orthodoxie und neue Frömmigkeit, i *Gesammelte Aufsätze II, Pietismus*, Stuttgart, 1997, s. 11-34.

_____, Philipp Jakob Spener und das Wahre Christentums, i *Pietismus und Neuzeit* 4 (1977/78), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 119-154. Også i *Gesammelte Aufsätze II, Pietismus*, Stuttgart, 1997.

Gustav Adolf Benrath, Die Lehre außerhalb der Konfessionskirchen, i Carl Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte II*, s. 565-568.

Günther Franz, Bücherzensur und Irenik. Die theologische Zensur im Hertogtum Württemberg in der Konkurrenz von Universität und Regierung, i Martin Brecht (Hg.), *Theologen und Theologie an der Universität Tübingen*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977, s. 123-194. [Siteres: "Bücherzensur und Irenik"]

Hermann Geyer, *Verborgene Weisheit. Johann Arndts "Vier Bücher vom Wahren Christentum" als Program einer spiritualistisch-hermetischen Theologie I-III*, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001. [Siteres: Verborgene Weisheit]

Berndt Hamm, Johann Arndts Wortverständnis. Ein Beitrag zu den Anfängen des Pietismus, i *Pietismus und Neuzeit* 8, 1982, s. 43-73. [Siteres: Hamm, Wortverständnis]

Wilhelm Koepp, *Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum*, Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1912. [Siteres: Koepp, Johann Arndt]

Hartmut Lehmann, Die Krisen des 17. Jahrhunderts als Problem der Forschung, i M. Jakobowski-Tiessen, *Krisen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, s. 13-24.

Hilding Pleijel, Die Bedeutung Johann Arndts für das schwedische Frömmigkeitsleben, i H. Bornkamm, F. Heyer, A. Schindler (Hg.), *Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen*, Bielefeld: Luther Verlag, 1975.

Johann Jakob Rambach, Kurtzer Bericht Von Ankunfft/Leben und den seligen Absterben Herrn Johann Arnds, i *Johann Arnds Geistreiche Schriften und Wercke I-III*, Johann Jakob Rambach (Hg.), Leipzig, 1734-1736 (=Johann Arndts samlede verker). [Siteres: Rambach, Kurtzer Bericht].

Hans Schneider, Johann Arndts "verschollene" Frühschriften, i *Pietismus und Neuzeit* 21, 1995, s. 29-68. [Siteres: Schneider, Frühschriften]

_____, Johann Arndt und Martin Chemnitz – zur Quellenkritik von Arndts "Ikongraphia –, i *Der zweiten Martin der lutherischen Kirche. Festschrift zum 400. Todestag von Martin Chemnitz*, W. A. Junke (red.). Braunschweig: Ev. –luth. Stadtkirchenverband und Propstei Braunschweig, 1986, s. 201-223. [Siteres: Schneider: Arndt und Chemnitz]

_____, Johann Arndt und die makarischen Homilien, *Goettinger Orientforschungen* 24, 1983, s. 186-222.

_____, Johann Arndts Studienzeit, i *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 89, 1991, 133-175. [Siteres : Schneider, Studienzeit]

_____, Johann Arndt als Paracelsist, i Peter Dilg und Hartmut Rudolph (Hg.), *Neue Beiträge zur Paracelsus-Forschung*, Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1995, s. 89-110.

_____, Johann Arndt als Lutheraner?, i Hans-Christof Ruhblack, *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloh: Gütersloher Verlag, s. 293-294 [Siteres: Schneider, Lutheraner].

_____, Johann Arndts "Vier Bücher vom wahren Christentum". Offene Fragen der Quellen- und Redaktionskritik, i *Pietas in der lutherischen Orthodoxie*, hg. Von Odo Sträter, Wittenberg 1998, s. 61-77. 71 [Siteres: Schneider: Quellen- und Redaktionskritik]

Wolfgang Sommer, *Gottesfurcht und Fürstenherrschaft. Studien zum Obrigkeitsverständnis Johann Arnds und lutherischer Hoffprediger zur Zeit der Orthodoxie* (FKDG 41), Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1988, s. 135-224 [Siteres: Sommer, Obrigkeitsverständnis]

_____, Johann Arndt im Amt des Generalsuperintendent in Braunschweig-Lüneburg, Gütersloh: Gütersloher Verlag, s. 299-311 [Siteres: Sommer, Arndt in Lüneburg].

Wilhelm Storch, *Christliche Leich-Predikt/ [...] Bey der Begräbniß des weiland Ehrwürdigen und Hochgelahrten Herrn Johann Arndts [...]*, Lüneburg, 1621, s. 60-70; et utdrag er trykt som Beilage 1 i Schneider, Studienzeit, s. 171-172; [Siteres: Storch, Leichpredikt]

- Odo Sträter, *Meditation und Kirchenreform in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, [Siteres : Meditation und Kirchenreform]
- Johannes Walmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.
- _____, *Der Pietismus*, i *Die Kirche in ihre Geschichte. Ein Handbuch*, Bd. 4, Lieferung O 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. Siteres som "Der Pietismus".
- _____, Wiedergeburt und Erneuerung bei Philipp Jakob Spener, i *Pietismus und Neuzeit* 3, 1977, s. 7-31.
- _____, Zwischen Reformation und Humanismus. Eigenart und Wirkungen Helmstedter Theologie unter besonderer Berücksichtigung Georg Calixt, i Wallmann, *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Tübingen: J.C.B. Mohr, (Paul Siebeck), s. 65-67. [Siteres: Wallmann: Zwischen Reformation und Humanismus]
- _____, Herzog August zu Braunschweig und Lüneburg als Gestalt der Kirchengeschichte, i *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, s. 20-45.
- _____, Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit, i *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1995, s. 1-19. [Siteres: Wallmann, Protestantische Frömmigkeit]
- _____, Fehlstart. Zur Konzeption von Band 1 der neuen "Geschichte des Pietismus, i *Pietismus und Neuzeit*, 20, 1994, s. 218-35.
- _____, Reflexionen und Bemerkungen zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts, i M. Jakobowski-Tiessen (Hg.), *Krisen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, s. 25-42 [Siteres: Wallmann: Reflexionen und Bemerkungen]
- _____, Pietas contra Pietismus. Zum Frömmigkeitsverständnis der lutherischen Orthodoxie, i Odo Sträter (Hg.), *Pietas in der lutherischen Orthodoxie*, Wittenberg, 1998, s. 6-18.
- Edmund Weber, *Johann Arndts Vier Bücher vom wahren Christentum als Beitrag zur protestantischen Irenik des 17. Jahrhunderts. Eine quellenkritische Untersuchung*, Marburg: N.G. Elwert Verlag, 1969 [Siteres: Weber]
- Winfried Zeller (Hg.), *Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts*, [Klassiker des Protestantismus, Bd. 5] Bremen, 1962.
- _____, Winfried Zeller, *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Hg. B. Jaspert, Marburg, 1978.

Nye metoder til Paulus

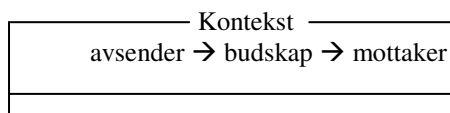
Hvilke implikasjoner har de nye litterære og retoriske metoder for fremstillingen av en Paulinsk teologi?¹

Ved Ivar Vegge

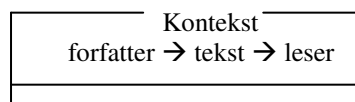
Innledning: metoder og tekstforståelse

En oversikt over ulike eksegetiske metoder som anvendes innenfor Det nye testamentet i dag, kan gjøre en ganske så matt. I tillegg til de mer tradisjonelle historisk-kritiske metoder slik som litterær-, form-, tradisjons- og redaksjonskritikk, kan vi også nevne eksistensial interpretasjon, sosiologiske-, sosialantropologiske-, sosialhistoriske² og psykologiske tilnæringsmåter; semantikk, formalisme, strukturalisme, tekstlingvistikk, narratologi, retorikk, ulike former for leser orienterte analyser og mer ideologiske tilnæringsmåter som marxistisk-, frigjørings-, feministisk eksegesi osv., samt dekonstruksjonalisme. Det er ganske sikkert også noen metoder eller perspektiv som her ikke er nevnt. Hvordan skal en så kunne orientere seg i dette flora, for ikke å si kaos av metoder?

La oss starte med å ta utgangspunkt i forståelsen av litteratur som en kommunikasjonsakt. I enhver kommunikasjonsakt eksisterer det minst fire elementer:



I litteratur kan avsender identifiseres med forfatter, budskap med tekst og mottaker med leser.



På bakgrunn av disse fire elementene; kontekst, forfatter, tekst og leser, distingverer M.H. Abrams mellom fire basisformer for litterære analyser:³

1. ”*Mimetiske*” – metoder som ser på et litterært verk som *en refleks av virkeligheten*, og som analyserer det litterære verket ut fra hvor nøyaktig og sant det representerer den gitte virkelighet.

¹ Denne artikkelen er en noe omarbeidet versjon av min oppgitte prøveforelesning til den teologiske doktorgrad ved Det teologiske Menighetsfakultetet, 26. oktober 2001.

² Til den sosialantropologiske tilnæringsmåten, se særlig Malina, B. *The New Testament World*. Atlanta 1981 og hans elever; til den sosialhistoriske tilnærming, se bl.a. Meeks W.A. *The First Urban Christians* New Haven / London 1981, og Meeks W.A. *The Moral World of the First Christians*. Philadelphia 1986.

³ Abrams, M.A. *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. London / Oxford / New York, 1953: særlig 3-29. Til anvendelsen av Abrams arbeid til bibelfaglige metoder, se Longman, T. III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. FCI 3, Grand Rapids, 1987: 13-45, og Powell, M.A. *The Bible and Modern Literary Criticism. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*. New York / Westport, Connecticut / London, 1992: 5-15.

2. ”Ekspressive” – forfatterorienterte metoder som analyserer det litterære verket ut fra hvor adekvat og oppriktig det uttrykker forfatterens synspunkter og sinnelag.
3. ”Objektive” – tekstsentrerte metoder som forstår teksten som et *eget univers*, og som analyserer teksten ut fra indre kriterier, slik som forholdet mellom ulike bestanddeler og komponenter i teksten.
4. ”Pragmatiske” – leserorienterte metoder som analyserer et litterært verk ut fra den *effekt og virkning det har på leseren*.

Litterære teoretikere skiller noen ganger også mellom to funksjoner som litteratur kan tjene.⁴ Abrams to første kategorier er interessert i litteraturens *henvisende funksjon*; dvs. at litteraturen tjener et mål. Litteratur blir da primært verdsatt fordi det kan vise til noe utenfor seg selv; det kan si noe om den virkelighet som det litterære verket oppstod i (mimetisk), eller om den person som produserte verket (ekspressiv). Men en kan også interessere seg for litteraturens *poetiske funksjon*; dvs. at litteraturen er et mål i seg selv. Litteratur er da primært verdsatt for sin egen del (objektivt), eller for den effekt og virkning det har på tilhører eller leser (pragmatisk).

Det er videre vanlig å klassifisere de ulike metodene ut fra hvor de søker å lokalisere tekstens mening.⁵

- a. *Bak teksten* - Tekstens mening blir identifisert med *forfatterens intensjon* (jf. Abrams ”ekspressive” eller forfatterorienterte metoder).
- b. *I teksten* – Teksten gir uttrykk for et *eget meningsunivers* (jf. Abrams ”objektive” eller tekstorienterte metoder)
- c. *Foran teksten* – Mening blir til i *møte mellom tekst og leser* (jf. Abrams ”pragmatiske” eller leserorienterte metoder)

Forskningshistorien innen litteraturvitenskap, som ofte er en god pekepinn på utviklingen også innen bibelfaglig metode, viser en klar forskyvning i fokus fra forfatter til tekst og endelig til leser. Innen litteraturvitenskapen taler en gjerne om to paradigmeskifter. Det første inntraff rundt midten av dette århundret, da tekstens mening ble flyttet fra forfatter til teksten selv. Dette skiftet er bakgrunnen for de nyere litterære metodene som fikk gjennomslag i Bibelfagene først på 1970-tallet, og som bl.a. står i fokus i denne artikkelen. Her vil vi særlig nevne semantikk, strukturalisme og tekstlingvistikk. Siden narrativ analyse fokuserer på fortellinger, er den først og fremst relevant til evangeliene og Apostelgjerningene, og ikke så mye til Paulus. Dessuten er narrativ analyse en eklektisk metode som har tatt opp i seg elementer både fra formalisme, strukturalisme, retorikk og resepsjonsanalyse.⁶ Tekstlingvistikk har også blitt en paraply for et spekter av litterære tilnærminger; fra syntaktiske til

⁴ Se Powell, M.A. *The Bible and Modern Literary Criticism*: 5-6.

⁵ Thiselton, A.C. *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. London: 49-51, 471-550; Green, J.B., ”The Challenge of Hearing the New Testament,” *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*. Red.: Green, J.B., Grand Rapids / Carlisle, 1995: 7-8. Porter, S.E. ”Literary Approaches to the New Testament: From Formalism to Deconstruction and Back,” *Approaches to New Testament Study*. Red.: Porter, S.E. og D. Tombs, JSNTSupS 120, Sheffield, 1995.: 88-93 bruker andre begreper for tilsvarende kategorier (”textual production” = ”bak teksten” / forfatterintensjon; ”product” = ”i teksten”; ”reception” = ”foran teksten” / mening blir til i møte mellom tekst og leser)

⁶ Powell, M.A. *The Bible and Modern Literary Criticism*: 15.

pragmatiske analyser (dvs. effekt og virkning av tekst på leser).⁷ Vi ser dermed at visse tekstfokuserede metoder også åpner for det leserorienterte perspektivet.

I overgangen til et nytt årtusen tales det om enda et paradigmeskifte. Nå er det innen litteraturvitenskapen en utbredt oppfatning at mening etableres i møtet mellom tekst og leser.⁸ Resultatet er ulike former for pragmatiske metoder, særlig resepsjonsanalyser, også kjent som leser-respons analyser og dekonstruksjonalisme. Retorikk fokuserer både på kontekst, forfatter, tekst og leser. Dette vil vi utdype etter hvert. Det er likevel vanlig å rubrisere retorikken under pragmatiske metoder.⁹ Derfor vil vi også peke på de viktigste implikasjonene av nyere leserorienterte analyser, og da særlig for retoriske analyser, for fremstillingen av en Paulinsk teologi.

Framfor å fortape oss i de mange metodene som sådan, er det denne tendens til å vektlegge *teksten som et eget univers*, og vektleggingen av *den effekt og virkning som et litterært verk har på leseren*, som vil stå i fokus i vår videre drøfting. Vi vil også spørre: Hvilke *implikasjoner* får det for fremstillingen av en Paulinsk teologi at tekstens mening forskyves fra forfatterens intensjon til teksten selv, eller endog fra teksten mot leseren?

Ulike metoder og deres implikasjoner for fremstillingen av en Paulinsk teologi

Før vi begynner å drøfte implikasjonene av nyere litterære og retoriske metoder, kan det først være på sin plass å presisere noen avgjørende implikasjoner som de tradisjonelle historisk-kritiske metoder har hatt for fremstillingen av en Paulinsk teologi. Dernest kan det være lurt å drøfte radikale tekstorienterte og radikale leserorienterte metoder. For det er så mye enklere å peke på implikasjonene av de radikale metodene. Så får vi i neste omgang nyansere bildet etter hvordan majoriteten av dagens nytestamentlere anvender litterære og retoriske metoder på Paulus.

De tradisjonelle historisk-kritiske metoder

De historisk-kritiske metoder, som nærmest har vært enerådende i bibelforskningen frem mot 1970-tallet, har fokusert på litteraturens henvisende funksjon, og identifisert tekstens mening med forfatterintensjonen. Litteratur ble dermed forstått lingvistisk som formidler av *interpersonal kommunikasjon*, altså det klassisk-humanistiske paradigme på tekstualitet, representert ved den hermeneutiske tradisjon fra Schleiermacher til Betti.¹⁰ Identifikasjonen av tekstens mening med forfatterintensjonen innebærer at teksten bare kan ha *én gyldig eller rett mening*; forfatterens intenderte mening. Videre tilsier identifikasjonen av tekstens mening med forfatterintensjonen, samt forståelsen av tekst som interpersonal kommunikasjon, at en søkte å fremstille *teologien til den historiske Paulus*; altså en *teologi bak teksten*. Andre nyanser til de historisk-kritiske metoder vil komme til etter hvert som vi drøfter implikasjonene av nyere litterære og retoriske metoder for fremstillingen av en Paulinsk teologi.

⁷ Egger, W. *How to Read the New Testament. An Introduction to Linguistic and Historical-Critical Methodology*. Peabody, Massachusetts, 1996: 69-149.

⁸ Se Powell, M.A. *The Bible and Modern Literary Criticism*: 6, 15.

⁹ Baasland, E. "Nyere metoder i eksegeseen," *Ung Teologi* 2, 1991: 6-7; Powell, M.A. *The Bible and Modern Literary Criticism*: 10-11.

¹⁰ Jf. Thiselton, A.C. *New Horizons*: 49, 55-56.

Radikal tekstorientert metode: tekst som et ”objektivt” og lukket semiotisk system

Innen den såkalte ”ny-kritikken” (”New Criticism”) fra 1940-tallet avviste en at tekst skulle tolkes i lys av ”bakgrunnsinformasjon”, for det ville hindre teksten i å bli forstått på egne premisser. Fokuset ble dreid bort fra den hermeneutiske tradisjon med vekt på forfatteren og hennes eller hans livsvirkelighet, og over til tekst som et lingvistisk og semiotisk system.¹¹ Tekstens mening mente en kom til uttrykk gjennom samspillet mellom ulike komponenter og krefter i teksten selv, uavhengig av hva forfatteren skulle ha intendert eller leseren oppfattet. Naturlig nok kan en dyktig forfatter utnytte form og struktur slik at det litterære verket gir uttrykk for den mening som forfatteren intenderte. Men fra kritikerens synspunkt er forfatterens intensjon irrelevant. Noen tekster, mente en slik, formidler mindre mening enn forfatteren håpet på, mens andre tekster formidler mer mening enn det en forfatter kunne forestilt seg.¹² Ut fra et antatt universelt sett av regler for hvordan litteratur virker og formidler mening gjennom form og struktur, mente en å ha overkommet det hermeneutiske problem med kontingens og partikularitet. Man trodde at en stod igjen med en ”objektiv” størrelse som kunne analyseres vitenskapelig ut fra tekstens form og struktur.¹³

På et slikt metodisk grunnlag mente bl.a. Erhardt Gütgemanns på 1970-tallet å kunne erstatte hele den historisk-hermeneutiske tradisjonen i bibelforskningen med en bedre ”lingvistisk” teologi.¹⁴ Det sier seg selv at Gütgemanns og hans meningsfeller ikke lenger talte om en Paulinsk teologi, men bare *teologien i de forskjellige Paulusbrev*. Skjønt, hva slags teologi blir en egentlig sittende igjen med der Paulusbrevens historiske kontekst blir totalt neglisjerer? I et forskningshistorisk perspektiv ble dette med et blaff. For på 1970-tallet hadde allerede forskere som Ronald Barthes, Wolfgang Iser og andre påvist at det ikke finnes universelle lingvistiske system som litteratur kan analyseres objektivt ut fra. Også disse systemene er betinget av sosio-kulturelle faktorer.¹⁵

Nyere leserorienterte metoder

Vi har allerede nevnt at det i overgangen til et nytt årtusen har inntruffet et nytt paradigmeskifte innen litteraturvitenskapen, hvor en mener at tekstens mening konstitueres i møtet mellom tekst og leser. Videre har vi påpekt at retorikk ofte forstås som en leserorientert metode. Også tekstpragmatikk innen lingvistiske analyser er leserorientert. Av den grunn vil vi her se på implikasjonene av nyere resepsjonsanalyser for fremstillingen av en Paulinsk teologi. Men det er stor forskjell på hvordan Stanley Fish og Wolfgang Iser forstår interaksjonen mellom tekst og leser.

Radikal leserorientert analyse (Stanley Fish)

Fish avviser at det er noe som helst i teksten som kan fortolkes; *alt er nemlig tolkning*. Teksten uttrykker nemlig en pluralitet av mening. Derfor finnes det heller ingen tolkning som er den ene rette. *Det er leserens egne strategier, mål, forutsetninger og forventninger som er bestemmende for hva som blir gyldig for dem som lesning eller fortolkning*. Men, påpeker Fish, enighet om tolkning kan etableres innenfor det han kaller ”fortolkende fellesskap”, dvs. fellesskap som deler samme leserstrategi. Ved å frigjøre leseren fra båndene til ”forfatterens

¹¹ Thiselton, A.C. *New Horizons*: 472.

¹² Powell, M.A. *The Bible and Modern Literary Criticism*: 7.

¹³ Se Thiselton, A.C. *New Horizons*: 486.

¹⁴ Gütgemanns, E. ”Linguistic-Literary Critical Foundation of a New Testament Theology,” *Semeia* 6, 1976: 181-215, jf. s. 196: ”Traditional New Testament theology is to be rejected on the basis of linguistics, since it is not derived from a textual theory.”

¹⁵ Se drøftingen og henvisningene hos Thiselton, A.C. *New Horizons*: 50, 494.

intensjon”, blir leseren selv ”forfatteren”.¹⁶ Da sier det seg selv at vi her ikke lenger kan tale om en Paulinsk teologi, men bare *en bestemt lezers eller gruppes teologi*.

At leseren er aktiv i fortolkningsprosessen, kan en ikke komme bort fra. Den objektive, uinteresserte, apolitiske leser er en myte. Det er heller ikke til å komme forbi at Nytestamentlig eksegese kan være ganske så forutsigbar ut fra eksegetens ideologiske og teologiske ståsted. Dette gjorde Albert Schweitzer teologene smertelig klar over i sin bok om den historiske Jesus.¹⁷ Schweitzer bruker der et bilde av en brønn. Når forskerne kikket ned i brønnen med historien om Jesus, så de bare sitt eget speilbilde. Schweitzers bok er formidabel ved at den *avslører* hvordan eksegetenes egne strategier, mål, forutsetninger og forventninger ble bestemmende for tolkningen. Et slikt metakritisk korrektiv er helt avgjørende for forskningen og for teologien.¹⁸ Men selv å erklære ”død over forfatteren”, og å avskrive at det er noe som helst som er gitt i de bibelske tekstene, er å *hengi* seg til sitt eget speilbilde. Blir det da i det hele tatt mulig å tale om *teologi*?¹⁹

Moderat leserorientert analyse (Wolfgang Iser)

Wolfgang Iser poengterer at leseren *aktualiserer og konkretiserer* mening som *potensielt* er tilstede *i teksten selv*. Teksten er ufullstendig i den forstand at den inviterer leseren til å fylle de ”tomrom” som eksisterer av forutsetninger, forbindelser mellom ulike segmenter i teksten osv. Iser er klar over at ikke alle lesere vil oppfatte eller respektere den potensielle mening som er der i teksten selv. Derfor innfører han en hermeneutisk definert ”*implisitt leser*” (”implied reader”), forstått som en ”kompetent leser”, som aktualiserer tekstens mening. Den implisitte leser merker seg og respekterer de signaler, vink, instruksjoner osv. *som er i teksten selv*.²⁰

La meg her bruke et eksempel fra min egen doktoravhandling. Bl.a. argumenterer jeg for at 2 Kor 7:5-16, hvor Paulus høystemt beskriver en forsoning mellom korinterne og seg selv, faktisk fungerer som en appell om at korinterne må la seg forsones fullt ut med Paulus. Denne tolkningen mener jeg å basere på en rekke signaler, vink og hendelser som kommer til uttrykk *i brevet selv*. Men tolkningen forutsetter altså at jeg som leser, og korinterne som de første leserne, må oppfatte og trekke en slutning på basis av disse signalene. Personlig mener jeg at denne lesemåten var intendert av Paulus, og at han bevisst overlot til leseren å trekke en slik slutning, fordi hans argument da ville få større effekt hos leseren.²¹

Én ting er jeg overbevist om: Dersom mine opponenter ved disputasen skulle ha sagt at det jeg forstår som signaler i teksten, slett ikke er signaler, og at slutningen jeg trekker til 2 Kor 7:5-16, ikke holder, så ville det være absurd å forsvare seg med at jeg har mine leserstrategier og de sine. Snarere ville det ha resultert i en kamp om å forstå teksten i historisk lys, ut fra det premiss at tekstens mening ikke kan tvinges eller tøyes slik enhver skulle finne det

¹⁶ Fish, S. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, Mass. 1980; og Fish, S. *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Oxford, 1989; jf. drøftingen av Stanley Fish hos Thiselton, A.C. *New Horizons*: særilig 535-50.

¹⁷ Schweitzer, A. *The Quest of the Historical Jesus*, ET New York, 1956.

¹⁸ Jf. Thiselton, A.C. *New Horizons*: 587.

¹⁹ Se også kritikken hos Thiselton, A.C. *New Horizons*: 50, 494.

²⁰ Iser, W. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore, 1974, og Iser, W. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore / London 1980; jf. Thiselton, A.C. *New Horizons*: 515-24; 527-30.

²¹ Vegge, I. 2. *Korintrebrev som et forsoningsbrev, belyst ut fra hellenistisk retorikk, epistolografi og psykagogi*. Oslo, 2001: 67-129.

for godt.²² Dette fokus på tekstens mening leder oss tilbake til moderate tekstorienterte metoder.

Moderate tekstorienterte metoder

Bruken av tekstorienterte metoder kan noen ganger skyldes eksegeters manglende interesse for den historiske kontekst som Paulusbrevene har blitt til i. Andre vektlegger tekstorienterte metoder ut fra en voksende uro over en søken etter noe bak tekstene som stadig har en lei tendens til å forbli diffust.²³ Men litterære metoder har også blitt kombinert med historiske analyser, ut fra den forståelse at de supplerer hverandre. I tillegg kommer at litterære metoder har gitt et nødvendig korrektiv til de historisk-kritiske metoder.²⁴ Dette siste momentet vil vi nå utdype.

Behovet for synkrone (fremfor etymologiske) studier av språkssystemer

Den litterære tilnærming til Det nye testamentet fikk sitt gjennombrudd i studiet av ord og begreper. Her kan vi nevne James Barrs flengende kritikk i 1961 av Kittels berømte "Theologische Wörterbuch des Neuen Testaments" for verkets historiserende tendens.²⁵ Å søke et ords betydning i dets opprinnelse (etymologi), eller i hvordan det har vært brukt gjennom historien, gir ingen sikker veiledning i hvordan Paulus eventuelt skulle ha brukt det. For *meningen av ord forandres gjennom historien*. Dessuten tok ikke verket tilstrekkelig hensyn til at *ord får sin betydning og aktiverer ulike konnotasjoner ut fra den sammenheng de står i*. Ordfeltsanalyser, dvs. et studie av synonymer, antonymer, bruk av preposisjoner i forbindelse med ordene osv. (en synkron tilnærming), fantes knapt.²⁶ Barrs innsikt tilsier at synkrone studier av språkssystemer er viktigere enn etymologiske (diakrone).²⁷ Et leksikon som tar hensyn til disse forhold er Nida & Louw *Greek-English Lexicon of the New Testament, Based on Semantic Domains*.²⁸ Det sier seg selv at en mer adekvat tilnærming til enkeltbegrep er viktig for å kunne fremstille en Paulinsk teologi.

Betydningen av struktur for etablering av mening (Eks.: Abraham J. Malherbe: 1 Tess 2)

Et fellestrekk for litterære metoder, så vel som retoriske metoder, er at en søker å avdekke strukturer i setninger, avsnitt og hele brev. Grunnen er ganske opplagt. Hvordan en setter sammen ordene i en setning er avgjørende for setningens mening. Tilsvarende har strukturen i et avsnitt eller et helt brev betydning for etablering av mening. Vi vil her ta et eksempel fra 1 Tess 2:1-8. Tradisjonelt har en forstått dette avsnittet som en apologi; Paulus forsvarer seg mot kritikk. Men så kunne Abraham Malherbe påvise en særegen struktur i avsnittet: "Ikke

²² Det er interessant å merke at også Umberto Eco vektlegger grensene for en lesers rolle i å etablere mening i tekst. Dette kommer særlig til uttrykk i noen av hans siste skrifter: Eco, U. *The Limits of Interpretation*. Bloomington, 1990, og Eco, U. *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge, 1992. Se videre også Vanhoozer, K.J. "The Reader in New Testament Interpretation," *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*. Red.: Green, J.B., Grand Rapids / Carlisle, 1995: 301-28.

²³ Til disse to punktene, se bl.a. Green, J.B., "The Challenge of Hearing the New Testament": 7.

²⁴ Egger, W. *How to Read the New Testament* viser hvordan det synkrone (tekstorienterte) og diakrone (historiske) perspektivet kan kombineres.

²⁵ Barr, J. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford, 1961.

²⁶ Henrikus Boers poengterer at mening kommer til uttrykk over lengre tekstavsnitt, knapt gjennom en enkel setning, og slett ikke gjennom enkeltord; se Boers i innledning til Egger, W. *How to Read the New Testament*: xxxix.

²⁷ Jf. også Turner, M. "Moderne Linguistics and the New Testament," *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*. Red.: Green, J.B., Grand Rapids / Carlisle, 1995: 146-74, og Egger, W. *How to Read the New Testament*: 84-110.

²⁸ Nida, E.A. og J.P. Louw, *Greek-English Lexicon of the New Testament, Based on Semantic Domains*, vol.1-2, New York, 1988-89

slik..., men slik ...”; ”ikke slik..., men slik...”; ”aldri slik..., heller ikke slik..., og ikke slik..., men slik ...”; altså en rekke negasjoner (”ikke slik...” har Paulus talt, handlet eller vært) kombinert med en rekke bekreftende utsagn (”men slik ...”). Den samme strukturen fant Malherbe bl.a. hos moralfilosofene som Dion Khrysostomos (*Or.* 32.8-12). Hos Dion Khrysostomos utgjorde ikke strukturen en apologi, men inngikk i en selvpresentasjon hvor han ønsket å avgrense seg fra andre illegitime moralfilosofene, og slik underbygge sin egen troverdighet og autoritet til å gi etisk veiledning. Dermed sluttet Malherbe at 1 Tess 2 er en selvpresentasjon på linje med Dion Khrysostomos sin selvpresentasjon.²⁹ I dag deler de fleste eksegeter Malherbes syn på 1 Tess 2. Eksemplet viser hvordan og hvorfor *tekstens indre struktur* er viktig for etablering av mening.

Tekstens helhet er / gir noe mer enn dens deler (Eks.: A.J. Malherbe: 1 Tessalonikerbrev)

Malherbes arbeid til 1. Tessalonikerbrev kan også illustrere en annen vesentlig implikasjon av litterære metoder for Paulinsk teologi; forståelsen *at tekstens helhet er og gir noe mer enn dens deler*. Ovenfor unnlot vi å nevne at 1 Tess 3-5 i stor grad er etisk veiledning. Det er opplagt at det forholdet er avgjørende for at Malherbe kan hevde at 1 Tess 2:1-8 er en selvpresentasjon hvor Paulus søker å underbygge sin egen troverdighet og autoritet nettopp for å gi etisk veiledning i 1 Tess 3-5. Disse forhold til sammen gjør at Malherbe forstår hele 1 Tessalonikerbrev som et parenetisk brev.³⁰

Denne helhetsforståelsen kaster også lys over de eskatologiske spørsmål som Paulus tar opp i siste del av brevet. Tidligere har en mer ensidig vektlagt at Paulus i 1 Tess 4:13-5:3 ønsker å veilede, informere og eventuelt korrigere tessalonikernes forståelse av spørsmålet om Herrens gjenkomst og livet etter døden. Malherbe, derimot, gjør et poeng av at også dette avsnittet står i parenesens tjeneste. 1 Tess 4:13-5:3 ender nemlig opp i en formaning. Den nærforventning til Herrens gjenkomst som Paulus her gir uttrykk for, danner et viktig premiss for hans formaning om ikke å bli overrumplet, men å være våken og edru, og slik leve et liv som lysets barn.

Dermed kan en si at delene utgjør en helhet, men helheten blir noe mer enn bare delene. Av nettopp den grunn ligger det også en klar motstand i litterære tilnærminger mot å bruke de ulike *enkelt delene* i et Paulinsk brev til å sette sammen et konstruert, helhetlig bilde av Paulus sin teologi bak tekstene. Teksten, og teologien i teksten, får prioritet fremfor teologien bak teksten.³¹

Konseptet med en ”implisitt forfatter” (W. Booth)

Fullstendig manglende hensyn til forfatterens intensjon regnes i dag av mange litterærkritikere som et ekstremt synspunkt. Wayne Booth har moderert nykritikkens synspunkter på en måte som fortsatt appellerer til et spekter av ulike forskere.³² Han taler om at tekster innlemmer en *implisitt forfatter* (”implied author”) som kan bli rekonstruert av leseren ut fra teksten selv. Tekster meddeler nemlig et inntrykk av forfatteren og vedkommendes verdensbilde, verdier, synspunkter osv. Totaliteten av disse inntrykkene definerer hva Booth kaller tekstens implisitte forfatter. Når en teksts implisitte forfatter gis prioritet fremfor den historiske forfatter, mener en at teksten får tale for seg selv. Dette konseptet med en implisitt forfatter har fått stor betydning på bl.a. følgende to områder:

²⁹ Malherbe, A.J. ”Gentle as a Nurse.” *The Cynic Background to 1 Thess ii*, *NovT* 12, 1970: 203-17.

³⁰ Malherbe, A.J. *Paul and the Thessalonians. The Philosophic Tradition of Pastoral Care*. Philadelphia, 1987.

³¹ Jf. Porter, S.E. ”Literary Approaches”: 114.

³² Booth, W. *The Rhetoric of Fiction*. 2. utg. Chicago, 1983: 66-67; jf. Powell, M.A. *The Bible and Modern Literary Criticism*: 7-8.

(a) Konseptet er viktig for tolkningen av anonyme verk. Uavhengig av prosessen som leder frem til et litterært verk, vil verket alltid gi uttrykk for spesifikke verdier, tanker og forståelser som kan beskrives som representative for den implisitte forfatter. I flere av brevene i NT må vi forholde oss til en slik implisitt forfatter, fordi vi ikke kjenner (noe særlig til) den historiske forfatteren.³³ I hvilken grad det gjelder brevene i corpus Paulinum, er omdebatert. Spørsmålet har naturlig nok stor betydning for vår problemstilling: Hvilke brev tar vi med når vi vil søke å fremstille en Paulinsk teologi?³⁴

(b) Når det foreligger flere litterære verk av samme forfatter, er ikke den implisitte forfatter den samme i de forskjellige verk. Et ekstremt eksempel er Robert L. Stephenson. Totalinntrykket av denne forfatteren er ikke det samme i *Treasure Island* som i *Dr. Jekyll and Mr Hyde*. Majoriteten av litterærkritikere mener da at hvert verk må tolkes på sine egne premisser. Dette prinsippet ligger delvis, og jeg presiserer, delvis til grunn for den bibelteologiske serien *New Testament Theology* redigert av James D.G. Dunn, samt prosjektet *Pauline Theology*.

Her har vi vist til en rekke momenter hvor litterære metoder har gitt et nødvendig korrektiv til fremstillingen av en Paulinsk teologi.

Retoriske metoder

Hvordan kan så retoriske metoder innordnes? Vel, det er ikke like lett å svare på. Retorikk er nemlig ingen ny metode; retorisk analyse går helt tilbake til tiden før Aristoteles. Dessuten fokuserer retorisk analyse både på den historiske konteksten, forfatterintensjonen, forholdet mellom budskap og form, stil og språk i selve teksten og den effekt teksten har på den historisk intenderte leser (tilhører). Det er derfor ikke uten grunn at de fleste metodiske retninger interesserer seg for retorikk.³⁵ Følgelig har retoriske analyser blitt vinklet og brukt slik at tekstens mening plasseres så å si *bak* teksten, altså hos forfatteren og hans intensjon, eller *i* selve teksten, eller *foran* teksten, dvs. i møtet mellom teksten og den historisk intenderte leser. Men – og for oss er det et stort poeng – retorisk analyse kan også innebære en tilstrekkelig hensyntagen til både forfatter, tekst, den første leser og kontekst, slik den antikke retoriske tradisjon tilstreber.

Paulusbrevene som respons på en retorisk situasjon

En grunnleggende innsikt i retorikk er forståelsen av litteratur som en *respons* på en retorisk situasjon, dvs. en mangelsituasjon der botemidlet er ord. Dette synet korresponderer godt med en utbredt forståelse av hvordan Paulusbrevene har kommet til. Den retoriske situasjon er nemlig til en viss grad kontrollerende for forfatterens respons. Da må eksegeten nødvendigvis vie personene, hendelsene, relasjonene og objektene, altså alt det som fremkalte en respons, stor oppmerksomhet. Dette utelukker naturligvis ikke forfatterens rolle eller perspektiv. Sjelden er vel en forfatters respons utelukkende en pragmatisk tilpasning til lesernes synspunkter eller andre sosiologiske eller strategiske behov. Vanligvis søker en forfatter å lede leseren til å se tingene slik forfatteren selv gjør det, og å få leseren til å gi sin tilslutning til det forfatteren selv står for. Men nettopp fordi forfatteren ønsker å overtale og / eller motivere til

³³ Se Dunn, J.D.G. "Prolegomena to a Theology of Paul," *NTS* 40, 1994: 407-432, særlig s. 412-13.

³⁴ Se drøftingen hos Sandnes, K.O. *I tidens fylde. En innføring i Paulinsk teologi*. Oslo, 1996: 29-32. I likhet med Sandnes regner vi samtlige brev i corpus Paulinum for autentiske Paulusbrev.

³⁵ Også tekstorienterte metoder gjør det. Den såkalte nykritikken var særlig opptatt av å identifisere retoriske figurer. Strukturalismen så på den retoriske oppbygning av en tekst som ett av nivåene som teksten må bli forstått ut fra. I n. 56 vil vi se at Louis J. Martyns retoriske analyse av Galaterbrevet har en nærmest ren leserorientert tilnærming.

handling, beregner forfatteren sine lesere, velger og bygger opp sine argumenter deretter, tilpasser ord og uttrykk til saken, appellerer til leserens følelser, og underbygger sin egen troverdighet. Øyvind Andersen beskriver forholdet slik: ”Poenget er altså ikke at mottageren får oppmerksomhet på bekostning av budskap og avsender, men at budskap og avsender får oppmerksomhet ut fra et mottakerperspektiv.”³⁶ Slik forstått er retorisk metode både forfatterorientert, tekstorientert og leserorientert – vel å merke den historisk intenderte leser.

Forståelsen av brevene som en respons på konkrete retoriske situasjoner, tilsier at det Paulus tar opp, er selektivt. Så dersom en isolerer Paulus sin teologi til *teologien i brevene*, står en i fare for å skrive en teologi om de kontroverser som Paulus var involvert i, fremfor å presentere hans egen teologi. Elementene av tradisjon (GT og Jesustradisjonen) og felleskristent perspektiv (for eksempel synet på Gud) som bare kommer implisitt til uttrykk i brevene, Paulus sin egen Damaskusopplevelse, de mange allusjonene til situasjoner, hendelser og personer som er fellesstoff for Paulus og hans adressater, simpelthen tvinger oss til å ta i betraktning en større kontekst for Paulus sin teologi.³⁷ En alt for snever forståelse av Paulusbrevne som respons på en retorisk situasjon, er altså ikke adekvat for fremstillingen av en Paulinsk teologi.

Det at Paulusbrevne er en respons på en retorisk situasjon, bør kvalifiseres ytterligere. Det er nemlig ikke alle retoriske situasjoner som legger like sterkere føringer på hvordan en forfatters respons kan arte seg. Det vil si at vi bør operere med en skala fra sterkt retoriske kommunikasjonssituasjoner til nærmest ikke-retoriske kommunikasjonssituasjoner. Følgelig vil noen litterære verk preges mer av informative kommunikasjonselementer, mens andre vil ha langt sterkere overtalende kommunikasjonselementer.³⁸ Det sier seg selv at det første tilfellet gir en mer direkte tilgang til forfatterens synspunkter og meningsunivers, enn det siste. Dette har klare implikasjoner for fremstillingen av en Paulinsk teologi. Selv om også Romerbrevet skulle kunne forklares ut fra en retorisk situasjon, synes ikke situasjonen å være så kontrollerende for Romerbrevet, som for en rekke andre Paulusbrev. Ingen andre brev gir en så upolemisk og sammenhengende fremstilling av hans teologi som Romerbrevet. Derfor bør dette brevet ha en sentral plass i fremstillingen av en Paulinsk teologi.³⁹

Paulusbrevne som retorisk argumentasjon

Det burde si seg selv at analyser av litterære verk som søker å overtale og påvirke, nødvendigvis må ta i betraktning den effekt og virkning teksten er ment å ha på leseren (tekstpragmatikk). Uten et klart syn for det pragmatiske vil en fort kunne misforstå forfatterens / tekstens intensjon og mening. La oss trekke frem noen eksempler hos Paulus som kan illustrere dette.

I 1 Tess 1:8 skriver Paulus følgende: ”For fra dere har Herrens ord tont ut, ikke bare i Makedonia og Akaia, men alle steder har folk hørt om deres tro på Gud, så vi ikke behøver å si noe.” Det ville være meningsløst ut fra dette verset å drøfte om det lenger var behov for misjon. Naturligvis er det en *overdrivelse*, og vi kan forstå hvorfor Paulus skriver slik. I

³⁶ Andersen, Ø. *I retorikkens hage*. Oslo 1995: 24.

³⁷ Jf. bl.a. Dunn, J.D.G. ”Prolegomena”: 415-23 og Sandnes, K.O. *I tidens fylde*: 29-77.

³⁸ Til skjelningen mellom retoriske og ikke-retoriske kommunikasjonssituasjoner, og mellom informative og overtalende (persuasive) kommunikasjonselementer, se Andersen, Ø. *I retorikkens hage*: 20-21.

³⁹ Til en vektlegging av Romerbrevet som nærmest informativ, se Dunn, J.D.G. ”Prolegomena”: 432; Dunn, J.D.G. ”In Quest of Paul’s Theology: Retrospect and Prospect,” *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*. Red.: Johnson E.E. og D.M. Hay, Minneapolis 1997: 95-115, særlig 105-115. Også Sandnes, K.O. *I tidens fylde*: 50 vektlegger Romerbrevets rolle i fremstillingen av en Paulinsk teologi. Kraftchick, S.J ”An Asymptotic Response to Dunn’s Retrospective and Proposals,” *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*. Red.: Johnson E.E. og D.M. Hay, Minneapolis 1997: 134-138 problematiserer en alt for enkel forståelse av Romerbrevet som informativt.

begynnelsen av et brev er det nemlig god takt og tone å smigre adressaten for at de skal bli velvillig stemt overfor forfatteren og det han har å si.

I 1 Kor 2:2 kan vi lese: "For jeg hadde bestemt at jeg ikke ville vite av noe annet hos dere enn Jesus Kristus og ham korsfestet." Naturligvis kjente Paulus til mer enn som så. Vi vet at Paulus sin undervisning ikke var så snever – ikke engang i Korint. Villeder da Paulus korinterne? Slett ikke. Utsagnet er en *spissformulering* som gir uttrykk for hva Paulus vektlegger i sin teologi, og hva han ønsker at også korinterne skal vektlegge.⁴⁰

Hva så med en rekke utsagn i 2. Korinterbrev hvor Paulus gir uttrykk for tillit til korinterne? Bl.a. i 2 Kor 2:3 skriver han: "Og jeg har den tillit til dere alle at min glede også er deres." Størsteparten av fortolkerne til 2. Korinterbrev nærmer seg slike utsagn utelukkende historisk og forfatterorientert. Dvs. at senere fortolkere mener å kunne ta temperaturen på forholdet mellom Paulus og korinterne ut fra slike utsagn. Når så graden av tillit varierer sterkt i de forskjellige avsnitt av 2 Korinterbrev, brukes dette som et viktig kriterium for å dele brevet opp i ulike fragmenter. Men i et brev som avsluttes med et "Vennlig hilsen", ville vi vel knapt finne på å ta temperaturen på "vennligheten". Vi aner intuitivt at utsagnet har en pragmatisk funksjon. Tilsvarende har S.N. Olson vist ut fra en rekke hellenistiske paralleller at tillitsutsagnene i 2. Korinterbrev er pragmatiske. Selv om de ikke er like formelaktige som et "vennlig hilsen", søker tillitsutsagn vanligvis å *skape en forpliktelse hos tilhøreren til å følge den appell eller formaning som forbindes med et slikt utsagn*.⁴¹ I min avhandling prøver jeg å vise hvordan tillitsutsagn i 2. Korinterbrev gjennomgående underbygger en appell om forsoning mellom korinterne og Paulus. Tillitsutsagnene sier dermed noe om brevets sikte, ikke noe om et skiftende forhold mellom korinterne og Paulus.⁴²

I min avhandling argumenterer jeg også for at det er en bevegelse i argumentasjonen i 2 Kor 10-13. På den ene siden tvinges Paulus til å fastholde at han kan komme til Korint med destruktiv straff (2 Kor 10:1-11 og 13:1-4). I så tilfelle ville han leve opp til *korinternes* apostelideal. Men dette strir mot Paulus sin selvforståelse som apostel. Gjennom store deler av 2 Kor 10-13 problematiserer han derfor en slik sammenkobling mellom apostolisk tjeneste og destruktiv straff. Paulus avslutter så sitt brev med å si at han gladelig vil fortsette å fremstå *som om* han ikke holdt mål som apostel i korinternes øyne, så sant korinterne ville gjøre det gode og la alt komme i rett stand i Korint. Men paradoksalt nok ville Paulus nettopp da ha demonstrert Guds kraft gjennom sin aposteltjeneste; ikke gjennom straff, men ved at korinterne ble bygd opp gjennom hans svakhet. Denne bevegelse i argumentasjonen er samtidig den bevegelse som Paulus søker for korinternes erkjennelse av hva det vil si å være Kristi apostel. Dersom min analyse er korrekt, vil det si at vi ikke bare må observere *hva* Paulus sier, men også *på hvilket stadium* i argumentasjonen, og *med hvilken hensikt* han uttrykker seg.⁴³

Hvordan korresponderer så dette dynamiske bildet av Paulusbrevene med hvordan en tradisjonelt har søkt å fremstille en Paulinsk teologi? Historisk-kritiske metoder hadde et skarpt blikk for den historiske konteksten som brevene oppstod i – selv om en vel må si at nyere vektlegging av historien som sosialt system og religion som "fenomen", gir et mer adekvat bilde enn det utviklingshistoriske perspektivet som tidligere ofte lå til grunn.⁴⁴ Men pga. manglende forståelse av det pragmatiske i tekstene, endte en ofte opp med et alt for statisk syn på både tekstene og Paulinsk teologi. Alt for enkelt mente en å finne *ren informativ*

⁴⁰ Se Thurén, L. *Derhetorizing Paul. A Dynamic Perspective on Pauline Theology and the Law*. WUNT 124, Tübingen, 2000: 1-2 til disse to eksemplene.

⁴¹ Olson, S.N. "Pauline Expressions of Confidence in His Addressees," *CBQ* 47, 1985: 282-95.

⁴² Vegge, I. 2. *Korinterbrev*: 131-220.

⁴³ Vegge, I. 2. *Korinterbrev*: 221-324, særlig 323-24

⁴⁴ Jf. bl.a. Baasland, E. "Nyere metoder i eksegesen": 2, 7-11, se videre henvisningene i n. 2.

teologi, bare en tok tilstrekkelig hensyn til det kontekstuelle.⁴⁵ En av de tingene som det synes å være consensus om i prosjektgruppen *Pauline Theology*, er nettopp vektleggingen av det dynamiske aspektet ved Paulus' teologi, og derpå følgende kritikk av tidligere tiders statiske forståelse av hans teologi. Paulus er aldri bare teolog. Han er samtidig teolog, misjonær og pastor.⁴⁶

Et dynamisk bilde av Paulusbrevene og mulighetene for å fremstille en Paulinsk teologi

Dette dynamiske aspektet ved Paulus sin teologi kompliserer naturligvis mulighetene for å fremstille en Paulinsk teologi. Men noen går til det ekstreme og avviser at en i det hele tatt kan fremstille en Paulinsk teologi.

E.P. Sanders og Heinki Räisänen mener at den retoriske situasjonen ikke bare setter agendaen, men er fullt ut kontrollerende for hva Paulus skriver. Begge mener at Paulus forholdt seg opportunistisk til spørsmålene som dukket opp i menighetene. Uten å ta tilstrekkelig hensyn til den teologiske sammenheng og enhet i problemstillingene, drøftet Paulus ett problem om gangen.⁴⁷ Deres forståelse har blitt avvist fra mange hold. Positivt har mange ment å kunne påvise en sammenheng i Paulus sin teologi.⁴⁸ Bildet som disse siste tegner av Paulus, er en langt mer bevisst, reflektert og selvstendig Paulus. Og nettopp fordi Paulus er en reflektert og bevisst forfatter som ønsker å overtale og / eller motivere til handling, beregner han sine lesere, velger og bygger opp sine argumenter deretter, tilpasser ord og uttrykk til saken, appellerer til leserens følelser, og underbygger sin egen troverdighet. Sanders og Räisänen har ikke tatt tilstrekkelig hensyn til dette pragmatiske aspektet ved Paulusbrevene.⁴⁹

Muligheten til å presentere en Paulinsk teologi har også blitt problematisert fra et annet hold. Enkelte hevder at siden Paulus hadde praktiske og strategiske mål med alt han sa, så har han nærmest per definisjon ingen (systematisk) teologi.⁵⁰ Et studie av Paulus' teologi har endog blitt omtalt som "farlig".⁵¹ La meg gi et eksempel på en slik tankerekke. Henrikus Boers viser til at Paulus sin drøfting av dåpen i Rom 6:3-11 underbygger en formaning i 6:12-13. Av den grunn, sier Boers, gir ikke Paulus en ren informativ beskrivelse av sin dåpsteologi. Følgelig vil det være en misforståelse å utlede hans forståelse av dåpen ut fra dette avsnittet.⁵² Naturlig nok er ikke Rom 6 en informativ beskrivelse av hele Paulus sin dåpsteologi. Det gir et vinklet perspektiv. Men det utelukker jo ikke at det er et viktig perspektiv i hans dåpsteologi. At Rom 6 avvises som teologi fordi det har et praktisk sikte, fortøner seg for meg som sosiologisk og retorisk reduksjonisme.

På en fascinerende måte er teologi og praktisk-sosiale spørsmål integrert i Paulusbrevene. De er på en gang situasjonsbundet og teologiske. I likhet med en stor gruppe teologer mener vi brevene er en variasjon over noe – et mønster, et sett av overbevisninger, en visjon, en grunnleggende struktur, en fortelling, noe koherent. Det er ut fra et slikt underliggende

⁴⁵ Se den tilsvarende kritikken hos Thurén, L. *Derheterizing Paul*: 5-8.

⁴⁶ Til en consensus i prosjektgruppen *Pauline Theology* om det dynamiske preget ved Paulus sin teologi, se bl.a. Dunn, J.D.G. "In Quest of Paul's Theology": 98-99. Bassler, J.M. "Paul's Theology: Whence and Whither?" *Pauline Theology, Volume II: 1 and 2 Corinthians*. Red.: Hay, D.M., Minneapolis, 1993: 6 hevder slik at Paulus sin teologi alltid kommer til uttrykk på en ikke-kontingent måte.

⁴⁷ Sanders, E.P. *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia, 1977, og Räisänen, H. *Paul and the Law*. WUNT 29, Tübingen, 2. utg. 1987.

⁴⁸ Se bl.a. Sandnes, K.O. *I tidens fylde*: 35.

⁴⁹ Merk særlig kritikken hos Thurén, L. *Derheterizing Paul*: 21-22.

⁵⁰ Boers, H. "The Problem of Jews and Gentiles in the Macro-Structure of Romans". *SEÅ* 47, 1982: 184-96, særlig s. 195. Til andre henvisninger, se Thurén, L. *Derheterizing Paul*: 11.

⁵¹ Longenecker, B.W. "Defining the Faithful Character of the Covenant Community: Galatians 2.15-21 and Beyond: A Response to Jan Lambrecht" *Paul and the Mosaic Law*. Dunn, J.D.G. (red), WUNT 89, Tübingen, 1996: 75-98, se særlig s. 94.

⁵² Boers, H. i innledningen til Egger, W. *How to Read the New Testament*: li-lii.

tankemønster, samt ut fra den retoriske situasjon at Paulus sine brev har vokst ut.⁵³ Når en søker å fremstille en Paulinsk teologi, er det derfor avgjørende å ta tilstrekkelig høyde for både den større historiske kontekst, forfatterintensjonen bak brevene, argumentasjonen i selve brevene og den pragmatiske effekt brevene er ment å ha på de historisk intenderte lesere. Neglisjeres noen av disse momentene, risikerer vi å få en mangelfull, eller i verste fall gal fremstilling av en Paulinsk teologi.

Et glimt av dagens forskningssituasjon: Prosjektet "Pauline Theology"

Prosjektet "Pauline Theology" har vært et forum for Paulusforskere som i en ti-års periode har søkt å reflektere metodisk og teologisk over mulighetene for å fremstille en Paulinsk teologi. Slik er prosjektet representativt for forskningssituasjonen på området. I utgangspunktet søkte disse forskerne å analysere teologien i hvert enkelt Paulusbrev uavhengig av andre brev, nettopp for at brevenes egenart, deres spesifikke historiske kontekst, og dermed også teologien i brevene skulle bli tydeligere. Men dette var bare første trinn i prosjektet. Ved å drøfte brevene i tilnærmet kronologisk rekkefølge, søkte en underveis å skape en syntese av de forskjellige brevenes teologi. Men allerede fra begynnelsen sprikte forståelsen av *hva* en søkte i de enkelte brevene (en felles definisjon av Paulinsk teologi) og *hvordan* en søkte (metode): Var det teologien bak brevene (historiske og forfatterorienterte metoder),⁵⁴ teologien i brevene (litterære metoder)⁵⁵ eller teologien foran brevene (leserorienterte / pragmatiske metoder)⁵⁶ en søkte? Rimeligvis ble det da ikke lettere å enes om hvordan en skulle prøve å skape en syntese av teologien i de ulike brev. Søkte en i syntesen *nærmest et mønster hvor en kunne summere teologien i de enkelte brev* (en tendens i mer litterære tilnærmingsmåter), eller søkte en etter *noe koherent bak teksten som aktualiseringen i de ulike brev kunne utledes fra* (resultatet av mer historiske og forfatterorienterte tilnærminger).⁵⁷ Resultatet viser at implikasjonene av forfatterorienterte-, tekstsentrerte- eller leserorienterte metoder nødvendigvis må sprike for fremstillingen av en Paulinsk teologi.⁵⁸

⁵³ Se Dunn, J.D.G. "In Quest of Paul's Theology": 96-97, jf. også Sandnes, K.O. *I tidens fylde*: 78-90.

⁵⁴ Se bl.a. J. P. Sampley "From Text to Thought World. The Route to Paul's Ways." *Pauline Theology, Volume I: Thessalonians, Phillipians, Galatians and Philemon*, Red.: Bassler, J.M., Minneapolis, 1991: 3-14; Beker, J.C. "Recasting Pauline Theology. The Coherence-Contingency Scheme as Interpretive Modell." *Pauline Theology, Volume I: Thessalonians, Phillipians, Galatians and Philemon*, Red.: Bassler, J.M., Minneapolis, 1991: 15-24, og Dunn, J.D.G., "In Quest of Paul's Theology: Retrospect and Prospect": 95-115.

⁵⁵ Bl.a. Meyer, P.W. "Pauline Theology: A Proposal for a Pause in Its Pursuit," *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*. Red.: Johnson E.E. og D.M. Hay, Minneapolis 1997: 140-60 og Furnish, V.P. "Where is "the Truth" in Paul's Gospel? A Response to Paul W. Meyer," *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*. Red.: Johnson E.E. og D.M. Hay, Minneapolis 1997: 161-77.

⁵⁶ Jf. Martyn, J.L. "Events in Galatia: Modified Nomism versus God's Invasion of the Cosmos in the Singular Gospel: A Response to J.D.G. Dunn and B.R. Gaventa". *Pauline Theology, Volume I: Thessalonians, Phillipians, Galatians and Philemon*, Red.: Bassler, J.M. (red) Minneapolis, 1991: 160-179. Se også Martyn, L.J. *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary* AB 33A. New York, 1997. Hos Martyn tenderer mottageren å få oppmerksomhet på bekostning av avsender. Hermeneutisk og teologisk opplever vi det problematisk å neglisjere forfatterperspektivet i den grad som Martyn gjør. Ikke bare er galaternes horisont forskjellig fra Paulus sin, men den er også langt, langt mer diffus for oss enn Paulus sin horisont og teologi. Martyn risikerer dermed å beskrive en rekke teksteffekter basert på ytterst vage bilder av adressaten.

⁵⁷ Se bl.a. Bassler, J.M. "Paul's Theology: Whence and Whither?": 3-17.

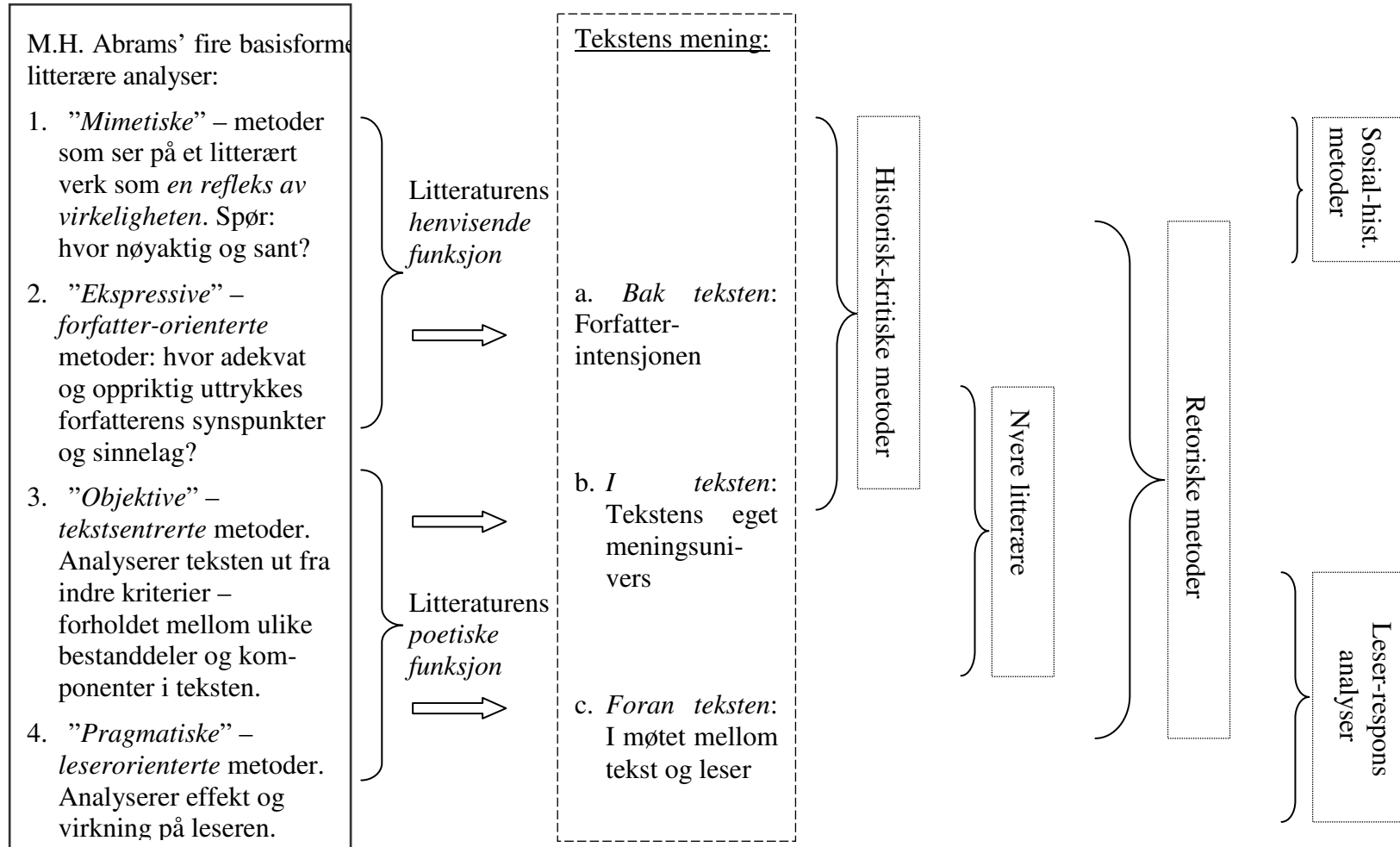
⁵⁸ De ulike artiklene i de fire bindene av *Pauline Theology* er i så måte svært relevante til problemstillingen i denne artikkelen; jf. Bassler, J.M. (red) *Pauline Theology, Volume I: Thessalonians, Phillipians, Galatians and Philemon*, Minneapolis, 1991; Hay, D.M. (red) *Pauline Theology, Volume II: 1 and 2 Corinthians*. Minneapolis, 1993; Hay, D.M. og E.E. Johnson (red) *Pauline Theology, Volume III: Romans*. Minneapolis, 1995; Johnson E.E. og D.M. Hay (red) *Pauline Theology, Volume IV: Looking Back, Pressing On*. Minneapolis 1997. Særlig vil vi fremheve de metodologiske artiklene i hvert av de første bindene, bl.a. av J.P. Sampley, J.C. Beker, P.

Sammenfatning

I denne artikkelen har vi sett på de ulike implikasjonene av nyere litterære og retorisk metoder for fremstillingen av en Paulinsk teologi. Vi har sett at implikasjonene har en tendens til å sprike. Det har sammenheng med at de forskjellige metodene vektlegger ulike aspekt i en kommunikasjonsprosess: konteksten, forfatteren, teksten og / eller leseren. På siste side prøver vi å illustrere i hvilken grad de forskjellige metodene søker å dekke de forskjellige elementene i en kommunikasjon. Naturligvis er det overlappinger, men tendensene er likevel rimelig klare. Ulikheter i fremstillingen av en Paulinsk teologi har derfor en klar sammenheng med forskeres bruk av metoder.

Men vi har også vist at nyere litterære og retoriske metoder har tilført Paulusforskningen en rekke nødvendige korrektiv. Ikke minst har det dynamiske aspektet ved Paulusbrevene kommet mer til sin rett. Samtidig har disse metodene reist nye problemstillinger og utfordringer for fremstillingen av en paulinsk teologi. Veien videre er kanskje å søke tilbake til den antikke retorikkens fokus på både kontekst, forfatter (taler), tekst (budskap) og leser (tilhører). Dette er et krevende prosjekt, men vi synes ikke å komme unna.

Tekstforståelse og metoder



Jesaja 7,1-17

ved Karsten Valen

Innledende bemerkninger

Den tyske bibelforskeren Hans Wildberger har sikkert rett i at dette avsnittet er et av de mest kommenterte og også omstridte i gammeltestamentlig forskning¹. Også på norsk foreligger det en del arbeider av ulikt omfang og grundighet og med noe ulike synspunkter². Mitt bidrag her er blitt til som forberedelser for undervisning ved Fjellhaug Misjonshøgskole. Jeg følger en vanlig mal for eksegetisk arbeid. Et ekskurs vil utdype en del uttrykk som er omdiskuterte.

Innledningsstoff

Historisk bakgrunn

Kong Akas i Juda ble kanskje enekonge 735 f.Kr. Han regjerte i seksten år, 2 Kong 16,2. Det er en god del usikkerhet omkring de eksakte årstallene, særlig fordi både han selv og faren Jotam en del av sin regjeringstid styrte sammen med sine fedre³. Etter en sannsynlig tolkning av 2 Kong 15,37-38; 16,6 og 2 Krøn 28,5-8 hadde både Syria og Israel, trolig hver for seg, tilføyd Juda sviende nederlag. Det nye i situasjonen her, er at de har slått seg sammen og ikke lenger vil nøye seg med seire på slagmarken, men vil ta selve Jerusalem, avsette kongen og innsette en annen konge, en som ville være underlagt deres makt. Ut fra koalisjonen mellom Aram, et kongedømme i Syria med Damaskus som hovedstad, og Efraim eller Nord-riket i Israel med Samaria som hovedstad, blir denne krigen i 734/733 kalt *Den syrisk-efraimittiske krigen*⁴.

Den store trusselen som lurte i bakgrunnen for alle disse tre kongerikene og alle de andre i Midt-Østen på den tiden, var Assyria. I 745 fikk det en kraftfull konge i Tiglat-Pileser III og ekspansjonen fram til Middelhavet begynte. I årene mellom 738 og 700 foretok han og hans etterfølgere i hvert fall fire store felttog gjennom Syria og langs kysten ned mot Egypt. Damaskus falt i 732 og Samaria i 722.

Det er vanlig å si at Aram i Syria fikk med seg Nord-riket i Israel i et forsøk på å demme opp for den assyriske ekspansjonen. Men Akas ville ikke gå inn i denne koalisjonen. Det resulterte i et forsøk på å fjerne ham med makt. Akas søkte en annen vei ved å underkaste seg Assyria direkte, 2 Kong 16,7. Jes 7, som vi skal arbeide med, er trolig fra denne tiden.

¹ Hans Wildberger: *Jesaja kapitel 1-12* (BK). Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1972; 288. Han tenker spesielt på v. 14.

² I P Seierstad: *Forelesninger over kap.6-12 i Jesajaboken*. Universitetsforlaget, Oslo 1957. A J Bjørndalen: *Jes 7,1-17; 11,1-5 kommentert med sikte på kristendomskunnskap grunnfag*. Skrivestua, MF, Oslo 1972. D Rian: *Så sier Herren, forelesninger over utvalgte tekster fra profetene Amos, Jesaja og Deutero-Jesaja*. Tapir 1977. A Tångberg i M Kartveit (red): *Det gamle testamentet, analyse av tekstar i utval, 2. utgåva*. Det Norske Samlaget, Oslo 2000.

³ The Illustrated Bible Dictionary (IBD) part 1, s 272-277

⁴ A Tångberg har et informativt ekskurs om denne i sin gjennomgang av Jes 7 i Magnar Kartveit 2000; 256-259

Jesaja og tilblivelsen av dette avsnittet

Selv om profeten Jesajas bok er den lengste av GTs profetbøker, er det ikke vanlig å anta at han er forfatter til alt stoffet i boka⁵. Vi skal i denne sammenhengen bare se på det nærmeste stoffet omkring kap 7. I kapitlene 6 og 8 taler han i første person om sitt kall og sitt budskap. I kap 7 og 8 ser vi at hans familie blir dradd inn i tjenesten med de to guttene hans, som får symbolske navn. Dessuten ser vi at gjennom hele avsnittet fra kap 7 til 10 er Assyria stormakten man må forholde seg til. Konklusjonen blir da at dette stoffet innholdsmessig stammer fra Jesaja og er blitt til i nær tilknytning til den tiden det er fortalt om. Det betyr ikke nødvendigvis at Jesaja selv har slutført skrivingen og samlingen. Kap 7,1 er en naturlig innledning til avsnittet, men samtidig er det nesten helt identisk med 2 Kong 16,5, så en kan regne med at dette verset tilføyd fra Kongebøkene⁶. Overgangen fra første til tredje person i framstillingen kan lett gjennomføres ved å endre på endingene i et par tre ord. Det kan ha skjedd i løpet av arbeidet fram til en større enhet.

Tekstsammenheng, fjern- og nærkontekst

Kap 6 er en kallsberetning og er fortalt i første person. Den er tidfestet til kong Ussias dødsår, Jes 6,1. I kap 7 befinner vi oss kanskje 7 år seinere og framstillingen er i tredje person. Men i kap 8 er vi tilbake til første person igjen. Både i kap 7 og 8 spiller Jesaja og hans barn en hovedrolle. Fra kap 7 til 10 har vi flere helt tydelige referanser til Assyria. Det er derfor en viss berettigelse i å kalle dette en assyrisk syklus. Vi finner flere frelsesprofetier innimellom ulike domsord. Spesielt er det viktig å merke seg 7,14 og 9,6 der et barn står i sentrum for løftene. I 11,1ff finner vi også en lignende uttrykksmåte med et *kvist* eller *nyskudd* fra røttene på et tre, sml 6,13b. Alt dette gir et inntrykk av at stoffet hører sammen.

Nærkonteksten er i forkant kallsberetningen i Jes 6. Den er i tid relativt nær stoffet i kap 7, men innholdsmessig dreier det seg om en helt annen sak.. Etter "vår" tekst ser vi at kap 7,18.20.21 og 23 har alle "*På den dagen ...*"⁷ som åpning på korte profetutsagn. De er neppe uttalt direkte inn i den konfrontasjonen med Akas som første delen av kapitlet vitner om. Men etter sitt innhold er både disse korte profetordene og de følgende kapitlene så nær i saklig innhold at de vil bli en viktig referanseramme i tolkningen av kap 7,1-17.

Tekstanalyse, type og inndeling

Etter et par vers som skisserer den historiske situasjonen, kommer v.3-9, som er budskapet Jesaja får å gå med til kongen i den kritiske situasjonen han og folket står midt oppe i. Formelt står det ikke at Jesaja bar dette fram for kongen, men han har tydeligvis gjort akkurat som han ble bedt om, for i vers 10 heter det at "Herren talte *igjen* til Akas". Om det da er en ny situasjon som har oppstått eller om det er en direkte forlengelse av det som står i v.9 er det ulike meninger om. Saklig henger de i hvert fall så nær sammen at vi ikke behøver å skille dem fra hverandre.

Innledningsversene kan kalles en *historisk beretning*.

⁵ Alle vanlige innledninger vil ha stoff om dette spørsmålet

⁶ Jes 36-36 og Jer 52 har tilsvarende kutt fra Kongebøkene, bare langt lengere avsnitt. Den siste historiske opplysningen i Kongebøkene stammer fra eksiltiden ca 560 f.Kr. Selv om dette er den tidligste datoen for avslutningen av hele verket, er det ikke urimelig å anta at store deler er blitt til før. Parallellstoffet i Jes 7,1 og 2 Kong 16,5 behøver altså ikke å bety at nedskrivningen av Jes 7 er slutført i eksiltiden. Men i alle fall ser det ut for at forfatteren ser tilbake på det som skjedde som historie. Ordene om de 65 år i kap 7,8b kommer jeg tilbake til i eksegesen. De kan tolkes som et innskudd, og da er avslutningen av skrivarbeidet i hvert fall et par generasjoner eldre enn selve begivenheten som det her fortelles om. Det behøver ikke å bety noe for historisiteten i stoffet.

⁷ Dette kommer tydeligere fram på hebraisk enn i NO78 og NB88, som begge er litt frie i formen her.

Resten av avsnittet har flere komponenter i seg formelt sett. I og med at Jesaja skal ta sønnen med, blir avsnittet en form for symbolhandling. Oppfordringen til å holde seg i ro og ikke frykte kan knyttes både til Sionsteologien og til hellig krig-konseptet. Med ”*Så sier Herren*” i v.7 har vi budbærerformelen med domsord over Damaskus og Samaria. Fra v.10 er det en dialog mellom profeten og kongen og det avsluttes med domsord over kongen og folket. Samtidig er det vevd inn et løftesord, v.14, om barnet Immanuel.

I og med at det for hele enheten er en fortelling om hvordan Jesaja møtte kongen, kan vi kalle det en *profetberetning*. Siden Sjear-Jasjub og Immanuel blir brukt som symbolske navn, kaller Tångberg det for en ”*forteljing om profetiske symbolhandlingar*”. Dette er ei undergruppe av forteljingar om profetar”⁸.

Inndelingen kan da gjøres slik:

- v.1 – 2 Historisk beretning om den politiske situasjonen
- v.3-17 Profetberetning om Jesajas møte med Akas
 - v.3 Beskjeden om å gå
 - v.4-6 Oppmuntring til å stå fast
 - v.7-9a Guds dom over motstanderne
 - v.9b Kall til tro
 - v.10-13 Dialog mellom Akas og Jesaja om et tegn
 - v.14 Guds handling gjennom Immanuel
 - v.15-17 Akas, Davids hus og Juda inkluderes i dommen

Adressatene

I den historiske situasjonen er det tydelig at Akas, Davids hus og folket i Juda er de første adressatene. Med et relativt kort tidsspenn mellom historien og nedskrivningen er det den nære etterslekt som er de første adressatene for stoffet. Stoffet ble tatt vare på og nedskrevet for å markere at dette ikke var tomme ord, sml Jes 8,16.20. Damaskus og Samaria falt ganske umiddelbart etter at Jesaja hadde talt. Men det spesielle barnet som kap 7,14 taler om, ser ikke ut for å ha kommet i kongens eller profetens samtid. Dermed ble det også et ord til Guds folk om å vente på Guds inngrep gjennom Immanuel.

Fortolkning

V.1-2 Historisk beretning om den politiske situasjonen

Den historiske situasjonen er skissert ovenfor. Akas var kongen av Davids ætt. Han blir plassert i kongerekken ved at farens og farfarens navn nevnes. Det er uvanlig at farfaren også tas med. Kanskje er det en indirekte hentydning til at man nå var kommet over i en ny tid, etter at den fromme Ussia var død. Jotam regjerte i flere år, med det meste av tiden som medkonge sammen med sin syke far og i skyggen av ham. I v.1b brukes ”han” i entall om lederen for angrepet. Det kan tyde på at det var kong Resin fra Damaskus som ledet an i koalisjonen mot Akas.

Vers 2 viser til samlingen av styrkene i det Aram slår leir i Efraim. Om de kom videre, er ikke sagt. Bemerkningen i v.1 om at de ikke kom til med et angrep, kan tyde på at de måtte gi opp. Kanskje var presset fra Assyria allerede så stort at de ikke kom videre. Men ut fra tidligere erfaringer med krigerne fra nord, kan vi forstå frykten som meldte seg i Jerusalem når de nå måtte se fram til en ny krig. 2 Kong 15,37 og 2 Krøn 28,5 viser at de hadde tapt før.

”*Davids hus*” var i første rekke den nære kretsen omkring kongen med tilknytning til det etablerte kongehuset. Men uttrykket nevnes flere ganger videre i teksten, v.13.17. Det

⁸ Tångberg i Kartveit 2000; 255

gjør det rimelig å tenke på den teologiske siden av saken. Davids hus var utvalgt av Herren selv til et evig kongedømme i Jerusalem, 2 Sam 7,16; 23,5. Dette var en levende del av folkets tro og det bekreftes stadig i tilbedelsen, Sal 2,6; 89,36-38; 132,11-12.17. Det er i dette lys vi skal se både angsten som bredte seg og profetens trøst og kall til tro.

V. 3-17 Profetberetning om Jesajas møte med Akas

V. 3 Beskjeden om å gå

Ut fra det som er sagt om Davids hus, er det ikke en teologisk nøytral sak hvordan det skal gå med kongen og kongehuset. Herren sender derfor sin profet for å veilede kongen. Stedet de skulle møtes er ikke sikkert lokalisert. Det kan enten være nordvest eller sydøst for byen. Fra nord og nordvest var det lettest å angripe, og en kan tenke seg at kongen stod for arbeidet med å forsterke befestningen av byen, sml Jes 36,2b. Mot sydøst hadde en tilgang på den beste vannforsyningen, og å sikre den før en eventuell beleiring var livsnødvendig⁹.

Det spesielle er at han skal ha med seg sønnen Sjejar-Jasjub. Han nevnes bare her og spiller heller ikke her noen rolle bortsett fra å være med. Vi kan vel forutsette at navnet hans var kjent eller ble gjort kjent for kongen. Det styrker tolkningen at dette er en symbolhandling som skal understreke budskapet Jesaja skulle bære fram.

Navnet kan bety "en rest skal vende om"¹⁰. Meningen med dette navnet er omdiskutert. "sjejar", "rest", er brukt flere ganger andre steder i Jesaja om den delen av folket som skal overleve fangenskapet og komme tilbake til landet sitt¹¹. Det blir da et tegn på håp. Men en må også vektlegge den andre delen av navnet: "jasjub", "vende om". Det kan brukes om å vende tilbake fra fangenskapet, men det har svært ofte med forholdet til Herren å gjøre og de aller fleste tolkerne legger vekt på denne siden.

Navnet vil da fungere som en advarsel, omtrent som så: Dommen kommer og bare en rest blir tilbake. Sørg nå for at du, kong Akas, blir med i den resten! Det stemmer godt med oppfordringen til tro i v.9b. Kaiser har trolig rett når han sier at "Det avhenger av kongens beslutning om barnet skal bli et vitnesbyrd om frelse eller dom for ham"¹².

V.4-6 Oppmuntring til å stå fast

Vers 4 åpner med fire forskjellige formaningsord: "Ta deg i vare", "hold deg i ro", "frykt ikke, mist ikke motet". Hva Akas skulle ta seg i vare for, er ikke sagt. Likevel er det rimelig å tenke på det som lå nær i en slik situasjon, og som Akas også grep til, nemlig å budsende Arams store fiende, Assyria, for å be om hjelp. Det førte til et dyptgripende religiøst forfall, 2 Kong 16,7-14.

Ved flere anledninger sa Herren til sitt folk og dets ledere at de ikke skulle frykte. I vår sammenheng ligger det nær å knytte denne formaningen til det som er kalt "Sionsteologien". Den går ut på at Herren har utvalgt byen Sion/Jerusalem og "den kan ikke rokkes, for Gud er til stede." Sal 46,6. Her i samme salmen kommer også uttrykket "med oss Jahve Sebaot",

⁹ Akas' sønn, Hiskia, lot grave en underjordisk tunnel på 550 meter fra Gihonkilden og inn i byen til Siloamdammen. En inskripsjon, gjenoppdaget i 1880, midt inne i tunnelen forteller hvordan man gravde fra begge ender for så å møtes midt inne i fjellet; J Comay: *Hvem er hvem i Det gamle testamente*, Colibri forlag, Oslo 1996: 148-50.

¹⁰ Ordstillingen er uvanlig på hebraisk. Verbet "jasjub" skulle ha kommet først etter vanlige regler. Derfor har man vurdert andre oversettelser (H Wildberger 1972: 277-79; O Kaiser: *Isaiah 1-12*, SCM, London 1977: 90-91; E Young: *The Book of Isaiah, Vol I*, Eerdmans, Grand Rapids 1981:270-71). Likevel holder bibeloversetterne på den løsningen vi har i de norske oversettelsene.

¹¹ Wildberger 1972: 277; A Motyer: *The Prophecy of Isaiah, IVP*, Leicester 1993: 81

¹² Kaiser 1977: 91. Av forskerne nevnt i notene 10 og 11 er det bare Young som tolker tegnet utelukkende positivt. Se ellers ekskurset til slutt i denne artikkelen.

som minner sterkt om ”med oss Gud”, ”Immanuel”, som vi møter i v.14. Dessuten har uttrykket om ikke å frykte en anvendelse også i ”hellig krig”-teologien¹³. Når Herren stred for sitt folk, var seieren sikker, se 2 Mos 14,13-14; 5 Mos 20,1. Begge tankene lar seg kombinere i oppfordringen til Akas.

I møte med Herrens makt, når han beskytter Sion og/eller går ut i krigen for sitt folk, blir motstanderne bare å regne som rykende vedskier. Kongen i Samaria, en usurpator, en som med urette hadde tilrevet seg makten et år eller to i forveien, blir ikke engang nevnt med navn. Det ligger trolig en tone av forakt i det når han kalles Remaljasønnen.

Vers 5-6 viser at pådriveren i krigen var kong Resin fra Damaskus. Planene gikk ut på både å legge folket under seg og skifte ut kongen. Kongen de vil innsette kalles heller ikke med sitt eget navn, men nevnes bare som ”Tabe’els sønn”. Ingen ting er kjent om han. Han skulle i alle tilfeller bare være en stråkonge for Resin og Remalja-sønnen.

V.7-9a Guds dom over motstanderne

Vers 7 innledes med budbærerformelen ”Så sier Herren”. De tidligere versene er jo også fra Herren, men det er ikke uvanlig å gjenta budbærerformelen inne i et profetutsagn for å understreke at her kommer selve hovedsaken eller konklusjonen.

Første delen av utsagnet, v.7b, er uttrykk for Guds avvisning av Arams og Efraims planer. V.8a og 9a fortsetter med begrunnelsen for det: Her har man bare med svake mennesker å gjøre¹⁴. ”Hode” er brukt i overført betydning og viser til makt og autoritet. I kap 6 har vi beskrivelsen av Jesajas syn i templet, der han så Herren selv som konge og bare slepet av hans kappe fylte huset, Jes 6,1. Han er den virkelige makthaveren. Mot ham blir de andre folkene med sine borger, palasser og konger på toppen bare å regne for rykende vedskier. Til og med de mektigste, Assyria og herskeren der, blir brukt av Herren som riset i hans hånd. De vet det ikke selv, men slik er det, og de må også stå til regneskap for sitt hovmod i sin tid, Jes 10,5.7.12.

V.8b faller utenom sammenhengen og bryter opp parallelliteten mellom 8a og 9a. Det er derfor vanlig å regne det for en glosse, et innskudd som er kommet med i teksten uten å være en opprinnelig del av stoffet¹⁵. Det er helt uvanlig at en profeti nevner en slik tidsramme på 65 år, slik denne teksten gjør. Visstnok kunne Jeremia spå om de 70 år, Jer 25,11; 29,10. Allerede GT selv viser til en religiøs tolkning av denne tiden, knyttet til sjuårs-syklusen, som deres tidsregning er bygd opp omkring, 2 Krøn 36,21. Tallet er neppe absolutt å forstå. Daniel sjudobler til 7x70 ”åraker”, Dan 9,24-27. Det signaliserer en lang periode på flere hundre år, men er vanskelig å bruke som en kalendarisk tidsangivelse. Flere steder der det dreier seg om halvparten av en sjuårssyklus, Dan 12,7-12. Når Jeremia er i klammeri med profeten Hananja setter han en grense på ett år for straffen, Jer 28,15-17, og Amos kunne forkynde dommen innen en motstanders levetid, Am 7,17.

De 65 årene i Jes7,8b passer ikke på noe av dette. Nøkkelen kan være å gå til historien og se hva som skjedde. Nord-rikets innbyggere ble endelig beseiret og ført i eksil 722 f.Kr. Omkring 670 f.Kr lot assyrerkongen fremmede folkeslag overta områdene der Efraim hadde bodd, 2 Kong 17,24-41. Fra da av var de ikke lenger et folk. Som nevnt ovenfor kan en tenke

¹³ Selve begrepet er ikke å finne i Bibelen. Der finner vi ”Herrens kriger” brukt. G v.Rad har i en studie formet begrepet hellig krig: ”Der heilige Krieg im alten Israel”. Jeg har hatt tilgang til 5. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969.

¹⁴ NO78 oversetter den hebraiske partikkelen ”ki” med ”at”. Det blir da en følgesetning som forklarer hva som ikke skal vare ved. Det er språklig mulig, men det er vanligere at ”ki” viser til en begrunnelse, slik NB88 og de fleste andre oversettelser jeg kjenner til, har det.

¹⁵ Motyer s.82 prøver å finne en naturlig plass til det ved å regne det som et motstykke til v.9b. Det blir altså vantroen her mot troen i v.9b. Det er ikke overbevisende. V.9b skal heller leses som en oppsummering som griper tilbake til v.4 med oppfordringen til ikke å frykte.

seg at dette skjedde før stoffet her fikk sin endelige utforming. Da har en funnet det interessant å ta det med. Det var en sterk bekreftelse på profetordets sannhet¹⁶.

V.9b *Kall til tro*

Dette halve verset er bygd opp omkring verbet *a-m-n*. og er formet som et ordspill. Grunnformen betyr å stå fast, være sikker, stødig og pålitelig. Det som er oversatt med å tro, er en form som betyr å gjøre sikker, pålitelig (for seg). Å bestå, som kommer til slutt, er en passiv form, som kanskje kan oversettes med å bli stående, bli gjort pålitelig¹⁷. De norske oversettelsene holder seg til saken og ikke til ordspillet som forutsetter hebraisk.

Saken gjelder tro/vantro. Akas var stilt i en valgsituasjon gjennom budskapet fra Herren. Konkret stod det om å innrette seg etter profetordet eller å velge en annen løsning. Bakgrunnen for utfordringen er Herrens løfter om å være med i Herrens kriger og Sions-teologien, der både Herrens bolig i templet i Jerusalem og løftet til David om et evig kongedømme spiller med (se ovenfor). Å gå imot profetens ord vil bety å regne Jahve, Israels sanne Gud og vokter, som upålitelig og/eller maktesløs. Derfor er saken så viktig.

V. 10-13 *Dialog mellom Akas og Jesaja om et tegn*

Hva som har skjedd mellom den første henvendelsen fra profeten til det som er omtalt i v.10, der Herren ”*igjen*” taler til kongen, vet vi ikke. Det kan neppe ha gått lang tid, for situasjonen er den samme. Det nye er nå at Jesaja tilbyr Akas ”*et tegn fra Herren, din Gud*”, v.11. Et tegn er i utgangspunktet noe en kan registrere som har en spesiell mening, 4 Mos 2,2 (på hebraisk; NO78 ”merke”, NB88 ”særmerke”); Sal 74,4. Et tegn fra Herren er noe han lar skje for å vise sin vilje, sin makt og troverdighet, Dom 6,36-40.

Akas kan be om et slikt tegn som skal vise at Gud står bak sitt løfte hvor det så skal være, i det dype Dødsriket, *Sjeol*¹⁸, eller i det høye. Poenget her er ikke å gå inn på innholdet i begrepet *Sjeol*, men å beskrive yttergrensene i verden, sml Sal 139,8.

Vers 12 viser hvordan kong Akas under dekke av fromhet avviser Herrens tilbud om et tegn. Gjennom Israels historie, særlig i ørkentiden, prøvde Israelsfolket å kreve visse ting av Herren. Det gikk ikke bra, se for eksempel 4 Mos 11. De provoserte Herren og ble straffet. Slik sier Akas at han ikke vil oppføre seg. Forskjellen er at her tar Herren initiativet og tilbyr Akas et tegn. Å gå utenom og unndra seg er da å trøtte ut ikke bare profeten, men også Gud som står bak profeten.

Mens Jesaja sa ”*Jahve, din Gud*” til Akas da han formidlet tilbudet om et tegn, v.11, sier han nå ”*min Gud*”. Det er et hint om at kongen er kommet på feil side i forhold til Gud. Det gjelder ikke bare kongen, for tiltalen her er rettet mot ”*David's hus*”. Det er refselsen i Davidsløftet det bygges opp til, 2 Sam 7,14b, slik det også skjedde ved Salomos død, 1 Kong 11,9-13.30-32.

¹⁶ Det kunne være interessant å vurdere bruken av fortid i oversettelsen, noe som kan være mulig rent grammatisk. En vil da tydeligere se at dette er et seinere innskudd: ”innen sekstifem år ble Efraim *knust* så det ikke lenger var et folk”. Det bryter likevel så sterkt med resten av avsnittet at det ikke er naturlig. Ordene får stå der med sin gåtefulle tidsangivelse og sin løse tilknytning til sammenhengen i teksten.

¹⁷ Gjennom formen *amen* er dette ordet blitt et internasjonalt religiøst ord. Det brukes som avslutning på bønn. Det finner vi allerede i Salmene i Bibelen, Sal 41,14; 106,48; sml Neh 8,6. Det kan også brukes i begynnelsen av et utsagn, slik Jesus er gjengitt flere steder i Johannesevangeliet: ”*Amen, amen [oversatt: sannelig, sannelig], jeg sier dere*”, Joh 5,19.24.

¹⁸ Konsonantene i teksten her er de samme som for *Sjeol*. Men de kan vokaliseres annerledes, slik at oversettelsen blir ”i det dype”. Det har NB88.

V. 14 Guds handling gjennom Immanuel

Etter å ha irettesatt kongen, kommer det kjente verset: ”Derfor skal Herren selv gi dere et tegn: Se, en jomfru skal bli med barn; hun skal føde en sønn og gi ham navnet Immanuel.”

I forlengelsen av tilbudet om et tegn som ble avvist, v.11, kommer ordet om at Herren skal likevel gi et tegn. Det er ikke sagt når det skal skje, men det er henvendt til profetens tilhørere. Derfor tror de fleste at dette er noe som må skje i nær framtid.

Innholdet i et tegn i den sammenhengen vi ser i denne teksten, er å vise at Herren har makt over alt. Det skulle ha styrket folkets og kongens tro. Profetens utsagn om at Herren likevel skal gi et tegn, kan fritt omskrives slik: Bare vent, så skal dere nok se at Herren griper inn så det synes! Selv om ordene er talt til Akas og hans samtid, har ikke tidsperspektivet hovedvekten, men bekreftelsen på at Herren skal gripe inn.

Måten Herren skal gripe inn på, er beskrevet med at en jomfru skal bli med barn og føde en sønn. Ordet ”jomfru” går tilbake til Septuaginta (LXX), den greske oversettelsen fra 3. og 2. århundre før Kristus i Egypt. På hebraisk står det ”*ha-’alma* ”den unge kvinnen”. Hvem denne kvinnen er, lar seg ikke bestemme ut fra teksten. Poenget er at Akas og Davids hus, slik det hadde utviklet seg, var lagt inn under straffen. Det er derfor ikke rimelig å tolke ordet jomfru om en ny kone som Akas skulle ta seg, eller noe lignende. At hun selv kaller gutten sin Immanuel, behøver ikke å bety så mye. Vi ser ofte at fedrene gir navn til sine sønner, men GT har flere eksempler på at mødrene også kunne gjøre det. Konklusjonen blir da at mens Davids hus gjennom Akas er ”parkert”, skal Herren nok sørge for at Davidsløftet ikke bryter sammen. Gjennom en kvinne, som LXX oppfatter som jomfru, skal Immanuel komme¹⁹.

Navnet gutten skal få, viser det stikk motsatte av det som nå gjelder for den utro Akas. I gutten er nemlig ”*Gud-med-oss*”, som navnet betyr. I kap 8,8-10 finner vi uttrykket ”*ditt land, Immanuel*”. Det viser at Immanuel har kongeverdighet. I møte med krigstrusselen skal fiendenes planer slå feil, for ”*med oss er Gud*”, v.10b. Dette minner sterkt om Sal 2,2-6, der tilsvarende opprør mot Herren og hans salvede skal bli mislykket.

Ellers ser vi i Jes 9,2-7 en tilsvarende seiers-, freds- og frelsestid beskrevet i tilknytning til et barn av Davids ætt. Jes 11,1 bygger videre og presiserer at den nye frelserkongen skal komme fra Davids fars røtter: ”*En kvist skal skyte fra Isais stubb*”. Det betyr at Davids slektstre er kuttet, men en ny begynnelse, tilsvarende Davids, skal komme. Så nær som disse tekstene står hverandre både innholdsmessig, i tid og i plassering i ”den assyriske syklus”, er det rimelig å regne med at profeten med Immanuel i kap 7 ser for seg den samme gutten også i kap 9 og 11. Profeten Mika, Jesajas samtidige, har mye av samme tankene framme i Mik 5,1-5.

Davidsløftet i 2 Sam 7,12-16 med et ubetinget løfte om et evig kongedømme i Davids ætt og samtidig straff over kongene om de ikke lever etter Herrens vilje, kommer til uttrykk i ordene til Akas.

Vers 15-17 Akas, Davids hus og Juda inkluderes i dommen

Vers 15 kan tolkes som et positivt utsagn om de gode forholdene når Immanuel trer fram. Ulike tolkninger om at smør/rømme og honning skal være en slags gudedrikk eller at det er kraftkost, som skal gi kjempekrefter har vært hevdet. Men den nærmeste forklaringen får vi ved å se på utsagnene fra v.21 og utover. De viser at landet fra å være veldyrket med vintrær, korn og vin, skal villmarken ta over med torn og tistler og kvegdrift. Honning ble på den tiden sanket fra ville bier. Dette stemmer med den straffen som v.16 taler om og med tanken på at den kommende frelserkongen skal bli som et rotskudd av Isais ætt.

¹⁹ Se for øvrig ekskurset mot slutten av artikkelen

Forandringen skal skje før Immanuel skjønner å forkaste det onde og velge det gode. Hva som ligger i det har også vært diskutert. Den enkleste forklaringen er vel å si at det er å komme "til skjels år og alder", til det stadium i livet der en må foreta moralske valg og dermed etter hvert innta sin plass i de voksnes rekke. Det ligger i sakens natur at idealkongen Immanuel velger det gode og forkaster det onde.

I god tråd med profetforkynnelsen ellers markerer vers 16 og 17 at denne frellestiden ikke kan inntre før dommen har gått over de ugudelige. Først bekreftes dommen over Syria og Nord-riket. De hadde med sin aggresjon satt Akas i klemme, men de skal selv bli lagt øde, sml v.7-9a.

Dernest skal dommen komme over Juda selv, over kongen og kongehuset. Den store tragedien i Israels tidligere historie, var rikets deling år 922 f.Kr. Da falt ti av de tolv stammene fra kongen av Davids hus i Jerusalem, 1 Kong 11,9-13. Nå skal en tilsvarende ulykke komme, og da er det ikke mye igjen å glede seg over. *"Hadde ikke Herren, Allhærs Gud, latt noen av oss slippe unna, da var vi som Sodoma, da lignet vi Gomorra"*, se Jes 1,7-9. Det tragiske i situasjonen er at nettopp det folket som Akas ville søke hjelp hos, blir eksekutører for ulykken²⁰. Assyrerne kom flere ganger og i tillegg til de dyre skattene og den religiøse omlegging assyrerkongen påla Juda, 1Kong 16,8.10ff; 2 Krøn 28,19-25, kom de tilbake og gjennomherjet Juda 701, 2 Kong 18,13-19,30. Da regjerte den fromme Hiskia i Jerusalem, og bare ved Herrens svar på hans bønn ble byen reddet²¹.

Videreføring og aktualisering

Tro

Jesaja 7 viser oss at i forholdet til Gud er troen avgjørende. *"Vil dere ikke tro, skal dere ikke bestå"*, lyder budskapet, Jes 7,9b. Sammenhengen viser at det dreier seg om å holde budskapet fra Herren for pålitelig og innrette seg deretter. Visst har en ikke krav på å få et tegn, men når Herren vil gi en den muligheten for å styrke troen, blir det vantrø å vise det fra seg. Ved å vise fra seg tilbudet om et tegn, kalte Akas ulykken ned over seg og sitt folk og land. Gud skal nok fremme sin plan likevel, men de vantrø holdes utenfor. Slik skjedde det med ørkengenerasjonen som måtte dø i ørkenen for sin ulydighet, - men Herren førte likevel folket inn i løfteslandet.

I NT har vi mange utsagn som viser troens grunnleggende betydning for et sant og ekte gudsforhold. *"Din tro har frelst deg"*, sa Jesus ved flere anledninger, Matt 9,22; Luk 17,19. Paulus slår klart fast: *"For av nåde er dere frelst, ved tro. Det er ikke deres eget verk, men Guds gave"*, Ef 2,8. Derfra er ikke linjen lang til Luthers frigjørende *sola fide*; ved tro alene.

Vi ser altså at like fra Det gamle testamente, via Jesus og apostlene og like inn i vår kirke er troen på Gud, slik han møter oss i Bibelen, livsnerven. Hva den består i kan Jes 7 hjelpe oss å forstå.

Immanuel; Messias

Det er vanlig å tale om GTs messianske budskap med tanke på en frellestid og en frelser som skal komme. Nå er det lite i selve GT som har selve navnet Messias eller messiansk knyttet til

²⁰ Mange vil forklare uttrykket "Assyrias konge" til slutt i vers 17 som en glosse. Det er ikke nødvendig. Tvert imot gir det en sterk retorisk effekt å la det komme som en sluttakkord. Å se at Assyria var den virkelige trusselen, trengte man ikke stort profetisk lys for å erkjenne.

²¹ At Jesaja uttalte Herrens dom over Assyria også, finner vi i samme hovedavsnittet, i kap 10. Historisk sett ble de tatt av babylonerne 612 f.Kr.

seg. Det som er, går i hovedsak på samtidige konger eller prester. Men løftet om en framtidig konge som fullt ut oppfyller Herrens vilje og som skal utøve hans gjerning på jorden, forekommer relativt hyppig hos profetene. I Jes 7 finner vi Immanuel. Holdt sammen med løftesordene i kap 9 og 11 ser vi her konturene av en konge som er etter Guds vilje.

Videre i profetlitteraturen møter vi David nevnt flere ganger, ikke minst hos Esekiel, for eksempel kap 34,23-24. Han skal komme etter at den historiske David har hvilt i sin grav i flere hundre år. Men spesielt interessant er likheten mellom Jes 7 og i Jer 22 og 23. Jeremia har et helt avsnitt der han tar for seg Davids hus generelt og så de siste kongene av Davids ætt og dømmer dem for deres vantro, forsømmelser og synder. Om den siste, kong Jojakin²², som ble ført til fangenskap i Babylon, heter det: *”Så sier Herren: ... Ingen av hans ætt skal få den lykke å sitte på Davids trone og atter herske over Juda”*, Jer 22,30. Likevel møter vi tre fire vers seinere løftet om en *”rettferdig spire ... i Davids ætt. Han skal være konge ... og dette er navnet han skal få: Herren, vår rettferdighet”*, Jer 23,5-6.

Da Jesus ble født, er det markert at han er av Davids ætt og at profetordet nå ble oppfylt, Matt 1,1.20.23; Luk 1,27; Rom 1,3. Samtidig er han Guds Sønn, noe unnfangelsen viser. Det er ikke slik å forstå at alt dette var klart for de gammeltestamentlige profeter. Deres oppgave var ikke å begripe hvordan Gud skulle oppfylle sine ord. De visste at ingen ting er umulig for Gud, og vi kan si det slik at profetordet er formet slik at det ligger åpent for Herrens underfulle oppfyllelse.

Fra NT går linjene over i kirkens trosbekjennelse. Gjennom dåpssymbolene fra oldkirken, via teologiske stridigheter om Jesu person og treenigheten fikk man de oldkirkelige symboler, som like til i dag er grunnlaget for vår bekjennelse av Frelseren og frelsen – på grunnlag av profetordet og den underfulle oppfyllelsen: *Jeg tror på Jesus Kristus, Guds enbårne Sønn, vår Herre, som ble unnfanget av Den hellige ånd, født av jomfru Maria ..”*

Ekskurser:

I Jes 7 finner vi svært mange viktige ord og uttrykk som er omstridte. Det gjør det berettiget å gå litt nøyere inn på et par av dem.

Jomfru

Fra Oldkirkens dager har det vært strid om berettigelsen av å oversette *’alma*, som det står på hebraisk, med ”jomfru”. Saken blir spesielt viktig fordi Jes 7,14 er brukt om Maria, som uten å ha hatt seksuell omgang med noen mann, fikk sønnen Jesus. Dette er i NT framstilt både som et guddommelig under og som en oppfyllelse av profetien i Jes 7,14, se Matt 1,20.23; Luk 1,34-35.

Det ordet som vanligvis oversettes jomfru, er *betula*. I sin trebinds kommentar til Jesaja har Young vist at *betula* slett ikke alltid behøver å bety en ungjente som ikke har hatt seksuelt samvær med en mann. Det kan faktisk brukes om enker, Joel 1,8. I arameisk kan det tilsvarende ordet brukes om gifte kvinner²³. Motyer siterer med tilslutning fra en artikkel av G. Wenham, at ut fra bruken i GT og sammenlignbare språk er ikke jomfrudom en bestemmende del av betydningen²⁴. I 1 Mos 24,16; 3 Mos 21,3²⁵ og Dom 11,37-39 ser vi at det er

²² Kong Sidkia regjerte riktig nok i et rasert Juda 10-11 år etter Jojakin. Han var onkelen til Jojakin og således ett ledd bakenfor . Han hadde allerede blitt dømt, Jer 21,1-10, og fra historien vet vi at hans sønner ble drept før kongen selv ble blindet. Han blir derfor ikke å regne med når de lange linjene skal trekkes.

²³ E Young, vol I: 286-88.

²⁴ A Motyer : 84, fotnote 4. Wenham sier i sin artikkel: ”The word has no more reference to virginity than the English word ”girl”.

²⁵ Sml den mer ordrette oversettelsen i RSV, der ordet ”jomfru” er tatt med.

nødvendig å presisere *betula*, for å få fram at det gjelder ei jente som ingen mann hadde vært nær. Dermed er det klart at *betula* ikke er et utvetydig ord for å fram jomfrudom og profeten valgte da heller ikke dette ordet.

Han valgte *ʿalma* som er et relativt sjeldent ord i GT. Det er brukt ni ganger: I de tilfellene det lar seg innholdsbestemme ut fra sammenhengen, synes det klart at det gjelder en ung jente som er i gifteklar alder, men som ikke er gift, 1 Mos 24,43; 2 Mos 2,8; Høys 6,8. I det miljø GT er skrevet i forutsetter dette jomfrudom i snever forstand, slik I P Seierstad skriver²⁶. Med dette i tanke er det fullt forsvarlig å oversette *álma* med *jomfru*; *parthenos*, slik LXX gjør et par hundreår før Jesu fødsel.

På hebraisk står ordet i bestemt form, *ha-ʿalma*, jomfruen. Den bestemte formen kan tydes slik at profeten hadde en bestemt kvinne i tankene, mest trolig en dronning/konkubine kongen skulle ta seg. Slik har de fleste tolket ordet i den seinere tid²⁷. Men den bestemte formen kan også brukes generisk: Det er denne kategorien kvinne og ingen annen som skal føde Immanuel²⁸. Mika, som virket omtrent samtidig med Jesaja, nevner også at frelestiden skal komme når *"hun som skal føde har født"*, Mik 5,1-5. Det er også viktig å holde fast på dommen over Akas og Davids hus, som er en viktig tanke i avsnittet. Følgelig må Herren begynne på nytt. Det er Guds spesielle gjerning. Det er også viktig å få fram i de andre frelesprofetiene i nærkonteksten, se særlig 11,1. *"Herren Allhærs Gud, skal gjøre dette i sin brennende iver"* heter det om barnet som skal bli en davidisk frelserkonge ut fra 9,6-7²⁹.

Profeten holder altså fast på dommen over Akas og Davids hus. Samtidig skal Guds løftet til Davids hus stå fast. Det skal oppfylles gjennom Immanuel, født av jomfruen. Hvordan dette skulle oppfylles, var ikke profetens ansvar, men når det skjedde, ville det være et tegn.

Tre symbolske navn

I teksten vi har for oss har vi allerede møtt to gutter med symbolske navn, Sjear-Jasjub og Immanuel. I Jes 8,3 har vi den tredje: Brått-bytte, Rov-i-hast. Det er navnet på Jesajas andre sønn og profeten skulle også skrive det på en tavle så folk kunne lese det tydelig. Ut fra 8,16 ser vi at han vil sørge for at hans budskap ikke går tapt, det skal tas vare på av hans disipler. Videre heter det i vers 18: *"Se, jeg og de barn som Herren har gitt meg, er til tegn ('oth) og varslers (eller "under"; mofeth) i Israel fra Herren ..."* Så følger et avsnitt med en formaning om å holde seg til ordet og vitnesbyrdet, v.20, ellers vil det gå galt. Til slutt vil så en frelestid komme, og da står igjen et barn med fire sterke og symbolske navn sentralt, 9,2-7.

Jesaja selv er altså også et tegn og varsel sammen med barna med sine symbolske navn³⁰. Jesaja betyr *"Herren frelser"*. Han er kalt evangelisten mellom profetene og frelsen som hans navn bærer bud om, er knyttet til barnet kalt Immanuel, eller Underfull Rådgiver, Veldig Gud, Evig Far og Fredsfyrste, Jes 9,6. Denne frelsen skal komme etter at straffedommen, representert ved fiendemakten Assyria, har gjort sin destruktive gjerning, Jes 7,17-20; 8,7; 10,5ff.

²⁶ I P Seierstad: 51-52

²⁷ H Wildberger: 289-92 spesifiserer sju ulike løsningsforsøk som har vært fremmet og faller ned på at det er kong Hiskia som er oppfyllelsen, på tross av kronologiske problemer.

²⁸ E Young vol I: 287

²⁹ For en tilnærming som ser litt mer på innholdet i frelesprofetiene i Jes 7-11 og Mik 5: se K Valen 2001; s.48-56

³⁰ Jesaja gikk naken i tre år som et tegn på nederlaget Egypt skulle lide overfor Assyria, Jes 20. Dette skjedde likevel omkring 20 år etter den tiden vi her arbeider med. I vår kontekst er barnas navn det eneste som kan brukes symbolsk, for vi får ikke vite annet om dem. Dermed er det rimelig i denne sammenhengen å konsentrere seg om Jesajas navn også.

Hvordan skal så navnene på Jesajas to gutter knyttes til selve budskapet i hans forkynnelse? Jeg har tidligere prøvd å vise at Jes 1 er å forstå som et sammendrag av Jesajas budskap³¹. Der finner vi først en inderlig omvendelsesforkynnelse basert på pakten. Så følger dommen over Jerusalem fordi urett, avgudsdyrkelse og andre synder har ødelagt det som skulle gjenspeile Guds vilje. Men etter dommen skal Herren igjen gripe inn og gjenopprette byen slik den skal være – men de som ikke ville omvende seg, skal bli værende utenfor og bli ødelagt som stry.

Her i kap 7 møter vi først Sjear-Jasjub, En-Rest-Skal-Omvende-Seg. Det er den vanlige oversettelsen, men det er mulig å vurdere om det også kan være en imperativisk klang i navnet: La-En-Rest-Omvende-Seg. Han symboliserer Herrens kall til samtiden om å komme inn i et ekte og sant forhold til Herren i pakten. Ved avvisningen blir straffen uomgjengelig. Brått-bytte Rov-i-hast understreker det. Etter dommen skal Herren like vel realisere sin frelse og være med sitt folk. Det vitner Jesaja-navnet om. Det samme gjør Immanuel-navnet. Det samme barnet er beskrevet med enda flere navn i kap 9,6 slik jeg har hevdet i eksegesen. Denne frelestiden sprenger grensene for det en vanlig hersker av Davids ætt kunne realisere.

Dermed ser det ut for at Jesaja allerede tidlig i sin tjeneste så for seg både dommen og gjenreisningen. Navna han ga barna sine vitner om det³². Mange av profetbøkene har sterke domsord. Men samtidig finner vi også noen frelsesutsagn. Det har vært nokså vanlig å dele opp profetstoffet, slik at de delene som taler om en kommende frelse etter dommen, blir regnet som seinere tillegg eller nytolkninger, gjerne etter eksilet i Babylon³³. Det er bedre å si at Gud i pakten setter grenser og truer med straff over dem som synder og ikke vender om. Men samtidig står han fast ved sin utvelgelse og sitt løfte om nåde. Dette blir ikke påvirket av folkets troskap eller frafall, men har sin grunn i Guds eget hjerte. Denne dobbelheten med i Israels tro fra de tidligste tider.

En tilsvarende navngiving finner vi i de tre første kapitlene i Hosea-boken. Hosea levde omtrent samtidig med Jesaja. Der får først profetens barn navn som peker på dommen, men siden forandres de til å vise at de blir godtatt og elsket. Ja, profetens eget navn, Hosea, betyr nesten det samme som Jesaja, nemlig frelse.

Det profetiske perspektiv

I forbindelse med jomfruen med barnet Immanuel reiser spørsmålet seg om når dette skal oppfylles. Fordi det er beskrevet som et tegn for Akas og Davids hus, og fordi Assyria hele tiden er fienden som skal komme med straff før Immanuel kan tre fram, er det vanlig å søke i den nære historie etter skikkelser som denne profetien kan passe på³⁴. NT ser denne profetien oppfylt i Jesu fødsel, som vi har sett. Er da NTs tolkning en nytolkning som egentlig ikke er legitim ut fra GTs perspektiv? Mange tolkere vil regne slik. En konservativ ”vri” er å si at apostlene hadde myndighet til å nytolke på denne måten.

Til det er å si at profetene stort sett tok utgangspunkt i sin samtid og så den og framtiden i lyset av Guds budskap til seg. Dermed er det bare naturlig at assyrerne er fiendene de må forholde seg til. At det kunne komme flere folk og land inn i bildet seinere, men før

³¹ Budskap 2000, Fjellhaug, Oslo 2000: 85-97: *Profeten Jesaja kapittel 1 sett som en enhet*.

³² Det er vanskelig å tenke seg at seinere bearbeidelser av stoffet skulle inkludere slike navn på Jesajas barn. Sammen med resten av stoffet i denne delen av boka gir det et inntrykk av svært god nærhet til begivenhetene i historien.

³³ For eksempel R P Carroll: *When Prophecy Failed*, SCM, London 1979: 130-46; W L Holladay: *Isaiah, Scroll of a Prophetic Heritage*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1978: 91-113 (NB tittelen på avsnittet: *Renewal after Disaster?*)

³⁴ Se ekskurset om Jomfru.

oppfyllelsen, var ikke interessant³⁵. Innholdet i det profetene bar fram og troen blir viktigere enn tidsperspektivet. Det dreier seg mer om teleologi enn kronologi, er det sagt³⁶.

Det såkalte ”profetiske perspektiv” blir gjerne forklart med at profetene ser den nære fjellsiden og fjelltoppene, men ikke de dype dalene mellom fjellene. Dermed kan perspektivet bli forkortet når en sammenligner med hvordan oppfyllelsen skjer. Og det som synes å være samme sak i profetien kan deles opp i en trinnvis oppfyllelse³⁷. Dette kan også anvendes på ”vår” tekst.

I tillegg blir det naturlig å se at her er noe *grensesprengende* i framstillingen. En kan gjerne si at det Israel hadde i sin egen tid i profetien blir brukt som *modeller* for noe større og fullkomnere som Gud vil gjøre i frelsetiden. Gutten som er beskrevet står for noe mer enn en kongesønn som ble en brukbart god konge i Jerusalem.

Dessuten har vi allerede nevnt at selv om profeten beskriver en del av bildet, er det ikke gitt at han i alle deler ser for seg *hvordan* oppfyllelsen skal skje. Det lar han ligge i troen på at ”*Herrens, Allhærs Guds, nidkjærhet skal gjøre dette*”, Jes 9,7b.

³⁵ I NT ser vi mye av det samme i det som kalles nærforventningen. Der er Jesu gjenkomst beskrevet som nær forestående og forholdene i samtiden er ”bakteppet”. Men andre tekster synes å forutsette nye tider. Se for eksempel K Valen: *Framtid og håp*: 167-70; 242-44

³⁶ *telos* betyr mål eller hensikt; *chronos* betyr tid med vekt på den målbare tiden.

³⁷ K Valen: *Frelshistorien i GT*, Lunde forlag, Oslo1988: 68-71

Ekko av Jes 53

Ved Egil Sjaastad

Derfor er det en eneste vei å unnfly forbannelsen: Å tro og med fast tillit si: Du Kristus er min synd og min forbannelse ... Så lenge synden, døden og forbannelsen forblir i oss, fordømmer synden, dører døden og forbanner forbannelsen oss. Men når de overføres på Kristus, blir det som var vårt, hans eget, og det som var hans blir vårt. Derfor skal vi i all anfektelse lære å overføre synden, døden, forbannelsen og alt som plager oss av ondt, fra oss på Kristus. For han bærer virkelig all vår nød, da Gud Fader, som Jesaja sier, har lagt alle våre misgjerninger over på ham.¹

Disse ordene av Luther finnes i hans kommentar til Gal 3:13–14. Han knytter, som vi ser, Galaterbrevsteksten og Jes 53 tett sammen. De handler om samme sak. Forbannelsen som Kristus tar på seg i følge Gal 3, er identisk med den straffen den lidende tjeneren måtte bære i følge Jes 53. Begge steder dreier det seg om noe han gjorde i stedet for oss. De to tekstene handler om stedfortrederen. Det gamle uttrykket *Det salige bytte* kan gjerne stå som en sammenfatning av Luthers tolkning. Synderen og Jesus har byttet plass.

Luther er ikke alene om å glede seg over dette. Mange forkynnere har med sjelesørgerisk varme og med begeistring talt om dette salige bytte – nettopp med utgangspunkt i Jes 53,

- *Alt hans er blitt mitt*, – når jeg i troen tilregnes hans forsoning og hans opphøyelse.
- *Alt mitt ble hans* – den gangen han tok min synd og nød på seg.

Luthersk teologi, forkynnelse og salmesang har vært sterkt preget av Jes 53.

I denne artikkelen vil vi undersøke om det er nytestamentlig grunnlag for å legge så sterk vekt på denne profetien når vi tolker og forkynner Jesu person og verk. Men vi vil først se på Jes 53 i sin gammeltestamentlige sammenheng og i jødisk tradisjon.

Trøsteboken og sangene om den lidende tjener

Jes 40–55 kalles trøsteboken. Den starter med et trøsterop. Trøstens kjerne ligger i Guds ufattelige barmhjertighet. Gud vil opprette en ny pakt med folket og gi dem *Davids rike nåde, den visse* (Jes 55:3). Dette løftet etterfølges av et utsagn om denne nye David: *Se, til et vitne for folkeslag har jeg satt ham, til en fyrste og en hersker over folkeslag* (v. 4). Fangene i Babylon skal få regne med en frelseskonge, en ny David, en som formidler *den rike nåde* (v. 3). Vi står overfor et typisk Messias-utsagn.

Men det er store forskjeller på den *nye* David og den *første* David. Den gjenopprettelsens tid som den nye David bringer, skal ikke komme ved militær makt eller ved politisk diplomati. Tilslutningen til kongen skjer frivillig (v. 5).

Denne teksten står i slutten av trøsteboken. De mest særpregede tekstene i trøsteboken er de fire såkalte *sangene om Herrens lidende tjener* (Jes 42:1–4; 49:1–6; 50:4–6 og 52:13–53 12). De sangene har sitt helt spesielle innhold.² Men de er neppe ment å skulle leses isolert fra

¹ Martin Luther i *Store Galaterbrevskomentaren I*, utgitt av Credo Forlag, København, 1981, s. 387.

² Den første som for alvor avgrenset og grupperte disse fire tekstene som en egen gruppe ”sanger om den lidende tjener” var Bernhard Duhm i boken *Das Buch Jesaja*, Göttingen (3. opplag kom i 1914). Her hevdet han at det i trøsteboken finnes ett sett tjenertekster som er forfattet av den såkalte Devteroesaja. I disse tekstene er tjeneren kollektivt forstått, som *folket*. Her er tjeneren passiv og horisonten er nasjonal. I de øvrige fire tekstene er tjeneren et anonymt individ og siktet er universelt. I følge Duhm er disse tekstene (som han altså kalte *sangene*

sammenhengen. Konteksten er trøsteboken som helhet. Et av de tema som binder dem sammen med resten av trøsteboken, er nettopp utblikket framover mot en kommende seierherre. Vår påstand er at budskapet om *Davids rike nåde, den visse* og nådebudskapet til syndere i Jes 53 begge er knyttet til den kommende seierherren. Fyrsten og herskeren som omtales i Jes 55:4 er samme person som sangenes lidende (og seirende!) tjener.³

Hovedmotivet i trøsteboken er at fangene i Babel skal få komme hjem til sitt land. Grunnleggeren av det persiske storrike, kong Kyros, har muliggjort denne endring i deres livsvilkår. Kyros selv forstår ikke at han er opphøyet til sin mektige posisjon av Israels Gud, historiens Herre. Men store ting skal skje. Resultatet skal få hedningefolkene til å innse at alene Israels Gud er Gud. Ekkoet av disse begivenhetene skal lyde over hele verden (Jes 41:2f; 44:8–45.2).

Men hvordan kan noen tusen jøders hjemkomst få en slik religiøs betydning for folkeslagene?

Svaret på dette fører oss egentlig inn i et nytt plan i trøsteboken. Der finner vi nettopp ham som ovenfor kalles fyrste og hersker, den nye David. Det er denne personen som skal bringe kunnskapen om Gud ut til folkene. Denne herskeren er samtidig den lidende Herrens tjener – han som blir høyt opphøyet. To ganger i de nevnte sangene introduseres han med uttrykket *Se!* (Jes 42:1 og 52:13)

Også i Jes 61:1–4 finner vi et gledens budskap til mennesker i krise. En person med en særlig åndstrustning trer fram på arenaen. Han taler med en inderlig hyrdeomsorg: *Herren Herrens Ånd er over meg, fordi Herren har salvet meg til å forkynne et godt budskap for de elendige. Han har sendt meg til å forbinde dem som har et sønderbrutt hjerte, til å utrope frihet for de fangne og frigjørelse for de bundne, til å utrope et nådens år fra Herren og en hevners dag fra vår Gud, til å trøste alle sørgende ...* (Jes 61:1f)

Han taler i jeg-form og innleder talen med uttrykk som minner sterkt om to andre tekster i Jesajaboken.

- a) Jes 11:1ff om Messias som et rotskudd av Isais stamme (Jes 11:1ff).
- b) Jes 42:1ff – den første tjenersangen i trøsteboken.

Det som særlig knytter disse tre tekstene sammen er poengteringen av *åndstrustningen*. I Herrens kraft, salvet av hans Ånd, skal denne person tre fram med forløsningens ord til de bundne. Herren har salvet ham. *Salvet* har etter grunnteksten samme rot som begrepet Messias.

Selv om Jes 61 ikke tilhører den delen vi kaller trøsteboken, er følgende konklusjon nærliggende: Teksten i Jes 61 dreier seg om den kommende frelseskongen, i Jes 55 omtalt som bærer av *Davids rike nåde, den visse*. Samme person omtales i sangene om den lidende tjener. Disse sangene når sitt klimaks i Jes 53.⁴

Jes 61 skildrer også en annen type virksomhet enn den Kyros drev. Her er det ikke militær/politisk innsats som trer fram for oss. Frelseskongen har et frigjørende og godt budskap. Han tar seg av dem som bærer på en hjertenød. Riktignok er det også tale om en hevners dag. Men han henvender seg til alle som har et sønderbrutt hjerte. Han vil ta seg av dem – i nåde. Hans virkemåte minner om den som omtales i 42:2–4: Han skal gå fram med varsomhet, brutalitet er fjernt fra hans virkemåte. Han skal ikke knuse et knekket rør.

Vi mener det er grunnlag for følgende slutning:

om den lidende tjene) senere tilføyelser. Vi kan ikke følge Duhm i spørsmålet om datering og forfatterskap. Men at disse fire tekstene står i en særstilling, er det allmenn enighet om.

³ F.F.Bruce argumenterer sterkt for denne forståelsen i boken som i svensk oversettelse heter *Det som är sagt, Nya Testamentets tolkning av motiv i Gamla testamente*, EFS-förlaget, Stockholm.

⁴ Denne tolkning finner vi ikke overraskende igjen i NT. Både Jesus selv og Peter anvender Jes 61:1ff messiansk, altså om Jesus selv (Luk 4:16–21 og Apg 10:38).

- a) Jes 11:1ff (og de øvrige tekstene om den nye David i starten av Jesajaboken)
- b) tjenersangene
- c) teksten om fyrsten som bærer med seg Davids rike nåde (Jes 55:3–5) og
- d) Jes 61:1ff

omhandler ulike trekk ved samme person.

Inn i denne dobbelthet av

- a) samtidsbegivenheter knyttet til befrielsen fra fangenskapet og til kong Kyros og
- b) framtidsperspektiver knyttet til et kommende fredsrike med en kommende frelserskikkelse

finner vi altså Jes 53. Bakgrunnsteppet er bestemte politiske begivenheter i samtiden. Så løftes blikket framover. Vi ser konturene av en kommende forløsning ved en kommende forløser – ikke bare for Israel, men for hedningefolkene. Her representerer kap 53 selve høydepunktet både hva angår forløseren selv og innholdet i den forløsning han bringer.

Dypt fornedret – høyt opphøyet – Summarisk gjennomgang av Jes 53

Når vi her bruker betegnelsen Jes 53, mener vi egentlig kap 52:13–53:12. Kapittelinnndelingen bryter dessverre opp en tekstenhet som hører sammen.⁵

De siste versene i kap 52 begynner med tjenerens oppsiktsvekkende høyhet. Denne høyhet har å gjøre med hans visdom. Men straks trekkes hans fornedrelse inn i synsfeltet. Også denne er oppsiktsvekkende og skaper forundring. Han var ille tilredt og elendig. Men det er altså denne personen som skal *bestenke* mange folkeslag. Uttrykket innebærer at han rensker mennesker for synd.⁶

Også avslutningen av sangen (kap 53:10–12) har dette dobbeltperspektiv. Den gir et eschatologisk utblikk fram mot hans seier og opphøyelse. Samtidig ser den tilbake på hans lidelse. Den var en uunngåelig del av hans tjeneste. Det var Gud selv som knuste ham (v. 10). Opphøyelsen skjer på grunnlag av lidelsen. *Fordi hans sjel har hatt møyne* (53:11) skal han få en så avgjørende posisjon blant ”de mange”. Fordi han uttømte sin sjel til døden – *derfor vil jeg gi ham de mange til del* (53:12). Hans død er å betrakte som et skyldoffer (hebr. *asjam*), et offer til gjenopprettelse.⁷ Her er en språkføring som mer er hentet fra tempeltjenesten enn fra kongens hoff. Tjeneren ble ofret for at *vi* eller *de mange* skulle få fred og få leve i nådepakten med Gud. Han gjør ved sitt soningsverk *de mange* rettferdige (v. 11). Dette gjør han frivillig. Han var ikke bare den passive som ble drept. Han *uttømte* selv aktivt *sin sjel til døden* (v. 12).

De to avsnittene vi her har referert, innrammer midtpartiet av sangen (v. 1–9). Fra profetens ståsted er denne delen grammatikalsk sett *ferdig fortid*. Her følger vi tjeneren inn i ulike sider ved hans dype fornedrelse. I v. 1 aner vi vantroen. Tjenerens frelsende gjerning gjennom fornedrelse og opphøyelse vil ikke uten videre blir trodd av alle. Hans utgangspunkt er jo så ynkelig, som et rotskudd av tørr jord (v. 2). At Herren nettopp ved denne ynkelige figuren *åpenbarer sin arm* (sin frelsende makt), kommer ikke til å bli forstått. Det er et både – og i folks reaksjon: Både skepsis og tilbedelse.⁸

⁵ En grundig vitenskapelig kommentar til hele denne teksten er Erlandsson, Seth, *Slått av Gud*, Lunde Forlag, Oslo, 1978.

⁶ Erlandsson, s. 18. Se også Valen, Karsten, *Framtid og håp*, Lunde Forlag, Oslo 2001, s. 86.

⁷ Både Valen og David Wenham – i sin bok *The Book of Leviticus*, Hodder and Stoughton, London, 1979 – argumenterer for at ordet *asjam* som brukes i v. 10 er et offer ment å gjenopprette det krenkede gudsforhold. Det fjerner skylden og gir oppreisning ved at *synden blir betalt for*, se Valen s. 87.

⁸ Karsten Valen oppsummerer i noen enkle punkter budskapet i Jes 53 i sin bok s. 88f.

Det ligger en tone av selvanklage fra profeten og fra dem som fører ordet sammen med ham i v. 3ff: *Vi aktet ham for intet ..., vi aktet ham for plaget, slått av Gud⁹ og gjort elendig*, sier profeten (v. 3–4). Dette var jo i en forstand faktisk sannheten. Men vi visste ikke hvem han egentlig var! Senere kommer det nærmest som en syndsbejelse: *... vi for vill ... vi vendte oss hver sin vei...* (v. 6).

Men han er mer enn martyr. Han er mer enn en som kjemper for en sak han tror på. Han er ikke bare en som betaler prisen for noe han kjemper for, jfr. makkabeerbokens martyrer. Nei, Gud selv handler med ham i vrede (v. 6, se også v. 10). Han lar ham føre inn i lidelse og død for våre misgjerningers skyld (v. 5; v. 6; v. 9). Sammen med misgjerningene tar han seg av all vår nød (syndefallets følger: piner og sykdom, v. 4). Han er selv uskyldig (v. 9). Han er, som sluttavsnittet uttrykker det, den rettferdige tjener (v. 11). Men denne rettferdige og uskyldige føres bort som et lam for å slaktes (v. 7).

Midtpartiet har preg av en *ve-klage* over ham. Det er formelt beslektet med klagesalmene. Men i Jes 53 dreier det seg om noe enestående. Her er det tale om *en stedfortredende straffelidelse*. Den utføres av en som selv er uten skyld i det han straffes for.

Guds hensikt med tjenerens fornedrelse gjelder oss. Hele fem ganger er tjenerens rolle som stedfortreder for oss understreket i v. 4–5. Det var *våre* sykdommer, *våre* piner, *våre* overtredelser, *våre* misgjerninger *vår* straff han bar. Hvem er disse som profeten identifiserer seg med? Tydeligvis ikke bare Israelsfolket. Rammen for Israel sprenges allerede i 52:15, der det er snakk om *alle folkeslag*, og i avslutningen brukes uttrykket *de mange* tre ganger (53:11 og 12). Det er en hebraisme og betyr *alle*. *Vi* og *de mange* inkluderer både jøder og hedninger.

Dette er det dypeste perspektiv i trøsteboken. Her ligger årsaken til at ekkoet fra denne boken kommer til å nå hedningene! *Davids rike nåde, den visse* kommer ikke til å stanse ved Israels grenser. Som det sies i den andre sangen om Herrens tjener: *Det er for lite at du er min tjener til å gjenreise Jakobs stammer og føre den frelste rest av Israel tilbake. Så vil jeg da gjøre deg til et lys for hedningefolkene, for at min frelse må nå til jordens ende* (Jes 49:6).

Det har vært mange forsøk på å vise at tjeneren i Jes 53 ikke er noen framtidig Messias-sikkelse, men en person eller en gruppe personer i samtiden.¹⁰

Noen legger vekt på at tjeneren i 49:3 tiltales som Israel. Det har ført til en kollektiv tolkning av tjeneren. For så vidt er det et poeng i den tolkningen. Tjeneren representerer folket. Han er så å si personifiseringen av folket.¹¹ Denne tolkningen strander imidlertid på at han samtidig er *skilt fra* folket og står *overfor* dem.

Andre har forsøkt å finne den lidende tjeneren i en mindre gruppe innen Israel, andre igjen har tenkt seg profeten selv (som den etiopiske hoffmannen antydte for Filip! Apg 8:34), andre profeten Jeremia, profeten Esekial osv.

Gjennom kontakten med andre tekster i Jesajaboken mener vi allerede å ha begrunnet en messiansk tolkning av Jes 53. Teksten føyer seg inn rekken av profetiske utblikk mot den nye David, frelseskongen. Han kalles her Herrens tjener. Han er identisk med ham som også skal realisere innholdet i de typiske Messiasprofetiene – bla de som finnes i første halvdel av

⁹ Jfr *forbannet* i Gal 3:13. Også der er Gud det logiske subjekt: Gud selv har forbannet ham.

¹⁰ I følge Knud Jeppesen i artikkelen *Herrens lidende tjener i historien og i tradisjonshistorien* (i Jeppesen og Cryer (red), *Tekster og tolkninger – ti studier i Det gamle Testamente*, Anis forlag, Århus, 1986) er det i tidens løp etter Duhm fremsatt omtrent tjue ulike forslag på hvem denne tjeneren kunne være (underforstått hvilken person i samtiden det dreier seg om). Sporene fra denne perioden i forskningshistorien skremmer, sier han (s. 123). Selv hevder han at teksten inneslutter i seg både kollektive og individuelle trekk, og at ingen enkeltperson i samtiden går inn i den rollen som her skildres.

¹¹ Oscar Cullmann har i sine undersøkelser lagt stor vekt på at frelseshistoriens løfter beveger seg fra de mange (Adams ætt) via en stadig innsnevring (Abrahams ætt, Judas ætt, Davids ætt) til den ene (Messias) Se *The Christology of the New Testament*, SCM Press, London 1963.

Jesajaboken (Jes 7:14; 9:6; 11:1ff). Det er bare kongen (den nye David, frelseskongen) som (liksom tjeneren her) kan bli identifisert med sitt folk og samtidig være skilt fra det. Bare han kan ta seg av folkets sak like til døden. Kongen er Guds representant overfor folket og folkets representant overfor Gud.

Som vi har sett er Messiasprofetiene ofte forankret i historiske forhold i samtiden. Profetene tok utgangspunkt i enkeltheter fra kongens virke i samtiden og fra ulike ordninger i det politiske og religiøse liv (f.eks. offertjenesten). På den bakgrunn tegnet de – under Åndens inspirasjon – ulike trekk i bildet av en kommende Messias, en fullkommen Messias.¹² Jes 53's bidrag er her helt fundamentalt. Det dreier seg om Messias' oppgave som forsoner og midler mellom mennesket og Gud selv. Når dette er ført til ende, skal han opphøyes til posisjon ingen andre har hatt eller kan ha.

Messiastekstene – inkludert Jes 53 – har dimensjoner ved seg som ingen davidide (konge i Davidsslekten) kunne virkeliggjøre. Skildringene sprenger rammene for det som kan oppfylles innenfor en ordinær jordisk virkelighet. Dette gjelder ikke minst Jes 53 og de øvrige sangene om den lidende tjener.¹³ I lys av trøsteboken som helhet – og i lys av GT for øvrig – gir Jes 53 et utblikk mot en som skulle gå lidelsens vei i fornedrelse for våre synders skyld. Derigjennom skulle han vinne seg posisjonen som seierherren, den aller høyeste. Jesu og apostlenes messianske tolkning har sitt grunnlag i tekstene: Profeten taler om Jesus.

Samme budskap andre steder i GT?

Den tredje sangen om Herrens tjener foregriper et hovedmotiv i Jes 53, nemlig lidelsen: *Min rygg bød jeg fram til dem som slo, og mine kinner til dem som rykket meg i skjegget. Mitt ansikt skjulte jeg ikke for hån og spytt* (Jes 50:6). Allerede her ser vi konturene av den lidende Messias. Dette verset finner vi for øvrig nokså bokstavelig oppfylt i evangeliens lidelses-historie!

Vårt spørsmål blir: Finner vi tilsvarende tekster om en lidende Messias andre steder i GT?

Dan 12:3?

Noen hevder at språkbruken i Dan 12:3 forutsetter Jes 53:¹⁴ *Da skal de forstandige skinne som himmelhvelvingen skinner, og de som har ført mange til rettferdighet, skal skinne som stjernene, evig og alltid.*

Her er tre begreper på grunnteksten som korresponderer med Jes 53:

- 1) **De forstandige.** Jfr. Jes 53:13: *Se, min tjener skal gå fram med visdom.* I Danielteksten er entall blitt til flertall.
- 2) **Har ført mange til rettferdighet** motsvarer Jes 53:11: *Ved at de kjenner ham, skal den rettferdige, min tjener, rettferdiggjøre de mange, og deres misgjerninger skal han bære.* I Danielteksten dreier det seg ikke om noen rettferdiggjørelse på soningens grunn. Her er det tale om rettferdige mennesker som underviser andre i rettferdighet.
- 3) **De mange** er som vi har sett et gjennomgangsmotiv i Jes 53 (se v. 11–12).

¹² Valen bruker gjerne begrepene motiver, mønstre, forbilder om disse personer og ordninger, se f.eks. Valen s. 74 og s. 146.

¹³ Det som her er sagt, kommer allerede til syne i den grunnleggende Davids sønn-profetien i 2.Sam 7:12ff. Her er enkelttrekk som passer på kongen og enkelttrekk som ingen ordinær konge kunne realisere. I tekstene Jes 7:14 og 9:6 blir dette svært tydelig. Leserene allerede i den første tiden måtte undres: Her sprenges alle rammen for et vanlig menneske og dets virksomhet. Messias er et menneske, men er samtidig guddommelig. Tekstene peker framover mot en absolutt nystart, et nyskudd som riktignok kommer av samme rot som David (Isais rot), jfr. Jes 11:1ff.

¹⁴ F.eks Wolff s. 38.

Det er vanskelig å påvise sikkert en avhengighet mellom disse to tekstene. Enkeltmotiver fra Jes 53 er i tilfelle anvendt på dem som har tjent Herren. Begge tekstene ender med en opphøyelse. Hvis vi skal finne noen likhet i tekstenes *hovedsak*, er den indirekte: At *de rettferdiggjorte* i Jes 53:11 er de samme som i følge et annet sted hos Daniel kalles *Den høyestes hellige* (Dan 7:22). Disse er de som *har ført de mange til rettferdighet* og er det sanne Guds folk. Disse skal overta riket sammen med Menneskesønnen, ham som all makt er overgitt (Dan 7:14). En viss parallell mellom tekstene kan spores.

Sak 12:10

I Sak 12:10 kommer vi derimot nærmere Jes 53: *Men over Davids hus og over Jerusalems innbyggere vil jeg utgyte nådens og bønnens Ånd, og da skal de skue opp til meg som de har gjennomstunget. Og de skal sørge over ham som en sørger over sin enbårne sønn, og klage sårt over ham slik som en klager over sin førstefødte.*

Her bryter budskapet fra Jes 53 igjennom. I fokus er en enkeltperson. Det sørges over ham. De som sørger føler skyld. Han er gjennomboret, det dreier seg om en uskyldig. Språkbruken i profetbudskapet er neppe avhengig av Jes 53. Men saken ligger der. Profeten Sakaria står midt i det samme åpenbaringslys som Jesaja. Han får avdekket en eschatologisk virkelighet – knyttet til Messias. Messias-skikkelsen bærer ikke bare kongelige trekk, han er en lidende tjener.

Dan 7:12ff?

Når det gjelder teksten om Menneskesønnen i Daniels bok (7:12ff), finner vi ikke noe direkte utsagn om hans lidelse. Jesu ord om at Menneskesønnen måtte lide, knytter sammen den lidende tjeneren og Menneskesønnen. Jesus ga dem så å si en samlende tolkning. F.F. Bruce hevder at Jesus på den måten trolig gjenga en av profeten opprinnelig tiltenkt identifikasjon mellom tjeneren og Menneskesønnen. Ikke minst talen om et folk som tilhører Menneskesønnen (det hellige folket i Dan 7:22) og tjeneren (de rettferdiggjorte i Jes 53:11) kan tyde på en sammenheng, se ovenfor.

Jesus taler med avgjørende autoritet. Uansett om Daniel var seg bevisst denne sammenkoblingen eller ikke, står vi her overfor en tolkning som i lys av oppfyllelsen er klar. Jesus taler faktisk som om Jes 53 og Dan 7 allerede burde være anerkjent som skildringer av samme person.¹⁵

Jesus og apostlene så profetier om Jesu død i mange andre tekster. Dette gjelder ikke minst Salme 22. Men noen *direkte* refleks av Jes 53, finner vi ikke i den salmen. Den er for øvrig eldre enn Jesajateksten.

Reflekser av Jes 53 i jødedommen

Septuaginta (LXX), den gamle greske oversettelsen av NT¹⁶, forstår Jes 53 messiansk. Det kan anes av formuleringene som er brukt. Men stedfortredertanken i versene 9–10 er avstrefet. Wolff hevder at vi her er vitne til en begynnende avvei i den jødiske tolknings-historien.¹⁷ Som helhet fanger LXX-teksten likevel opp hovedsakene i Jes 53.

¹⁵ Bruce, s. 116ff.

¹⁶ *Septuaginta* ble til under ptolemeeren Philadelphus i Egypt (285–246 f.Kr). Her var det en stor jødisk koloni, og det fortelles at 70 lærde jøder oversatte den hebraiske bibel på kort tid, derav betegnelsen *de 70* (LXX).

¹⁷ LXX bruker for øvrig *pais theou* (Guds tjener) som oversettelse av det hebraiske *æbed Jahve* (Herrens tjener). *Æbed* gir sterkere assosiasjoner i retning av ydmykende slave-tjeneste enn *pais* som mer er farget av et sønn/barn-forhold

Senere greske oversettelser formulerer seg slik at de ikke kan ha tolket teksten messiansk. Heller ikke forstår de tjenerens martyrium som en enestående handling. Den uskyldige som lider stedfortredende for skyldige, blir borte i teksten.

Enoks bok¹⁸ henspiller flere steder på Jes 53. Tjeneren er den rettferdige. Han må gi sitt blod som martyr. Han har – liksom den lidende tjener hos Jes – en klar relasjon til mektige konger. Men martyrblood og forsoningsblood er ikke det samme! Enok kjenner ikke forsoningen. At den rettferdige måtte regnes blant syndere, er borte i hans tankeverden.

Wolff konkluderer slik:

Vi må slå fast at i det samme øyeblikk som senjødedommen tegner inn trekk fra tjeneren i Jes 53 i sitt Messiasbilde, går budskapet fra denne store profetien om

- *hans enestående lidelse*
 - *frukten av hans stedfortredergjerning*
 - *fullendelsen av hans seier*
- tapt for den senjødiske menighet.*¹⁹

Utviklingen innen jødedommen raderte ikke uten videre ut tanken om Jes 53 som Messiasprofeti. Både hans død og hans triumf over folkene er klart erkjent, f.eks. i 4.Esra. Men hemmeligheten ved hans død blir borte for dem.

Salomos visdom²⁰ – fra det siste århundre før Kr. – er det første skrift som ikke bare viser henspillinger på Jes 53. Her forekommer en vers for versgjennomgang. Forfatteren avspeiler likevel at han ikke er på bølgelengde med profetien. Han er ikke opptatt med skyldproblemet. Selvsagt har han lest v. 4–5. Men budskapet har ikke gått inn hos ham. Rettferdige og urettferdige er og blir for evig forskjellige grupper. Noen rettferdiggjørelse av urettferdige kjenner han ikke til. Han er sterkt forutinntatt når han leser teksten. Han leser med en from jødes briller. *Den rettferdige er snarere et forbillede end en der træder i stedet for.*²¹

Makkabeerbøkene²² har tekster som minner sterkt om Jes 53. En sammenligning viser følgende:

- Makkabeertidens martyrer døde for lovens skyld, den lidende tjener dør for våre overtreders skyld.
- Makkabeertidens martyrer lider under straff eller tukt, Jes 53 taler om straff.
- Makkabeertidens martyrer døde *for andre*, den lidende tjener døde for *de mange*.
- Makkabeertidens martyrer hadde Israels politiske redning som hensikt da de led døden, tjenerens død tjente oss alle til fred og helbredelse.
- Makkabeertidens martyrer gav sitt liv som en erstatning for folkets synd, tjeneren var som et slaktet lam og bærer fram skyldoffer for de mange.
- Makkabeertidens martyrer ba for sine brødre i folket, tjeneren ber for de gudløse.
- Makkabeertidens martyrer viste tålmodighet i lidelsen, tjeneren sammenlignes med et ydmykt lam.

¹⁸ De eldste delene av Enoks bok (som tilhører kategorien pseudepigrafiske bøker) er fra det 3. århundre f.Kr. Skriftet som helhet har foreligget samlet siden de 1. århundre før Kr.

¹⁹ Wolff s. 43

²⁰ Salomos visdom tilhører kategorien apokryfe skrifter og er trolig skrevet av en jøde i Aleksandria en gang i det første århundre f.Kr. Det var en stor koloni jøder i diasporaen i Egypt.

²¹ Jeppesen s. 119.

²² Makkabeerbøkene har sitt navn etter den jødiske frihetskjemperen Juda Makkabi. 1. Makkabeerbok dekker perioden fra 175–134 f.Kr. 2. Makkabeerbok er egentlig en sammenfatning av et større historieverk og dekker perioden fra 180–161 f.Kr. Særlig den siste har hatt stor teologisk betydning på grunn av den vekt den legger på martyriet.

- Makkabeertidens martyrer var selv skyldige i den død de døde, tjeneren døde utelukkende for fremmed skyld.

Her er klare likheter – og forskjeller! I motsetning til makkabeertidens martyrer, blir tjeneren foraktet, ja, aktet for intet. Han blir rammet av Guds dom, hans forsoningsdød er en del av Guds plan. Makkabeerne opererer utelukkende i en innenverdslig ramme, tjeneren hos Jes og hans opphøyelse har eschatologisk overtoner.²³ Merk også den forskjell som ligger i at tjenerens målgruppe er videre enn Israelsfolket.

I **synagogene** – blant rabbinerne – får Jes 53 en varierende tolkning. Mest oppsiktsvekkende er en gjengivelse av Jes 53 på aramaisk, den såkalte Targum Jonatan.²⁴ Teksten tolkes messiansk, men omskrivningene er påfallende. Den stedfortredende lidelsen som soning for våre synder helt borte. Denne targumen er blitt til etter at den kristne kirke var etablert. Mange mener at den er et (meget dårlig!) oppgjør med den kristne tolkningen av Jes 53. Jødene ser da heller ikke ut til å følge denne targumens tolkningstradisjon videre. I stedet kommer den kollektive tolkningen av Jes 53 sterkere inn: At Jes 53 handler om en rest i folket – eller at den handler om Israelsfolket generelt.²⁵ Et sted blir spørsmålet i Jes 53:1 lagt i munnen på folkene. *Hvem trodde ...* Folkene har tidligere tenkt at Israel er forkastet av Gud. Men nå blir det klart for dem at jødene har lidd for folkeslagenes synder.²⁶

Totalt sett må det sies at Jes 53 på Jesu tid ikke hadde noen stor plass i jødenes bevissthet. De var usikre i tolkningen, og de viser ingen forståelse for profetens hovedanliggende.

- Der de finner Messias i teksten om den lidende tjener, styrer de utenom de vesentlige utsagnene.
- Der de vesentlige utsagnene i Jes 53 tas på alvor, overfører de dem på andre enn Messias: på enkeltpersoner eller på Israel som folk. Dermed får de problemer med å ivareta alle trekk ved profetien.

Hvordan finne Jes 53 i NT?

Når vi nå nærmere skal undersøke hvordan Jes 53 avspeiles i NT-tekster, vil vi skjelle mellom

- a) direkte sitater
- b) klare allusjoner og
- c) tekster som avslører at forfatterne lever og ånder i selve hovedbudskapet i Jes 53 (uten at de direkte siterer eller alluderer til teksten).

²³ Se om makkabeertiden og om stridighetene rundt 165 f.Kr i f.eks. Bowker, John, *Den fullstendige bibelhåndboken*, Det norske bibelselskap 2001, utgitt første gang 1998 i London av Dorling Kindersley Limited. Sammenfatningen hos Wolff s. 47–49 er for øvrig svært klargjørende.

²⁴ En targum er en tidlig jødisk gjengivelse av GT-tekster på arameisk. I *TTK* nr.2 –92, s. 81–94, har Jostein Ådna en interessant artikkel om denne targumen. Hans overskrift angir undersøkelsens hovedkonklusjon: *Herrens tjener i Jes 53 skildret som den triumferende Messias.*

²⁵ Våren 2002 ble det en offentlig debatt omkring spørsmålet om Israel som en Guds lidende tjener. Per Haakonsen hevdet under henvisning til Rom 11:11–12 (*...deres fall er blitt til en rikdom ...*) at jødenes lidelse har skjedd for verden. Hans måte å uttrykke dette på minner sterkt om Jes 53. Hans tolkning kan til forveksling ligne en jødisk tolkning av Jes 53 der Israel som helhet er Herrens tjener, se hans bok *En ny tid for Israel*, Lunde Forlag, Oslo 2001, s. 74 og 77. Her sier han rett ut at jødene måtte ofres for at evangeliet skulle komme ut til alle mennesker. *Jødene går på en måte inn i Kristusskikkelsen som Guds offerlam, og Jødefolket er blitt til Herrens lidende tjener for vår skyld.*

²⁶ Strack-Billerbeck, *Kommemntar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*. C.H.Beck'she Verlagsbuchhandlung, Munchen, 1922, bind 1, s. 481–485.

Disse tre måtene å sette fokus på tekstene på vil vi først anvende på utsagn av Jesus selv, dernest utsagn av evangelistene i deres beretninger og tolkning (inkludert Apg). Så vil vi se på Paulusskriftene og noen av de andre viktigste skriftene.

Det første vi kan undres over, er faktisk hvor få sitater vi finner! Hvis hyppighet av sitater angir en teksts betydning, spiller Jes 53 en beskjeden rolle. Men som vi senere skal se, gir dette et feilaktig bilde. Det er ikke mulig å vurdere betydningen av Jes 53 som tolkningsnøkkel til Jesu død og opphøyelse bare på grunnlag av sitater eller allusjoner. For det ene gir antallet sitater og allusjoner ikke uten videre uttrykk for *betydningen* eller *tyngden* av den sak som omhandles. For det andre kan en tekst ha gått NTs forfattere så sterkt i blodet at de lever og ånder i den – uten å finne det nødvendig å sitere den! Vi bør derfor heller spørre i hvilken grad NTs kristologi og frelseslære avspeiler selve teologien i Jes 53.

Jes 53 i utsagn av Jesus selv

Jesus forhold til GT var preget av inngående kjennskap til tekstene. Enda viktigere er det at han fant seg selv i GT.²⁷ For ham er Skriften en absolutt autoritet. Skriften kan ikke gjøres ugyldig (Joh 10:35). Skriften vitner om ham selv (Luk 24:27; Joh 5:39f). Synagoge-forsamlingen i Nasaret ble nok sjokkert den gangen Jesus, en av byens sønner, tok ordet i synagogegudstjenesten. Han siterte Jes 61:1ff om deg selv og sa til dem: *I dag er dette Skriftens ord blitt oppfylt for ørene deres.* (Luk 4:21). Denne sabbaten i Nasaret viser med ettertrykk at Jesus ikke bare levde i Skriften. Han forsto seg selv og sitt oppdrag i lys av Messiasprofetiene. Jesajateksten han siterte er, som vi har sett, sterkt beslektet både med Jes 11:1ff (Messiasprofetien om rotskuddet i Isaïas stamme) og Jes 42:1ff (den første av sangene om den lidende tjener).

Med andre ord: Allerede ved sin offentlige framtrede ser Jesus ut til å være seg bevisst at han er Messias. Men han deler ikke folkets Messiasforventninger. Han kommer til å oppfylle profetiene om Messias ved å gå den veien som tekstene om den lidende tjener har staket ut! Alt tyder på at Jesus var seg dette bevisst før Johannesdåpen. I forkant av dåpshandlingen sa han: *La det nå skje! For slik er det riktig av oss å fullføre all rettferdighet.* (Matt 3:15) Han mener her åpenbart at dåpen hører til Guds plan med hans liv, at det her er noe som *må fullføres*. Han står under et guddommelig *må*, jfr hans første lidelsesforutsigelse (Matt 16:21ff). Dette *må* gir seg ut fra Skriften. Det som er profetert om ham, *må* oppfylles (Luk 24:44).

Hva skjedde? Jo, *det* skjedde som den første sangen om den lidende tjener skildrer. Ånden kom ned og over ham (Jes 42:1ff). Og himmelrøsten bekreftet dette. Den proklamerte ham som *den elskede*, den som Gud *har behag i*. Jesajabokens skildring av den kommende frelserskikkelsen, ligger så å si i lufta. Her er han! Eneste reelle forskjellen er at himmelrøsten brukte uttrykket *min sønn* fra Salme 2, ikke *min tjener* fra Jes 42. Salme 2 er en kongesalme med framtidsperspektiv. Dermed knyttes tjenerprofetien og kongeprofetien sammen. Den messianske tolkningen av tjeneren tydeliggjøres.

Det var først etter sin dåp at Jesus sto offentlig fram og begynte å tale og handle i pakt med åndstrustningen og himmelrøstens proklamasjon. Da hadde han også seiret over Satan i ørkenen. Han trer fram med en selvbevissthet som vitner om at han betrakter seg som profetiens oppfyller. Det skjedde første gang i synagogen i Nasaret da han sto fram og leste fra profeten Jesaja. Selv om det i denne startfasen av hans virke ikke er noen *direkte* henspilling på Jes 53, er det helt åpenbart en *indirekte* henspilling. Jesus levde i Jesajaboken. I

²⁷ Se artikkel av undertegnede i *Fast Grunn* nr.2 –02. Se for øvrig F.F.Bruce i tidligere nevnte bok *Det som är sagt*.

fokus disse dagene var kap 42 og 61. Men Jesus visste mer om denne tjeneren enn det disse tekstene uttrykker!

Om vi leter etter direktesitater fra Jesu munn, finner vi bare ett eneste fra Jes 53. Selvsagt kan han ha sitert enkeltvers eller uttrykk mange ganger. Men hos evangelistene finner vi det bare denne ene gangen, fra slutten av hans virketid.

Luk 22:37

For jeg sier dere at det må oppfylles på meg, dette som er skrevet: Han ble regnet blant overtredere. For det som er skrevet om meg, er til ende. (Luk 22:37)

Diskusjonen om dette Jesusordets ekthet vil vi ikke vie mye oppmerksomhet. Det er riktignok bare Lukas som gjengir det som uttalt av Jesus selv. Men *det* er ikke noe argument for at ordet er tillagt Jesus i ettertid! Jesus siterer her den hebraiske grunnteksten. Lukas selv holder seg til den greske oversettelsen (Septuaginta, LXX) når han siterer GT. Han har med andre ord hatt en eller flere kilder som har gjengitt disse Jesusordene for ham (jfr. den arbeidsmåte han bekjenner seg til i Luk 1:1–4). De har så å si levd i den muntlige eller skriftlige tradisjon før Lukas. Vi vil senere se at Jesus under hele sin gjerning har beskjeftiget seg med tjenertekstene hos Jesaja. Grunnlaget for å frakjenne Jesus dette sitatet er tynt.

I NT finnes det sitater som tilsynelatende anvendes løsrevet fra deres sammenheng i GT. Forskerne taler om en "atomistisk" skriftbruk. Et enkeltord blir anvendt som profeti uten at hele tekstsammenhengen i GT kan sies å være en profeti om de aktuelle begivenheter.

Spørsmålet melder seg: Bruker Jesus i Luk 22:37 utsagnet fra Jes 53 atomistisk? Svaret må bli et avgjort nei. Både lidelsesforutsigelsene og lidelseshistorien som helhet avspeiler nettopp mange trekk ved Jes 53. Når Jesus derfor siterer ordet om tjeneren som ble regnet blant overtredere, gjør han Jes 53 til tolkningsnøkkel til begivenhetene. Sitatet blir et vindu inn til det rom hvor begivenhetene faller på plass. Jesus tar disiplene med til vinduet og lar dem gløtte inn! Han forsøker å vise dem sin forestående lidelse i dette profetiske lys.

Selv om Luk 22:37 er det eneste sitat fra Jesu munn, mangler det ikke på tunge Jesusord med allusjoner til Jes 53. Om vi bruker Markusteksten som utgangspunkt, ser vi dette klart i Mk 10:45 og Mk 14:24.

Mk 10:45

For Menneskesønnen er ikke kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv som løsepenge i manges sted. (Mark 10:45)²⁸ Utsagnet ånder av teologi fra Jes 53. La oss se på enkeltbegreper som Jesus her bruker:

- 1) **Mange.** Det ordet er et hovedord i tjenersangen. Jes 53 og forekommer fem ganger. Ved sin fornedrelse og opphøyelse har tjeneren *de mange* for øye. *De mange* er som vi før har bemerket en hebraisme eller semittisme for "alle". I rammen av trøsteboken har uttrykket et universelt sikte.
- 2) **I (manges) sted.** Vår oversettelse anvender her en av to mulige forståelser. Den greske preposisjonen *anti* kan bety både *til beste for* og *i stedet for*. Uttrykket løsepenge gjelder frikjøping. ... *til beste for de mange* er i sammenhengen nærliggende. Uttrykket *løsepenge*

²⁸ Selv om parallellordet hos Lukas ikke gjengir ordet om løsepenge, er ikke det bevis på at det er tillagt Jesus i ettertid. Følgende argumenter taler for at Markus her gjengir et utsagn av Jesus:

- 1) Jesus forutsa sin lidelse flere ganger.
- 2) Lukas har gjengitt andre utsagn fra den aktuelle samtalen med disiplene, hans kilde(r) har trolig festet seg ved andre aspekt i samtalen.
- 3) Begrepet menneskesønnen i Mk-teksten hører i NT utelukkende til i Jesu munn, ikke i disiplenes eller evangelistenes. Det borger for ektheten av utsagnet som totalitet.

i stedet for de mange gir også god mening. Stedfortredertanken ligger så sterkt inne i Jesaja 53:10–12 at den sikkert klinger med i Jesu tanke. Vår oversettelse har med god grunn valgt *i manges sted* for å få fram dette.²⁹

- 3) **Løsepenge.** Det greske ordet *lytron* som her er brukt, gjengir åpenbart *asjam* i Jes 53:10. *Asjam* betegner det sonende skyldoffer. Det begrepet kan fanges inn av det greske *lytron*.³⁰ For øvrig dreier det seg ikke bare om hvilket enkeltord i Jes 53 som løsepengen motsvarer. Jesus henspiller på hele det stedfortredende verk som profetteksten beskriver.
- 4) **Å gi sitt liv.** Uttrykket motsvarer Jes 53:10–12 hvor *liv* brukes tre ganger. Alle tre gangene er eiendomspronomenet knyttet til (*sitt liv* – *nafsho*, av *næfæsh*, sjel, liv). At han *gir* sitt liv, samsvarer med Jesajatekstens *uttømte* sin sjel (liv) til døden (v. 12). Nok en gang synes det å være den *hebraiske* grunntekst til Jes 53 som ligger bak Jesu formuleringer. Det er nok et argument for dette utsagnets ekthet. Det er ikke *blitt til* i menigheten årtier etterpå. Da ville septuagintateksten (LXX) til Jes 53 vært brukt.
- 5) **Å tjene.** Trolig merker vi også her gjenklangen av Jes 53. Innledningen til den fjerde sangen, Jes 52:13, lyder som kjent: *Se min tjener...* Begrepet tjener hører med i selve startproklamasjonen!³¹

Mk 10:45 er ikke noe skriftsitat. Men Jesus viser ved de formuleringene han bruker at han har en levende og stadig kontakt med profetordet. Det var – og måtte være – en enhet mellom Guds frelsesvilje uttrykt i Jes 53 og Jesu frelsesvilje. Dette fikk Jesus her anledning til å understreke. Han gjør det riktignok i en formanende sammenheng der det dreier seg om den innbyrdes søskenkjærlighet (Mk 10:43–44, jfr. også Paulus' parenese i Fil 2:5ff).

”Fullføre hans vilje”

I følge Johannesevangeliet brukte Jesus ofte uttrykket: *fullføre hans vilje* om enheten mellom sin egen og Guds frelsesvilje. Guds frelsesvilje fant han i profetiene. I lydigheten mot Guds plan går Jesus sin lidelsesvei, jfr. også Matt 3:15 (*fullføre all rettferdighet*). De typiske skriftbevis fanger dermed ikke inn hele Jesu forhold til Skriften. Jesus *lever i profetien!*³² Mellom ham og Skriften er det ingen avstand. Ved hyppige skriftbevis kunne faktisk følelsen av avstand ha meldt seg.

Det er dette ”liv i Skriften” som gir Jesus frihet til å koble sammen to motiver fra GT – i et og samme utsagn. Jesajateksten taler som kjent om *tjenerens* seier, makt og høyhet. Dette er hele fornedrelsens mål: At han skal vinne seg et forløst folk og være gudsríkets hersker. Hva var da mer nærliggende for ham enn nettopp å omtale seg som *Menneskesønnen* i dette utsagnet i Mk 10:45? Menneskesønnen er en høyhetstittel (Dan 7:13–22). Den tittelen var tydeligvis Jesu yndlingstittel.

Jesus finner med andre ord seg selv både

- a) i de typiske *Messiastekstene*, jfr. Luk 4:16ff³³
- b) i tekstene om *den lidende tjeneren som ble opphøyet* og
- c) i Danielteksten om *Menneskesønnen*.

Han knytter sammen alle disse tekstene og gir dem en messiansk tolkning.

²⁹ I Nestles *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament* er stedfortredertanken tatt for gitt i forbindelse med preposisjonen *anti*.

³⁰ Joachim Jeremias hevdet dette, se Wolff s. 63.

³¹ Kontakten mellom GT-begrepet *æbed* og NT-verbet for å tjene (*diakoneesai*) er noe usikker, og svært sterk vekt har ikke dette punkt.

³² Wolff s. 63.

³³ Riktignok ikke anvender grunnet folkets feilforventninger. At han virkelig er Messias, skal foreløpig (inntil palmesøndagen kommer) holdes hemmelig (Messias-hemmeligheten).

Mk 14:24

Med Mk 14:24 befinner vi oss midt i lidelseshistorien. Jesus innstifter nattverden:

Og han sa til dem: Dette er mitt blod, paktens blod, som blir utgytt for mange. (Mark 14:24)

Tre uttrykk i dette utsagnet henspiller på Jes 53.

- 1) **For mange.** Her brukes som nevnt den greske preposisjonen *hyper-* for. Her er stedfortredertanken ugjendrivelig. Selv om *hyper* ikke motsvares av noe enkeltord i Jes 53, er selve poenget som ligger i preposisjonen, klart nok framme. Ja, dette *på vegne av* eller *i stedet for* er en *hovedsak* i Jesajateksten (v. 5; 6; 11 og 12).

Mange henspiller på det universelle i Jes 53. Hans forsoning gjelder absolutt alle. I Det er ikke først og fremst tjenerens makt over folkeslagene som er fokus her (jfr. Jes 52:13ff). Her er forløsningen fra syndeskyld det store poenget. Syndeskylden er et universelt fenomen. Det angår *de mange*.

- 2) **Paktens blod.** Markusteksten tydeliggjør ikke at Jesus kalte paktens "den nye pakt" (slik Matteus gjengir ordet, Matt 26:28). Uttrykket *ny pakt* finner vi i Jer 31:31. Bak Markusteksten er det ganske sikkert *trøstebokens* ord om paktens som danner bakteppe for uttrykket. Både den første og den andre sangen om Herrens tjener knyttes sammen med begrepet "pakt" (Jes 42:6 og 49:8). Tjeneren er i egen person selve paktens med Gud. Ved sitt blod åpner han veien for en nyordning i gudsforholdet for Israel og folkeslagene. Nyordningen kommer til uttrykk i Matteusteksten. Jesus har sikkert formulert seg slik at både Jer 31:31 og trøstebokens uttrykksmåter fanges inn.
- 3) Jesu blod **blir utgytt.** Grunntekstens greske ord motsvarer nøyaktig det hebraiske ordet som i Jes 53:12 er oversatt *uttømte* (*uttømte sin sjel*). Riktignok var det mange som utgjør sitt blod i GT. Jesus omtaler slike i Matt 23:35. Noen gjorde det også – som den lidende tjener – frivillig. Men aldri ellers i GT er det tale om en blodsutgytelse for *de mange* slik vi finner det i Jes 53:12. Igjen ser vi det: Jesus lar formuleringer fra Jes 53 kaste lys over sin vei mot korset – og over nattverdmåltidet.

Oppsummerende kan vi si at Jesus *den natt da han ble forrådt*, ikke bare sporadisk refererer til Jes 53 på atomistisk vis. Han utfolder Jesajateksten ved det han gjør! Det han sier henspiller på teksten! Her er ikke behov for å forklare nærmere ved direktesitat! Han lever selv ut teksten – og går frivillig i døden for de mange.

I følge Matteus uttrykte Jesus at blodsutgytelsen for de mange skjedde *til syndenes forlatelse* (Matt 26:28). Dette uttrykket finnes ikke i Jes 53. Men saken syndenes forlatelse er jo selve målet for det som omtales der! Han døde for synder, misgjerninger, overtredelser. Hensikten var *at vi skulle ha fred* (v. 5). Hans død la grunnlaget for syndenes forlatelse! Det er tilgivelsen og det gjenopprettede paktsforhold som er Guds mål. *Derigjennom* vinner tjeneren seg et forløst folk som han er fyrste for.

Mk 9:12

Etter at Jesus var herliggjort på fjellet ("Taboropplevelsen") gjenfortelles en samtale med disiplene der Jesus sier: *Og hvordan står det skrevet om Menneskesønnen? At han skal lide meget og bli foraktet.* (Mark 9:12)

Mange forskere har betvilt ektheten av dette ordet. Men på hvilket grunnlag? Jesu lidelse må jo ofte ha vært tema i hans samtaler med disiplene den siste tiden!³⁴ I lys av dette faktum burde det ikke undre oss at Jesus etter "Taboropplevelsen" nettopp setter fokus på sin lidelse. Han kunne jo ikke bli herliggjort for alvor før han hadde blitt fornedret. Disiplene

³⁴ Sverre Aalen har i heftet *Kristologien i de synoptiske evangelier*, Skrivestua, MF, Oslo, 1974, argumentert for at evangelienes bilde av en Jesus som er seg bevisst at han kom til å dø en brutal død og deretter oppstå fra de døde, er troverdig. Se s. 102ff.

skulle lære at hans vei mot opphøyelsen måtte gå gjennom lidelser. Han skulle realisere Jes 53!

Også i dette utsagnet bruker Jesus selvbetegnelsen Menneskesønnen. Det er et argument for ordets ekthet. Som nevnt brukes dette ordet i evangeliene bare av Jesus selv.

Noe direkte sitat fra Jes 53 foreligger ikke i Mk 9. Men teksten viser at forakten fra motstanderne og den forestående lidelse dominerte Jesu bevissthet denne tiden. Hele tre ganger forutsier han sin lidelse, død og oppstandelse. Jes 53, trolig også Salme 22, ga ham både *hovedperspektiv på* og *enkeltheter ved* det som skulle skje. Han levde i Skriften og behøvde ikke å bruke sitater for å tematisere disse vesentlige trekk i GTs bilde av den kommende forløser.

Luk 24

Det samme kan sies om Jesu samtaler med Emmausvandrerne og med disiplene etter oppstandelsen. Luk 24 gjengir flere utsagn der han uttrykkelig hevder at Messias måtte lide og dø. Og dette *måtte* begrunnes med det som står om ham i Skriftene. Uttrykket Skriftene presiseres nærmere som *Moses, profetene* og *Salmene*, altså hele GT (Luk 24:27 og 44). Jes 53, Sak 12:10 og Salme 22 er altså ikke de eneste steder som kommer i betraktning.

Likevel: Jes 53 måtte ha vært den dominerende teksten i denne sammenhengen. *Og han sa til dem: Så står skrevet, at Messias måtte lide og oppstå fra de døde den tredje dag, og at i hans navn skal omvendelse og syndenes forlatelse forkynnes for alle folkeslag, fra Jerusalem av.* (Luk 24:46f) Jes 53 danner ikke bare bakgrunnen for uttrykket om lidelsens absolutte nødvendighet. Også uttrykkene *syndenes forlatelse* og *alle folkeslag* gjenspeiler sterke motiver fra Jes 53. Synden er problemet, og folkeslagene er i fokus for hans forløsergjerning.

Vår konklusjon blir: Selv om Jesus siterer Jes 53 bare en enkelt gang, er Jes 53 blant de tekstene som sterkest levde i hans bevissthet. Det aner vi av allusjonene til enkeltuttrykk i Jes 53. Og vi aner det når vi registrerer hvor bevisst han er på sin forestående oppgave. Helt fra før dåpen dominerte ”den lidende tjener” fra trøsteboken hans tanker om livsveien og livsopp-gaven. Tjenerens opphøyde posisjon etter fornedrelsen uttrykte han ved å anvende tittelen Menneskesønnen fra Dan 7 på seg selv. Og vi finner det samme eschatologisk perspektiv i Jesu forkynnelse om sin lidelse, død og oppstandelse som vi finner i Jes 53.

Vår oppfatning i denne konklusjonen bekreftes av nyere forskning.³⁵

Jes 53 i evangelistenes omtale av Jesus

Matt 8:17

Spørsmålet om helse og velvære er svært sentralt i hvert menneskes liv. Da Jesus trådte fram, ble syke mennesker en viktig målgruppe for hans virksomhet! I Matt 8–9 forteller evangelisten om flere undergjerninger Jesus gjorde. Han helbredet syke og drev ut onde ånder. Han tok seg av folk med ulike plager. Dette belyser evangelisten med et såkalt refleksjonssitat fra Jes 53³⁶: *for at det skulle bli oppfylt som er talt ved profeten Jesaja, som sier: Han tok på seg våre plager og bar våre sykdommer.* (Matt 8:17)³⁷

³⁵ Betz er blant de nyere forskere som knytter an til Wolffs undersøkelser og hevder at Jesus tolket sin oppgave ut fra Jes 53, se Betz, O., *Jesus and Isaiah 53*, i Bellingher – Farmer, *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, Harrisburg, P.A., 1998, s. 70–87.

³⁶ Det er især Matteusevangeliet som stadig anvender slike refleksjonssitater. *Dette skjedde for at det skulle oppfylles som er skrevet...*

³⁷ Roland Miller hevder (i artikkelen *Christ the healer*, i Henry Letterman (red), *Health and Healing: Ministry of the Church*, Wheat Rich Foundation, Chicago 1980, s. 36f) at det er to måter å tolke Matt 8:17 på. Først kan det

En del av Matteus' refleksjonssitater kan gjerne sies å være atomistiske. Han finner poeng i enkelttekster fra GT som ikke uten videre kan sies å være de aktuelle GT-teksters hovedbudskap. Typisk er i så måte sitatet i forbindelse med Jesus og foreldrenes opphold i Egypt i Matt 2:15: *Fra Egypt kalte jeg min sønn*. I Hos 11:1, hvor setningen er hentet fra, dreier det seg om Israels utferd fra Egypt. Matteus finner i dette utsagnet en forutsigelse av Jesu "utferd fra Egypt". Han griper ikke tak i Hoseatekstens hovedbudskap i den sammenhengen utsagnet står.

Nå blir spørsmålet: Har også sitatet fra Jes 53 her i Matt 8:17 en tilsvarende funksjon – uten at Jes 53 i sin helhet er inne i bildet?

I følge Jes 53:4 bar den lidende tjener våre sykdommer og plager. I sammenhengen må dette være å forstå som en konsekvens av at han bar sykdommens og smertens årsak, nemlig synden. I følge 1. Mos 3 er sykdom og smerte en følge av syndefallet, jfr. også Rom 8:19ff. Når tjeneren her i Jes 53 bærer straffen for alle synder og tar vår dom på seg, bærer han også (bærer bort) i en forstand syndens følger. Tjenerens stedfortredergjerning innebærer til syvende og sist en full forløsning fra synden med alle dens følger.

Er dette større perspektiv utenfor Matteus' horisont? Nei. Matteus har allerede i begynnelsen av sitt evangelium tillagt Jesus oppgaven som frelser fra synd (Matt 1:21). Når han dessuten senere i evangeliet, nemlig i 20:28, gjengir ordet om Jesu tjenerrolle som løsepenge, er det klart at hans bruk av Jes 53 er meget gjennomtenkt. Han gjenspeiler Jesu egen selvforståelse. Jesu helbredergjerning skal forstås i lys av den lidende tjeners hovedoppgave. Matteus setter *ikke* sitatet inn i en for Jesajateksten fremmed kontekst. Han setter derimot konteksten (Jesu virksomhet i Galilea) inn i et større lys!. Det som skjedde når Jesus tok seg av syke og besatte hører for Matteus sammen med Jesu hovedgjerning som stedfortreder.

Joh 12:37ff

Evangelisten Johannes skildrer i Joh 12 hvordan Jesus trekker seg bort fra massene. En ny fase begynner: Den siste uken! Da er det disiplene som står i sentrum for hans oppmerksomhet. Folkets vantro er et tema som opptar dem nettopp i denne overgangstiden. I den sammenhengen gjengir Johannes et sitat fra Jes 53: *Men enda han hadde gjort så mange tegn for deres øyne, trodde de ikke på ham. Det var for at dette ord hos profeten Jesaja skulle bli oppfylt – som han har sagt: Herre, hvem trodde det budskap vi hørte? Og hvem ble Herrens arm åpenbaret for?* (Joh 12:37f)

Sitatet henter fram Jes 53:1. Forut for dette verset finner vi forkynnelsen om tjenerens overraskende *opphøyelse* (52:13–15). Selve midtpartiet i Jes 53 skildrer som vi har sett tjenerens dype *fornedrelse*. Dermed er vi inne i et særtrekk ved Johannesevangeliet. Jesu kors og Jesu herlighet knyttes sammen. Hans herlighet (*doxa*) reflekterer tjenersangens første og siste del (52:13–15 og 53:10–12). Denne herlighet er både hos profeten og i Johannes-evangeliet på forunderlig vis avhengig av hans dype fornedrelse. Derfor kunne Jesus bruke begrepet *opphøye fra jorden* om sin korsdød (Joh 3:14 og 12:32).

At Johannes nettopp her – i møte med vantroen – siterer Jes 53:1, blir dermed også et vindu inn mot den tankeverden som evangelisten opererer i. Denne tankeverdenen samsvarer med hovedbudskapet i Jes 53 om tjenerens fornedrelse og opphøyelse i herlighet. Jesu vantro tilhørere skjønnte seg ikke på hans merkelige og provoserende selvforståelse. Men evangelisten derimot, har i Jesu ord og gjerning *sett hans herlighet* (Joh 2:11 og 1:14) og forstått

innebære at han våre fysiske sykdommer og bar dem bort. Men det kan også bety at han bar dem i sin egen person. Helbredelsene, både de fysiske, psykiske og åndelige, kostet ham dyrt. Han betalte med smerten i sin egen menneskenatur. Han er The wounded Healer.

sammenhengen mellom hans komme i kjød, hans korsdød og hans seierrike opphøyelse i ”doxa”.

At skriftsitatet ikke er løsrevet fra sammenhengen i GT, bekreftes også av Johannes forkjærlighet for å tolke Jesu gjerning med andre begreper fra Jes 53, f.eks. opphøyelse, lys og kunnskap, se ikke minst Jes 53:11.³⁸ Johannes har, som Jesus selv, levd i Jes 53 i sin forkynnelse om frelserens person og gjerning.

Joh 1:29

Det har lenge vært en debatt om de ord som Johannesevangeliet gjengir fra Døperens munn etter at han hadde døpt Jesus: *Se der Guds lam, som bærer verdens synd!* (Joh 1:29) Uttrykket gjentas i v 36.

I Jes 53:7 sies det ikke at Jesus *er* et lam, bare at han *ligner* et lam som føres bort for å slaktes. Lammet brukes bare som en illustrasjon. Det er derfor ikke overraskende at mange heller setter Døperens ord i sammenheng med påskelammet i 2.Mos 12.

Men av sammenhengen aner vi at døperen så å si ble tatt med inn i Jes 53 denne spesielle dåpsdagen i Jordan. Det vi ovenfor har skrevet om Jesu dåp ut fra de synoptiske evangeliene, viser dette. Det døperen selv – i følge Joh 1 – forteller om Jesu dåp, signaliserer det samme: Han refererer i v. 33 et budskap fra Gud som han selv hadde fått. Jeg mener dette budskapet ”satte ham på sporet” av den lidende tjener hos Jes. Det er innledningen til den første tjenersangen som budskapet fra Gud henspiller på (om åndstrustningen, Jes 42:1ff): *Jeg kjente ham ikke. Men han som sendte meg for å døpe med vann, han sa til meg: Ham du ser Ånden komme ned og bli over, han er den som døper med Den Hellige Ånd.* (Joh 1:33) Sammen med formuleringen *bærer verdens synd* i v. 29, er det nærliggende å tenke seg at døperen har trøstebokens åndstrustede, *men lidende stedfortreder* i tankene. ...*bærer (verdens) synd* er en klar refleks av Jes 53. Begrepet verden motsvarer Jesajatekstens *de mange* og *folkene*. Kontrasten mellom den dype fornedrelse under syndestrafen og de verdensvide ambisjonene er felles for Jes 53 og Joh 1:29!

Joachim Jeremias gjorde i sin tid en særstudie av Guds lam-begrepet i Joh 1.³⁹ Han påpekte at det hebraiske ordet for tjener på arameisk ble gjengitt med et ord som både kunne bety lam og tjener. Hvis Døperen faktisk brukte dette arameiske ordet da han pekte på Jesus (v. 29 og 36), kunne det av evangelisten gjengis som lam, mens Døperen like gjerne tenkte tjener. Dermed mente J. Jeremias at mens Døperen primært hadde Jes 53 i tanke, tolket evangelisten Døperens ord slik at det også refererte til påskelammet. Vi trenger ikke gi tilslutning til alt Jeremias’ her sier for å se et poeng.

Lidelsesberetningene

Evangeliene pasjonsberetninger har flere trekk som gir assosiasjoner til Jes 53. Det er høyst sannsynlig at evangelistene selv var seg denne likheten bevisst da de skrev. Kritisk forskning har endatil hevdet at evangelistene har latt Jes 53 være med på å bestemme hva som skjedde (!) eller at lidelsen i det minste er skildret slik at den best mulig motsvarer GT-teksten!⁴⁰

Underlig er det i tilfelle å registrere at evangelistene aldri uttrykkelig siterer Jes 53 (bortsett fra Jesu eget utsagn i Luk 22:37).

La oss nevne enkelttrekk i lidelseskildringene som uten tvil samsvarer med Jes 53.

a) Jesus tidde ved flere anledninger i rettsprosessen, jfr f.eks. Mk 14:43–52. Jes 53:7 beskriver tjeneren som en som tidde i krisen.

³⁸ Det hebr. verbet *jada* ligger bak det greske verbet *ginoskein* som hyppig finner i Joh, det samme gjelder substantivet *daat* som ligger bak LXX-tekstens *synesis*.

³⁹ Jeremias, Joachim, i Z.N.W., 1935, s. 115ff.

⁴⁰ Dibelius, Martin, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1933, s. 185 og 187f

b) Jesus ba for overtrederne, jfr. f.eks. Luk 23:34. Dette sies også om tjeneren i siste verset (Jes 53:12).

c) Josef fra Arimateas grav var muligens en rik manns grav. Ferdig uthogde graver var neppe typisk for fattige. Tjeneren i Jes 53 fikk sin grav blant ugudelige, *men hos en rik var han i sin død*.

d) Jesus ble korsfestet sammen med to røvere (Luk 23:33 og 39ff). Dette skulle gitt evangelistene rikelig anledning til å referere til Jes 53. Men de gjør det ikke – direkte.

Kanskje evangelistene ved å gjengi det som skjedde så nøkternt som de gjør, *bevisst* unngikk å referere til profetsteksten? I tilfelle: Hvorfor? De var jo klar over den nære sammenhengen mellom Jes 53 og det som skjedde.

Kanskje Hans Walther Wolff har rett når han hevder at de første som gjenfortalte lidelseshistorien, selv var mer fortrolige med Salmenes bok? Den kunne de utenat, og den var dessuten mye brukt blant folket. Tok de hensyn til dette? Var det derfor de stadig refererte f.eks. til Salme 22 (som for øvrig Jesus selv brukte da han hang på korset)? Kan det også være at evangelistene i likhet med Jesus så sterkt levde i Jes 53 at de ikke hadde behov for å tydeliggjøre sammenhengen mellom det som skjedde og Jes 53?

For troende bibellesere er det uansett en trosstyrkende sammenheng mellom lidelseshistorien med alle deres detaljer og Jes 53.

Jes 53 i Apostlenes gjerninger

Peters tale i Apg 3

Apostlene og urmenigheten måtte i den første tiden nettopp ha beskjeftiget seg mye med Jes 53. I følge Lukas ble betegnelsen "tjener" ofte brukt om Jesus. Først møter vi begrepet i Peters tale til folket etter at han hadde helbredet en lam tigger.

- *Abrahams og Isaks og Jakobs Gud, våre fedres Gud, har herliggjort sin tjener Jesus, ham som dere forrådte og fornektet for Pilatus da han dømte at han skulle løslates. (Apg 3:13)*
- *Det var til dere Gud først sendte sin tjener, da han oppreiste ham for å velsigne dere når hver av dere omvender seg fra sine onde gjerninger. (Apg 3:26)*

Begrepet tjener kan selvsagt anvendes uten at Jes 53 og de øvrige tjenersangene danner bakteppe. Men Jes 53 skildrer nettopp tjeneren som den som gjennom lidelse nådde fram til opphøyelse og herlighet. Dette punktet er en hovedsak også for Peter. Gud har *herliggjort* ham. Gud *oppreiste* ham ... for å velsigne dere ... Likheten i betoning er slående.

Peter anvender for øvrig enda et begrep fra Jes 53:

- *Men dere fornektet Den Hellige og Rettferdige, og bad om at en morder måtte bli gitt dere. (Apg 3:14)*

Betegnelsen Den Rettferdige er ganske sikkert hentet fra Jes 53. Eller bedre: Når Peter forkynner Kristus, er Jesajatekstens formuleringer også gått ham i blodet slik vi så det hos Jesus. De preger hans terminologi.

Fellesbønnen i Apg 4

I Apg 4 gjengir Lukas en bønn som apostlene og menigheten ba etter at Peter og Johannes var løslatt. Der forekommer også ordet tjener om Jesus – to ganger. Det ser nesten ut til å ha blitt en tittel på linje med Kristus!

- *Ja, i sannhet! I denne by samlet de seg mot din hellige tjener Jesus, som du salvet, både Herodes og Pontius Pilatus, sammen med hedningene og Israels folk ... (Apg 4:27)*
- *... idet du rekker din hånd ut så helbredelse og tegn og under skjer ved din hellige tjener Jesu navn. (Apg 4:30)*

Vi merker oss at Jesus ikke bare kalles tjener, han kalles den *hellige tjener*. I 3:14 er uttrykket hellig sammenstilt med rettfærdig. Trolig er det også her en refleks av Jes 53. Tjeneren er innviet, helliget til Gud, for et helt spesielt oppdrag. Han er dessuten i seg selv syndfri. Det minste vi kan si, er at det er samsvar mellom disse tekstene og Jes 53. Sammen med begrepet *helbredelse* skulle kontakten med Jes 53 være klar, jfr. Jes 53:4 (*han bar våre sykdommer*). Begrepet *salvet* i 4:27 knytter vel helst an til Jes 61:1. Men like lite som Jesus, leste apostlene sangene om Herrens lidende tjener isolert fra Jesajabokens øvrige budskap om Messias. Den lidende tjener ble salvet til sin gjerning!

I bønner trekker de også inn hedningenes rolle i konflikten omkring Jesus. Dette samsvarer med Jes 53 og dets universelle perspektiv.

Alt tyder på at apostlene og de første kristne i sin tankeverden var dominert av det Jesus selv hadde sagt: *Måtte ikke Messias lide dette og så gå inn til sin herlighet?* (Luk 24:26) Denne kontrasten mellom hans lidelse og hans herlighet fant de beskrevet i Jes 53.

Noen år senere siterte Paulus en sammenfatning av det *overleverte* Jesusbudskap. Der leser vi formuleringen *at han døde for våre synder etter Skriftene*, (1.Kor 15:3). Det er nærliggende å tro at han med *etter Skriftene* her i særlig grad sikter til Jes 53. Denne bekjennelsespregede sammenfatningen i 1.Kor 15 sies å være noe Paulus hadde "mottatt" – som en fast tradisjon fra den første tid. *...for våre synder etter Skriftene* må ha vært et sentralt tema allerede blant de første kristne i urmenigheten. Kan det bety annet enn at Jes 53 klinger i bakgrunnen? Tjenerens hovedoppgave var å dø for våre synder for deretter å gå inn til sin herlighet.

Filip og den etiopiske hoffmann

Mest kjent fra Apg er sitatet som den etiopiske hoffmann leser for evangelisten (og "diakonen") Filip på veien til Gasa: *Men det avsnitt i Skriften som han leste, var dette: Som et får ble han ført bort for å slaktes, og lik et lam som er stumt for den som klipper det, slik åpner han ikke sin munn. I hans fornedrelse ble dommen over ham borttatt. Hvem kan fortelle om hans ætt? For hans liv blir tatt bort fra jorden. Hoffmannen sa da til Filip: Jeg ber deg si meg: Hvem er det profeten sier dette om? Er det om seg selv eller om en annen? Da tok Filip til orde, og idet han gikk ut fra dette skriftsted, forkynte han evangeliet om Jesus for ham.* (Apg 8:32–35)

Hoffmannen siterte ikke ordene om tjeneren som sydebærer og den straff han måtte lide.⁴¹ Men Filip satte ganske sikkert det siterte ordet i sin sammenheng i Jes 53.⁴² På grunnlag av Filips forkynnelse, kunne så hoffmannen bli døpt.

Dette samsvarer med hele NTs dåps- og misjonsteologi: At vi døpes til Jesu død og oppstandelse, og at denne dåp er en dåp til syndenes forlatelse. Basis ligger bla i GT-beskrivelsen av den lidende tjener som hoffmannen leste om.

Sammenfatning:

I følge disse tekstene i Apg kan vi skjelve mellom ulike motiv ved budskapet fra Jes 53 slik de første kristne anvendte det:

⁴¹ Noen hevder her at Lukasskriftene ikke kjenner den soteriologiske anvendelsen av Jes 53. Vekten ligger på den *kristologiske* anvendelsen. Stedfortredertanken er ikke nevnt i sitatet som gjengis. Etter mitt skjønn er det åpenbart en feiloppfatning. Urmenigheten overleverte nettopp ordene om at han døde for våre synder etter skriftene, se 1Kor 15:3.

⁴² Stuhlmacher, Peter, *Jes 53 in den Evangelien und in der Apostelgeschichte*, i Janowski B. Og Stuhlmacher P., *Der leidende Gottesknecht: Jes 53 und sein Wirkungsgeschichte*, Tübingen 1996, s. 93–105. Her hevder Stuhlmacher at Lukas trolig vil at hans lesere skal oppfatte Filips forkynnelse på linje med måte Jes 53 anvendes for øvrig i Apg.

- 1) **Det kristologiske motiv.** Jes 53 brukes for å si noe om hvem Jesus var. Dette trer fram i misjonsforkynnelsen.
- 2) **Det soteriologiske motiv.** (Soteriologi: Læren om frelsen) Det som Gud hadde forutsagt skjedde. Jesus skulle ofres for våre synder og derved *rettferdiggjøre de mange*.
- 3) **Helbredelsesmotivet.** Her taler forskerne om den såkalte iasis-tradisjon. Den slår igjennom både i Matt 8:17 og her i Apg 4:30 (jfr også Peters sammenkobling av helbredelse og frelse i 4:12). Jesu forløsningsverk inkluderer helbredelser (iasis av verbet iaomai – helbrede).⁴³

Jes 53 hos Paulus

Rom 10:16

At Paulus beskjeftiget seg svært mye med Jesajaboken, kan dokumenteres uten vanskelighet. Især gjelder dette siste halvdel av boken (fra kap 40). Fra Jes 53 siterer han likevel direkte bare to ganger. Det første av disse to sitatene står i en sammenheng med hele fire andre sitater. Paulus' tema er misjon. Teksten er Rom 10:15–21. Her siterer han i tur og orden Jes 52:7; 53:1; 49:6, 65:1 og 65:2.

Sitatet fra kap 53 anvendes for å vise at Skriften regner med vantroen mot evangeliet: *Men ikke alle var lydige mot evangeliet. For Jesaja sier: Herre, hvem trodde vel det han hørte av oss?* (Rom 10:16) En kunne kanskje tenke at dette er å løsrive ordet fra sin sammenheng i Jes 53. Men Paulus har ganske sikkert hele teksten i tankene. Opphopningen av sitater fra Jesaja tyder på at han har levd i disse kapitlene. Han har tolket *både* Jesu person og verk og evangeliets gang til folkeslagene ut fra det han der har lest.

Rom 15:21

Også i Rom 15 er sammenhengen misjonsarbeidet. Han forteller hvorfor han ennå ikke er kommet til Rom. Han regner med å besøke dem på en gjennomreise til Spania. Så kommer sitatet, denne gangen fra Jes 52:15, altså fra første del av tjenersangen: ... *men som det står skrevet: De som ikke har fått budskap om ham, skal se, og de som ikke har hørt, skal forstå.* (Rom 15:21)

Alt tyder på at tjenerteksten har arbeidet med ham i tankene og fått nedslag også når han skriver om sin personlige misjonsinnsats. Uttrykket *om ham*⁴⁴ forekommer ikke i den hebraiske grunnteksten i Jes 52:15. Men med denne presiseringen settes tjeneren, Jesus, i sentrum. Han er hovedpersonen i misjonens budskap. Å forkynne evangeliet er å forkynne om ham som den lidende og seierrike tjener!

Igjen kan det overraske at ikke sitatene fra Jes 53 er flere. Men den sparsomme mengden sitater (bare disse to) oppveies av mange allusjoner. Gang på gang henspilles det på ord, uttrykk og tanker fra Jes 53. Vi vil ta fram de viktigste.

Rom 4:24–25

Paulus har foran i kapitlet skrevet om Abraham som fikk rettferdigheten tilregnet ved tro. Når han så skal sette troens gjenstand i fokus, dukker Jes 53 opp. Formuleringene i siste verset (v. 25) er preget av Jes 53. Jes 53 har så å si erobret Paulus uttrykksmåte: *Det er skrevet også for vår skyld som skal få rettferdigheten tilregnet, vi som tror på ham som oppvakte Jesus, vår*

⁴³ I boken *Gud gjorde under. Gjør han det i dag?* Lunde forlag, Oslo, 1992, understreker Ole Øystese at vi her står overfor et *allerede* – *ennå ikke* i Jesu virksomhet. Helbredelser skjer allerede – som oppfyllelse av Jes 53. Men ennå skjer de bare som tegn på den fulle forløsning på den ytterste dag – da tjeneren Jesus full ut skal helbrede alle som tror og som ved troen har del i frelsen fra sykdommenes dypeste årsak, synden..

⁴⁴ *περι αὐτου* Med dette tydeliggjør Paulus at det er hovedpersonen i budskapet i Jes 53 som er i fokus i 52:15.

Herre, fra de døde, han som ble gitt for våre overtredelser og oppreist til vår rettferdiggjørelse. (Rom 4:24f)

- 1) Uttrykket **ble gitt** stammer fra Jes 53:12. Det samme verbet brukes i LXX-teksten som oversettelse av *uttømte*.
- 2) Uttrykket **overtredelser** angir årsaken til at han *ble gitt*. Det gjengir et hebraisk ord som også LXX ofte gjengir med "overtredelser". Det finnes i Jes 53:5 og 12.⁴⁵
- 3) Uttrykket **våre** (overtredelser) er en eiendommelighet ved Jes 53. Etter den hebraiske grunntekst brukes *våre*⁴⁶ hele fem ganger. Paulus lar profetiens *våre* uten videre gjelde alle mennesker, jøder og hedninger. Det er – som vi har sett – også tekstens poeng.
- 4) Preposisjonen **for** er oversettelse av den greske preposisjon *dia*. Paulus bruker sjelden *dia* når han skal uttrykke at Jesus døde *for* oss. Derimot er *dia*⁴⁷ brukt tre ganger i LXX gjengivelse av Jes 53 (i v. 5 og v. 12) som Paulus har som bakgrunnstekst.

Begrepet **rettferdiggjørelse**. Tanken om rettferdiggjørelse har vært i fokus gjennom hele kapitlet – ut fra 1. Mos 15:6 (*Og Abram trodde på Herren, og han regnet ham det til rettferdighet*). Men både realiteten i saken og selve verbet rettferdiggjøre korresponderer med Jes 53:11: *Fordi hans sjel har hatt møye, skal han se det og mettes. Ved at de kjenner ham, skal den rettferdige, min tjener, rettferdiggjøre de mange, og deres misgjerninger skal han bære.*

2.Kor 5:21

Ham som ikke visste av synd, har Gud gjort til synd for oss, for at vi i ham skal bli rettferdige for Gud. (2Kor 5:21) Liksom Rom 4:25, står også dette verset som en avslutning på en sammenheng og fungerer som en sammenfattende uttrykk for Jesu person og verk.

- 1) Uttrykket **ikke visste av synd** At den kommende frelserskikkelse *ikke visste av synd* er en tanke fra GT som først og fremst dukker opp i Jes 53. Paulus henspiller på Jes 53:9: *De gav ham hans grav blant ugudelige, men hos en rik var han i sin død, fordi han ingen urett hadde gjort, og det ikke var svik i hans munn.* Paulus skjerper uttrykksmåten for å understreke det absolutte i Jesu syndfrihet.
- 2) Uttrykket **gjort til synd for oss** er en hovedsak i Jes 53, jfr f.eks. v. 6. Paulus konsentrerer de ulike formuleringene i profetien og ender her med et sterkt og unikt uttrykk for forsoningen.⁴⁸
- 3) Å **bli rettferdige for Gud i ham** er i Norsk Bibel oversettelse av et uttrykk som ordrett kan lyde: *bli Guds rettferdighet i ham*. Ordet er likevel nært forbundet med Jes 53:11. Apostelen viser igjen (likksom Jes 53:11!) hvor nær forbindelsen mellom Kristi stedfortredende gjerning og rettferdiggjørelsen er.

1.Kor 15:3

Dette verset har vi kommentert allerede i forbindelse med Apg: *For jeg overgav dere blant de første ting det som jeg selv mottok: At Kristus døde for våre synder etter Skriftene, (1Kor 15:3).*

Dette setter uttrykkelig apostelens budskap i kontakt med urmenigheten. Det dreier seg om en overlevering, en tradisjonsformidling. Trolig gjengir han her nærmest liturgiske formuleringer som de troende i urmenigheten hadde lært utenat.⁴⁹ Som vi har sett, var

⁴⁵ pæsja

⁴⁶ som der er et suffiks til de ulike substantivene for synd, straff og plager

⁴⁷ δια

⁴⁸ Den nærmeste parallell er Gal 3:13: *Kristus kjøpte oss fri fra lovens forbannelse ved at han ble en forbannelse for oss. For det står skrevet: Forbannet er hver den som henger på et tre.*

⁴⁹ 1.Kor 15:3–5 er kalt *Ein Stück Kathekismus der Urchristenheit*.

tjenertekstene sterkt inne i den første kristentid, ikke minst begrepet ”tjener”. Selv om formuleringene om Jesus *som syndebærer* ikke er sitert i Apg, ligger de bak når apostlene så frimodig kan forkynne syndenes forlatelse (f.eks. Apg 2:38) ”i hans navn”.

1.Kor 15:3 viser at de første kristne fant Jesu død ”for våre synder” i Skriftene. Siden

a) Jes 53 er den Messiassteksten hvor forsoningen er tydeligst, og

b) Jes 53 for dem var en sentral tekst,

kan vi ikke trekke noen annen slutning enn at uttrykket primært har sin basis i Jes 53 og i Jesu egen forståelse av sin død i lys av den teksten.

Hele samlingen av kjennsgjerninger i 1.Kor 15:3–6 (inkludert oppstandelsen/opp-høyelsen), korresponderer for øvrig med Jes 53. Merk spesielt at begravelsen er nevnt. Den spiller en rolle også i Jes 53.

Jesus gav seg selv frivillig –for de mange under Guds vrede

Paulus nyformulerer flere steder stedfortredertanken fra Jes 53. Især legger vi merke til hvordan Jes 53:12 klinger bak og hvordan han betoner at Jesus *frivillig* gikk i døden for oss.

I den hebraiske teksten heter det at han aktivt ” *uttømte sin sjel til døden og ble regnet blant overtredere – han som bar manges synd, og han bad for overtredere.* (Jes 53:12) Han *uttømte sin sjel, han bar, han bad for.* Initiativet var hans! Han var ikke bare den som passivt ble handlet med. Jamfør f.eks. følgende steder:

- ... *han som gav seg selv for våre synder for å fri oss ut fra den nåværende onde verden, etter vår Guds og Fars vilje.* (Gal 1:4)
 - *Jeg er korsfestet med Kristus. Jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i meg. Det liv jeg nå lever i kjødet, det lever jeg i troen på Guds Sønn, han som elsket meg og gav seg selv for meg.* (Gal 2:20)
 - ... *han som gav seg selv til en løsepenge for alle, et vitnesbyrd i sin tid.* (1Tim 2:6)
- (Se også Ef 5:25; Tit 2:14)

Også hos Paulus finner vi tjenersangens uttrykk ”de mange” (Rom 5:19). Kontakten med Jes 53 anes også når han omtaler rettferdiggjørelsen som befrielse fra Guds vrede” eller ”vreden” (Rom 5:9; Tess 1:10).

Fil 2:6–11

Den velkjente og kjære Kristushymnen i Fil 2:6–11 er som helhet bygd opp etter mønster fra Jes 53. Det er vanskelig å tenke seg at ikke Jesajateksten ligger bak både enkelthetene (f.eks. *lydig til døden, høyt opphøyet*) og helheten (spennvidden fra den dypeste fornedrelse til den aller høysete posisjon):

*6 han som, da han var i Guds skikkelse, ikke holdt det for et røvet bytte å være Gud lik,
7 men gav avkall på det og tok en tjeners skikkelse på seg, da han kom i menneskers
liknelse. Og da han i sin ferd var funnet som et menneske,
8 fornedret han seg selv og ble lydig til døden – ja, døden på korset.
9 Derfor har og Gud høyt opphøyet ham og gitt ham det navn som er over alle navn,
10 for at i Jesu navn skal hvert kne bøye seg, deres som er i himmelen og på jorden og
under jorden,
11 og hver tunge skal bekjenne at Jesus Kristus er Herre, til Gud Faders ære.*

Teksten står her hos Paulus i en formaning til søskenkjærighet, en kjærighet som uten baktanke om vinning bøyer seg ned og tjener medkristne. Jesus står som modell. I anven-

delsen av uttrykk for Jes 53, slår det her igjennom et motiv som også Jesus anvendte (i Mk 10:45): *Eksempelmotivet*. Dette kommer vi til å se også i 1.Pet.

Selve innholdet i hymnen står naturligvis også på egne ben og skildrer Jesu vei til opphøyelsen hvor han bekjennes som Herre, jfr. Jes 52:13. Han vant sin seier *fordi* han var lydige til døden (Jes 53:11 og 12) jamfør Paulus enfatiske *derfor* i v. 9.

Sammenfatning

Paulus' teologi og begrepsbruk er gitt ham ved åpenbaring (jfr. 1.Kor 2:13; Ef 3:3–6). Men denne åpenbaring er ofte en gudgitt innsikt i og nærkontakt med GT. Her spiller Jes 53 en stor rolle. Når apostelen skal formulere hvem Jesus var, og hva han gjorde ved sin lidelse, død, oppstandelse og opphøyelse, dukker tankene fra Jes 53 opp.

Paulus har ved sin befatning med Jes 53 tatt fram ulike motiver ved teksten. Vi finner både **det kristologiske motiv**, **det soteriologiske motiv** ved teksten – og til sist **eksempelmotivet**.

Jes 53 hadde gått Paulus "i blodet". Tjenersangen vevde seg inn i hans teologiske helhetssyn og hans formuleringer. For igjen å poengtere Wolffs tese: Han distanserer seg ikke fra kapitlet ved å finne avsnitt derfra for å sitere som begrunnelse. Snarere er det slik at tankene fra denne teksten stadig vekk presser seg fram. De preger formuleringer og uttrykksmåter.

Jes 53 i 1.Pet

1.Pet 2:21–25

I 1.Pet finner vi Jes 53 anvendt i et lengre tekstavsnitt. Noen innledningsformel (*som det står skrevet* el) benyttes ikke, for det dreier seg ikke om direkte sitat. Det er **Jesus som eksempel** dominerer tankegangen. I så måte er avsnittet en klar parallell til Fil 2:5–11.

*21 For til dette ble dere kalt, fordi også Kristus led for dere, og etterlot dere et eksempel, for at dere skal følge i hans fotspor,
22 han som ikke gjorde synd, og det ble ikke funnet svik i hans munn,
23 han som ikke skjelte igjen når han ble utskjelt og ikke truet når han led, men overlot det til ham som dømmer rettferdig,
24 han som bar våre synder på sitt legeme opp på treet, for at vi skal dø bort fra syndene og leve for rettferdigheten. Ved hans sår er dere blitt legt.
25 Dere var jo som villfarne får, men er nå omvendt til deres sjelers hyrde og tilsynsmann. (1Pet 2:21–25)*

- LXX-teksten til Jes 53 ligger bak uttrykket i v. 22. Jesus forkynnes som den syndfrie Herrens tjener.
- Liksom i Jes 53 er rettferdiggjørelsen og tjenerens forløsningsverk sammenknyttet. Jesus bar våre synder på sitt legeme opp på treet (v. 24).
- Helbredelsesmotivet anvendes her trolig om selve frelsen fra synd (v. 24c). Merk også at Peter endrer Jes 53:4 til 2. person: ... *er dere blitt legt*.
- Jes 53 har også gitt Peter metaforen *villfarne får*. Jes 53 sier: *Vi for alle vill som får...* (v. 6).

1Pet 1:11 og 19

I v. 11 kan vi regne med en refleks av Jes 53 når det heter om profetene: ...*idet de gransket hvilken eller hva slags tid Kristi Ånd, som var i dem, viste fram til når han forut vitnet om*

Kristi lidelser og herligheten deretter. Den nødvendige sammenheng mellom fornedrelse og opphøyelse er et motiv trolig hentet fra Jes 53.

I v. 19 omtales Jesu blod i offerterminologi. Vi er forløst ved *Kristi dyrebare blod, som blodet av et feilfritt og lyteløst lam.* Påskelammet skulle – i følge 2.Mos 12 – nettopp være feilfritt og lyteløst. Men den sterke kontakten med Jes 53 som dette brevet legger for dagen, gjør det ikke unaturlig å tenke på lammet i Jes 53:7 – det som tier når det klippes.

1.Pet 3:18

Uten tvil er 1.Pet 3:18 en avspeiling av Jes 53: *For også Kristus led én gang for synder, en rettferdig for urettferdige, for å føre oss fram til Gud, han som led døden i kjødet, men ble levendegjort i Ånden.*

- Uttrykket **for synder** om årsaken til Jesu lidelser bruker samme sjeldne preposisjon som LXX bruker om skyldofferet i Jes 53:10.
- Omtalen av Jesus som **en rettferdig** er her – liksom i tekstene fra urmenighetens tid (Apg 3:14) – hentet fra Jes 53:1.

Sammenfatning

Høydepunktene i 1.Pet når det gjelder brevets Kristusforkynnelse (1:18–21; 2:21–25, 3:18–22) har alle et nærmest hymnisk preg. De har hentet sin inspirasjon fra Jes 53. Det samme kan sies om de såkalte Kristushymnene hos Paulus. Dette forteller hvor sterkt inntrykk Jes 53 har gjort på hjertene. Tjenersangen har beveget hjertene. Lovsang fødes i glede og begeistring – når en har sett hvor stor og viktig Jesus er!

1.Pet framholder Jesus

- 1) som den rettferdige og uskyldige (**kristologisk motiv**) som offerlammet,
- 2) ofret for våre synder (**soteriologisk motiv**), hvis gjerning i fullendelsen innebærer
- 3) full helbredelse (**iasis-motivet**), og som
- 4) i utøvelsen av sin tjenergjerning står som det store eksempel til etterfølgelse (**eksempel-motivet**).

Uten at det forekommer noe direkte skriftsitat, ser vi at Jes 53 i stor grad behersker Peters teologi. Det samsvarer med Peters forkynnelse helt fra urmenighetens tid.

Martyrteologi?

1.Peters brev inneholder en hel lidelsesteologi.⁵⁰ Nærliggende er det da å tenke at Jesu måte å takle rollen som den lidende tjener på, også kommer til å fungere som modell for martyrer. Tendensen finnes i teksten om slavene og deres måte å møte dårlig behandling på (1.Pet 2:18f) og avsnittet 3:16–18. Men hele tiden er selve hovedsaken i Jes 53 tilstede: at tjeneren ble fornedret for vår skyld.

I etterbibelske skrifter finner vi derimot en klar tendens til å skyve bort Jesu forsoning og rettferdiggjørelsen i ham til fordel for *forbildet* Jesus. Jesus er den ydmyke martyr. Som den lidende tjener settes han inn i samme forståelsesramme som andre martyrer fra GT-lig tid. Dette er tydelig f.eks. i 1.Clemens brev fra ca år 95. Jes 53 blir der gjengitt slik at leseren skal erkjenne selve mønsteret på ydmykhet i teksten. *Kristus hører til de ydmyke, ikke de som hever sine skuldre.* (1.Clem 16:1)

I de såkalte Martyraktene oppfylles Jes 53 ikke bare ved Kristus. Også den kristnes ydmykhet er en realisering av Jes 53. Selv om Paulus også kjenner – og vektlegger – tanken

⁵⁰ Se undertegnede bok *Gull glødet i ild, Gjennomgåelse av 1 Peters brev*, Lunde forlag Oslo, 1994, s. 98–101.

om at å lide med Kristus (Rom 8:17 o.a.), må Martyraktenes utleggelse av Jes 53 sies å være en avsporing rent tolkningsmessig.

Jes 53 i de katolske brevene og i Johannes' åpenbaring

Også i den øvrige NT-litteraturen finner vi som ventet gjenklang av Jes 53.

1 Joh 2:1f

gir oss kanskje det beste eksemplet: *Mine barn! Dette skriver jeg til dere for at dere ikke skal synde. Og hvis noen synder, har vi en talsmann hos Faderen, Jesus Kristus, Den Rettferdige. Og han er en soning for våre synder, og det ikke bare for våre, men også for hele verdens.*

- Her er Kristus igjen benevnt som *den rettferdige* (jfr. Jes 53:11).
- Han er *en soning for våre synder* (jfr. Jes 53:10 og 4–5)⁵¹
- Hans soningsverk gjelder *hele verden* (kosmos). Også i Johannesevangeliet tilsvarer begrepet *kosmos* det trefoldige *de mange* fra Jes 53:11–12.

Hebreerbrevet

viser en tilsvarende gjenklang av Jes 53:12:

- *... så skal og Kristus, etter å være ofret én gang for å bortta manges synder, annen gang bli åpenbaret, ikke for syndens skyld, men til frelse for dem som venter på ham.* (Hebr 9:28)
- Det perspektiv som Hebr 2:9 utfolder, er også kjent fra Jes 53: Men han som for en kort tid var satt lavere enn englene, Jesus, ham ser vi kronet med herlighet og ære fordi han led døden, for at han ved Guds nåde skulle smake døden for alle. Opphøyelsen skjer fordi han led døden. Han måtte så dypt for å bli så høy. Både slutten av kap. 53 (v. 11–12) og innledningen i kap. 52:13–14 reflekteres i budskapet her i Hebreerbrevet.

Johannes' Åpenbaring

I Joh åp finner vi især i kap 5 Jesus beskrevet som et slaktet lam. Teksten står i en hymnisk preget Jesusforkynnelse. Den viser sterk likhet med Jes 53. Hvorvidt Jesajateksten her *bevisst* klinger bak, er ikke lett å avgjøre. Sentrale motiv som opprinnelig hadde Jes 53 som kilde, slår igjennom i teksten. Liksom i 1.Pet 1:19 knyttes disse sammen med motiv fra 2.Mos 12 (påskelammet).⁵²

- *Og jeg så – og se: Midt mellom tronen og de fire livsvesener og de eldste, stod det et lam, likesom det hadde vært slaktet.* (Åp 5:6)
- *Og de synger en ny sang og sier: Verdig er du til å ta imot boken og åpne seglene på den, fordi du ble slaktet og med ditt blod kjøpte oss til Gud av hver stamme og tunge og folk og ætt ...* (Åp 5:9)
- *De sa med høy røst: Verdig er Lammet, som ble slaktet, til å få makt og rikdom og visdom og styrke og ære og pris og velsignelse!* (Åp 5:12)

Lammet som er slaktet, får ære og herlighet av Gud og æres av mennesker. Slik skildres tjeneren i Jes 52:13–53:12. I lys av den rolle Jes 53 har spilt i det første hundreår, er det sannsynlig at den teksten har vært med på å prege formuleringene.

⁵¹ Soning kan til og med være en gjengivelse av *asjam* i Jes 53:10.

⁵² Hvorvidt uttrykket *lammet*, som forekommer så hyppig om Jesus i Åp, ikke bare reflekterer 2.Mos 2:12, men også Jes 53:7, kan vanskelig avklares med sikkerhet.

Oppsummering

I NTs skildring av Jesu person og gjerning spiller Jes 53 en avgjørende rolle. Dette kommer ikke først og fremst til uttrykk ved sitatene som er brukt. De er forholdsvis få. De mange allusjonene (henspillingene), derimot, viser hvor sterkt Jes 53 har dominert NTs forfattere og deres Jesusforkynnelse. Den innholdsmessige kontakten bakover til Jes 53, kommer hyppig til uttrykk også mange andre steder, steder hvor vi *ikke* finner enkeltformuleringer eller begreper derfra. **Ekkoet fra Jes 53 høres overalt i hele NT.**

Jesus virkeliggjør sin Messiasrolle ved å gå lidelsens og stedfortredelsens vei for syndere. Han er den lidende tjener som vi nå med rette tilber som vår Herre. Det profeten så i sin tid, ble virkelighet med Jesus: *Se, min tjener skal gå fram med visdom. Han skal bli oppløftet og opphøyet og være meget høy.* (Jes 52:13) Han triumferte fordi han *uttømte sin sjel til døden og ble regnet blant overtredere – han som bar manges synd, og han bad for overtredere.* (Jes 53:12)

*Derfor har og Gud høyt opphøyet ham
og gitt ham det navn som er over alle navn,
for at i Jesu navn skal hvert kne bøye seg,
deres som er i himmelen og på jorden og under jorden,
og hver tunge skal bekjenne at Jesus Kristus er Herre,
til Gud Faders ære. (Fil 2:9–11)*

Areopagos-talen som modell for en bibelsk fundert kontekstualisering

Ved Egil Grandhagen

1. Innledning

Det nye testamentet inneholder ikke mange eksempler på misjonsprekener overfor hedninger. Jesus selv forstod sitt oppdrag primært innenfor rammen av det jødiske folk (Jfr. Matt 15,24-26). Jesu nærmeste, ”de tolv”, var alle jøder, og de 120 som var samlet i Jerusalem ved pinsefesten etter Mesterens himmelfart, var Kristus-troende jøder. Pinseunderet med Peters tale førte til en radikal utvidelse av Jerusalem-menigheten, men det er ingenting som tyder på at hedninger hadde noen plass i den fra starten av. Når vi her bruker ordet ”hedning” gjør vi det slik det brukes av Lukas i Apg, nemlig om mennesker som ikke har noe forhold verken til jødedom eller kristen tro.

Nå skylder vi å gjøre oppmerksom på at jødedommen som religiøs størrelse i antikken hadde et betydelig innslag av mennesker med en hedensk bakgrunn. Deres forhold til jødedommen var forskjellig, men det foregikk utvilsomt en betydelig grad av proselyttisme, for ikke å si aktiv misjonering fra jødedommen overfor det omkringliggende samfunnet. Grovt sett kan vi tale om hedningers forhold til jødedommen i tre relasjoner: 1) sympatisørene, 2) tilhengerne, 3) konvertittene¹. De førstnevnte var mennesker som på ulike måter støttet jødene, ofte fordi deres livsførsel gjorde inntrykk på dem. De anerkjente dessuten jødenes Gud. ”Tilhengerne” trodde på jødenes Gud, ofte som et supplement til deres egen religiøse tro. De fulgte dessuten deler av Moseloven. Det er disse to første gruppene som man i antikken kalte for ”de gudfryktige”. I den tredje gruppen finner vi de som helt og fullt har gått over til jødedommen og har latt seg omskjære. Disse ble regnet som jøder.

Når vi altså hevder at de som Peter talte til på pinsedag alle var jøder, er det med den presisering at en del av dem tilhørte gruppen ”gudfryktige”, mens noen var proselytter. Disse hadde en hedensk bakgrunn fra ulike deler av romerriket (Apg 2,8-11), men kjente jødenes hellige skrifter. Når Peter og andre forkynte for disse, kunne man i noen grad forutsette at tilhørerne hadde en grunnleggende kjennskap til Moses og profetene. Dette går tydelig fram både av Peters pinsetale og Paulus’ forkynnelse i Kornelius’ hus (Apg 2,25-31; 10,43).

Av misjonsprekener til hedninger uten noe forhold til jødedom eller kristendom, blir vi da stående igjen med to tekster i Apg: Paulus tale i Lystra 14,15-17 og i Aten (Areopagos) 17,19-31. Den første er knapt å forstå som en preken, men mer som et situasjonsbestemt utsagn forårsaket av folkets reaksjon når Paulus helbreder en lam mann. Dermed er det i NT bare Areopagos-talen som i nevneverdig grad kan gi oss kunnskap om hvordan urmenigheten forkynte overfor sine hedenske omgivelser. Dette betyr på ingen måte at de første kristne var reserverte i forhold til forkynnelse for hedninger. Særlig etter apostelmøtet har dette skjedd i stor utstrekning, noe som snart førte til at en rekke menigheter som f. eks. menigheten i Antiokia i Syria primært bestod av hedningekristne.

Nå innebærer ikke dette at Areopagos-talen gir oss nytt stoff som er fraværende i NT for øvrig. Men talen gir oss et lite innblikk i urkirkens måte å presentere det kristne budskap

¹ Se Hvalvik, Reidar: *De ”gudfryktige” hedninger* i *Ad Acta*, Festskrift til Edvin Larsson, 140-156

på overfor det som da var deres største utfordring, nemlig hedenskapet. Til tross for at Romerriket i antikken var et misjonsmessig krevende samfunn å nå inn i, dominert av religiøs pluralisme, var kristendommen allerede på 300-tallet den dominerende religion, ikke bare i Romerriket, men i betydelig grad både i det gamle persiske riket og sørover på Afrikas horn.

Vi vil derfor se nærmere på hvordan Paulus anvender det kristne budskap i møte med et hedenskap som for ham var nytt, nemlig det religiøse Aten. Dette for om mulig å hente impulser til dagens misjonsforkynnelse, der kirkenes største utfordring fortsatt er mennesker som ikke kjenner evangeliet. I forlengelsen av dette vil vi spørre om Paulus' misjonsforkynnelse kan bidra til å innholdsbestemme begrepet kontekstualisering, som i nyere missiologisk debatt er et sentralt begrep.

2. Noen merknader til forståelse av Areopagostalen

For å forstå denne viktige talen av Paulus, er det flere sentrale spørsmål som krever svar. Rammen for denne artikkelen gjør det ikke mulig å gå inn på alle disse. Diskusjonen om tekstens forhistorie f. eks. vil vi her la ligge, og vi vil forholde oss til den foreliggende tekst slik den er gitt oss i Apg.

a) *Hvor var "Areopagos"?*

Det står i den greske teksten til 17,19.22 at Paulus ble ført fram for *Areios Pagos*. Uttrykket betyr egentlig "Ares- høyden". Ares, den greske krigsguden, er her den greske ekvivalenten for den romerske guden Mars. Selve høyden ligger like nordvest for Akropolis og bærer sitt navn fra den berømte Areopagos-domstolen som var en slags høyesterett i det gamle greske imperiet. På Paulus' tid hadde domstolen mistet mye av sin makt og var omgjort til et slags råd, men hadde beholdt noen av sine tidligere funksjoner som et rettsorgan. Det var særlig religiøse og utdanningsmessige spørsmål som beskjeftiget Areopagos-dommerne. Domstolens beliggenhet var nå flyttet fra høyden til *agoraen*, Atens sentrale markedsplass. Man holdt nå til i søylehallen *Stoa Basileios*, som er lokalisert i agoraens nordvestre hjørne, rett over gaten for der de stoiske filosofene holdt til.

Spørsmålet er nå hvor Paulus holdt sin "Areopagos-tale". Var det på Areopagos-høyden eller for Areopagos-rådet ?

Det er en rekke elementer i teksten som taler for at Paulus holdt sin tale foran Areopagos-domstolen. For det første nevnes at en av Areopagos-dommerne, Dionysius, ble omvendt som følge av talen, 17,34. For det andre var utgangspunktet for det hele at Paulus ble anklaget som en som "forkynner fremmede guder", 17,18b. Interessant nok ble Sokrates anklaget for det samme, og flere forskere synes å mene at teksten gir en direkte henspilling på rettssaken mot den store filosofen.²

Enda viktigere er det at hele teksten vår er innrammet av tilsvarende episoder der Paulus og hans medarbeidere blir ført for retten. Apg 16-19 forteller om en rekke slike episoder i de byene Paulus besøkte. Bare Berøa synes å være unntaket.

Ut fra dette må vi regne med at Paulus i denne talen forsvarer seg for Areopagos-rådet. Dette betyr ikke at talen ikke også kan tolkes som en misjonspreken. Vi ser at overalt der

² Se Larsson, Edvin: *Apostelgärningarna 13-20*. Kommentar til Nya Testamentet 5B. Stocholm: EFS 1987 384-85 og Sandnes, Karl O.: "Paul and Sokrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech". JSNT 50 (1993), 13-26.

apostelen må forsvare seg overfor offentlige instanser, enten de er jødiske eller romerske, benytter han samtidig anledningen til å forkynne for sine tilhørere.

b) ”Epikureiske og stoiske filosofer”

Mens Paulus ventet på Timoteus og Silas i Aten, forteller Lukas at han kom i ordskifte med noen epikureiske og stoiske filosofer. De hadde hørt han forkynne om Jesus og oppstandelsen, og anklaget han for å introdusere ”utenlandske guddommer”. På dette grunnlaget var det de førte han fram for Areopagos-rådet, som altså hadde sine lokaler like i nærheten.

Hvem var så disse epikureiske og stoiske filosofene som Paulus kom i ordskifte med?

Epikuréene førte sine aner tilbake til Epikur som døde 270 f. Kr. Disse var sterkt materialistiske i sin tenkning, og mente at gudene var så fjerne at de ikke hadde noen nevneverdig innflytelse på vår virkelighet. De så ikke for seg noe liv etter døden, heller ikke noen dom. Det høyeste gode var for dem nytelsen og et liv uten smerte og frykt.

Stoisismen derimot ble grunnlagt av Zeno (død 265 f. Kr.). Denne retningen var panteistisk i sin grunnholdning, anerkjente en ”høyeste gud” og identifiserte denne med ”verdenssjelen”.

3. Selve talen

Det er selvsagt helt usannsynlig at Lukas her gjengir hele Paulus’ tale for Areopagos-rådet. Han var ikke selv tilstede der, og apostelen hadde vel neppe noe manus som kunne overleveres Lukas i ettertid. Men det er grunn til å tro at han hadde fått tilgang til hovedinnholdet av denne viktige talen fra ulike kilder, dessuten hadde han ganske sikkert hørt han tale til hedninger i andre sammenhenger. Uansett er det den foreliggende teksten som er vår utfordring. Her er mye å ta tak i:

For det *første* åpner Paulus talen ved å si: ”Atenske menn! Jeg ser at dere på alle måter er meget religiøse” (17,22). Dette er oppsiktsvekkende da Lukas i 17,16 bemerker at apostelen ble ”opprørt i sin ånd da han så at byen var full av avgudsbilder”. For Paulus er poenget å begynne såpass positivt at tilhørerne ikke blokkerer for budskapet allerede i utgangspunktet. Visst var deres religiøsitet på avveier, men de viste likevel at de som religiøse mennesker var opptatt av noe utenom mennesket selv, og det var dermed etablert et felles ståsted som muliggjorde videre samtale mellom mennesker med et religiøst utgangspunkt. Paulus er dristig,- for evangeliets skyld. Det avgjørende er for han ikke bare å presentere budskapet slik han har fått det åpenbart, men at tilhørerne skal åpne seg for det og ta imot det i tro.

For det *andre* gjør Paulus bruk av deres egen litteratur og siterer fra denne med tilslutning. ”For vi er også hans slekt” er et sitat fra den stoiske dikteren Aratus som levde i det 3. århundre f. Kr. Han kom for øvrig fra Paulus hjemtrakter Kilikia. Men sitatet finnes også hos Kleantes i hans dikt *Hymne til Zeus*. Paulus er selvsagt klar over at det er stor avstand mellom gudsbildet i antikkens Zeus-hymner og det jødisk/kristne. Men han omtolker (”avmytologiserer”)³ sitatet slik at det sier noe sant om den eneste sanne Gud. Med *hans slekt* mente grekerne at mennesket var guddommelig utfra en panteistisk forståelse av guddommen. Paulus derimot, bruker sitatet ut fra en kristen forståelse der Gud er kilden til alt liv: ”For i ham er det vi lever og rører oss og er til”. I denne forstand er Gud Far for alle mennesker. Her

³ I. Howard Marshall bruker uttrykket i sin kommentar: Marshaall, I. Howard: *Acts*. Tyndale New Testament Commentaries. IVP 1986. s 289

er tilhørerne blitt stilt overfor et dilemma i forhold til sin egen gudsdyrkelse. Kan et bilde eller en statue av Zeus gi liv?

Paulus lar her sine meningsmotstandere møte seg selv på hjemmebane. Litteraturen er en svært sentral del av alle kulturer med et skriftspråk. For en misjonær som Paulus var det svært verdifullt å kunne anvende slike elementer av gresk kultur som hans tilhørere må ha hatt betydelig grad av eierfølelse til. Det skaper en plattform for videre kommunikasjon.

For det *trede* refererer Paulus til noe han hadde observert på sin vandring i byen: et alter med innskriften "For en ukjent Gud". For Paulus er denne observasjonen en mulighet til å få sagt at han er genuint interessert i de menneskene han oppholder seg iblant, og han møter dem med respekt, også på det religiøse området.

Uttrykket "For en ukjent Gud" finnes for øvrig flere plasser i gresk litteratur i antikken. Pausanias⁴ forteller fra en reise fra år 175 e. Kr. der han startet i Aten og blant annet besøkte noen templer sørvest for byen på halvøya Pireus. Her fant han "altere av guder kalt de ukjente". Nå hadde altså Paulus sett et slikt alter selv, og i tillegg til en høflig bemerkning om atenernes religiøsitet, bruker han denne muligheten til å si noe om hvem den ene og sanne Gud er.

Atenerne har jo ved denne innskriften selv sagt noe om grensene for deres egen gudserkjennelse. Atenerne dyrker altså noe de ikke kjenner. Enkelte forskere har forsøkt å utnytte apostelens bruk av denne inskripsjonen slik at han skulle ha åpnet for en anerkjennelse av *innholdet* i atenernes gudsdyrkelse. Raymond Panikkar skriver i sin bok *The Unknown Christ of Hinduism* "In the footsteps of St. Paul we believe that we may speak not only of the unknown God of the Greeks but also of the hidden Christ of Hinduism". Han konkluderer videre med at "the good and bona fide Hindu is saved by Christ and not by Hinduism, but it is by the sacraments of Hinduism, through the message of morality and good life, through the mysterion that comes down to him through Hinduism, that Christ saves the Hindu normally".⁵

En slik utleggelse kommer på kant med det Paulus sier om Gud i det følgende. Dessuten samsvarer det ikke med det han senere i talen sier om atenernes behov for omvendelse. Poenget Paulus utnytter i alterinskripsjonen er ikke atenernes gudsdyrkelse som sådan. Den er en avvei. Men det at de selv erkjenner at den ene og sanne Gud for dem er *ukjent*.

Det er dessuten verd å merke seg at en rekke av Paulus formuleringer i talen er utformet slik at de er egnet til å vekke gjenkjennelse hos tilhørerne, selv om de ikke er direkte sitater⁶. Dette bidrar selvsagt til å bygge broer av tillit for videre kommunikasjon.

For det *fjerde*: Det var Guds hensikt å plassere mennesket inn i en verden han selv hadde ordnet "for at de skulle søke Gud"⁷. Når mennesket altså lever ut sin religiøsitet er ikke Gud langt borte fra det. Dette kan vanskelig forstås som annet enn en anerkjennelse av elementer fra den kulturen Paulus stod ovenfor.

For det *femte* er det verd å merke seg at Paulus leverer en ganske omfattende kritikk av det omkringliggende hedenskap i denne talen. Noe av det må også ha rammet hans tilhørere. Det at apostelen konsekvent anvender et *personlig* gudsbegrep rammer stoikernes panteistiske utgangspunkt. Når han sier at Gud ikke bor "i templer som er bygd med hender", og at han

⁴ Pausanias har i seks bind gitt oss en beskrivelse av Hellas ut fra inntrykkene han fikk på sine reiser. Stoffet finnes i Loeb Classical Library. Se ellers John Stott: *The Message of Acts*. IVP 1990 s 284

⁵ Panikkar, Raymond: *The Unknown Christ of Hinduism* Darton, Longman and Todd 1964 s 137

⁶ Mer om dette hos Morland, Kjell Arne: *Misjonsmotiv, forsvarsmotiv og sann jødedom i Areopagostalen i "Ad Acta"* Festskrift til Edvin Larsson Verbum, Oslo 1994

⁷ Apg 17,27

”heller ikke lar seg tjene av menneskehender som om han trengte til noe”, innebærer dette en flengende kritikk av avgudsdyrkelsen. Heller ikke i de filosofiske miljøene Paulus stod overfor i Aten, var dette uaktuelt. Ikke alle filosofer delte Platons avgudskritikk.

Uttrykket ”om de kanskje kunne føle ham og finne han” er også en varsom, men bestemt måte å modifisere tanken om menneskets religiøsitet som vei til sann Guds-erkjennelse. Dette lar seg i hvert fall ikke forene med stoikernes forsøk på å bevise Gud ut fra naturen. I 17,29 tar apostelen dessuten et klart oppgjør med all religiøsitet som identifiserer guddommen med bilder laget av mennesker.

Endelig må vi merke oss at Paulus mot slutten av talen introduserer uttrykket ”uvitenhetens tider”. På tross av klare tilknytningspunkter med tilhørernes tankeverden, må all innsikt som mennesket vinner seg om Gud settes under denne overskriften. Samtidig som han makter å vise respekt for tilhørernes ståsted møter vi også en apostolisk selvbevissthet som må ha gjort inntrykk på Areopagos-rådet: ”Det som altså dere dyrker uten å kjenne, *det forkynner jeg dere*” 17,23. Uten å provosere unødvendig sier apostelen med dette at det tilhørerne søker, det har han funnet i evangeliet om Jesus.

Den avgjørende utfordringen møter Paulus’ tilhørere i kallet til *omvendelse* og i budskapet om *dom* 17,30-31. Omvendelse innebærer at man må forlate tidligere trosforestillinger og vende seg til den ene og sanne Gud slik han har åpenbart seg i Jesus Kristus. Omvendelses-begrepet, slik det møter oss både i GT og NT har det første bud som sin forutsetning. Gud tåler ikke avguder ved sin side. Det finnes ingen annen veg til å unnfly Guds dom en gjennom tro på Kristus⁸.

Det er viktig å merke seg hva Apostelen *forkynner om Gud* til sitt atenske publikum. Vi vil sammenfatte det i noen hovedpunkter:

- Gud er universets skaper. Han lar seg ikke fange inn i templer eller avbilde av mennesker.
- Gud er livgiveren som opprettholder sitt skaperverk på tross av syndefallets realitet. Som sådan har han ikke bruk for mennesket bistand til noe av det han foretar seg.
- Gud er Herre i sitt eget skaperverk og styrer historien suverent i pakt med sin egen vilje.
- Gud er alle menneskers rette Far. Ikke slik Aratos og stoikerne forestilte seg det med sitt panteistiske utgangspunkt. Men dypest sett hører alle mennesker hjemme hos Gud.⁹ ”Han er den rette Far for alt som kalles barn i himmelen og på jorden”¹⁰
- Gud har utvalgt Jesus og reist han opp fra de døde. Oppstandelsen er det forkynnelsesmessige klimaks i Paulus’ tale. Samtidig er det når dette punktet introduseres, at talen avbrytes ved at noen av tilhørerne begynner å spotte.

Noen oppsummerende punkter ut fra Areopagos-talen:

- Areopagos-talen viser at Paulus og hans medarbeidere ikke nølte med å gå i dialog med representanter for deres hedenske omverden. Apostelen drev aktiv

⁸ Jfr. Peters tale til det høye råd Apg 4,12

⁹ Se nærmere Stott s 284ff og Lars Dahles meget lesverdige artikkel der han vurderer Areopagostalen ut fra et apologetisk perspektiv. Dahle, Lars: ”Paulus som apologet i Aten” i *Én sann Gud* Studiebibliotek for Bibel og misjon, Fjellhaug skoler 1998

¹⁰ Ef 3,15

misjonsforkynnelse i Aten, både i synagogen og på markedet. Han ble tydeligvis oppfattet så seriøst at en gruppe filosofer fant det bry verd å ta ha med seg til Areopagos-rådet. Hans frimodighet er forbilledlig for oss alle.

- Paulus viser gjennom denne talen at et kristent møte med religiøse mennesker som representerer trosforestillinger fjernt fra kristen tro, både krever muligheter for *tilknytning*, at det er nødvendig med *kritikk/konfrontasjon* og at det er avgjørende å *fokusere på det sentrale*. Dahle påpeker med rette at et slikt møte ”må forene en bibelsk innholdstilknytning med en aktiv tilhørertilknytning”.¹¹
- Paulus viser i denne talen en bevisst vilje til å finne tilknytningspunkter i tilhørernes kultur og religiøsitet. Dette for å vise respekt for det de stod for, skape interesse for det han hadde på hjertet og gjennom det bygge en bro av tillit med tanke på videre kommunikasjon. Han kjente deler av deres litteratur, og hadde gjort observasjoner på byen som han på en meningsfull måte bruker i talen.
- Det er spennende å se hvilke deler av det kristne budskap Paulus benytter seg av når han bygger en slik ”bro”. Svaret er: *Gammeltestamentlig skapelsesteologi!* Samtidig forutsetter han den naturlige åpenbaring som et nødvendig tilknytningspunkt for evangeliet. Mennesket er religiøst, og er urolig inntil det finner sin hvile i Gud (Augustin).
- Noe av det mest fascinerende ved denne talen er *kombinasjonen* av kontekstuell dristighet og troskap mot det budskapet han hadde fått åpenbart og som han hadde fått i oppdrag å forkynne.¹² Paulus går i modig konfrontasjon der det er nødvendig å avsløre løggen og falskheten i hedenskapet. Han er ikke tilbakeholden med å løfte fram selve anstøtssteinen i sitt budskap, Jesu oppstandelse. Samtidig legger han mye omtanke i å finne tilknytningspunkter som kan gjøre ”den første trosartikkel” meningsfull for tilhørerne. Alle mennesker har dypest sett med Gud å gjøre. Han er Herre i hele tidsspennet fra skapelsens øyeblikk til dommen over levende og døde er fullbyrdet. Og gjennom hele evigheten....

4. Noen tanker om begrepet ”kontekstualisering”

Forholdet mellom misjon og kultur har vært et av de store diskusjonstemaene innenfor den missiologiske debatten de siste ti-årene. I denne debatten har en vært opptatt av å skape begreper som egner seg til å gi uttrykk for saksinnholdet man drøfter, slik at dialogen kan bli meningsfull. Målet har vært å finne et begrep som kan uttrykke et felles anliggende, nemlig at det kristne budskap må bli relevant for tilhørere i en annenkultur.

Begrepet ”kontekstualisering” (”Contextualization” i engelsk og amerikansk litteratur) ble først tatt i bruk innenfor Kirkenes Verdensråd (KV). En underavdeling av rådet som tidligere bar navnet Theological Education Fund (TEF) har fått æren for å introdusere begrepet¹³. Selv om dette skjedde så sent som i 1970-årene, er selve saken like gammel som misjonen. Enhver misjonær med et minimum av sensitivitet overfor den kulturen man arbeider innenfor, har opplevd utfordringen i å skulle formidle det kristne budskapet på tvers av kulturelle grenser. Den er formidabel! Det er oppgaven å gjøre evangeliet relevant

¹¹ Dahle: 1998 s 104

¹² Apg 9,15

¹³ Se Hesselgrave, David J. og Rommen, Edward: *Contextualization* Baker 1989 s 31. Forfatterne gir her en brev gjennomgang av begrepets historie og de mange forsøk som har vært gjort med å definere det.

og meningsfullt for mennesker med et annet verdensbilde, trosforestillinger og verdier enn de bibelske som er meningsinnholdet i dette begrepet.

Man har også innenfor den evangelikale tradisjon strevd med å finne fram til en felles definisjon av begrepet ”kontekstualisering”, men en har foreløpig ikke kommet fram til enighet. Likevel har den såkalte Willowbank-rapporten¹⁴ fra 1978 fått stor betydning der de evangelikale har kommet svært langt i en felles uttalelse om forholdet mellom evangelium og kultur.

Når det gjelder definisjonsspørsmålet slutter jeg meg til Bruce J. Nicholls’ korte tilrettelegging¹⁵:

Contextualization is the translation of the unchanging content of the Gospel of the Kingdom into a verbal form, meaningful to the peoples in their separate culture and within their particular situations.

Definisjonen er på ingen måte dekkende for alt evangeliske kristne ønsker å si om temaet, men er likevel et godt og kortfattet utgangspunkt i vår sammenheng.

5. Kultur og kulturpåvirkning

Da apostelen Paulus kom til Aten bedrev han kulturpåvirkning. Stoikerne anklaget han for å forkynne fremmede guddommer. De hadde antageligvis oppfattet både Jesus og oppstandelsen som ”guddommer”. I denne forstand er all misjon, i den grad det skjer på misjonsbefalingens premisser, kulturpåvirkning. Kultur er ifølge Willowbank-rapporten *et integrert system av trosforestillinger, av verdier av skikker og av institusjoner som gir uttrykk for disse trosforestillingene, verdiene og skikkene som binder et samfunn sammen og gir det en følelse av identitet, verdighet, trygghet og kontinuitet.*

Selve kjernen i enhver kultur er trosforestillingene, eller verdensbildet, som det gjerne blir kalt. Når vi driver misjon, er det ikke minst denne delen av kulturen vi ønsker å konfrontere. Når en buddist blir en kristen, innebærer det med nødvendighet at det skjer store forandringer i vedkommendes forhold til egen kultur. Men det skjer også når såkalte ”livssynsnøytrale” bistandsarbeidere starter arbeid i en ny kultur. Det at det religiøse aspektet er fraværende i deres arbeid, virker sekulariserende på den lokale kultur, noe som i mange folkegrupper innebærer en stor kulturforandring.¹⁶

Når det gjelder Bibelen, understreker den at Guds åpenbaring har skjedd innenfor menneskenes kultur og historie. Engelsviken påpeker at ”Den freleshistorien vi møter i Bibelen, er en enestående enhet av menneskelig kultur og guddommelig åpenbaring. Som Gud og menneske i Jesu Kristi person ikke kan skilles fra hverandre, kan heller ikke det guddommelige og menneskelig-kulturelle skilles fra hverandre i Bibelen”.¹⁷

¹⁴ Willowbank-rapporten er resultatet av en konsultasjon på Bermuda januar 1978 med temaet ”Evangeliet og kulturen”. Konferansen var sponset av Den internasjonale Lausanne-komiteén. 33 teologer, antropologer, lingvister og misjonærer fra ulike deler av verden deltok. Rapporten er bl. A. trykt i *Perspectives on the World Christian Movement* ed. Winther, Hawthorne William Carey Library 1981 s 507ff

¹⁵ Nicholls, Bruce J.: *Theological Education and Evangelism* IVP 1978 s 647

¹⁶ Se Engelsvikens utmerkede kapittel i Berentsen, Engelsviken, Jørgensen: *Missiologi i dag* Universitetsforlaget, Oslo 1994 s 232

¹⁷ *Missiologi i dag* s 235

Det innebærer at enhver som nærmer seg de bibelske tekstene må være villig til å lese dem ut fra den kunnskap vi har om jødisk/hellenistisk språk og kultur. Vi kan ikke selv velge hvilken kultur vi vil bruke som forståelsesøkkel til bibeltekstene. Skal vi forstå begreper som lov, pakt, Messias, rettferdiggjørelse, frelse, må det skje med bakgrunn i den kultur Gud valgte å åpenbare seg gjennom. Sannheten som sådan er nemlig ingen variabel alt ettersom hvilken kulturell ramme vi beveger oss innenfor. Når vi har tolket bibeltekstene ut fra deres sammenheng og kulturelle kontekst, er budskapet gitt. Paulus var som jøde kulturelt "nær" tekstenes opprinnelige mening. Han forstod sin oppgave både i å være tro mot denne og samtidig oversette budskapet slik at det ble tilgjengelig for mennesker med annen kultur innenfor det romerske riket.

6. Bedrev Paulus kontekstualisering?

Etter vårt syn: Ubetinget ja! Han anvender observasjoner han har gjort i lokalmiljøet og sitater han husker fra kjent litteratur, til å få sagt noe viktig om hvem Gud er. I det han forutsetter en naturlig åpenbaring som også tilhørerne har del i, utfordrer han dem med grunnlag i deres egen gudserkjennelse. Med dette som basis forkynner han frimodig Kristus og oppstandelsen, og legger ikke skjul på at det kommer en dommens dag der også de ærverdige Areopagos-dommerne må møte sin dommer.

Lukas har ikke gitt oss beretningen om Paulus' besøk i Aten for å undervise kommende misjonærer om kontekstualisering og kulturmøte. Men gjennom denne beretningen gir han oss en *impuls*, ja kanskje vi også kan driste oss til å si en *modell* for alt misjonsarbeid til alle tider. Det dreier seg i hvert fall om dette:

- Respekt for mennesket! Enten det dreier seg om panteistiske stoikere på Atens markeds plass eller den etiopiske tiggeren i Addis Abebas gater. De har alle krav på å bli tatt på alvor som medmennesker med en særegen kultur. Bibelen har i utgangspunktet et positivt syn på kultur, og et syn på våre medmennesker som (sammen med oss) gjør dem til kronen på Guds skaperverk, elsket av ham. Paulus' anklagere viste ingen vilje til å forstå hans budskap. De oppfattet jo ordet "oppstandelse" som et gudenavn! Men Paulus viser oss en helt annen veg. En skal i det lengste forsøke å tale vel om det som andre regner som verdifullt.
- Skapelsesteologi er viktig i misjonsforkynnelsen. Alle våre tilhørere, uansett kultur har del i den naturlige åpenbaring. Her har vi et felles ståsted som gir mulighet for gjenkjennelse og videre dialog. Bibelsk skapelsesteologi innebærer at alle mennesker dypet sett hører hjemme hos Gud. Jfr. Lukas' gripende beretning om den bortkomne sønnen!¹⁸
- Men Paulus var ingen kulturrelativist! Kultur er ingen nøytral størrelse. Enhver kultur har elementer i seg som er preget av syndefallet og som må endres når en representant for vedkommende kultur blir en kristen. Derfor innebærer troverdig misjonsforkynning også *konfrontasjon*. Det gjelder særlig på trosforestillingenes og verdienes (etikkenes) område. Her er Paulus' tydelighet igjen forbilledlig for oss. Også i dag må vi være villig til å ta på alvor at når kulturelle elementer kommer på kollisjonskurs med klare bibelske utsagn, er det Bibelen som har forkjørsrett for den kristne menighet.
- Paulus viser oss også vei når det gjelder forkynnelsesteologiske sentrum. Stikkordene er: Kristus, oppstandelsen, dom og omvendelse. Dette går igjen i hans misjonsforkynning også til jøder. Budskapet er det samme, uansett hvilken kultur eller religiøs gruppe tilhørerne representerer. Både jøden og stoikeren trenger omvendelse. Men budskapet de fikk høre hadde en ytre form og ramme som var tilpasset deres situasjon. Paulus lever opp

¹⁸ Luk 15,11-32

til sine egne idealer i 1. Kor 9: *Alt gjør jeg for evangeliets skyld, for at jeg også selv skal få del i det*, v 23.

7. Våger vi å følge i apostelens fotspor?

Apostlenes gjerninger gir oss et stekt inntrykk av at Paulus ser på sitt oppdrag som *forkynner*. Han er opptatt av å formidle et budskap som er ukjent for de fleste, og som ikke er en del av den naturlige åpenbaring. Han bruker uttrykk som "Guds visdom, den skjulte" som ikke er kjent av "denne verdens herrer" for å beskrive hvor fremmed evangeliet er for det naturlige mennesket. Når han har kunnskap om dette budskapet er det på grunnlag av *åpenbaring*. "Men for oss har Gud åpenbart det ved sin Ånd"¹⁹.

Derfor overrasker det oss ikke at en stor del av Apostlenes gjerninger består av taler som Lukas gir oss utdrag av. De fleste av disse er taler Paulus holdt i jødiske synagoger, eller forsvarstaler han holdt for offentlige myndigheter. Men Areopagos-talen viser oss at han hadde et bevisst forhold til hva det innebærer å konfrontere hedenskapet med det budskapet Jesus hadde bedt han gå med. Her er det interessant å legge merke til at Paulus endrer form ut fra hvilket publikum han har foran seg, men innholdet i *forkynnelsen* er det samme.

Av dette kan vi lære at misjon (enten det dreier seg om jødemisjon eller hedningemisjon), først og fremst har med forkynnelse å gjøre. Den naturlige åpenbaring gir viktige *tilknytningspunkt* for kristen misjon, men selve frelsesbudskapet er ukjent for det religiøse mennesket. Det må forkynnes ut fra den åpenbaring Gud har gitt i Kristus Jesus.

Det betyr for oss som misjonsbevegelse at ingen midler kan overflødiggjøre forkynnelsen av evangeliet. Visst er ulike former for diakoni viktig. Misjonens Herre har pålagt sine disipler til alle tider å vise nestkjærlighet i praksis. Men skal vi kalle det misjon, må det skje *sammen med* formidlingen av Krisus-budskapet.

I forlengelsen av dette trenger vi større frimodighet til å *korrigere og konfrontere* ikke-kristne menneskers religiøse forestillinger. Det gjelder både de store verdensreligionene, men også ikke-kristen religiøsitet på vår norske hjemmebane. Det innebærer overhode ingen rett for noen misjonær eller misjonsbevegelse til å oppstille andre anstøt enn det som er gitt i selve budskapet. *Eksport av ulike sider ved norsk kirke- og bedehuskultur er ingen misjonsoppgave!* Vår autoritet som misjon ligger i formidlingen av et budskap som er gitt ved åpenbaring. At dette oppleves både som "anstøt" og "dårskap"²⁰ av våre tilhørere, skal vi slippe å ta ansvaret for. Men alle andre anstøt enn "korsets anstøt", er vårt ansvar!

Areopagos-talen viser oss at apostelen Paulus hadde et høyt bevissthetsnivå i forhold til hvem som var hans tilhørere. Han var opptatt av å vise dem respekt, også som *religiøse* mennesker. Dette til tross for at deres religiøse forestillinger helt klart var *avveier* i møte med det budskapet Paulus forkynte. Han var også opptatt av å bygge kommunikasjonsbroer ut fra tilknytninger han fant i deres egen kultur. Men framfor alt var han opptatt av å *gjøre evangeliet relevant for sine tilhørere*. Han ville med andre ord kontekstualisere.

Slik vi møter apostelen foran Areopagos-rådet gir han oss ingen mulighet til å unnsnippe kontekstualiseringens vanskelige vei. Den innebærer arbeidet med å trengte inn i lokal kultur, lære nye språk og sette seg inn i et verdensbilde som er avgjørende forskjellig fra vårt eget. Det innebærer interesse for litteratur, musikk, ordspråk og skikker som betyr noe for dem vi ønsker å formidle evangeliet til. Og ikke minst evne til å vise respekt for det som er

¹⁹ Dette er et vesentlig poeng i hele avsnittet fra 1. Kor 1,17-2,16. Begrepet *Guds visdom* er her identisk med uttrykket *forkynnelsens dårskap*. Paulus var ikke utsendt for å døpe, "men for å forkynne evangeliet". Se 1. Kor 1,17

²⁰ Se i. Kor 1,23

viktig for dem. For misjonæren betyr det også evne til å identifisere seg med den delen av lokal kultur som ikke er på kollisjonskurs med bibelske normer.

Også norsk misjon har adskillig å bekjenne i denne sammenheng, selv om vi muligens har vært bedre enn gjennomsnittet innenfor verdensmisjonen. Men vil vi kunne å være troverdige vitner om Kristus innenfor nye unådde folkegrupper i fremtiden? Det er et spørsmål vi ikke bør slippe for snart. Apostelens budskap foran Areopagos-rådet gir oss i hvert fall ikke noe valg.

Sjelesorg i møte med deprimerte

Ved Synnøve Spanne

Artikkelen bygger på en mye mer omfattende hovedoppgave i kristendomskunnskap med samme tittel, MF 1999.

I denne artikkelen vil jeg prøve å skissere hva som kan være en god og egnet sjelesorg for deprimerte mennesker. En sjelesørger kan gjøre lite med den biologiske faktoren; den arvelige komponenten og ubalansen i kroppens kjemiske prosesser. Men en sjelesørger kan arbeide med konfidentens tanker om seg selv, sin livssituasjon, si framtid og sine relasjoner. I begrepet relasjoner ligger både den horisontale og den vertikale dimensjonen. Det som skrives er med henblikk på personer som lider av moderate og lettere depresjoner.

Av plasshensyn kan jeg dessverre ikke omtale bruk av sakramentene; dåp og nattverd. Det samme gjelder skriftemålet og det kristne fellesskapet som omsorgsfellesskap.

For at en tilstand skal kalles en depresjon, må flere symptomer være til stede. For det første må minst to av de tre følgende symptomer gjøre seg gjeldende:¹

1. Senket stemningsleie som har vart minst to uker, og som er annerledes enn det personen har hatt før, og som i liten grad er påvirket av en ytre situasjon.
2. Personen har ikke glede av aktiviteter som før gjorde han glad.
3. Økt tretthetsfølelse og mindre energi.

I tillegg skal minst tre av følgende syv symptomer være til stede:

1. Urimelig sterk selvkritikk og skyldfølelse.
2. Lavere selvfølelse og selvtillit enn vanlig.
3. Selvmordstanker eller -handlinger og økt opptatthet av døden.
4. Konsentrasjonsvansker og ubesluttomhet.
5. Rastløshet.
6. Søvnforstyrrelser.
7. Endret appetitt, større eller mindre enn vanlig.

Selvbilde

En deprimert person har gjerne et negativt bilde av seg selv. Dette går både på det emosjonelle og kognitive området. Av depressive symptomer som går på selvbildet, kan nevnes: misfornøyd med seg selv, negativt selvbilde, bebreider seg selv og selvnedvurderende.

Går vi til Aaron Becks teorier² om depresjoner, finner vi at første leddet i den kognitive triaden omhandler selvbildet; nemlig negative tanker om sitt eget selvbilde. En viktig faktor i begrepet depressiv sårbarhet, er gjerne en redusert og såret selvfølelse. En sjelesørger har derfor en stor og viktig oppgave i å prøve å bygge opp en sunn selvforståelse, et sant selvbilde og en trygg selvtillit hos den deprimerte konfidenten. En lav selvfølelse kan skjule seg bak både en selvsikker atferd og en ”falsk” ydmykhet. Klarer sjelesørgeren å bidra til en trygg

¹ Nils Retterstøl: *Menneskesinnets irrganger* s. 97.

² Utførlige henvisninger i min hovedoppgave på side 33.

identitet, vil sannsynligvis mange av problemene den deprimerte strir med, falle på plass av seg selv. For å makte denne krevende og gjerne også tidkrevende oppgaven, er det viktig at sjelesørgeren har en oppmuntrende holdning og har evne til å peke på gode og positive egenskaper, konfidentens livsverdier, områder han behersker og annet som er bra hos konfidenten. Sjelesørgeren må bevisst og iherdig søke etter å gi konfidenten opplevelsen av å bety noe. Han må ha evne til å være åpen for å se det enestående i den enkelte person. Noen ganger kan slike støttende samtaler være tilstrekkelige, men langt fra alltid.

Mulige årsaker til dårlig selvbilde

Sammen med konfidenten må sjelesørgeren derfor prøve å finne årsaken til det dårlige selvbildet. Følgende tre områder kan være aktuelle å diskutere:

Følelse av å måtte prestere noe for å ha verdi

Den amerikanske psykiateren dr. Ross Campbell nevner som en av grunnbetingelsene for å hjelpe barn og unge til en sunn og harmonisk utvikling, er at de får møte betingelsesløs kjærlighet hos sine foreldre.³ Dessverre møter mange barn og unge ikke en slik betingelsesløs kjærlighet, men derimot får de høre eller de registrerer og opplever: "Hvis du gjør slik eller oppfører deg slik, da er vi glad i deg". Følelsen av å måtte yte noe for å dokumentere å ha verdi som menneske, kan av den grunn bli et mønster for vedkommende senere i livet. Hos noen må det en yter i tillegg være fullkomment. Av samme grunn kan selvbildet være knyttet til dette å være likt av alle.

En trist barndom og / eller ungdom

Mange mennesker ser tilbake på en trist barndom og / eller ungdom med fravær av kjærlighet og omsorg, relasjonstap eller -brudd, incest eller andre seksuelle overgrep, rusmisbruk og mobbing.

Personlige tap og nederlag

Sjelesørgere må være klar over at tap og nederlag kan reaktivisere følelser rundt liknende opplevelser tidligere i livet. Psykiatrisk litteratur legger stor vekt på "å få tak i" og sette navn på ulike følelser. Det hevdes at det bevisste kan vi gjøre noe med, mens det ubevisste gjør noe med oss. Det er det ukjente, fortrenge, forbudte og usagte som "herjer" med menneskesinnet. Det vi gir bevissthet, gir vi samtidig kraft.

Hos mange er de forannevnte årsaksforhold bevisste, men den deprimerte har kanskje ikke reflektert over at disse kan ha noe med hans lave selvfølelse å gjøre, og noe som igjen kan resultere i depresjon. Hos andre må sjelesørgeren sammen med konfidenten grave litt dypere for å avdekke og tydeliggjøre den egentlige årsaken til det negative selvbildet. Lykkes den deprimerte i å komme fram til en erkjennelse av årsaken, tror jeg han er et stykke på rett vei. Makter han videre å akseptere den, er mye oppnådd. Som en lekmann på området, tror jeg det er viktig å ta et oppgjør med fortida, legge den bak seg og begynne på nytt. En må forsone seg med at slik har livet vært med forskjellige mangler og sår påført av andre og eventuelt også egne feil, synd og nederlag. Hva dette konkret kan innebære, kommer jeg tilbake til under temaet skyld og tilgivelse.

I stedet for å kretse om og dvele ved de vonde hendelsene og minnene, de negative tankene og følelsene om fortida, bestemmer en seg for ikke å la disse forholdene styre livet lenger, men velger å ta styringen selv; være subjekt i eget liv. Men en slik beslutning er gjerne en prosess over tid under veiledning og støtte fra sjelesørgeren. Profeten Jesaja uttrykker noe

³ Ross Campbell: *Er du glad i meg?* s. 38-41.

av samme mening i kap. 43, i versene 18 og 19: *"Kom ikke i hu de forrige ting, akt ikke på fortiden! Se jeg gjør noe nytt! Nå skal det spire fram. Skal dere ikke kjenne det? Ja, jeg vil gjøre vei i ørkenen, strømmen i ødemarken."* De menneskene Jesaja talte til, hadde levd i sjikaner og savn i Babel, langt borte fra sitt hjemland.

Menneskeverdet i Bibelen

En sjelesørger skal få peke på hva Bibelen sier om mennesket og menneskeverdet. Guds ord gir mennesket en høy status. I 1 Mos 1,27 står: *"Og Gud skapte mennesket i sitt bilde, i Guds bilde skapte han det..."*

Salme 8 uttrykker også menneskets storhet og uendelige verdi. Vers 6 sier dette om mennesket: *"Du gjorde ham lite ringere enn Gud, med ære og herlighet kronte du ham."* I Sak 2, 12 blir mennesket kalt for Guds *"øyesten"*. Menneskets unike verdi kommer klarest til uttrykk ved at Gud lot sin eneste sønn, Jesus Kristus, lide og dø for å frelse menneskeheten. Jesu forsoning var for alle. Guds ord formidler at alle mennesker er like verdifulle uansett kjønn, rase, alder, utrustning, personlighet, dyktighet, arbeidsevne eller helsetilstand. For en sjelesørger er det godt å kunne ta fram og vise til disse sannhetene fra Bibelen at ethvert menneske er skapt og elsket av Gud. Bedre *"byggesteiner"* for selvfølelsen er vanskelig å oppdrive.

Et gjenopprettet gudsbilde

I 1. Mos 3 leser vi at mennesket gjorde opprør mot Gud. Mennesket ble en fallen skapning med et forvrengt gudsbilde. Men Gud gjenfødte mennesket ved å sende Jesus Kristus til verden. Ved sin død og oppstandelse forløste han mennesket fra dets straff, synd og skyld. Ved Jesu forsoning ble gudsbildet gjenopprettet. Guds ord sier at menneskenaturen er syndig. Det innebærer at i forholdet til Gud har vi ikke noe å komme med når det gjelder egen frelse. Mennesket blir erklært rettferdig av Guds nåde alene. Om mennesket er syndig og ondt, har det allikevel også mange gode sider i seg. På det horisontale planet kan mennesket gjøre mye godt mot andre. Det er viktig både for forkynnelsen og sjelesorgen å presisere dette skillet. Opp gjennom tidene har nok den bibelske antropologi vært gjort til gjenstand for misforståelser og feilaktige slutninger.

Vedrørende selvbevisstheten siterer Gordon Johnsen professor Hygen:

Spørsmålet om selvbevissthet er dypst sett et religiøst spørsmål. Det religiøse spørsmål angår selve grunnlaget for vår tilværelse, hva vi er som mennesker, hvor vår tilværelse har sin grunn, meningen med vårt liv, hva vi er under evighetens synsvinkel for Gud ... Vi er elsket av Gud. Tar vi imot hans tilbud, står vi for Gud som Kristi venner, ja, som Kristus selv. Det vi er, er vi ikke i oss selv, men i Kristus. Basis for en bæredyktig selvbevissthet er Guds nåde i Jesus Kristus." Johnsen siterer videre: "Det gis ingen annen dyptgående løsning på selvbevissthetens problem enn den løsning kristendommen gir. Gud godtar oss. Så kan vi saktens godta oss selv."⁴

Jesus og menneskeverdet

Ingen har som Jesus demonstrert menneskets store verdi. Midt i folkemylderet kunne han stoppe opp for den ene. Jesus møtte det enkelte menneske med respekt og omsorg. Dette gjaldt i sær de elendige, nedslåtte, nedvurderte, utstøtte og undertrykte. På den måten ga han

⁴ Gordon Johnsen: *Nervøsitet og kristenliv* s. 55 - 56.

dem verdi og livsmot tilbake. Ett eksempel er hans møte med den samaritanske kvinne (Joh 4, 1-26). Verdt å merke seg er at han tiltaler henne ved å bruke en høflighetsform (vokativ på gresk) av ordet kvinne (gynai).

Sjelesørgeren og menneskeverdet

En sjelesørger må både eie og makte å formidle en ekte og sann tro på menneskeverdet som holder også når mennesket er totalt ribbet for alt. Dette representerer en stor utfordring som ikke bare må bli tomme ord. Tomme ord gjennomskues fort, og de har liten og ingen verdi. Jeg tror at nettopp i dette feltet har de aller fleste sjelesørgere mye ugjort arbeid. Men klarer sjelesørgeren å få konfidenten til å se og tro på sitt eget sanne menneskeverd, er mye vunnet. Her mener jeg vi er ved et kjernepunkt når det gjelder hjelp til deprimerte mennesker. Sjelesørgerens holdning til konfidenten er i tillegg uhyre viktig. Hans hjelp og veiledning må ikke gis med en ovenfra – ned holdning. En slik holdning ydmyker og skaper avstand. Holdningen må derimot være preget av gjensidig respekt. Sjelesørgeren og konfidenten er like verdifulle som mennesker fordi begge er skapt i Guds bilde og elsket av ham.

Det enkelte menneskets egenart

Som et åndsvesen skapt av Gud, har alle mennesker fått egenskaper, evner og anlegg. Urustningen er forskjellig, men alle har samme verdi. Å være skapt av Gud innebærer også ansvar, frihet og valg. Fra psykiatrisk hold har teorien om ”lært hjelpeløshet” av Martin Seligman fått tilslutning.⁵ Psykiatrisk forskning har óg funnet belegg for at dårlig mestring av forskjellige livsforhold, kan utløse en depresjon. Dersom en av de to forannevnte forhold ligger til grunn for depresjonen, har sjelesørgeren en viktig oppgave i å prøve å gjøre konfidenten bedre kjent med seg selv; sin egenart som person – en person som både er skapt og utrustet av Gud. Følgende områder i konfidentens liv kan være aktuelle å drøfte: Naturgaver, interesser, livssyn, livsverdier, sterke og svake sider, grenser og begrensninger, muligheter, håp, drømmer og lengsler, kilder til inspirasjon og glede, nådegaver dersom konfidenten er en troende.

Sjelesørgerens oppgave blir i denne sammenhengen i samarbeid med konfidenten å hente og lokke fram latente evner og egenskaper fra konfidentens indre. Her kan han gjøre seg bruk av den ”sokratiske metode” som legger vinn på å forløse iboende ressurser og muligheter. Videre er det nødvendig å tydeliggjøre og klargjøre slik at konfidenten lærer seg selv og sin utrustning bedre å kjenne. Sjelesørgeren har og en oppgave i å oppmuntre konfidenten til å tørre å være seg selv; godta seg selv slik han er. Han må videre oppmuntres og utfordres til å virkeliggjøre seg selv ut fra de forutsetningene og mulighetene han har. I en sum kan en si at konfidenten må lære å kjenne sine muligheter samtidig som han aksepterer sine begrensninger. For konfidenten med mestrings-problemer, kan det siden vise seg nødvendig å senke kravene til seg selv og sette seg mer realistiske mål eller gjøre omprioriteringer som er mer i samsvar med hans egenart og ønsker for et sant og ekte liv. Den hjelpeløse må imidlertid utfordres til å ta i bruk sine egne iboende ressurser. Sosionom Torborg Aalen Leenderts er opptatt av nettopp dette aspektet. Hun skriver: ”Det er viktig å støtte opp under det klienten selv tar initiativ til og er opptatt av. Å utfordre klienten innebærer imidlertid noe mer enn det å støtte – nemlig å få klienten til å strekke seg litt lenger enn han ellers ville ha gjort, ta i bruk nye sider ved seg selv, bryte gamle grenser, ta sjanser.”⁶ På neste side skriver Aalen Leenderts at ved å utfordre, viser en tiltro til klienten.

⁵ Mer omtalt i min hovedoppgave på side 33 – 34.

⁶ Torborg Aalen Leenderts: *Person og profesjon* s. 190.

Guds muligheter

I sjelesorgen skal vi med rette få peke på Guds muligheter med det enkelte menneske. Både GT og NT formidler sterke ord om nettopp dette. Profeten Jesaja sier det for eksempel slik i Jes 40, 29: *”Han gir den trette kraft, og den som ingen krefter har, gir han stor styrke.”* Menigheten i Efesus får høre inspirerende ord fra Paulus i Ef 2,10 *”For vi er hans verk, skapt i Kristus Jesus til gode gjerninger, som Gud forut har lagt ferdige for at vi skulle vandre i dem.”* 2 Kor 9,8 viser Guds rikdom på en enestående måte. *”Og Gud er mektig til å gi dere all nåde i rikelig mål, for at dere alltid og i alle ting kan ha alt dere trenger til, og ha overflod til all god gjerning.”* Bibelen har mange skriftsteder med et tilsvarende meningsinnhold.

Vise stor skjønnsomhet

I stedet for å gi trøst og ny frimodighet, kan ovenfornevnte vers noen ganger ”legge stein til byrden” hos et deprimert menneske. Hvis den deprimerte konfidenten ikke makter å ta slike ord til seg, ikke makter å hvile i dem og heller ikke opplever Guds nærvær, tror jeg de i stedet kan skape ny nederlagsfølelse og mer motløshet. Jeg mener derfor sjelesørgere gjør klokt i å være oppmerksom på slike forhold og vise stor skjønnsomhet både i valg og presentasjon av avsnitt og vers fra Guds ord. En dialogform mener jeg kan være klargjørende både for konfident og sjelesørger. Konfidenten må da få anledning til å gi uttrykk for hvordan han opplever seg selv i forhold til innholdet av nevnte vers og avsnitt, hvorfor han gjør det, men ikke minst hvordan han skulle ønske å oppleve det. Ved en slik framgangsmåte kan konfidenten komme inn i en god og fruktbar utvikling der han åpner seg for Guds nyskapende krefter.

Gordon Johnsen forteller om en kvinne som i mange år kjempet mot en mindre-verdsfølelse som både knuget, lammet, pinte og undertrykte henne. Hun fant til slutt inn til den dypeste kjerne for selvbevisstheten. Johnsen skriver:

Men nettopp ut fra denne innerste kjerne hadde hun også sett de uendelig store verdier som var betrodd henne som menneske, sett sitt eget menneskeverd, sett sitt eget ansvar for de verdier å realisere seg selv på en helt ny måte. Det å bli seg selv slik som man sprang i Guds tanke frem, å finne seg selv i Guds plan, det er både psykoterapiens og den kristne sjelesorgs høyeste mål.⁷

Ansvarliggjøring

Ethvert menneske har ansvar for sitt eget liv; sitt eget jeg. Det er satt til å forvalte sitt eget liv og sin egen personlighetsutvikling. Ingen kan frita en fra dette ansvaret. Mennesket skal ikke være styrt av andres krav eller forventninger, men være innenfrastyrt. Mennesket skal være subjekt i eget liv for å si det med litt andre ord. Det er samme saken Paulus vil ha fram i det han skriver til korintermenigheten: *”Dere er dyrt kjøpt, bli ikke menneskers trelle!”* (1 Kor 7, 23). Den unge Timoteus får høre lignende ord av Paulus i 1 Tim 4: *”La ingen forakte deg for din ungdom skyld, men ...”* (v. 12) og *”Gi akt på deg selv og på læren!”* (v. 16a). Ansvarliggjøring handler om å hjelpe mennesker til å ta sine egne valg. Torborg Aalen Leenderts sier om dette: *”Ansvarliggjøring er en frigjørende prosess. Hensikten er å styrke menneskets selvrespekt og styring over eget liv. Klienten skal få tak i sine egne ressurser til mestring og problemløsning, sine personlige verdier og sine prioriteringer.”*⁸

Samvittigheten

Samvittigheten er den instans i personligheten som gjør oss i stand til å ta personlige valg. For en kristen er Guds ord den kilden som samvittigheten henter sin myndighet fra. Om samvittig-

⁷ Gordon Johnsen: *Nervøsitet og kristenliv* s. 58.

⁸ Torborg Aalen Leenderts: *Person og profesjon* s. 205.

hetens utvikling og funksjon kunne en ha skrevet mye. Jeg nøyer meg imidlertid med å sitere Ivar Asheim: "Undervisningen og forkynnelsen må derfor først av alt være slik at den møter samvittigheten med det evangelium som kan skape en forløst samvittighet med en ny livsretning, frigjort til å spørre etter Guds gode vilje, løst fra egenrettferdighetens tvang. For den teologiske etikk betyr dette at den prinsipielt sett må tilrettelegges ut fra evangeliet, også når den utlegger loven."⁹ Særlig i møte med selvførdømmende deprimerte mener jeg det er viktig å legge seg dette sitatet "på hjertet".

Et negativt og feilaktig tankebilde

Deprimerte mennesker er gjerne svært selvkritiske og har negative tanker både om seg selv, situasjonen her og nå og framtida. I tillegg er mange av tankene feilaktige uten rot i virkeligheten. Dette er essensen av Aaron Becks og Martin Seligmans kognitive forklaringsteorier om depresjon. Ved ovenfornevnte situasjoner må sjelesørgeren i tillegg til å fokusere på menneskeverdet og menneskets egenart, ta tak i konfidentens livssituasjon. Han må prøve å kartlegge hans tanker og forestillinger. Det er især viktig å identifisere de automatiske tankene (tanker som stadig gjentar seg). Oppgaven videre må bli å konfrontere dette tanke- og forestillingssettet med virkeligheten. Forholder det seg slik konfidenten tenker? Har hans oppfatninger feste i det virkelige liv? Sjelesørgeren må hjelpe konfidenten både til å se og fastholde realiteter. Ved en slik klargjøring kan sjelesørgeren videre gi konfidenten mulighet til å gjøre noe med sine negative og feilaktige forestillinger. Konfidenten må oppmuntres og hjelpes til en reformulering der det negative og feilaktige tankesettet må vike plass for positive, realistiske og sanne tanker. I slike situasjoner kan rollespill være et nyttig hjelpemiddel for sjelesørgeren. Sjelesørgeren og konfidenten bytter gjerne roller slik at sjelesørgeren spiller den selvkritiske og motløse konfidenten, mens konfidenten skal være veilederen og rådgiveren.

Den subjektive opplevelsen av å være forlatt av Gud og å ha syndet mot Den Hellige Ånd er kognitive forstyrrelser som især den dypt deprimerte sliter med.

Satt inn i en bibelsk forståelsesramme

Når sjelesørgeren er opptatt av menneskeverdet og menneskets egenart, har Bibelens tanker om mennesket en sentral plass. I tillegg vil jeg peke på Jer 29,11 der profeten skriver følgende til det bortførte Israelsfolket i Babel: "*For jeg vet de tanker jeg tenker om dere, sier Herren. Det er fredstanker og ikke tanker til ulykke. Jeg vil gi dere framtid og håp.*" At Jesus kjente til sine disiplers og venners redde og motløse tanker, ga han til kjenne ved flere anledninger. Jeg vil særlig trekke fram Joh 14,1-6 fra Jesu avskjedstale der han i det første verset sier: "*La ikke deres hjerte forferdes! Tro på Gud og tro på meg!*" Og sine redde disipler som satt bak låste dører, hilser han med ordene: "*Fred være med dere!*" (Joh 20,19). Det er verdt å merke seg at Jesus verken bagatelliserer eller refser motløsheten og tvilen, men tar den på alvor. Derimot peker han på hva de skal gjøre, nemlig tro både på ham og på Gud. Det er også det Tomas får høre senere i samme fortelling. De andre disiplers glade vitnesbyrd om at Jesus hadde vært hos dem, nektet han å tro på. Da Jesus kommer til dem for annen gang, sier Jesus til Tomas: "*Rekk din finger hit, og se mine hender. Og rekk din hånd hit, legg den i min side, og vær ikke vantro, men troende!*" (v. 27). Etter Tomas sitt utsagn som uttrykker tro, sier Jesus: "*Fordi du har sett meg, tror du. Salige er de som ikke ser, og likevel tror*" (v. 29).

Begge disse fortellingene mener jeg er svært velegnet og aktuelle å ta fram i en samtale med deprimerte i alle aldersgrupper. De formidler situasjoner den deprimerte kan kjenne seg igjen i. Samtidig er budskapet kjernen i den kristne tro fortalt på en lettfattelig og anskuelig måte der Jesus viser fram sine naglemerkte hender. Dessuten er oppfordringen til

⁹ Ivar Asheim: *Mer enn normer* s. 218.

tro sentral. Vers 29 i sistnevnte fortelling er et kjærkomment vers for en sjelesørger i sær i møte med tvileren og den som tror at Gud har forlatt ham.

Problemfylte livssituasjoner

En sjelesørger møter jevnlig deprimerte mennesker som har en vanskelig livssituasjon. Depresjonen er gjerne kommet som resultat av et tap; tap av helse, arbeid, økonomi, betydningsfulle personer, nederlag som stryk til eksamen eller "tap av ansikt". Ved nærmere undersøkelser viser det seg gjerne at mennesker som utvikler depresjon ved slike traumatiske eller krisebetonte hendelser, gjerne har opplevd et stort tap tidligere i livet også, men som den gang ikke ble bearbeidet. I følge psykiatrisk litteratur er slike mennesker mer utsatt når nye tap måtte komme. Den samme litteraturen hevder at følelsene rundt det første tapet, gjerne reaktiveres i møte med nye tap. Sjelesørgeren må derfor i en slik situasjon gjerne aller først be konfidenten fortelle om sitt eventuelle første tap. Psykiatrien hevder at det er viktig å få tak i de følelser som da oppstod. Følelser er ekte. Hvis de ikke erkjennes, kommer de til uttrykk via forkledninger. Aggresjon som for mange er naturlig å oppleve ved et tap, kan rettes innover og gi depresjon som uttrykk.

Den kristne og aggresjonen

I artikkelen "Det sinte solskinnsbarn" siterer Øyvind M. Eide sangstrofen "Gud vil jeg skal være et solskinnsbarn og lyse for ham hver dag."¹⁰ Han skriver at for mange foreldre er dette idealet for en god kristen oppdragelse. Han skriver videre: "Men tenker vi etter, oppdager vi at idealet skyggelegger en svært viktig side ved menneskers liv, nemlig de sinte følelser, og skaper forestilling om at det er synd å være sint." Hans erfaring fra sjelesorgsamtaler viser at mange kristne har et fordekt og fortrenget sinne. De tier, tåler og lider i stillhet i stedet for å si klart fra og sette grenser for hva som er akseptabelt. Bibelen har mange eksempler på at det er fullt legitimt å vise sinne. Både Jesus selv og Paulus er gode representanter for dette (Joh 2, 2-22; Mat 3,7; 23,13-36; 1.Kor 5,1-6; Gal 3,1-5; Ef 4,26). Sjelesørgeren må vise til dette bibelmaterialet.

Ellers gjør sjelesørgere klokt i å lytte til Eide der han sier: "Et vesentlig punkt må være å hjelpe det sinte solskinnsbarn til å ta tak i, vedstå seg sitt sinne og gå gjennom det i stedet for å gå utenom, slik mange gjør. Oppgaven er ikke minst å finne uttrykksformer som ikke leder til ny og urettferdig smerte." Mange kristne bærer på sinne overfor Gud som kunne tillate det vonde som skjedde. Men det er gjerne et sinne de ikke tør vedkjenne seg eller gi uttrykk for. Det er utilbørlig å bli sint på Gud. Til slike skal sjelesørgeren få si at Gud tåler meget godt å høre raseriet så vel som anklagene.

Den nåværende situasjon

Etter å ha klarlagt og gjerne samtalt noe om et eventuelt "første tap", må sjelesørgeren gjøre seg kjent med hvordan konfidenten opplever den vonde situasjonen han nå er i. Troen på en treenig Gud tilsier at ingen menneskelig situasjon er sjelesorgen uvedkommende. Når Jesus kunne si: "Kom til meg, alle som strever og har tungt å bære ...", så må også sjelesorgen kunne gjøre det samme. Konfidenten må bli møtt der han er med de følelser og opplevelser han har. Denne kjensgjerning har Søren Kierkegaard understreket sterkt:

At man, naar det i Sandhed skal lykkes En at føre et Menneske hen til et bestemt Sted, først og fremmest maa passe paa at finde ham der, hvor han er, og begynde der. Dette er Hemmeligheten i al Hjælpekunst...For i Sandhed at kunde hjælpe en Anden, maa jeg forstaae mer end han – men dog vel først og fremmest forstaae det, han forstaaer. Naar jeg ikke gjør det, saa hjælper

¹⁰ Øyvind M. Eide, "Det sinte solskinnsbarn", *TFS* (1998) nr. 4, s. 199 - 201.

min Mer-Forstaaen ham sleet ikke. Vil jeg alligevel gjøre min Mer - Forstaaen gjældende, saa er det fordi jeg er forfængelig eller stolt, saa jeg i Grunden istedetfor at gavne ham egentligen vil beundres av ham. Men al sann Hjælpen begynder med en Ydmygelse; Hjælperen maa først ydmyge sig under Den han vil hjælpe og herved forstaae, at det at hjælpe ikke er at være den Herskesygeste, men den Taalmodigste...¹¹

En empatisk lyttende innlevelse

Sjelesørgeren må ha evne til empatisk lyttende innlevelse skal han ha mulighet til å forstå konfidentens livssituasjon. Dette krever ikke bare å lytte med ørene, men et engasjement fra sjelesørgeren der hele hans personlighet er engasjert. Å vise empati handler om å være nær et annet menneske og dele dets følelser og opplevelser. En forutsetning for å vise empati, er at sjelesørgeren selv har evne til å være nær egne følelser og opplevelser og bearbeide disse i egen livserfaring.¹² Sjelesørgeren må være beredt til å ta imot både fortvilelse, skyld, sorg, protest og sinne. Men sjelesørgeren skal mer enn bare å ta imot. I følge min definisjon av sjelesorg skal denne hjelpe mennesket til et *rett* forhold til Gud, medmennesker og seg selv.

En kristen livstolkning

Skal ovennevnte definisjon realiseres, må konfidenten få bearbeide sin konkrete livserfaring med basis i kristen livstolkning. Grunnleggende elementer i en kristen livstolkning er troen på den treenige Gud som verdens skaper, gjenløser og fullender. Det er i lys av disse sannheter at konfidentens livshistorie kan tydes, bearbeides og forvandles. Sentralt i denne sammenhengen står Bibelens "store fortelling" om Jesus som både viser et sant bilde av Gud og et sant menneskeliv.¹³ Sjelesørgere har gode erfaringer med en narrativ tilnærming der en gjør bruk av fortellinger fra Bibelen.¹⁴ En kristen livstolkning kommer óg til uttrykk i Bibelens salmer, (klagesalmer er mest aktuelt for deprimerte), symboler og bilder, bønner, sanger og salmer. Det er viktig å finne fram til stoff som den deprimerte kan kjenne seg igjen i.

For en sjelesørger er det gjerne i første omgang mest nærliggende å bruke bibelmateriale som formidler trøst. Den deprimerte er sjelden i stand til å ta imot dette i den sinnstilstand han befinner seg i. Fortvilelsen kan gjerne bli enda større siden han ikke makter å ta imot og opplevelsen av trøst og fred uteblir. Derimot kan sjelesørgeren finne stoff fra Bibelen som gjenspeiler den deprimertes livssituasjon. Her får han bekreftet at det kan være vanlig og helt legitimt å oppleve mørke og motløshet. For troende kan det være nødvendig å høre at troen på Gud verken fjerner lidelsen eller skyver unna problemer. Den kristne er underlagt de samme vilkår i verden som alle andre.

Bibelfortellinger

Bibelen har mange fortellinger som er velegnet i møte med deprimerte. De er enkle og lett forståelige og kan brukes både i møte med barn, unge og voksne. De kan gjerne også gjenfortelles og anvendes overfor mennesker som måtte være ukjent med Guds ord. Aktuelle fortellinger kan være:

- ✓ Jakobs kamp (1 Mos 32,22-32)
- ✓ Døperen Johannes i fengsel (Matt 11,1-6)
- ✓ Peters fornektelse (Matt 26,69-75)
- ✓ Jesu kamp i Getsemane (Matt 26,36-46)

¹¹ Søren Kierkegaard, "Synspunktet for min Forfatter-virksomhet", *Værker i udvalg B. 3* s. 34.

¹² Leif Gunnar Engedal, "Guds hjerte og menneskets sjel", *TFS* (1994) nr. 2/3 s. 138.

¹³ *Ibid* s. 131.

¹⁴ Rita Nielsen og Mogens Kaasgaard: *Roserne vokser i dale* s. 34 - 38.

- ✓ Emmausvandrerne (Luk 24,13-35)
- ✓ Fariseeren og tolleren i templet (Luk 18,9-14)
- ✓ Jesus stiller stormen (Mark 4,37-41)
- ✓ Jesus og kvinnen som var grepet i hor (Joh 8,3-11)
- ✓ Den fortapte sønn (Luk 15,11-32)

Sammen kan sjelesørger og konfident samtale og reflektere rundt en av fortellingene som har en tematikk som svarer til konfidentens egen. Konfidenten kan utfordres til å finne ut hvor i fortellingen han måtte være. Neste utfordring blir hvor i fortellingen han ønsker å være. På en slik måte kan en være med på å starte en endringsprosess hos konfidenten samt legge til rette for Guds nyskapende makt. De to sistnevnte fortellingene har en klar oppfordring til omvendelse. I sin iver etter å hjelpe konfidenten til et godt liv, må sjelesørgeren aldri glemme Guds overordnede hensikt: Å skape et nytt liv i hvert enkelt menneske.

Klagesalmene

Forslag til anvendelse av bestemte klagesalmer:

- ✓ Til den som frykter at døden er nær forestående: Salme 6 og 139
- ✓ For den uhelbredelige syke: Salme 41
- ✓ For en som står overfor en usikker framtid: Salme 42
- ✓ For den som har mistet: Salme 90
- ✓ For den som står overfor en for tidlig død: Salme 102
- ✓ For en som føler seg truet i alderdommen: Salme 71
- ✓ For den som sørger over et forhold som har gått i stykker: Salme 55
- ✓ For en som sørger over fortidens feiltagelse: Salme 38
- ✓ For en som sørger over tapet av personlig prestisje: Salme 62
- ✓ For en som sørger over mangel på personlig suksess: Salme 73¹⁵

I ovennevnte salmer våger salmisten innfor Guds ansikt å sette navn på ulike følelser og sinnsstemninger; fortvilelsen, opprøret, aggresjonen, ondskapen, grusomheten og angsten. Det finnes langt flere klagesalmer der livsvirkeligheten er preget av tvil, smerte, kamp, lengsel og usikkerhet. Salmene gir et realistisk og sant bilde både av Gud og menneskelivet. Jeg tror at sjelesorgen så vel som forkynnelsen, langt oftere burde ha tatt fram disse klagesalmene. De kan skape gjenkjenning og mer ærlighet i eget liv. De kan også være med på å forløse smerten. Ikke minst lukker de Gud inn i nøden. Salmisten forventer at Gud tåler smerten og anklagene uten å fordømme. Han øser ut all sin nød og smerte for Gud. Det samme skal og konfidenten få gjøre. Salmene kan leses, samtales over eller brukes som bønner.

Salmer og sanger

Både salme- og sangbøker kan være til stor hjelp for sjelesørgeren i møte med en deprimert konfident. For eksempel i innholdsfortegnelsen i Norsk salmebok under stikkordene "Tvil og anfektelse", "Troens strid og seier" og "Trenghet og trøst" finnes mange egnede salmer og sanger. Disse kan synges, leses, samtales over eller brukes som bønner. Kan sjelesørgeren gjøre rede for foranledningen til at salmen/sangen ble skrevet, kan det være betydningsfullt og klargjørende. Forfatteren var gjerne i en spesiell nødssituasjon som utløste og skapte sangen/salmen.

¹⁵ Donald Capps: *Forandringens mulighet* s. 79 - 80.

Av egen erfaring vet jeg at salmen "Vær sterk min sjel..." av Svein Ellingsen ble til et ankerfeste for ei dødssyk kvinne i hennes store angst og depresjon.

1. *Vær sterk, min sjel, i denne tid,
Når du har tungt å bære
Hold ut i prøvens stund og lid
de døgn du går i lære.
En dag til slutt
blir mørket brutt
av lyset fra Guds himmel.*

2. *Gi håpet rom i denne tid,
Hvor langt du enn er nede.
Hos dem som taper i sin strid,
er Herren skjult til stede.
Ved Kristi verk
skal du bli sterk
og hvile i Guds fremtid.*

3. *Se, mørket blir din modningstid!
Hold ut til natten vender!
Se bort fra angst og indre splid,
du er i gode hender!
Se, du er fri
og lever i
Guds løfterike fremtid.*

(Svein Ellingsen 1971, NoS 476)¹⁶

Symboler og bilder

Den samme kvinna fant også trygghet i et bilde av symbolet "Det lille barnet i Guds hånd". Dette bildet hadde hun alltid liggende på nattbordet. Andre bilder og symboler jeg kan tenke meg å anvende i møte med deprimerte: Korset, Jesu naglemerkte hender, Den gode hyrde, Guds lam.

Skyld, bekjennelse og tilgivelse

Evnen til å oppleve skyld er allment og sunt – en konsekvens av at mennesket er gitt ansvar. Menneskets personlige ansvar og dets evne til å føle skyld er menneskets adelsmerke. Mange deprimerte er preget av skyldfølelse. Denne kan være både ekte og sunn, men også falsk og usunn. Sjelesørgerens første oppgave i møte med en slik konfident er å prøve å avdekke roten til skyldfølelsen. Er skyldfølelsen reell, ligger et svik eller et nederlag til grunn, og de følelsesmessige reaksjonene er både forståelige og rimelige. En slik skyldfølelse er dynamisk da den avtar ved erkjennelse og oppgjør.

Noen mennesker er svært sarte av natur. Disse kan oppleve skyldfølelse ved den aller minste forseelse. Ved en falsk skyldfølelse ligger vekten på følelsene og konfidenten blir ikke kvitt skyldfølelsen ved erkjennelse og bekjennelse. Det er noe statisk ved den falske skyldfølelsen. En slik skyldfølelse vitner om at det er noe galt med følelseslivet. Det kan være en sterk fars- eller morsbinding som ligger til grunn for den falske skyldfølelsen eller inn-

¹⁶ Norsk salmebok nummer 476.

overvendt aggresjon som gir skyldfølelse som utslag.¹⁷ Som oftest må en slik konfident henvises til faglig hjelp.

Skyldfølelse er gjerne óg knyttet til dype og alvorlige depresjoner. Brudd på legemlige, sjelelige eller åndelige lover kan være årsaken, men like gjerne arvelige disposisjoner eller biokjemiske forstyrrelser. Problemet angående skyldfølelse kan være innfløkt. Dessuten hevder psykiater og cand. theol. Atle Roness at ett og samme sinn kan romme elementer av både ekte og falsk skyldfølelse.¹⁸

Tale sant om eget liv

Skal den skyldtyngede konfidenten som har en ekte skyldfølelse, få varig hjelp og komme ut av sin depresjon og komme videre i livet sitt, må han tale sant og vedkjenne seg sitt eget liv. Det nytter ikke med flukt, bortforklaringer, unnskyldninger eller "halvsannheter". Det er sannheten som frigjør. I slike situasjoner må sjelesørgeren oppmuntre til sannhet og synds-erkjennelse.

Guds tilgivelse

Guds tilgivelse er knyttet til korsets mysterium der Jesu Kristi forsoningsverk er en fullbrakt gjerning til soning for verdens synd. Confessio Augustana sier det slik i artikkel III: "Guds Sønn...som i sannhet har lidt, er korsfestet, død og begravet, for at han skulle forlike Faderen med oss og være et offer, ikke bare for arveskylden, men også for alle menneskers gjernings-synder." I den tyske teksten står det slik: "...forsone Guds vrede..."¹⁹ På dette objektive grunnlaget skal en sjelesørger få peke på tilgivelsens mulighet. Et menneske skal slippe å gå og bære på skylda selv, men skal få legge den av hos Kristus. Forsoningen og tilsagnet om syndenes forlatelse (evangeliet) er selve kjernen i den kristne tro.

Psykologien kan ikke yte virkelig hjelp mot syndens skyld og makt. Atle Roness hevder at i møte med skyld, står terapien i fare for å psykologisere denne bort eller den taes bort ved en ukritisk bruk av medikamenter. Ved en slik bruk blir terapien en erstatning for religion.²⁰

Aktuelt bibelsk materiale

Både GT og NT har en rekke fortellinger og skriftsteder som formidler evangeliet. I møte med deprimerte kan bl. a. følgende bibelmateriale benyttes, gjerne med samme metode som tidligere anvist: Salme 32 og 51, Kvinnen i Simons hus (Luk 7,36 – 50), Sakkeus (Luk 19,1-10), røveren på korset (Luk 23,39-43), Jesus helbreder en lam mann (Luk 5,18-25).

Felles for de ovennevnte fortellinger er at mennesker får sine synder tilgitt og får del i et nytt liv. Både kvinnen i Simons hus og den lamme får i klartekst høre fra Jesus at deres synder er forlatt. En sjelesørger skal få være med og innby til ham som har tilgivelse og nytt liv å gi. Det er en rik oppgave.

Apostelen Paulus har klare og utvetydige ord om tilgivelsen. Et slikt vers er Rom 8,1: "Så er det da ingen fordømmelse for dem som er i Kristus Jesus." Det samme gjelder 1 Joh 1,5-9. Vers 9 lyder slik: "Dersom vi bekjenner våre synder, er han trofast og rettferdig, så han forlater oss syndene og renses oss fra all urettferdighet." Disse ord skal også et men-

¹⁷ Rita Nielsen og Mogens Kaasgaard: *Roserne vokser i dale* s. 94.

¹⁸ *Følelsesliv og kristenliv*. Red. av Gordon Johnsen, s. 50.

¹⁹ *Konkordieboken. Den evangelisk - lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*. Red. av Jens Olav Mæland, s. 30.

²⁰ Atle Roness, "Terapi og teologi i sjelesorgen", *Sjelesorg og psykoterapi. En pastoralpsykologisk antologi* s. 88.

neske med en overømfintlig samvittighet eller en falsk samvittighet få holde fast ved. ”*For om vårt hjerte fordømmer oss, så er Gud større enn vårt hjerte og kjenner alle ting*” (1 Joh 3,20). Guds tilgivelse hviler på et objektivt grunnlag utenfor mennesket selv og dets følelser. I møte med deprimerte konfidenter kan det være nødvendig for en sjelesørger å peke på denne sannhet igjen og igjen.

En krevende oppgave

Det er krevende å være sjelesørger i møte med den personlige skyld. Det er så snart gjort å havne i en av to grøfter: Enten *moraliseres* det: Kanskje ikke så ofte direkte uttalt, men allikevel. Eller så *forståes* det gale så inderlig godt, så godt at det bagatelliseres i misforstått medfølelse med den skyldige. Begge deler er å gi steiner for brød. Dette understrekes ofte hos de representanter fra psykodisiplinene som vi har referert. Frigjøringen finner bare sted gjennom en åpen konfrontasjon med sviket. Det er en nyttig påminnelse.

Visst er tilgivelsen *Guds* sak. For så vidt fordres ingenting, bare tomme hender. Men mange trenger hjelp på veien fram mot erkjennelse og bekjennelse, og hjelp til å leve videre. Her må sjelesørgeren kjenne sitt ansvar, og her venter en krevende oppgave.²¹

Skyldfølelse påført av andre

En sjelesørger kan møte deprimerte mennesker der skyldfølelsen og årsaken til depresjonen finnes i forhold påført av andre. Sentralt i denne sammenhengen er en trist barndom med fravær av kjærlighet og tilknytning, samt negative opplevelser som gjerne kan være knyttet til mishandling og ulike former for overgrep.

Også i møte med slike konfidenter stilles en sjelesørger overfor en krevende oppgave. Aller først er det viktig å plassere skylda der den egentlig hører hjemme. Ved mangel på kjærlighet og tilknytning er det hos foreldrene som ikke oppfylte sitt ansvar som foreldre. Ved overgrep og mishandling ligger skylda hos overgriper og mishandler, ikke hos offeret som gjerne sliter med skyldfølelsen.

Hjelp til en ny start

Bibelen taler mye om at vi skal tilgi hverandre. Skal en alltid tilgi? Hva når uretten er stor og ødeleggende og en ikke makter å tilgi? Et sentralt skriftsted i denne sammenhengen er Luk 17,3 der Jesus sier: ”*Om din bror synder, så tal ham til rette. Og dersom han angrer, så tilgi ham.*” Tilgivelsen er knyttet til anger. En forutsetning for å kunne tilgi er at den skyldige vedgår sin forbrytelse og lover aldri å gjøre det mer. Både forkynnelsen og sjelesorgen har nok vært noe uklare her og har brukt tilgivelsesbegrepet på en lettvint og overflatisk måte. Mange har opplevd at en under alle omstendigheter og alltid skal tilgi. Men tilgivelsen førte ikke til befrielse; skyldfølelsen ble derimot kanskje enda sterkere da en fortsatt opplevde vonde følelser overfor den en prøvde å tilgi. En mente at det kunne umulig være rett å være sint på den en hadde tilgitt. Hvordan skal sjelesørgeren hjelpe den som ikke makter å tilgi?

Tidligere i artikkelen skrev jeg om nødvendigheten av å legge ei vond fortid bak seg og begynne på nytt. Såret og uretten som er begått mot en, må ikke få kapsle seg inn og bli til bitterhet og uforsonlighet. Konfidenten må få hjelp til å sette ord på de vonde følelsene og erkjenne smerten. Det må stikkes hull på verkebyllen, såret må renses før det kan begynne å gro. Konfidenten må gis hjelp til å få utløp for og bli befridd for sitt sinne, sitt hat og sine hevntanker. Skyldfølelsen som mange bærer på, er i slike tilfeller gjerne et resultat av inn-

²¹ Leif Gunnar Engedal, ”Skyld og ansvar”, *TFS* (1982) nr. 4, s. 21 - 22.

overvendt aggresjon. Her kan ”gjengjeldelses-salmene” i Bibelen være til hjelp. Disse salmene skildrer uretten og salmistens tanker og følelser med sterke og tydelige ord der han utøser hele sitt hjerte for Gud. Til ”gjengjeldelses-salmene” regnes følgende salmer: 35, 69, 109 og 137.²² Det er noe problematisk med gjengjeldelses-salmene. Hovedregelen her som ellers i GT, er at GT leses i lys av NT. Men aggresjonsutløp innfor Guds ansikt er tillatt. Gud tåler det. På denne måten overlater en hevnen til Gud.

I noen situasjoner er det lite hensiktsmessig og klokt å konfrontere den skyldige. Fra livets virkelighet vet vi at det finnes mange situasjoner der den skyldige verken har anger eller vilje til oppgjør. Det kan også være foreldre som ikke visste bedre og handlet i uforstand eller som levde i vanskelige og umulige livsforhold. Dessuten kan foreldrene selv være offer for savn og krenkelser. Den som har skyld i uretten, kan også være død. Symbolhandlinger kan her være en hjelp. Konfidenten kan f.eks. skrive et brev til sin far, mor, overgriper, mishandler etc, der alle de negative tankene og følelsene, raseriet, bitterheten og anklagene får utløp. Dette brevet kan siden brennes opp eller makuleres. Ved en slik metode kan konfidenten komme inn i en god utvikling der han får bearbeidet de vonde følelsene sine og forsonet seg med det som har skjedd. I stedet for å være bundet til fortida, kan han nå snu ryggen til denne og se framover. Den vonde bindingen til den som har begått urett, kan dermed slippe taket. På sikt kan konfidenten óg bli i stand til å tilgi. Eller han overlater dommen og oppgjøret til Gud.

Formidling av framtidshåp og evighetshåp

Det som karakteriserer mange deprimerte, er håpløshets-tenkningen. For disse fortøner både dagen i dag og morgendagen seg mørk og svart. De fleste depresjoner slipper taket når det har gått ei stund. Sjelesørgeren må flittig minne om det faktum. Det finnes en utgang av tunnelen. Guds ord inneholder mange sterke ord og løfter om Guds skjulte nærvær; han er med sine barn og vil aldri slippe dem. Det er ikke uten grunn at Jürgen Moltmann har kalt sin teologi for ”håpets teologi”.

Til deprimerte kristne skal en sjelesørger få formidle at livet hviler i Guds allmektige hånd: *”I din hånd er mine tider”* (Sal 31,16a). Han skal gang etter gang få minne om at Guds tanker med mennesket er fredstanker, ikke ulykkestanker. Han vil gi framtid og håp (Jer 29,11). Fra Salmenes bok kan han trekke fram en rekke vers og avsnitt som understreker at Gud er tilstede, også når livet er mørkt og utholdelig. *”For han gjemmer meg i sin hytte på den onde dag, han skjuler meg i sitt skjermende telt. På en klippe fører han meg opp”* (Sal 28,4). Aller sterkest kommer kanskje Guds totale omsorg fram i det svar Jesaja gir Israels-folket. De anklager Gud for å ha glemt og forlatt dem: *”Glemmer vel en kvinne sitt diende barn, så hun ikke forbarmer seg over sitt livs sønn? Om også de glemmer, så glemmer ikke jeg deg. Se, i begge mine hender har jeg tegnet deg, dine murer står alltid for meg”* (Jes 49,15-16).

NT rommer de samme tankene. I sin avskjedstale til disiplene og ved misjonsbefalingen forsikrer Jesus dem gjentatte ganger om at han fortsatt vil være hos dem. Paulus bruker nesten ufattelige ord i Rom 8,35 ff. der han skildrer Guds kjærlighet uttrykt gjennom Jesus Kristus. Denne Guds kjærlighet er i stand til å ta vare på den troende under alle livets forhold. Disse og mange andre ord og løfter om den treenige Guds skjulte nærvær skal en sjelesørger få gi til den deprimerte troende under bønn om at ordene må bli et ankerfeste for troen og livet. Til en konfident som ikke bekjenner troen, er det viktig at evangeliet og innbydelsen til Kristus presenteres.

²² *Ettbinds-kommentaren*. Red. av Olav Sæverås, s. 218.

Evighetshåpet

Oppstandelseshåpet og det evige fullkomne livet hos Gud, har sitt grunnlag i Jesu Kristi død og oppstandelse fra de døde. Ved Lasarus si grav sier Jesus til Marta: *"Jeg er oppstandelsen og livet. Den som tror på meg, skal leve om han enn dør. Og hver den som lever og tror på meg, skal aldri i evighet dø..."* (Joh 11,25-26). Våre begreper strekker ikke til i møte med fullendelsen. Gud har lovet en ny himmel og en ny jord der Guds rike skal virkeliggjøres for evig. Apostelen Johannes skildrer noe av denne virkeligheten i Åpenbaringsboken. I Åp 7,9-17 skildres for eksempel en lovsangsfest til ære for Gud og Lammet. Kapitlet avsluttes med at Gud skal tørke bort hver tåre fra de som er tilstede. For deprimerte kristne i særdeleshet kan sannheten om et fullkomment, evig liv – evighetshåpet – være det konfidenten griper fatt i og har sitt livsfeste i. Om livet skulle fortone seg beksvart her og nå, skal lidelsen engang ta slutt, om ikke før så ved fullendelsen. Det er et privilegium for en sjelesørger å kunne holde fram dette faktum. Ingen kan frata en kristen evighetshåpet.

Noen ganger tror jeg imidlertid det kan være rett å ikke legge så mye vekt på evighetshåpet. Dette gjelder i møte med deprimerte som lengter altfor mye etter å dø. Særlig galt kan det bli hvis konfidenten er suicidal.

Bønn

Bønn – troens språk – vil jeg karakterisere å være sjelesørgerens privilegium. Han skal få lov til å være i bønn både før, under og etter sjelesorgsamtalen. For sin egen del skal han få be om visdom, kjærlighet, mot, krefter og utholdenhet. Videre skal han få løfte konfidenten fram for Guds ansikt og be om at den treenige Gud må slippe til med sine skapende og helbredende krefter. Når konfidenten ønsker det, må bønnen ha en naturlig og rettmessig plass i forbindelse med en sjelesorgsamtale. Men bønnen må aldri bli en flukt der en i stedet for å gripe fatt i den vanskelige livssituasjonen og de vonde følelsene, legger alt fram for Gud i bønn. Dette skal en óg få gjøre, men her gjelder det "bibelske prinsipp": *"Dette skulle gjøres, og det andre ikke forsømmes"* (Matt 23,23b).

Det ligger stor makt i bønn. Sjelesørgeren må være seg dette bevisst. Bønn må aldri bli maktmisbruk overfor en hjelpeløs konfident. Heller ikke må sjelesørgeren bruke bønn som et manipuleringsmiddel. Ønsker sjelesørgeren å si noe spesielt til konfidenten, må dette skje ved en dialog, ikke i form av bønn. Dette anser jeg som svært viktig. Ved ubetenksomhet er jeg redd mange sjelesørgere har gjort og fortsatt gjør grove overtramp på dette området.

Bibelen forteller om ulike former for bønn; fri bønn og faste bønner. Overfor deprimerte vil jeg peke på klagebønner i tillegg til den frie bønner. Salmene 6 og 55, Jer 12,1-3 og Jer 15,10-21 er eksempler på klagebønner der protesten, klagen og nødsriket rettes mot Gud. Vers fra sang- og salmebøker og faste bønner i egnede bønnebøker kan også benyttes. Det er viktig å finne livssituasjoner som konfidenten kan identifisere seg med. Salmeboken er blitt kalt "Den erfarede Bibel".²³ Mange av salmene er inspirerte av bibelske tekster og ofte ikledd salmedikterens egne dyrtkjøpte troserfaringer. De bibelske sannheter har vært i troens smeltedigel. Bønn, også klagebønner, er egentlig uttrykk for forventning og håp. Om kanskje ikke bevisst, så erkjenner allikevel den bedende at det er ikke noe mørke som er for mørkt for Gud, heller ingen livssituasjon som er totalt håpløs for ham.

For Jesu skyld og i hans navn skal vi få komme fram for Gud i bønn. Det er knyttet rike løfter til bønn (Salme 50,15, Matt 7,7-8, Joh 14,13-14, Joh 15,16, Fil 4,6, 1 Pet 5,7 m.fl.). Hvordan Gud svarer på bønn, tilkommer hans suverenitet. Vi har ingen rett til og er heller ikke i stand til å dirigere Gud. Men vi skal få holde fast ved at Gud hører alle bønner, selv om han ikke innfrir alle ønsker.

²³ Torleiv Austad: *Bønn til Gud* s. 60.

Konklusjon

Som det går fram av denne artikkelen, mener jeg at sjelesorgen har mye å utrette i møte med mennesker med moderate og lettere depresjoner. Sjelesørgerens oppgave blir i hovedsak å arbeide med "her og nå" situasjonen, bygge opp selvfølelsen og selvrespekten, gi mot til å kjempe videre og vise til Han som er "all trøsts Gud" (2 Kor 1,3ff). Sjelesorgen har grunn til å være frimodig på egne vegne og på sin egenart.

Litteraturliste

Anvendte forkortelser:

TFS Tidsskrift for sjelesorg

Asheim, Ivar: *Mer enn normer. Grunnlagsetikk*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994.

Austad, Torleiv: *Bønn til Gud. Fra troens og teologiens hverdag*. Oslo: Credo Forlag, 1989.

Campell, Ross: *Er du glad i meg? En bok om barneoppdragelse – om barns behov og foreldres ansvar*. Ottestad: Prokla Media, 1997.

Capps, Donald: *Forandringens mulighet. Essays om sjælesorg og praktisk teologi*. DK-1820 Frederiksberg C: Forlaget ANIS, 1990.

Eide, Øyvind M., "Det sinte solskinnsbarn", *TFS* 18 (1998) 199-201.

Engedal, Leif Gunnar, "Guds hjerte og menneskets sjel", *TFS* 14 (1994) 138.

Engedal, Leif Gunnar, "Skyld og ansvar", *TFS* 2 (1982) nr. 4, 21-22.

Ettbinds-kommentaren. Kort fortolkning av alle Bibelens skrifter. Fakta, oversikter, kart, diagram, illustrasjoner. Red. av Sæverås, Olav. Oslo: Lunde Forlag, 1990.

Følelsesliv og kristenliv. Fra sjelesorgens verden – 3. Red. av Gordon Johnsen. Oslo: Luther Forlag, 1980

Johnsen, Gordon: *Nervøsitet og kristenliv*. Oslo: Vårt Lands Forlag, 1983.

Kierkegaard, Søren: "Synspunktet på min Forfatter-virksomhet", *Værker i udvalg B 3*. København: Gyldendal, 1950.

Leenderts Aalen, Torborg: *Person og profesjon. Om menneskesyn og livsverdier i offentlig omsorg*. 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget, 1997.

Nielsen, Rita/ Kaasgaard, Mogens: *Roserne vokser i dale. Temaer i sjælesorg*. Valby: Unitas Forlag, 1997.

Norsk salmebok. Oslo: Verbum, 1990.

Retterstøl, Nils: *Menneskesinnets irrganger. Psykiske lidelser i et moderne samfunn*. Oslo: N. W. Damm & Søn A.S. – Millennium, 1998.

Lekmannssyn og embetstenkning

Spenningen mellom lekmannssynet og embetstenkningen, historisk og i moderne tid

Ved Dagfinn Solheim

Med "Porvoo-erklæringen"¹ har embetstenkningen blitt fornyet og forsterket i Den norske kirke. Her sies det at "innen hele Kirkens apostoliske karakter finnes en apostolisk suksesjon i det embete som tjener og symboliserer Kirkens kontinuitet i dens liv i Kristus." og "Det ordinerte embete har et særlig ansvar for å vitne om denne tradisjon..." Det er biskopene som har det spesielle tilsynsembetet (*episkopé*). De har ansvar for å gi lederskap i Kirkens misjonerende arbeid.

Det nye for den norske kirken er at den ved det fellesskap og samarbeid Porvoo-erklæringen legger opp til kommer med i den apostoliske suksesjon. Dette skjer bl a ved at anglikanske og svenske biskoper medvirker når norske biskoper blir ordinert. Det blir sagt at "å ordinere eller vigsle en biskop i den historiske suksesjon, det vil si i den kontinuitet Kirken har villet opprettholde fra apostlene selv."

I Norge kom spenningen mellom lekmannssyn og embetssyn sterkt til uttrykk under Hans Nielsen Hauge. På den tiden var det en sterk motstand mot at andre enn ordinerte prester skulle forkynne evangeliet. I det minste skulle presten være til stede når det var samlinger. Når så forbudet mot å holde samlinger (Konventikkelpakaten) ble opphevet var dette en stor seier for lekfolket og nådegavene sin frie bruk.

I Norge har lekmannsarbeidet utviklet seg særlig innen de kristne organisasjonene for indre- og ytre misjon. Det alminnelige prestedømmet er blitt sterkt understreket ved siden av et ordinert presteskap (embete). Dette uttrykket har sin bakgrunn i 1 Pet 2,9 *Men dere er en utvalgt slekt, et kongelig presteskap, et hellig folk, et folk som er Guds eiendom, for at dere skal forkynne hans storverk, han som kalte dere fra mørket til sitt underfulle lys.* I det nye testamente ser vi at hele Guds folk er prester for Gud. NT taler om en nådegavehusholdning der vanlige kristne får del i Åndens gaver. Pinsedagen innevarslet en ny tid der Ånden ble utgytt over "alle mennesker" (Apg 2,17).

En kontrast til embetstenkningen kan vi også finne i en av de menighetene i USA som vokser mest. Også i Norge er mange blitt kjent med Saddleback kirken i California. Pastor Rick Warren sa i sin tale om visjonen for kirken i 1980: "Det er drømmen om å utruste hver eneste troende til en betydningsfull tjeneste ved å hjelpe dem å oppdage gavene og talentene Gud har gitt dem."²

Embetstenkningen i historisk lys

Alt i den første kristenheten hører vi om valg til eldste og om innsettelse til spesielle tjenester, som diakoni. Judas blir erstattet i apostelflokken, men ellers hører vi ikke om spesielle embeter. Vi hører derimot om at nådegavene var i bruk og at kristne vitnet der de kom. Ikke minst

¹ Porvoo-erklæringen ble underskrevet i Porvoo i Finland i oktober 1992. Norge har dermed sammen med en rekke andre lutherske kirker kommet i et nært samarbeid med bl a den anglikanske kirken i England. Se mer om dette under "ordning og organisering..."

² Warren 1995:35

skjedde også dette under forfølgelsen. Vi ser to tjenester denne første tiden: eldste (presbytere eller biskoper: *presbyteroi* eller *episkopoi*) og diakoner. De eldste det er tale om finner vi i lokalkirkene. Disse skulle forkynne Ordet og være hyrder for menigheten. Ellers skulle ethvert medlem fungere og tjene etter sin nådegave. Alle gavene skulle tjene til oppbyggelse av legemet, Guds folk. Det finnes ingen spesiell prestelig nådegave eller tegn til at det skulle være et spesielt presteskap, atskilt fra andre kristne. Det er tale om en ny pakt, som er av en helt annen art enn den gamle med sitt levittiske presteskap (2 Kor 3,4-11).

Det store vannskillet kom omkring 300 med Kyprian. Det ene som skjer er at erstatningsteologien får innpass. Israel blir omtalt som et folk som er falt fra og som en derfor forakter. Isteden erstatter de kristne Israel som Guds folk. Et resultat av dette er at det opprettes et presteskap etter modell fra det levittiske presteskap. Dette innebærer også at offer-språket kommer inn igjen. Offeret er nå ublodig og knyttes til nattverden. Allerede under Ignatius fant kristendommen det nødvendig å gå tilbake til GTs kategorier for offer og presteskap. James Dunn (1991) sier at dette hadde en negativ effekt på forståelsen av kristen tjeneste og på kirken som Kristi legeme.³ Ignatius taler om et alter i forbindelse med nattverden. Dermed er han også tilbake til den GT offertanken.

Justin Martyr hevdet at kirken nå hadde erstattet Israel. Det betydde også at GT forordninger kunne bli brukt i kirken. "Vi er Guds yppersteprester. På ethvert sted skal hedningene bringe Gud offer...Nå tar ikke Gud imot offer fra noen, utenom sine prester." sier Justin.⁴ Et sentralt bibelord han bruker i denne sammenhengen er Mal 1,10-12. Offer i denne teksten referer til nattverden, sier Justin. Dette avsnittet er også bakgrunnen for erstatningsteologien. Vi tar med sitatet: Mal 1,10f

10 *Om det nå bare var noen iblant dere
som ville stenge tempeldørene,
så dere ikke forgjeves tenner ild på mitt alter.
Jeg bryr meg ikke om dere,
sier Herren, Allhærs Gud,
og vil ikke ha de offergavene
som dere bærer fram.*

11 *Fra lengst i øst til lengst i vest
er mitt navn stort blant folkeslagene.
Alle steder brenner de rene offer
som de bærer fram for meg;
for mitt navn er stort blant folkeslagene,
sier Herren, Allhærs Gud.*

Ifølge ham er det sentrale i den kristne tjenesten å bringe offer. Disse offrene skal erstatte de uverdige offrene som ble brakt av jødiske prester.⁵

Også Ireneus bruker dette tekstavsnittet når han sier at det tidligere folket (jødene) skal slutte å ofre, mens det på enhver plass skal bringes offer til Gud mellom hedningene. I et helt kapittel beskriver han nattverden og omtaler den som et "offer". Han har en klar parallell mellom det levittiske offer og brød og vin i nattverden. Han blander sammen Jesu enestående offer (Heb 9,1-10,19) med det levittiske offer. Her får vi også for første gang høre om transformasjonslæren, at ved innstiftelsesordene (*epiklesis*) forvandles brød og vin til Jesu

³ Etter Diprose 2000:111

⁴ Ibid 113

⁵ Sml Augustin som senere brukte den samme teksten i sin *Tract Against the Jews*

legeme og blod. Det hørte med til prestetjenesten å lese innstiftelsesordene (sml Joh 4,23-24; Hebr 10,19-23; 13,15 og 1 Pet 2,4-5).

Ireneus - episkopatet

I den første kristentiden ser vi tydelig to tjenester i bruk: eldste og diakoner. Ireneus føyer til en tredje som er episkopatet. Dette var nødvendig for å bevare den apostoliske sannheten, hevder han. Kirkens lederskap blir dermed en helt avgjørende del av den "ortodokse" kirken. Allerede nå omtaler Ireneus en ubrutt rekke av biskoper som skal garantere kirkens rette lære (ortodoksi). Også han bruker Mal 1,11 som begrunnelse for å hevde at det jødiske folket skal slutte å ofre til Gud. I stedet skal det ofres til Gud alle steder mellom hedningene. Denne ofringen knytter han til nattverden som beskrives som et offer. I stedet for levittiske offer kommer brød og vin i nattverden. Dermed underslår han også Jesu endegyldige offer slik vi kan lese om det i Heb 10,10-18. Nattverden skal jo være en påminnelse om Jesu offer (sml Heb 9,1-10,19).

Tertullian – en apostolisk kirke

Tertullian hevdet at for at troen skulle være apostolisk, måtte den nedstamme fra apostlene. Det var biskopene som skulle ivareta denne arven. Derfor ble biskopen satt over de eldste og diakonene. Samtidig bestemte han at lekfolket ikke kunne utføre tjenester som ble lagt til biskopen, uten at denne autoriserte det. Biskopen ble nemlig regnet for å ha spesiell makt. Dette med spesiell makt stemmer med det som er sagt om de levittiske prestene (3 Mos 1-9; 16 og 21). På den andre siden er det ikke i samsvar med NT sin lære om tjenesten i Guds rike. Tertullian så på dåpen som en av de høyeste tjenestene, mens Paulus taler om forkynnelsen som det viktigste (1 Kor 1,14; 17). Nå kommer Tertullian mot slutten av sitt liv med innvendinger mot den hierarkiske strukturen i kirken. Likevel fortsetter denne utviklingen mot en hierarkisk kirke sin utvikling.

Origenes – mindre og større tjenester i kirken, mot et skille

Origenes bekrefter at alle medlemmer av kirken er prester. Samtidig går han langt i å sammenligne kirken i sin tid med det levittiske prestedømmet. Han mener at 3 Mos 8,13 lærer oss å skille mellom mindre og større tjenester i kirken. 3 Mos 8,13 *Siden kalte han til seg Arons sønner, kledde dem i kjortler, spente beltet om dem og bandt luene på dem, slik som Herren hadde befalt ham.* Rollen som "pontiff" eller biskop tilsvarer den rollen Moses og Aron hadde. Han mener at Paulus sin undervisning om kirkeledere bekrefter at instruksene til levittene også er gyldige for kirken (3 Mos 9,7; 10,8-9; 4 Mos 18,20 sml 1 Tim 3,2-3 og Tit 1,7-8). Han snakker også om det jødiske tabernaklet der bare øverstepresten kan gå inn i det aller helligste. Her synes han ikke å ha tatt i betraktning det som er sagt i Hebr 9,1-8. Her går det nemlig fram at dette skillet var midlertidig (sml og Heb 10,10-23 og Ef 2,11-22). Vi legger merke til at den allegoriske tolkningen av Skriften var vanlig på denne tiden.

Kyprian (200-258) – enhet i kirken basert på apostolisk suksesjon og prestelig ordinasjon

Det er her tale om et vannskille ⁶: Det opprettes en "katolsk" kirke som forandrer seg fra å vektlegge rett lære til å vektlegge et rett forhold biskopen og særlig til Rom. Om de som Kirken betegner som vranglærere sies det: "Vi er ikke interessert i hva han lærer, siden han

⁶ Kelly 1968:204 ff sitat etter egen oversettelse, s. 206.

lærer utenfor kirken.” Læren er ikke garantert ut fra Skriften, men ut fra biskoper i apostolisk suksesjon.

Vi har sett at utviklingen har gått i retning av erstatningsteologi og samtidig at tenkingen omkring det levittiske prestedømmet blir ført videre i kirken. Dette gjelder særlig offertanken som knyttes til nattverden og bispeembetet som blir satt i en særstilling. Visse tjenester kan bare utføres av biskopen og de han autoriserer.

Hos Kyprian blir dette så klart uttrykt at noen har valgt å kalle det et vannskille. D.F. Wright mener at hans anvendelse av GTs offertanke og prestetjeneste på kirken og episkopatet er en ulykkelig arv. Han anvender offeret og prestelige kategorier på kristen tjeneste og sakramentene.

Det gamle offeret skal ikke gjelde mer, og et nytt skal feires (Jes 1,11-12, Salm 50,13-15. 23; Salm 4,6; Mal 1,10-11). Vi finner denne undervisningen hos Kyprian i *Three Books of Testimonies against the Jews*. På den ene siden går han inn for en klar erstatningsteologi, der kirken tar Israels plass i frelseshistorien. Utfallet av denne tankegangen er at han drar tette bånd mellom kirken og dens tjeneste og offertjenesten og prestetjenesten i den gamle pakt. Vi kan se dette i forhold til nattverden. Han sammenligner 3 Mos 7,20 og 1 Kor 11,27 i denne sammenhengen. *Men den som spiser kjøtt av Herrens måltidsoffer mens han er uren, han skal utryddes av sitt folk*, (3 Mos 7,20). Og *Den som spiser brødet eller drikker av Herrens kalk på urett vis, forgår seg derfor mot Herrens eget legeme og blod*, (1 Kor 11,27). På den måten knytter han nattverden til offeret i GT. Det som synes å være en parallell er det å spise når en er uren, sammenlignet med å spise ”på urett vis”. På den måten blir det offeret prestene skulle bære fram gjentagne ganger forbundet med nattverden. Men nattverden skulle jo være et minnemåltid og en forkynnelse av det offer Kristus brakte en gang for alle (1 Kor 11,23-26 sml Hebr 7,27 og 9-10). Når det gjelder erstatningsteologien hos Kyprian er det påtagelig at Rom 9-11 ikke blir nevnt i de tre bøkene ”mot jødene”.

Når Kyprian taler om enhet i kirken, blir det vi har sett avgjørende. Han taler om dette i sin mest kjente avhandling (*treatise*): *Om kirkens enhet*. Kirkens enhet har sin opprinnelse hos apostelen Peter. Og ”Peters trone” finner han i suksesjonen av biskoper i Rom. Den sanne kirken er den som har fellesskap med Peters biskop i Rom. ”Der sammenhengen mellom den lokale biskopen (local See) og biskopen i Rom mangler, eksisterer ikke kirken og alle religiøse funksjoner, inklusive dåp og nattverd, er meningsløse og ingenting.⁷ Og mer populært sier Kyprian det slik: ”Den kan ikke lenger ha Gud til Far som ikke har Kirken til mor.” (*Habere jam non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem*). Kirken refererer her til den delen av kristenheten som står i forbindelse med den apostoliske biskopen i Rom. Den sanne kirken er den som beholder fellesskap med biskopen i Rom, og som underordner seg selv under legitimt ordinerte biskoper (sml Porvoo). Disse må altså velges inn i den samme rekken som stammer fra Peter.

Ordet katolsk får et nytt innhold under Kyprian. Mens det tidligere hadde referert til kirker som har en ortodoks lære, får det nå en snevrere mening. Det går på kirker som er bundet sammen med biskopen i Rom. Utenom denne katolske kirken er de offer som blir brakt av rivaliserende prester ugyldige.⁸

Kyprian sin tanke om kristen enhet var basert på apostolisk suksesjon og prestelig ordinasjon.⁹ Dette kom i stedet for en enhet som var basert på evangeliet (Apg 15,1-14). Det er dette som blir kalt for et vannskille. Den katolske kirken var ikke lenger en universell kirke.

⁷ Fra *Om kirkens enhet* etter Diprose 2000:127.

⁸ Ibid 128

⁹ Kelly 1968:204 ff

Å være ortodoks ble nå det samme som å være lydige mot en kirkelig institusjon.¹⁰ Det hang sammen med å være midlere av Guds nåde gjennom sakramentene. Dette er igjen basert på at kirken tok Israel sin plass i frelseshistorien fullt og helt.

Konstantin – skillet mellom presteskap og lekfolk blir fullført

Under **Konstantin** blir skillet mellom presteskapet og lekfolket fullført. Presteskapet skulle formidle sakramentene og i særdeleshet nattverden, alterets sakrament. Alteret var et offeralter, det mest hellige stedet. Konstantin bygde store "basilikaer". Kirken ble mer og mer oppfattet som en basilika der ordinerte prester forrettet. Lekfolket var de som mottok kirkens tjenester. Det ble tale om å gå i kirken, eller å delta i kirken. Kirken som Guds folk gikk i glemmeboken.

Oppsummering

I det andre og tredje århundre skiftet kirken karakter. Erstatningsteologien førte til at kirken tok i bruk mye fra den levittiske tradisjonen. Ordene alter og offer ble knyttet til nattverden. Det tales om gjentatte offer i kristen tid. De som var ansvarlige for denne tjenesten og særlig offertjenesten eller nattverden ble skilt ut som en høyere del av kirken. Deres spesielle rolle ble knyttet til Peter og den apostoliske suksesjon. Bispetjenesten ble en spesiell, tredje tjeneste i kirken ved siden av eldste og diakoner. Biskopene fikk en særstilling som var knyttet til ordinasjonen og videre til Peters stol i Rom. Lekfolket fikk en stadig mindre betydning og etter hvert rollen som deltagere som bare skulle motta av kirken.

Luther om sakramentene og ledelsen i kirken

I Augustana står det ganske utførlig "Om messen".¹¹ Han understreker særlig og mange ganger at Herrens nattverd ikke bringer nåde ved utført handling (*ex opere operato*). Syndens forlatelse får vi ved troen på Jesus og ikke ved noen gjerning (Rom 5,1).

Det finnes bare to slags offer sier Luther. Det ene er sonofferet som også kan være et brennoffer. Disse ble ofret for synder og overtredelser. Den andre typen offer i den levittiske sammenhengen var takkofferet. Når det gjelder sonofferet finnes det i virkeligheten bare ett slikt offer, sier Luther. Det er Jesu Kristi død slik brevet til Hebreerne lærer: Hebr 10,4 *For blodet av okser og bukker kan umulig ta bort synder*. Og Hebr 10,10 *I kraft av denne vilje er vi blitt helliget ved at Jesu Kristi legeme ble ofret én gang for alle*. Jesu død er i sannhet godtgjørelse for våre synder. Noe annet offer eller renselse finnes ikke. Det levittiske sonoffer ble bare kalt ved dette navn som et tegn på det offer som skulle komme.¹² Disse offer måtte tre tilbake etter at evangeliet kom. Nå er de offer som gjenstår takkoffer (*evkjaristiká*). Disse kan "også bli kalt lovprisningsoffer, forkynnelse av evangeliet, troen, påkallelser, takk-sigelsen, bekjennelsen, de helliges prøvelse, ja, alle gode gjerninger av de hellige."¹³ Den nye pacts offer er det Peter viser til i 1 Pet 2,5. Slike offer blir drevet fram av Den Hellige Ånd i oss. Slik lærer også Paulus i Rom 12,1. "Men en åndelig gudstjeneste betyr en gudstjeneste der vi kjenner Gud og griper ham med hjertet."¹⁴ "Denne gudstjeneste står derfor ikke bare i motsetning til den levittiske gudstjeneste hvor dyr blir ofret, men også i motsetning til den

¹⁰ Kelly 1968:206: "The criterion of Church membership is no longer as for Irenaeus, acceptance of the teaching guaranteed by the episcopate as apostolic, but submission to the bishop himself."

¹¹ Augustana eller Den Augsburgske bekjennelse art XXIV, bekjennelseskraft i lutherske kirker.

¹² Apologi for den Augsburgske bekjennelse XXIV:23.

¹³ Ibid XXIV:25.

¹⁴ Ibid 26

gudstjeneste hvor man innbiller seg at en handling er et offer ved utført gjerning.”¹⁵ (sml også Hebr 13,15). Her imøtegår Luther helt klart den katolske overtagelsen av den levittiske prestetjenesten og offertanken knyttet til nattverden. Han sier videre: ”I en sum, den nye pakts gudstjeneste er åndelig. Det er troens rettferdighet i hjertet og troens frukter. Den avskaffer derfor den levittiske gudstjeneste.”¹⁶ Han går direkte imot den måten de bruker Salm 49 og 50,13-15 på. Det samme gjelder Salm 39 og 40,7. Han omtaler også Mal 1,11 og sier at ”dette sted forvrenger motstanderne til å gjelde messen”.

”Men Skriften er full av slike vitnesbyrd som lærer at et offer som en utført gjerning ikke forsoner Gud. Når det levittiske offer er avskaffet i den nye pakt, lærer det at et rent og nytt offer skal bæres frem. Det er tro, påkallelse, takksigelse, bekjennelse og forkynnelse av evangeliet, prøvelser for evangeliet skyld og lignende.”¹⁷ Offeret i den nye pakt er forkynnelsen av evangeliet og forkynnensens gode frukter (Rom 15,16). Slakting av offerdyr i GT viser til Kristi død og forkynnelsen av evangeliet som skal drepe det gamle kjød i oss og påbegynne et nytt og evig liv. ”Men motstanderne vrir alle steder ordet offer til bare å gjelde gudstjenesten”. Vi har heller ikke avskaffet det daglige offer, sier Luther. Men det daglige offer er den åndelige gudstjeneste og hjertets daglige offer. Det er Den Hellige Ånd som slår i hjel og gjør levende.

Ut fra Hebr 5,1 hevder katolikkene at det i den nye pakt finnes biskoper og prester og også et offer for synder. De tar feil når de hevder at det i den nye pakt kreves et offer for andre i tillegg til Kristi død. Luther sier at de derved setter Kristi lidelse og troens rettferdighet til side. I stedet innsetter de biskoper og offerprester som andre mellommenn og forsonere, disse som daglig selger sine gjerninger i kirkene.

Oppsummering og konklusjon

Når vi tar opp denne saken i dag er det fordi det i mange kretser legges stor vekt på seremonier og det som skjer ved utført handling (ex opere operato). Dette kommer til uttrykk ved å regne alle dømte som kirken. Aarflot taler om ”Den kirkelige forståelse av folkekirken som fellesskapet av de dømte medlemmer.”¹⁸ Det tales om en ”kirke på dåpens grunn” og ”samfunnet av de dømte”. Men Bibelen taler om samfunnet av de hellige. Det betyr også en sterk vektleggelse av nattverden og at den knyttes sterkt opp mot embetet. Porvoo-erklæringen har også forsterket den delen som har med apostolisk suksessjon å gjøre. Disse ytre tingene får sterk vekt. Dette blir også kriteriet når det gjelder kirkens enhet. Samtalene mellom lutheranere og katolikker går i samme retning. Det blir viktig å komme fram til enighet og enhet. Nå har en her også hatt læresamtaler, men ordningene vektlegges også sterkt. Det som lider i dette er fokus på forkynnelsen av evangeliet. Det alminnelige prestedømmet og nådegavehusholdningen kommer også lett i bakgrunnen. Det er en tendens til at alt må ordnes inn under ordinerte prester. Faren blir da at det frivillige og frie lekmannsarbeidet mister noe av sin kraft og selvstendighet.

Porvoo-erklæringen og Den norske kirken

Fellesuttalelsen fra Porvoo og Porvoo-erklæringen¹⁹ kom som et resultat av samtaler mellom en rekke protestantiske kirker. De som var med var Den Danske folkekirke, Den norske kirke, Svenska kyrkan, Den evangelisk-lutherske kirke i Estland, Latvia, Litauen, Island og Finland, Church of England, Church of Ireland, the Scottish Episcopal Church og the Church of

¹⁵ ibid

¹⁶ ibid 27

¹⁷ Apologien XXIV:29

¹⁸ Aarflot 1999:127 sml ”Folkekirken er det ytre samfunn av alle dømte.” s 157

¹⁹ Porvoo i Finland, oktober 1992

Wales. Disse er kommet fram til en felles forståelse av Kirkens vesen og oppdrag, en grunnleggende enighet i troen og ”enighet om bispeembetets plass i tjeneste for Kirkens apostoliske karakter.”

Denne erklæringen har en del praktiske følger. Alle kirkene som har underskrevet kan med frimodighet delta i nattverd sammen. Ordinerte prester i en av kirkene kan også tilsettes i en hvilken som helst av de andre kirkene, uten ny ordinasjon. De kirkene som ikke har hatt apostolisk suksesjon tidligere, vil nå bli inkludert i denne. Dette skjer ved at kirker som har apostolisk suksesjon deltar i håndspåleggelsen ved bispeordinasjon eller bispevigslar i kirker som tidligere ikke har hatt denne suksesjonen. Dette skal gjøre ”kirkens enhet og kontinuitet på alle steder og til alle tider, mer synlig.” Dermed er en kommet inn i en ny fase, spesielt når det gjelder hele Kirkens apostoliske karakter, Kirkens apostoliske embete og bispeembetet i Kirkens tjeneste.

Den teologiske tenkningen i Porvoo-erklæringen knytter tilbake til før-luthersk tid. En apostolisk suksesjon må nødvendigvis gjøre det. Erklæringen taler om ”det tredelte embete med biskoper, prester og diakoner” og sier at det ble det vanlige mønster for ordinert tjeneste i kirkens første tid. Vi har brukt noe tid tidligere på å vise at i kirkens første tid var det et todelt ”embete”, eldste og diakoner. Det var først ved Tertullian og andre at tredelingen kom inn. Dette var igjen en forløper for den katolske tenkningen om paven og kirkens ytre makt. Biskopene er ifølge Porvoo embetsbærere med spesielt ansvar for tilsyn, kontinuitet og enhet i Kirken. ”De tjener den apostoliske, allmenne og enhetlige karakter ved Kirkens undervisning, gudstjeneste og sakramentale liv. De har ansvar for å gi lederskap i Kirkens misjonerende arbeid. Ingen av disse oppgavene bør utføres atskilt fra Kirken som helhet.”²⁰ Den siste setningen er jo tankevekkende. Ingen av oppgavene bør utføres ”atskilt fra Kirken som helhet.” Dette går vel i denne sammenheng først og fremst på at nå er større deler av kirken samlet. Den norske kirken er også blitt en del av helheten. Men det kan også gå andre veien og slik kirken skal arbeide lokalt. Alle oppgavene er egentlig lagt inn under den ordinerte tjenesten: undervisning, gudstjeneste og sakramentforvaltning. Det samme gjelder lederskap i Kirkens misjonerende arbeid. Det ligger i alle fall en anmodning om at ytre- og indremisjon bør ledes av dem som er ordinert. Det sies bl a om ordinasjonen: ”Kristi nærvær hos sitt folk kan mest virkningsfullt fremheves av den person som er ordinert til å forkynne evangeliet og kalle fellesskapet til å tjene Herren med enhet i liv og vitnesbyrd.”²¹ Det står også et avsnitt om ”Bispeembetet i den apostoliske suksesjons tjeneste”. Om bispevigslingen står det blant annet: ”For det fjerde overfører håndspåleggelsen embetet og dets autoritet i samsvar med Guds vilje og innstiftelse. Således mottar en biskop gjennom ordinasjonshandlingen eller vigslings-handlingen tegnet på den guddommelige godkjennelse og det varige oppdrag å lede sin spesielle kirke,…”

Det er forståelig at kirken vil arbeide for fellesskap og samarbeid med andre kirker. For at et slikt fellesskap skal komme i stand må en vel også imøtekomme deres tankegang som står for en apostolisk suksesjon. Men det er beklagelig at dette fører til et fokus på ytre ordninger. En nærmer seg en embetstenkning som kommer i strid med Luthers idealer. Han skrev sterkt imot at handlingene var virksomme bærere av Guds nåde ved den blotte utførelse. (*ex opere operato*). Mye av den tankegangen en finner i Porvoo går tilbake til kirkelig tradisjon, men ikke til en bibelsk lære.

En som har tenkt og skrevet mye om forholdet mellom embete og det alminnelige prestedømmet, er Willhelm Løhe. Han går imot både en katolsk vridning i luthersk-ortodoks tenkning og på den andre siden pietistisk tankegang. Han taler om en ”embetsnåde” uten å ta utgangspunkt i den apostoliske suksesjon. Han prøver å knytte embete og ordinasjon til

²⁰ Porvoo pkt 43

²¹ Ibid pkt 44

bibelske tekster, f eks 1 Tim 4,14 og 2 Tim 1,6. Det finnes en suksesjon, sier han, men den knytter han til læren.²² Løhe sier bl a at ”menigheten stammer fra embetet.” Dessuten legger han stor vekt på ordinasjonen som en pilar i kirke – og menighetsliv. Selv om Løhe gjør alvor av å gå til NT for å finne begrunnelse for sitt syn, er ikke konklusjonene tvingende ut fra skriftordene han bruker. Det er ingen direkte linje fra ord som presbyter (eldste) og episkopos (biskop) til dagens ordning innen den lutherske kirken. Vi har vært inne på dette tidligere i artikkelen.

Løhe ser det alminnelige prestedømme som et luthersk hjerteanliggende. Med sin embetstenkning kommer han likevel til å begrense dette sterkt. Det alminnelige prestedømme ble henvist til lovsangen, bønner og tilbedelsen i det gudstjenstelige fellesskap, i husandakten og i den enkeltes trosliv.²³ Løhe skiller klart mellom lekmenn og de som er ordinert. ”Wer zum Amt ordiniert ist, ist kein Laie mehr.” Tankegangen er at Timoteus, Paulus og senere de som er ordinert (ved håndspåleggelse og forbønn) skal verne kirken mot vrang lære slik denne omtales f eks i 2 Tim 3,1 ff. Løhe var redd for en full demokratisering av kirken. Ved ordinasjonen skulle en rett læretradisjon sikres. Men her er det nok mer tradisjon enn klar eksegese som leder til hans konklusjoner.

Ordning og organisering i kirke og forsamling i dag

For oss som står i en lekmanstradisjon er det viktig å holde fast på det bibelske fundamentet også når det gjelder møter, foreninger og forsamlingsliv. Luther understreket sterkt det alminnelige prestedømmet. Enhver har rett til å forkynne og forvalte sakramentene. Så må en også sørge for orden og at evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett. Det er også viktig at nådegavene kommer i funksjon og blir brukt. Alle Guds barn har også fått en nådegave som de skal tjene Guds forsamling med. Da NLM skulle lage ritual for kirkene i Kina lød et av punktene i retningslinjene: ”De må være i fullt samsvar med NTs ånd og praksis. Gudstjenesten må ordnes slik at det også der blir gitt plass for nådegavene.”

Litt om forsamlingsarbeid og ritual på misjonsmarken

I Kinamisjonsforbundet ble det strid om hva slags ritual en skulle bruke i den kirken som ble dannet på misjonsmarken. Det var noen som ville bruke DnK sitt ritual og bare oversette det til kinesisk. Mange mente at det var uklokt å overføre dette til en ung kirke i en ny kultur. Dessuten stemte det ikke med den ånd og tradisjon der Kinamisjonsforbundet var blitt til. Der var det lekmanstradisjonen og nådegavehusholdningen som var i fokus. Det ble denne linjen som vant fram i NLM. Ut fra denne tankegangen ble det formet noen retningslinjer som kan være nyttig å ta fram også i dag.

Ritual for NLMs menigheter på misjonsmarkene (grunnsetninger):

1. De faste former bør være så få og enkle som mulig
2. De må være i fullt samsvar med NTs ånd og praksis. Gudstjenesten må ordnes slik at det også der blir gitt plass for nådegavene. *)
3. Ved de kirkelige handlinger leses det helst bestemte skriftavsnitt, mens bønnene bør være frie.
4. Innen rammen av de prinsipper som her er nevnt (1-3), arbeides det henimot en størst mulig likhet i kirkelig praksis mellom vår og de andre lutherske kirker og misjoner.

²² Artikkel av Fredrik Grønningsæter: ”En skisse av Wilhelm Løhes syn på det kirkelige embete” i Gullaksen 1993:216

²³ Gullaksen 1993:219

*) En utvidet utgave av pkt 2 sier: Gudstjenesten må ordnes slik at det også der blir gitt plass for nådegavene både i bønn, vitnesbyrd og forkynnelse. Forstanderen kan la en annen, som han finner skikket til det, preke i sitt sted. Vanligvis bør han konferere med menighetens eldste om det (når eldste-institusjonen er kommet i gjenge). Han kan også gjerne be en annen lede i bønn. Om forholdene legger det slik til rette er det ingen ting i veien for at der etter prekenene gis høve til vitnesbyrd av andre. Det kan være noen forstanderen på forhånd har bedt om det, eller det måtte være noen i forsamlingen som kjenner seg drevet av Guds ånd til å vitne om Guds store gjerninger for menigheten.

Forstanderen skal se til at alt foregår sømmelig og med orden. I alminnelighet bør det ikke være mer enn "to eller tre" som tar del i gudstjenesten ved siden av forstanderen (eller den som leder). Hvor stor plass der skal gis til frie vitnesbyrd vil også avhenge av om det er andre kirkelige handlinger ved gudstjenesten. En må se til at samværet ikke blir for langt og slik kommer til å virke trettende og atspredende i stedet for samlende og oppbyggende (så langt utvidet pkt 2).

Det ligger mye visdom i disse retningslinjene. Det var fornuftig å starte med det enkle i en liten, ny forsamling. Senere har de forskjellige kirkene NLM samarbeidet med utarbeidet sine egne ritualer. Slik ble det til i den settingen kirken hører til i. I tillegg til disse punktene har misjonærene i NLM også formidlet videre det som er vanlig i lutherske frikirker. Det er tydelig her at en fryktet en prestedominans og et ritual som var rigid og ikke gav plass for frie bønner og vitnesbyrd. En ville gjerne at det alminnelige prestedømme skulle fungere i praksis. Det skal gis plass til nådegavene i bønn, vitnesbyrd og forkynnelse. Det som er konkret nevnt gjelder i gudstjenesten. En vektla ellers at alle nådegavene skulle være i bruk.

En av de måtene en forsøkte å fremelske dette var med bibelskolene. I NLM vektla en at bibelskolene også skulle være for vanlige kristne. Ved å gå på bibelskole skulle de få kunnskap og frimodighet til å bruke sine nådegaver i tjeneste i Guds rike. I Etiopia fikk bibelskolene også stor betydning når det gjaldt å utdanne evangelister.²⁴ Mogensen sier i sin avhandling at "the *priesthood of the lay-people* is a specific feature in the NLM identity."²⁵ Et viktig element i denne strategien var opplæring. Dersom nye kristne skulle kunne vitne og forkynne i forsamlingen og blant ikke-kristne, måtte de ha solid kunnskap i Guds ord. Dette var en viktig forutsetning for at det alminnelige prestedømme skulle fungere.²⁶ NLM hadde som formål å nå nye mennesker med evangeliet og innlemme dem i menigheter. Forkynnelsen ble regnet som det avgjørende virkemiddel. Alt fra starten ble det vektlagt å utruste lokale kristne til å vitne om evangeliet og å forkynne Guds ord. "We believe in layman's preaching: paid and voluntary, unlearned and learned – all are encouraged to spread the good news to the best of their ability. Also the women have their big place in this sowing work."²⁷

Når Mogensen oppsummerer NLMs strategi de første årene i Kina, sier han at det ikke var nok i menighetsarbeidet å stole på presteskap og sakrament. Det alminnelige presteskapet skulle komme i funksjon ved at alle troende menn og kvinner tok del i arbeidet. Vi legger også merke til at Marie Monsen startet kurs for bibelkvinner allerede i 1907. En av målsettingene for Bibelskolen i Kina var å "utdanne dyktige, kristne husmødre som kunne praktisere sin kristne tro i sin familie og blant naboer." Bibelskolene ble et redskap for pioneer-evangelisering, særlig i Kina og i Etiopia. Den første målsettingen for Bibelskolen i Dilla som kom i gang i 1952 var: "to help the students become Christ professing soul-winners."²⁸

²⁴ Mogensen 2002

²⁵ ibid 16

²⁶ ibid 21 (og mange andre steder)

²⁷ ibid 22 (fra NLMs årbok 1916)

²⁸ ibid 39

Denne sterke vektleggingen på å vinne nye mennesker for Kristus og en understreking av nådegavehusholdningen finner vi i mange evangelikale kirker og organisasjoner i dag. I de lutherske kirkene er det også mange som har begynt å vektlegge disse tingene. Dersom det skal skje fornyelse og vekst i kirken, må hele Guds folk være med og tjene ut fra de gaver og den utrustning de har fått.

Lekmannsbevegelse, bedehus og forsamlinger i Norge

Lekmannsbevegelsen i Norge ville være radikal. Det betyr i første rekke at en ville tilbake til røttene. Guds ord skulle være basis og veiviser. Dessuten ville en klart stå på den lutherske bekjennelsen. Lekmannsbevegelsen ville også være fri. Det vil si at en ikke ville bli styrt av prestene eller embetet. Misjonsfolket skulle selv styre bedehusene og foreningsarbeidet. En ville ikke ha andre autoriteter enn Guds eget ord. Det var også viktig at de som brant for saken selv kunne bestemme over arbeidet. Kinamisjonsforbundet vedtok også at en selv skulle innvie og sende ut misjonærer.

Ledelsen i misjonsorganisasjonene var demokratisk, men det ble lagt vekt på at nådegavene skulle være i funksjon. En prøvde å finne kristne som hadde gaver til ledelse. De lutherske organisasjonene i Norge har vektlagt sterkt utdanningen av misjonærer. Når det gjelder forkynnere i Norge, har en nok sterkere vektlagt gave til å forkynne. Dersom ikke forkynnerne fikk en solid og systematisk innføring i Guds ord, kunne dette være en svakhet. Flere unge forkynnere fikk starte sammen med eldre og erfarne forkynnere. Mange av forkynnerne studerte Guds ord grundig og også annen relevant litteratur. Forkynnelsen skulle være folkelig og gjerne knyttet til erfaringen. Det skulle ikke bare være teoretisk, men mat for sjelen.

Idealet for lekmannsbevegelsen var at alle nådegavene skulle komme i bruk. Dette gjaldt ikke bare forkynnere og ledere, men alle kristne. I vekkelsestidene skjedde dette til en stor grad. De nyfrelste vitnet om sin tro, de tok seg av hverandre og bad ikke-kristne med seg til møtene. Her har det skjedd en radikal forandring. Vi har fortsatt et rikt og mangfoldig arbeid på mange bedehus. Men det er også mange steder der arbeidet går tungt. Det er ofte få som er seg bevisst en nådegave eller en oppgave de har fått i Guds rikes arbeid. Dette betyr også at det er få som blir frelst. Det er lenge mellom hver gang nye blir lagt til forsamlingen som Apg 2 taler om. Det trengs ledere som ser og gir frimodighet til kristne mennesker slik at de kan tjene i samsvar med sine nådegaver og sin utrustning. Stundom trengs det veiledning og utrustning. Det trengs oppmuntring og hjelp. Noen må få en utfordring.

Dersom vi ser på kirker som vokser sterkt i dag, ser vi at de nettopp vektlegger at alle har en nådegave til å tjene og at disse må komme i bruk. En leder som har fått en del oppmerksomhet i Norge, er Rick Warren i Saddleback kirken i California. I sin første preken gjør han rede for av sin visjon. Det er en drøm om at menigheten skal "utvikle mennesker til åndelig modenhet ved bibelstudier, i små grupper, seminarer, retreatar og en bibelskole for medlemmene våre. Det er drømmen om å utruste hver eneste troende til en betydningsfull tjeneste ved å hjelpe de å oppdage gavene og talentene gud har gitt dem. Det er drømmen om å sende ut hundrevis av misjonærer og menighetsarbeidere over hele verden og utruste hvert medlem til en personlig misjon i verden."²⁹ Etter 15 år var mye av drømmen realisert. Omkring 10000 kommer til møtene og det er startet 25 dattermenigheter. De aller fleste er blitt medlemmer gjennom en personlig omvendelse ved menighetens virksomhet. Andre hurtig voksende menigheter som Willow Creek har mye av den samme tankegang og praksis når det gjelder dette at den enkelte kristne skal finne sin nådegave og tjene i samsvar med den.

²⁹ Warren 1995:35

Oppsummering

Vi har sett på noen hovedtrekk i utviklingen i kirken i relasjon til nådegaver og tjeneste. Tidlig i utviklingen ble læren knyttet til ordinasjon, embete og biskoper. En ville ta vare på den rette lære ved å knytte den til visse personer som stod i en apostolisk suksesjon. Etter hvert ble dette en hierarkisk bygning med toppen hos paven i Rom. Tradisjonen og biskopene fikk større makt mens Bibelens autoritet indirekte ble svekket. Ikke minst førte det til en pasifisering av vanlige kristne. De fikk snart svært begrensede oppgaver og mange ble bare benkeslitere.

Vekkelsesbevegelser opp gjennom tidene har forandret på dette. I Norge ble Hans Nielsen Hauge plogspissen for en ny lekmannsbevegelse. Til tross for en del forskjeller har alle disse vektlagt en nådegavehusholdning. Denne bevegelsen har fått vokse fram stort sett uavhengig av ordinerte prester. Det betyr ikke at ikke noen prester har vært sterkt engasjert i bevegelsen, men organisasjonene har hatt en frihet til selv å bestemme over arbeidet.

Når arbeidet i lekmannsbevegelsen ikke går like lett alle steder, er ikke tiden inne for å legge alt arbeidet inn under folkekirken. Tvert imot trenger vi en fornyelse som ser tilbake på hvordan nådegavene har kommet i virksomhet. Vi kan også gjerne se til misjonsmarken og forsamlinger rundt om i verden. I Norge er mange døpt, men lever uten noe fast forsamlingstilhørighet eller forpliktelse på Guds ord. Vi trenger fornyelse med forkynnelse som når ut til folk. Samtidig trengs det forsamlinger der kristne kan vokse og nye kan bli vunnet. Det er ingen enkel oppskrift på dette. Mange har bedt nettopp om vekkelse i mange år. Men stundom må en spørre hva som kan hindre vekst. En må spørre etter og be om nådegaver som Gud gir, både unge og eldre. Vi kan ha frimodighet i bedehus og foreninger. Vår virksomhet er grunnet i Guds ord. Ordningene kan være forskjellige, men vi må be om og lete etter og utruste mennesker som Gud selv vil bruke i sin tjeneste. Fokus må være som hos Jesus på å finne den sauene som har gått seg bort. Forsamlingen er også gitt oss for at vi skal bli bevart, vokse og bli helliggjort.

Litteratur:

Bettenson, Henry: *Documents of the Christian Church*. Oxford Univ. Press, 1967

Davies, J.G.: *The Early Christian Church. A History of Its First Five Centuries*. Baker, Grand Rapids 1965

Diprose, Ronald E.: *Israel in the development of Christian thought*, Instituto Biblico, Rome, 2000 (doktoravhandling)

Gullaksen, Per-Ottar m fl red.: *Reform og embete*. Universitetsforlaget, Oslo, 1993

Kelly, J.N.D.: *Early Christian Doctrines*, A & C Black, London, 1968 (4. edition)

Luther's Works, Fortress Press, Philadelphia, (55 bøker) fra 1968

Mogensen, Kristian: *The Bible School as a Tool in Mission Strategy. An investigation of the role of Bible schools in South Ethiopia*. MPh thesis, MHS, Stavanger, 2002

Porvoo-avtalen (porvoo-erklæringen), finnes på Internett:

www.kirken.no/mote_kirken/porvoo.html

Skarsaune, Oskar: *Fra Jerusalem til Rom og Bysants*. Tano, 1987

Warren, Rick: *Målrettet menighet. Vekst uten å gå på akkord med budskap og oppdrag*. Rex, 1995

Aarflot, Andreas: *Trossamfunn og folkekirke*, Verbum 1999

Bibelsyn og bibelbruk i kirken frem til reformasjonen

Ved Sverre Bøe

Tittelen på denne oversiktsartikkelen peker på et dobbelt mål: Vi skal både fokusere på ulike syn og holdninger til Bibelen gjennom kirkens første 1500 år, og vi skal se på hvilken faktisk bruk og utbredelse Bibelen hadde i kirker, klostre, universiteter og ellers.

Når så mange århundrer og så ulike retninger skal dekkes i én oversiktsartikkel, sier det seg selv at vi må tåle en god del forenklinger og utelate mye viktig stoff. Likevel kan det være nyttig å se på ett aspekt ved kirkehistorien og søke etter de lange linjer. I beste fall kan det gi perspektiv og korreksjon til egen praksis og egne synsmåter i vår tid.

1. Arven fra jødedommen

Det er innlysende at vi må begynne en slik oversikt i arven kirken fikk med seg fra jødedommen. Apostlenes Gjerninger viser oss at kirken i flere år forstod seg selv som en del av jødedommen, og slik har også omgivelsene oppfattet det. Jesus var jøde, og alle hans 12 apostler var det. Da bruddet med jødedommen kom litt etter litt hadde menighetene allerede mottatt en rekke impulser fra jødedommen, både i sin teologi, sine møteformer og i bruken av GT.

Opplesing av skriftavsnitt i synagogene

Et helt sentralt trekk gjelder den skikken som fremdeles er selvfølgelig i kristenheten, nemlig å lese bibeltekster høyt i møtene. Slik gjorde jødene i sine synagoger, og slik ble det i urkirken. Så godt som alle taler i Ap Gj henter en tekst fra GT, og også brevene i NT bruker ustanselig GT. ”Legg vinn på opplesningen av Skriften, på formaningen og på læren, til jeg kommer”, formante Paulus sin venn Timoteus, 1 Tim 4,13. Justin Martyr forteller at man midt i andre århundre e.Kr. leste på møtene ”fra apostlenes erindringer eller profetenes skrifter”, 1. Apol. 67,4.

Trolig hadde jødene i synagogene allerede på Jesu tid faste ”tekstrekker”, der de med en viss regelmessighet fikk lest opp alle eller store deler av GT. Vi har ingen sikre kilder til slike tekstrekker i oldkirken, verken til GT eller NT sine skrifter. Men der er likevel mange tegn som kan tyde på at kirken nokså hurtig fant frem til bestemte tekster fra GT som ble lest regelmessig på møtene. Opplesningen av de skriftene vi kjenner som NT må naturlig nok ha drøyet noen tid enda, ganske enkelt fordi en i de ulike menighetene neppe hadde avskrifter av på langt nær alle NTs 27 skrifter før flere hundre år etter Kristi fødsel. Men de største og viktigste menighetene, som de i Antiokia, Efesus, Korint og Roma, har trolig tidlig skaffet seg kopier av apostlenes skrifter. Også det er i så fall en arv fra jødedommen, i synagogene hadde en avskrifter av i alle fall Moseloven, de fleste steder også av GTs øvrige skrifter.

Arameiske og greske oversettelser av GT

Kirken arvet GT fra jødene, også når det gjelder oversettelsen til gresk. Det aller meste av GT er skrevet på hebraisk, men selv blant jødene som bodde i selve Israel var det bare et fåtall som forstod hebraisk på Jesu tid. Arameisk hadde, som Nehemja 8 og 9 viser, overtatt som folkespråk på Esras tid (400-tallet før Kristus), både i Israel og i flere naboland mot nord og øst. Arameisk og hebraisk er nært beslektet, omtrent som tysk og norsk, men en trengte altså en oversettelse for å forstå GT.

I synagogene leste en først opp den hebraiske teksten, for så å lese en nokså standardisert arameisk oversettelse. Vi kaller disse oversettelsene for *targumer*, og vi har bevart flere utgaver av dem, noen fra jødene i Babylon, andre fra selve Israel. Targumene har i tillegg til selve GT-teksten med en del forklarende tillegg, men det er umulig for oss i dag å vite hvor mange av disse tilleggene som alt var der på Jesu tid. Våre utgaver av targumene er bearbeidet videre gjennom århundrene frem til Middelalderen. Likevel gir de oss en nokså god pekepinn på hvordan GT har vært lest og forstått i jødedommen i gammel tid. Gode, moderne oversettelser av targumene til engelsk gir oss anledning til å sammenligne med våre tolkninger av GT.¹ Det er ofte både historisk spennende og teologisk fruktbart.

Men særlig blant jødene utenfor Israel, i diasporaen, forstod en heller ikke arameisk. Det var gresk som nå seilte opp som det internasjonale fellesspråket rundt Middelhavet. Det var blant slike jøder i Egypt at *Septuaginta* oppstod. Selve navnet henspiller på legendene om 72 jødiske menn som på 72 dager oversatte GT til gresk på oppdrag fra den egyptiske konge Ptolemaios II, slik Aristeas-brevet forteller.² Septuaginta ble trolig til 2-300 år før Kristus. På Jesu tid var denne oversettelsen meget utbredt, selv om det etter hvert oppstod debatt blant jødene om oversettelsen var riktig. Det kom etter hvert flere oversettelser til, blant annet ved jøder som Symmachus, Aquila og Theodotion. Den kristne kirke overtok etter hvert Septuaginta, og f. eks. en kirkefader som Augustin trodde bestemt at den var blitt til under Den Hellige Ånds inspirasjon.³

NT siterer nokså ofte GT i Septuagintas oversettelse, men ikke sjelden ser det ut til at særlig Paulus lager sin egen oversettelse. Etter som kirken raskt fikk et flertall av ikke-jøder var det utelukket å lese GT på hebraisk i de kristnes møter. Trolig har kirkene i Syria og østover holdt på arameisk, mens latin ble dominerende i vest, men det er vel verdt å merke seg at alle NTs skrifter er på gresk. Bare noen få steder som i Matt 27,46 og Joh 20,16 har vi spor av arameiske ord og utrop. Vel kjent er også "Marana Ta" eller "Maran Ata" i 1 Kor 16,22, som betyr "Kom, Herre!"

Etter hvert vokste det i de kristne kirkene frem et behov for å oversette både GT og NT til flere andre nye språk, så som koptisk, etiopisk, armensk, georgisk og gotisk. Oftest bygde disse oversettelsene på Septuaginta til GT, og samtidig overtok en den kanon som Septuaginta hadde. Slik kom også de skriftene vi gjerne kaller Apokryfene med i de kristnes kanon. Bare i beskjeden grad kan en si Oldkirken var opptatt av spørsmål om GTs kanon. Det er først fra reformasjonstiden at det virkelig har vært en omfattende debatt om hvorvidt GTs apokryfer skulle regnes til kanon.

Andre jødiske skrifttolkere

Jødedommen på Jesu tid hadde også andre skribenter og miljøer enn de rabbinske som vi til nå i hovedsak har pekt på. Skriftrullene fra Qumran ved Dødehavet viser oss hvordan en jødisk sekt fra omtrent samme sted og tid som Døperen Johannes tolket GT. De så seg selv som oppfyllelsen av alle GTs løfter, og tolket sin samtid strengt eskjatologisk. En interessant parallell finner vi i NT i Johannes' Åpenbaring.

I Aleksandria i Egypt levde det i tiden fra 13 f.Kr. til ca 50 e.Kr. en lærd jøde som het Filo (eller Philo eller Filon). Ut fra sin gresk dannelse ville han tolke GT ut fra dets åndelige mening, og vise ikke-jøder at jødedommen var uendelig mye mer enn gamle, sære skikker

¹ En grei presentasjon av tagumene gir Skarsaune 1984: 172-178. Targum-tekster i engelsk oversettelse finnes i *The Aramaic Bible*, utgitt av forlaget T. & T. Clark i Edinburgh. Her settes alle targumenes forklarende tillegg i kursiv, slik at enhver leser tydelig ser tilleggene.

² *De gammeltestamentlige psevdepigrafer*, dansk utgave ved Hammerschaimb, Munck, Noack og Seidelin, 1953-1963.

³ Wisløff 1992: 257.

med omskjærelse og dyreofringer. Med et sterkt islett av platonsk filosofi fant han eviggyldige budskap overalt i Moseloven, ofte ved hjelp av allegoriske tolkninger, slik vi snart skal komme tilbake til.

2. Jesus som GTs Messias

Den store forskjellen mellom jødisk og kristen GT-tolkning var selvsagt spørsmålet om Jesus var oppfyllelsen av GTs løfter. Dette er et så dominerende tema i store deler av NT at det ikke kan overses. Dette førte også med seg en helt prinsipiell strid om hvem det var som nå var Guds folk, var det jødene eller de kristne?

En annen side av samme sak er spørsmålet om hvem som egentlig hadde retten på GT. Paulus går så langt som til å si at det ligger et dekke, et slør, en tåke, over jødene når de leser GT uten å finne Jesus der, 2 Kor 3,14-16. Bare i Krisus blir dette dekket tatt bort, hevder han, og gir oss dermed en kristologisk nøkkel til å tolke GT. Dette ser vi tydelig videreført i Hebreer-brevet, komparativenes skrift, der forfatteren vil vise hvor mye større, bedre, eldre og mer forventningsfullt livet i den nye pakts tid er enn i den gamle (jødiske).

Samme sak er på sitt vis hovedsaken i et merkelig skrift fra midten av 100-tallet etter Kristus, nemlig Barnabas-brevet. Her er kritikken skarp og grunnleggende av jødedommen som sådan, og Barnabas mer enn antyder at jødedommen helt fra Mosetiden har misforstått Guds kall og utvelgelse.⁴ Vi skal lenger frem se hvordan Barnabas tolker GT allegorisk for å finne skjulte budskap om Kristus der.

En annen kristen som uredde tok kampen opp med jødedommen var den før omtalte Justin Martyr.⁵ I hans berømte dialoger med jøden Tryfo fra ca 150 e.Kr. finner vi en grundig og høyst avansert teologisk debatt, både om hva som er rett bruk av GT og om Jesus virkelig kan være GTs Messias. "Til alt overmål har dere satt deres håp til et korsfestet menneske!", sier jøden Tryfon i sin dialog med Justin Martyr, *Dial.* 10,3.

Jødiske tekster viser hvilke GT-tekster de særlig mente handlet om den kommende Messias: 1 Mos 49,10-11; 4 Mos 24,17; Salme 2,1-8 og 72,5.17; Jes 11,1-4; Mika 5,1-4 og Sak 9,9-10. De fleste av disse tekstene ble viktige også for kirken. Men i tillegg tolket kirken også en rekke andre GT-tekster messiansk, og da var fokus særlig rettet mot Jesu korsdød: Jes 53; Hosea 6,2 og en rekke Salmer: 16; 22; 69 og 110.⁶

Dessverre ble det stadig færre slike samtaler eller dialoger mellom kristne og jøder, mellom kirken og synagogen. Fra å være en gruppe som sosiologisk sett var en del av jødedommen beveget kirken og synagogen seg milevidt fra hverandre.

3. Oldkirkens bibelbruk

Vi må anta at svært få kristne eide avskrifter av bibelskrifter privat, verken fra GT eller NT. En moderne sak som personlig bibellesning har Oldkirken neppe kjent til, ikke Middelalderen heller, for den saks skyld. Derimot skal vi ikke undervurdere hvor mye de klarte å lære seg utenat. Særlig de delene av Bibelen som ble brukt som sanger eller faste bønner har vært godt kjent tidlig. Vi må også regne med at mye bibelstoff, særlig fra evangeliene, ble gjennomgått på en grundig måte i dåpsopplæringen. De eldste kristne skriftene utenom NT, for eksempel *De apostoliske fedre*,⁷ viser klart at både GT og NT tidlig var godt kjent, ikke bare av forfatterne, som naturlig nok har vært godt orientert, men også av menighetene. Ellers ville

⁴ Skarsaune 1987: 112-114.

⁵ Skarsaune 1987: 114-121.

⁶ Se Skarsaune 2001: 271; og Dodd 1952.

⁷ E.Baasland og R.Hvalvik (red): *De apostoliske fedre*, 1984.

det ikke gi noen mening å fylle skriftene med så mange sitater og henvisninger til Bibelvers- og avsnitt.

Markion og kampen om GT

Vi skrev ovenfor at kirken overtok GT som en selvsagt autoritet fra jødedommen. Det er sant, men det hører med i bildet at kirken særlig ved enkelte anledninger ble nødt til å gjennomtenke GTs autoritet og posisjon grundig. Rundt år 140 dukket det nemlig opp en rik skipsreder i menigheten i Roma.⁸ Han kom fra byen Sinope ved Svartehavet, og han donerte ikke mindre enn 200 000 sestertier til kirken i Roma, det tilsvarte ca 50 000 dagslønner.

Men snart fant menigheten i Roma ut at Markion stod for en rekke kontroversielle synspunkter, bl.a. på GT. Markion så på skaperverket som noe ondt, skapt av den onde skaperguden han kalte Demiurgen. Han var helt annerledes enn Jesus Kristus, og Markion ville ha bort hele GT fra kirkene. Også store deler av NT måtte bort, mente han, bare et rensset Lukas-evangelium samt Paulus' brev skulle være igjen.

Markions vranglære ble kraftig avvist, og kirken i Roma sørget i 144 for å tilbakebetale hele beløpet. Også ideologisk tok kirken et generaloppgjør med Markions synspunkter, og litt forenklet kan vi si at Markions innspill provoserte frem en helt nødvendig besinnelse i kirken selv: GT hører med i den kristne kirke, GTs Gud er den samme som Jesu Kristi Far, og skaperverket er slett ikke noe ondt eller syndig.

Dette betyr likevel ikke at oldkirken fra da av samstemmig omfavnet GT. Går vi et par århundrer frem til Augustins yngre, søkende år, ser vi snart at motviljen og uviljen mot GT fremdeles lever videre. Én kirkehistoriker har sammenfattet hans motforestillinger slik: "Kan et tenkende menneske godta en gud som opptrer som menneske, kan en regne dem rettferdige som har mange hustruer, dreper mennesker og praktiserer dyreofringer? GT's Gud synes å ha grovt antropomorfe trekk, og dets store menn var jo ikke filosofisk dannede personligheter, men bestefaderlige storkarer med store familier... Som han siden innså: Ved inngangen til Skriften er det så lavt at en må bøye seg; og det ville han ikke."⁹

Skriftbevis og testimonie-samlinger

Når Oldkirken diskuterte aktuelle spørsmål var det avgjørende å finne støtte i Bibelen. Når en slik trakk inn bibelvers i debatten søkte en etter "skriftbevis", sier vi gjerne.¹⁰ Skriftbevis er ikke uten videre skrifttolkning, en går heller motsatt vei: en begynner i en påstand eller begivenhet, som så forklares i lys av en profeti eller typologisk parallell fra GT.¹¹

Hvis vi spør videre hvordan for eksempel teologene på 100-tallet e.Kr. bruker GT støter vi på et nytt fenomen som gjerne kalles Testimonier. Ordrett betyr det "vitnesbyrd", og her sikter det til samlinger av nokså løsrevne GT-profetier som ble oppfylt i og med Jesus. Vi kan lett tenke oss hvilken hjelpeløshet mange kristne ledere uten jødisk bakgrunn kjente i forhold til GT. Selv i moderne utgaver med liten trykk er jo GT nesten 1000 sider, og før trykkekunstens tid forstår vi at fattige menighetsledere ikke så raskt kunne gjøre seg kjent i hele GT. Samtidig ble de avkrevd svar fra jødisk hold på hvordan de kunne mene at Jesus var

⁸ Baasland 1991: 194-196.

⁹ Wisløff 1992: 255. Noe av denne spenningen ble mildnet av den allegoriske tolkningen, en tolkningsmåte Augustin ganske sikkert kjente fra sin klassiske dannelselse, men som i biskop Ambrosius sin versjon var med på å vise Augustin en vei. I en modernere versjon finner vi denne tilgangen i hans skrift som typisk nok heter *Om Ånden og bokstaven* fra 412, et skrift som siden Luther satte meget høyt, se Haystrup 2001: 212-213. Vi skal i et senere avsnitt komme nærmere tilbake til allegorisk skrifttolkning.

¹⁰ Se Müller 389 og Skarsaune 61-65.

¹¹ Hvalvik 1992: 57.

GTs Messias. Knappt noen hadde en tilsvarende skriftlærd jødisk bakgrunn som det Paulus hadde.

Det er inn i en slik sammenheng vi kan tenke oss at det oppstod kortere samlinger av GT-sitater som de kristne kunne gripe til. Med et moderne uttrykk kan vi fristes til å kalle det ”mannakorn-metoden”, løsrevne ”gode” ord fra Bibelen som vi tolker inn i vår etablerte ramme. Både Barnabas-brevet og Justin har tydeligvis kjent og brukt slike testimonier. Faktisk er det seriøse teologer som mener at lignende testimonie-samlinger har eksistert like fra apostlenes tider, ja, kanskje like fra Jesus selv.¹² Det står jo i fortellingen om Jesus og Emmaus-vandrerne at ”han begynte fra Moses og fra alle profetene og utla for dem i alle Skriftene det som er skrevet om ham”, Luk 24,27. Også fra Qumran har en funnet lignende testimonier av utvalgte GT-steder som på en særlig gunstig måte synes å styrke den gruppens selvforståelse.

Skriften i oldkirkens prekener

Vi skal se litt nærmere på selve fenomenet preken over bibeltekster. Jødene hadde som nevnt gamle tradisjoner helt fra Esra for å lese opp bibeltekst som så ble oversatt. Kanskje ble den også i noen grad kommentert og aktualisert allerede av Esra, Neh 8-9. Det Nye Testamentet er fullt av eksempler på taler, både blant jødene i synagoger og i kristen sammenheng. Helt fra den eldste kirkehistorie har det vært preket. Og like fra Jesus selv har man talt ut fra gammeltestamentlige tekster.

Dansken A.F. Nørager Pedersen beskriver i sin store preken-historie fremveksten av den kristne preken som preken over bibeltekst slik:

Til at begynde med, nærmere betegnet i 2. århundrede, havde det bibelske afsnit den funktion at orientere prædikenen i ganske bestemte retninger, den anførte simpelt hen nogle grundtanker eller temaer, som prædikanten kunne tage udgangspunkt i og videreføre. I løbet af 3. århundrede ender det med, at teksten ligefrem gør seg gældende som en slags disposition eller et skema, der skulle følges under en siksak-bevægelse, hvor vers efter vers efterhånden blev udlagt og anvendt, og dermed er homilien i dens tekniske betydning bragt til verden.¹³

For øvrig skal vi ikke tenke oss at prekenen hadde samme selvsagte plass i møter og gudstjenester som vi kjenner. Gjennom deler av den påfølgende Middelalder ble det knapt nok preket for folk flest i gudstjenestene over bibeltekster på folkespråkene. Tiggermunker talte derimot åpent på gater og torg, og på denne måten ble det nok formidlet en god del bibelstoff også til det jevne folk.

Allegorisk skrifttolkning

Hvis vi spør mer spesifikt om hvordan oldkirken brukte GT, har vi pekt på profetiene om Messias. Disse utgjør en hovedgruppe av skriftbevisene i oldkirken. Men det var ganske sikkert mer å finne om Jesus og den nye pakt i GT, mente oldkirken, og det knytter seg særlig til ordene ”allegori” og ”typologi”.

Det er viktig å ha klart for seg at ikke enhver ”dypere” forståelse av tekster nødvendigvis er allegoriske eller typologiske. I dagligtale bruker vi en mengde *metaforer*, som i utrop: ”Din sau!” Vi bruker ustanselig en mengde sammenligninger: ”Du er sta som et esel!” Fra Bibelen kjenner vi dessuten *lignelser*, som i Jesu munn nettopp var ment for noe mer enn en fortelling på et ytre plan.

¹² Dodd 1952. For en presentasjon og vurdering av denne teorien se Bøe 2000.

¹³ Nørager Pedersen 1980: 52, kursiveringer som i originalen.

Ordet "allegori" kommer av de greske ordene *al-* (annet) og *lego* (si), og *allegori* betyr da "å si noe annet". Allegorisk teksttolkning vil derfor finne en annen mening i teksten enn den bokstavelige og historiske mening. Velutdannede grekere var vant til å tolke Homers gamle gudfortellinger allegorisk. Slik kunne en unngå å bli sittende fast i et altfor menneskelig og nesten grotesk bilde av de gamle guder, og i stedet finne en mer filosofisk gudelære og etikk i de gamle tekstene.¹⁴

En sammenlignet gjerne bibeltekstene med et stort hav, som rommet uendelig mye flere betydninger enn det en kunne se på overflaten. Ut fra en allegorisk lese måte kan derfor et stort verk som Salomos Høysang omtolkes til å gjelde kjærligheten mellom Herren og enten Israel (i jødisk kontekst) eller menigheten/bruden (i kristen kontekst).

Med slike tolkningsgrep kunne som nevnt jøden Philo forklare Moseloven for sitt dannede greske publikum som dype åndelige sannheter, og kirkefedrene på kristen mark i de følgende århundrer var ikke dårligere. Her følger et forsøk fra før omtalte Barnabas-brevet på å finne en annen og dypere mening i fortellingen om Abraham og omskjærelsen:

Lær da, kjærlighetens barn, alle ting i rikelig mål. Abraham var den første som utførte omskjærelse. I Ånden så han fram mot Jesus, og omskar i det han mottok læren om de tre bokstaver. Det sies nemlig: "Og Abraham omskar av sitt hus atten mann og tre hundre" (1Mos 17,23.27/14.14). Hvilken kunnskap var det som ble ham åpenbart gjennom dette? Lær: Først sies det "atten", og etter et opphold sies det "tre hundre". Tallet "atten" består av I (en) og E (åtte) – der har du Iesus! Og fordi nåden gjennom korset skulle knyttes til formen T, sies det "tre hundre". Altså peker to av bokstavene på Jesus, og den ene på korset. Dette vet han, som har innplantet sin læres gave i oss. Ingen har mottatt en bedre lærdom av meg, men jeg vet at dere er verdige.

Barnabas 9,7-9

Det Barnabas-brevet sier er at omskjærelsens egentlige mening er en annen enn den bokstavelige etter den ytre handling. Den symboliserer noe annet som foregriper Jesus og korset på en profetisk måte. Barnabas-brevet er så overbevist om nytten av Skriftens skjulte meninger, at jødene rett ut bebreides for ikke (tilstrekkelig) å allegorisere tekstene.¹⁵

Vi finner noen ganske få eksempler på allegorisk teksttolkning i NT. I Gal 4,21-31 sammenligner Paulus Abrahams sønn Hagar og fjellet Sinai med Abrahams andre sønn Isak og fjellet Sion. Hagar og Sinai står for slaveri og loven, sier Paulus, mens Isak og Sion står for løftet og gaven. Også Paulus' bruk av 5 Mos 25,4 i 1 Kor 9,9 ligger på grensen til allegori ("Du skal ikke binde for mulen på en okse som tresker"), når han finner en dypere mening i landbruksordninger i det gamle Israel, noe han så anvender på spørsmålet om lønn til menighetsledere.¹⁶

Allegorisk tolkning knyttes gjerne spesielt til kirken i Aleksandria (Philos hjemby) og kirkefaderen Origenes. En viss motvekt mot allegorien finner vi i kirkene i Syria, spesielt i Antiokia. Også i sin hjemby møtte Origenes motstand mot allegorien, - han kaller sine kritikere *simplices*, de som ønsker en *enkel* teksttolkning. En kan jo tenke seg at en del kristne ville mislike at GT ble tolket på samme måte som Homers gudelære.¹⁷ Men i større eller mindre grad var det vanlig overalt i oldkirken og videre inn i Middelalderen å tolke visse bibeltekster allegorisk.

¹⁴ Skarsaune 2001: 267.

¹⁵ Se Söderlund 1997: 105.

¹⁶ Eller en kan se på GT-bruken her som en analogi, en slutning fra det mindre til det større.

¹⁷ Skarsaune 2001: 267 overveier om dette kan ha vært et motiv i kritikken mot Origenes.

Origenes er spesielt interessant og reflektert i disse spørsmål; han var meget godt skolert, på høyden med det ypperste i klassisk filosofi og språk. Han har også begrunnet den allegoriske tolkningsmåten i skriftet *Om prinsippene*. Olav Hognestad oppsummerer Origenes' system slik:

Det som er karakteristisk for hans forståelse av Bibelen er tanken om to nivåer i teksten, den bokstavelige og den åndelige. Og det er den åndelige meningen som alltid er den egentlige mening, på grunn av Bibelens guddommelige inspirasjon. I den ligger mysteriet, den egentlige dimensjon i Bibelen som all bibeltolkning skal lede inn i. Dette betoner han gang på gang. Det er nemlig ikke gitt enhver å forstå Skriften, bare den som lar seg føre inn i dette mysteriet. Men den åndelige mening blir transparent [gjennomsiktig] bare gjennom det bokstavelige ordet. Den bibelske begrunnelse for allegorien fant Origenes i 2 Kor 3,6 hvor Paulus sier "For bokstaven slår i hjel, men Ånden gjør levende": Dette ble tolket platonsk av Origenes og av hele denne tradisjonen. Dette er sikkert ikke i tråd med Paulus selv. Han knytter tanken om bokstav og ånd til de to pakter, ikke til den bibelske tekst som et to-etasjers hus.¹⁸

Augustin drøfter grundig mulighetene og begrensningene ved allegorisk tolkning av bibeltekster i sitt store verk *De Civitate Dei*, et verk som for øvrig nylig er utgitt i ny norsk oversettelse. Det er spennende å se hvordan Augustin må avgrense seg mot to kanter samtidig:

Jeg mener det er helt galt når noen hevder at det disse skriftene forteller om, ikke har billedlig betydning ut over det rent faktiske. Men like dristig er det å anta at absolutt alt det skrevne gjemmer noe billedlig og allegorisk... Likevel vil jeg ikke klandre dem som greier å grave frem en åndelig mening i alt det som er skjedd, når de bare holder fast ved at det også er historisk sant. Skriften sier av og til ting som verken kan stemme med menneskers eller Guds handlemåte. Men en kristen skal ikke så tvil om at slikt også er fortalt med en hensikt. Han vil nemlig se en åndelig mening i det. Og kan han ikke se det, bør han være den første til å erkjenne at det kanskje er andre som kan det.¹⁹

Typologisk teksttolkning

En litt annen tilgang til tekstene kalles gjerne typologi.²⁰ En *type* er et forbilde på noe som kommer senere. Et klassisk eksempel på dette finner vi i Matt 12,40 der Jesus viser mirakel-søkende jøder til Jona-tegnet. "For likesom Jona var tre dager og tre netter i storfiskens buk, slik skal Menneskesønnen være tre dager og tre netter i jordens hjerte", forklarte Jesus. Selv om vi finleser Jona-boken finner vi ikke noe tegn på at det som skjer med Jona er ment som en profeti om noe annet. Det er ganske enkelt en historisk beretning. Jesus viser oss likevel til en analogi, en sammenligning mellom det som skjedde med Jona og det som skal skje med ham. Det er i oppfyllelsens lys at vi ser en typologisk overensstemmelse. Slik kan vi finne paralleller mellom enkeltpersoner i GT og Jesus, eller mellom embeter i GT som prest, profet eller konge i forhold til Jesus. Parallellen kan også gå på samsvaret mellom Israel som Guds folk i GT og disiplene eller menigheten i NT.

Det er ikke vanskelig å finne eksempler på typologiske tolkninger i den eldste kristne litteratur. Justin finner for eksempel et typologisk samsvar i at påskelammet ble stekt på et

¹⁸ Hognestad 2001: 44.

¹⁹ Augustin: *De civitate Dei* Del 4, bok 17, kap.3; her hentet fra Aasgaard 2002: 213.

²⁰ Den klassiske studien om typologi er fortsatt Goppelts bok fra 1939, som siden har vært trykket og oversatt en rekke ganger, se Goppelt 1982.

korsformet spidd (Dial. 40,3), og i blodet på dørkarmene, som når det ble smurt på dørkarmene både loddrett og vannrett dannet korsets tegn (Dial. 11,3f). Han ser også syndfloden på Noas tid som et forbilde på den kristne dåp (Dial. 138,1f). På lignende måte var det vanlig å se Abrahams ofring av Isak som et forbilde på Jesu korsdød, og Noahs ark som et forbilde på kirken.

Typologiene kan stundom kjennes noe søkt og kunstige for en moderne bibelleser. Ett eksempel er fortellingen om Moses foran den brennende tornebusken. Den brant og brant, uten å brenne opp, heter det, og her fant noen en parallel med Marias jomfruelighet, - hun forble jomfru både før, under og etter Jesu fødsel, trodde man.²¹

Typologisk skriftbruk finner vi ”overalt” i oldkirken, men det var ikke alle kristne teologer som var enige i at Skriften skulle tolkes allegorisk. Ofte knyttes motstanden mot allegori til det som kalles den antiokenske skole, som også i kristologiske stridsspørsmål dannet en viss motpol til den aleksandrinske. For eksempel gikk kirkefaderen Theodorus fra Mopsuestia til angrep på den allegoriske utlegningen av Salomos Høysang.²²

En av de få teologene i Oldkirken som utarbeidet prinsipper for rett bibeltolkning var Tyconius, som virket i tiden 370-400. Han er best kjent i ettertid for teorien om hvordan de tusen år i Joh Åp 20 kan tolkes som en rekapitulasjon (gjentagelse) av det som står i kapitlene før. Slik kom han til at kirkens tid fra pinse til Jesu gjenkomst er det samme som ”tusenårsriket”, og gjennom Augustin ble dette etter hvert den katolske kirkes offisielle standpunkt gjennom hele Middelalderen.

Denne Tyconius skrev også en bok med syv prinsipper for skrifttolkning (*Liber de septem regulis*), og selv om disse direkte oversatt virker spekulative på oss i dag, var det et langt skritt i retning av å tenke gjennom grunnleggende prinsipper for bibeltolkning.²³ I likhet med både Hieronymus og Augustin var Tyconius i prinsippet skeptisk til allegorisk tolkning, uten at noen av dem helt klarte å frigjøre seg fra den i møte med tekstene. Det er likevel ikke Tyconius, men Augustin, som formet Middelalderens prinsipper for bibeltolkning, med sin bok *De doctrina christiana*.

Bibeloversettelser og kampen for den rette bibeltekst

Oldkirkens klart største bibelteolog var den før nevnte Origenes. Det er knapt mulig å overvurdere hvilken prestasjon hans berømte *Hexapla*, ”den seksfoldige” var. Her skrev han en fullstendig tekst til GT i seks parallelle kolonner: Først den hebraiske teksten med hebraiske bokstaver, så transkribert med greske bokstaver, dernest følgende fire greske oversettelser: Septuaginta, Symmachus, Aquila og Theodotion.

Origenes oversatte ikke selv GT, han var primært opptatt av å sikre seg og kirken den best mulige tekst til GT (tekst-kritikk). Men da Hieronymus senere skulle gi den vestlige kirke en felles bibeloversettelse (Vulgata) var det for en stor del Origenes’ *Hexapla* som lå til grunn for oversettelsen.²⁴

Hieronymus (på engelsk skriver en Jerome) vokste opp med latin som sitt morsmål, og både gresk og hebraisk var noe han måtte lære seg i voksen alder, da han fikk oppdraget med å standardisere en latinsk oversettelse av hele Bibelen. Først etter at han var blitt over førti år hadde han sitt berømte feber-mareritt, der han syntes han mottok den svære dom av Herren selv: ”Du er en disippel av Cicero, ikke av Kristus!” Han la da til side sin klassiske interesse, og fordypet seg i stedet i Bibelen, studert etter sine grunnspråk. Også hebraisk lærte han seg,

²¹ Lehmann 1989: 79.

²² Söderlund 1997: 106.

²³ Bray 1996: 90-91 og 107-110 gir en oversiktlig presentasjon av Tyconius’ sju regler.

²⁴ Hieronymus’ bibeloversettelsesarbeid presenteres av Beskow 1992: 243-253.

om enn med mye møyne. Da han siden gikk i gang med sitt enorme oversettelsesprosjekt oversatte han GT fra den hebraiske teksten. Det likte Augustin dårlig, noe han også sa fra om.²⁵ Arbeidet hans var likevel et mesterverk, og oversettelsen hans slo så til de grader gjennom at den fremdeles kalles "Vulgata", "den alminnelige". Gjennom Middelalderen fikk den en så enerådende posisjon at bare ytterst få lærde studerte Bibelen på sine grunnspråk. Hieronymus hadde likesom gjort det på alles vegne en gang for alle. Det var først Renessansen, med navn som Erasmus av Rotterdam og Martin Luther, som tok opp igjen bibelstudiet ut fra grunnspråkene.

Bibelens autoritet

Oldkirken hadde gjennomgående en særdeles høy aktelse for Bibelen. Den gjaldt som autoritet i "alle" spørsmål. Det ser vi for eksempel i den voldsomme striden om kristologien og treenhetslæren. Selv om denne striden ble blandet sammen med mye kirkepolitikk og på sitt vis med filosofi, kan ingen nekte for at mye av debatten ble ført med bibelvers.

Samtidig ledet den høye aktelsen for Bibelen til en harmoniserende tendens som etter vår smak gikk alt for langt. Augustin stanset for eksempel en gang for Jona 3,4, der det etter den hebraiske teksten heter at Ninive om 40 dager skal ødelegges. I Septuaginta, derimot, står det ikke 40 dager, men tre dager. Men også det er sant og rett, hevder Augustin, for Septuagintas 72 oversettere skrev "tre dager" for derved å profetere om Kristi oppstandelse!²⁶

Et annet eksempel på tendensen til å ville harmonisere mulige feil eller spenninger finner vi til Matt 27,10. Der anføres et sitat fra profeten Sakarja til Jeremia. Både Origenes og senere Hieronymus antyder at de har funnet samme sitat i en Jeremia-apokryf.²⁷ Denne viljen til å finne harmoniserende forklaringer tyder på en sterk åpenbaringstro, for ikke å si troen på skriftens ufeilbarhet.

I en viss likhet med vår tid måtte også Oldkirken kjempe med ulike retninger som på sine egne måter ville trekke Jesus inn i sine systemer. Faktisk kan flere av de retningene vi ofte samler i en stor sekk vi kaller gnostisisme eller gnostiserende retninger ligne forbausende mye på vår tids New Age.

Et godt eksempel på dette finner vi hos manikeeren Faustus, som helt klart ville gi Kristus en nokså sentral plass i sitt religiøse system. Men han aksepterte langt fra alle evangeliens Jesus-ord, tvert om avviste han en rekke Jesus-ord som ikke opprinnelige, de var bare blitt tillagt ham av kirken, hevdet Faustus. Slik var det også med resten av Bibelen, - "jeg kan endog tro på noe av det som GT sier, selv om jeg forkaster mye av det – like visst som jeg kan spise en fisk uten å drikke hele havet".²⁸

Augustins svar til Faustus sier mye om både Augustins skarpe logikk og om oldkirkens skriftsyn: Hvordan kan man tro på Kristus når man ikke aksepterer de eneste kildene vi har til ham? Hvilket kjennskap kan vi ha til Kristus uten på Skriftens autoritet? Og hvordan kan Faustus tale om innskudd (interpolasjoner) i evangeliene, når han ikke kan legge frem et eneste manuskript hvor disse avsnitt ikke finnes?

Faustus svarte – slik spiritualister alltid har gjort – med å vise til Jesu løfte om Talsmannen, som ifølge Joh 16,13 skulle veilede disiplene til "hele sannheten". Augustin svarer igjen at det løftet ble oppfylt på pinsedag. Dialogen gikk videre, og Faustus hevder at Kristus på dommens dag ikke vil spørre etter visse meninger, men heller etter om vi har

²⁵ Wisløff 1992: 257.

²⁶ Wisløff 1992: 258.

²⁷ Beskow 1992: 248.

²⁸ Wisløff 1992: 265.

mettet de fattige, Matt 25,42. Men Augustin spør tilbake hvilken Kristus Faustus i det hele tatt snakker om, hvis han ikke tar sitt kjennskap til ham fra den hellige Skrift.

Med alt dette vil vi ikke hevde at oldkirkens skriftsyn er likt reformasjonens parole ”Skriften alene”. Motsetningen mellom kirkelig tradisjon og bibelautoritet stod ikke til debatt i Oldkirken. Det lar seg ikke nekte at også før Middelalderen inntar kirken en autoritet som etter vår mening griper langt inn i den plass som Bibelen skulle hatt. Og hvis det har vært sant blant lærde teologer, har det neppe vært mindre tilfelle blant det jevne kirkefolk, som knapt hadde tilgang til egne bibler.

Få egentlige kommentarer til bibelskrifter finnes bevart fra oldkirken, men noen er der, selv om de fleste av disse er gått tapt for ettertiden. Eldst blant disse er trolig de spørsmål-og-svar kommentarene som gjerne kalles *quaestiones*-kommentarer, skrevet av for eksempel Theodoret, Hieronymus eller Augustin. Her drøftes både språklige, historiske og ikke minst etiske eller teologiske vanskeligheter.

En egen type hjelpemiddel var oppslagsbøkene til bibelske navn, gjerne kalt *onomastica*. De skulle hjelpe brukerne til å vite når et ord eller navn virkelig var et egennavn, når det samtidig var et begrep eller symbol for noe annet, og når det ikke skulle forstås som navn i det hele tatt, men snarere som et annet ord. Som kjent er jo navnene i GT ofte mye mer enn et navn, de sa ideelt sett noe om selve personens eller stedets egenskaper.

4. Bibelsyn og bibelbruk i Middelalderen

Det er umulig å yte de tusen års kirkehistorie som vi kaller Middelalderen rettferdighet med en oversikt på noen få sider. Middelalderen rommer voldsomme motsetninger, og la meg nevne noen:

- fra frustrerte italienere som så det gamle Romerriket bli til ruiner til styrtrike Middelalderfyrster
- fra misjonssituasjonen blant analfabeter i Norden til lærediskusjoner blant sprenglærde teologer ved mellomeuropeiske universiteter
- fra tiggermunker i Italia til styrtrike kardinaler som kjøpte seg innbringende embeter
- fra Svartedauens ofre til velstående avlatshandlere
- fra grusomme korsfarere til mediterende mystikere i en ensomt kloster langt til fjells.

Alt dette og mye mer er nemlig Middelalderen.

Det fantes få bibler før trykkekunsten ble oppfunnet; Gutenberg leverte sin første trykksak ca 1450, og vi skal merke oss at det var en Bibel han trykket. Alt som fantes av bibler før den tid var skrevet av for hånd.²⁹ Mye av dette møysommelige skrivearbeidet ble utført i klostre. Der er rikelig med fortellinger om trøtte munkers som time etter time, dag etter dag, år etter år satt i sine kalde og spartanske klostre og skrev. De fleste bibler som fantes var naturlig nok i kirkene. Det betydde at man var henvist til å oppsøke en kirke for å kunne lese i Bibelen.

Bibelen var i Vest-Europa i all hovedsak tilgjengelig bare på latin. Hieronymus hadde gjort et kjempearbeid da han på 400-tallet hadde lyktes med å lage en så samlende oversettelse at den virkelig slo gjennom i nesten hele kristenheten. Men etter som kirken vokste ut over det gamle Romerrikets grenser var det langt fra alle som forstod latin. Det var ikke før Luther og reformasjonen sin tid at Bibelen både ble oversatt til folkespråk og ble trykket billig nok til at

²⁹ En gammel, men meget lesverdig og rikt illustrert presentasjon av dette skrivearbeidet, er C. Skovgaard-Petersen: *Biblen gjennom tusind aar*. 1930, særlig s. 7-70.

store deler av befolkningen kunne lese selv hva det stod. De tilløpene som hadde vært er viktige nok, men de nådde altså ikke frem til folket.

Når da Bibelen ble lest i kirkene skjedde det altså på latin. Også prekenen, som vi kjenner både fra oldkirken og fra snart fem hundre års lutherdom, ble som oftest holdt på latin, i den grad man overhode hadde noen preken. Slik var heller ikke prekenen noe sted for bibelkunnskap. Et hederlig unntak i denne sammenheng er de folkelige talene som en del tiggermunker holdt. Disse har trolig betydd mye på mange måter for holdninger og kristenliv.

Et interessant glimt inn i denne tradisjonen også på norsk mark finner vi i skriftet *Gammelnorsk Homiliebok*, som til tross for navnet neppe har blitt til i Norge. Men den viser litt om hvordan det har blitt preket i Norge i Middelalderen.³⁰ Målt med våre lutherske målestokker er disse prekenene både loviske og sære. Underfortellinger om helgener og ren overtro tar ofte plassen fra selve Bibelen. Likevel er berøringene med bibeltekstene så mange at de viser til et visst bibelkjennskap, både hos forfatter og tilhører.

Bibelbruken i klostrene, derimot, har til dels vært både rik og mangfoldig. Mange steder var regelen at en skulle lese/synge/messe seg gjennom alle de 150 salmene i Salmenes bok hver uke, riktignok på latin. Det finnes rikelig med kilder som klager over at dette fort ble en mekanisk og rituell opplesing uten den store innlevelsen. Men vi aner at disse tekstene må ha sunket dypt inn i munkene og nonnens sinn når de hørte 52 ganger hvert år, og at de oftest ble i klosteret helt til de døde. Også andre deler av Bibelen har vært mye brukt, særlig stoff fra evangeliene.

Også kirkekunsten har vært rik på bibelske motiver. Dette er et vitnesbyrd om at bibelstoffet tross alt var kjent av i hvert fall noen kunstnere. Samtidig må det ha hatt en veldig innvirkning på alle som kom til kirkene. Vi skal huske at dette var en tid uten andre bilder og figurer enn dem folk hadde laget for hånd, uten maskiner og som regel i kun ett eksemplar. En helt spesiell plass hadde ikonene i Øst-kirken, ofte kalt "De fattiges Bibel".

Over store deler av Europa vokste det i Middelalderen frem universiteter. Overalt var teologi et hovedfag på universitetene, rett nok med en annen vektlegging enn vi er vant med. Tilnærmet ingen lærte gresk eller hebraisk, og eksegesi i vår mening av ordet stod knapt på timeplanen. Derimot var de sterke i filosofi, retorikk, i oldkirkens kirkefedre, i dogmatikk og i det vi ville kalle kirkerett. Men tross alt har mange lærde teologer også i middelalderen kunnet mye bibelstoff, selv om reformasjonens bruk av bibelsteder som skriftbevis ikke var vanlig.

De bibelkommentarene som er bevart fra Middelalderen er sjelden originale på den måten at de mente å bringe nye innsikter til tekstene. Tvert i mot gjaldt det om å finne tilbake til passende tolkninger fra kirkefedrene. Kirkefedrenes ord ble sjelden kritisert, snarere søkte en å harmonisere dem med hverandre. Dette gjør at bibelkommentarene for oss ser ut som et selsomt lappverk av sitater eller henvisninger til andres tolkninger.

Fra ca 1200 ser vi ellers en dreining bort fra fortløpende kommentarer til bibelskrifter til mer systematiske drøftinger av teologiske spørsmål. Det ble samtidig en viss dreining bort fra hva vi ville kalle bibelfag til systematisk teologi.

Spør vi etter prinsipper for bibeltolkningen i kirken i Middelalderen er det vanskelig å komme utenom det firfoldige skjema som var i vid bruk, gjerne kalt *Quadriga*. Med en viss rett regnes Johannes Cassianus (død ca 435) som opphavsmann til *Quadriga*. Bibelavsnitt skulle utlegges under de følgende fire synsvinkler:

³⁰ *Gammelnorsk homiliebok*. Oversatt av A. Salvesen, 1971.

Bokstavelig – hva hendte?
 Allegorisk – hva skal vi tro?
 Moralsk – hva skal vi gjøre?
 Oppbyggelig/eskjatologisk – mot hvilket mål sikter teksten?

I praksis ble det nok ofte bare en to-delning: åndelig/bokstavelig, eller innerside/ytterside. Et berømt dikt eller huskeregel lød som følger:³¹

<i>littera gesta docet</i>	<i>bogstaven lærer begivenhederne</i>
<i>quid credas allegoria</i>	<i>allegorien hvad du skal tro</i>
<i>moralis quid agas</i>	<i>den moralsk hvad du skal gøre</i>
<i>quod tendas anagogia</i>	<i>opløftelsen [oppbyggelsen] hvor du stævner hen</i>

Det er ikke vanskelig å finne eksempler på hvordan dette systemet kunne hente ut til dels svært overraskende meninger fra tekstene. Hvem av oss ville for eksempel tenke på korset når vi leser at Elia fikk mat av en kvinne som sanket *to* stykker ved? Eller hvem ser parallellen mellom Noahs drukkenskap og Kristi fornedrelse?

I visse miljøer vokste det frem grupper eller sekter med helt spesielle synspunkter, for eksempel på endetiden. Disse apokalyptiske gruppene ventet intenst på endetidstrengsler og dommedag, og viser dermed at det tross alt må ha vært folk som kjente også disse delene av Bibelen. De ekstreme utslagene dette av og til førte til viser samtidig at en nok ofte manglet kjennskap til andre deler av Bibelen som kunne balansert disse synspunktene. Noen ganske få eksempler kjenner vi likevel på at lærde teologer skrev sine kommentarer også til Johannes' Åpenbaring, bl.a. Ambrosius Autpert (død 781), Beatus av Liébana (750-798), Haimo av Auxerre (død 855) og Bruno av Asti (død 1123).³²

Bibelbruk og kirkeskikker

Fra et luthersk ståsted kan vi for eksempel undres hvordan Middelalder-kirken kunne romme så mye som vi etter beste evne ikke er i stand til å finne igjen i Bibelen. Bibelen var jo tross alt en norm for kirken også i Middelalderen. La oss for eksempel se på det meget utbredte klostervesenet. Lokalt skal opp til en tredjedel av befolkningen ha gått i kloster på slutten av Middelalderen. Fant de noen støtte i Bibelen for dette?

En støtte for klosterlivet fant de i beretningen om Marta og Maria i Luk 10,38-42. Marta er typen på den pliktoppfyllende kristne kvinne, som gjør sine daglige plikter som hun bør. Hun gjør det sågar for Herren selv. Men Maria har valgt den gode del, hun som hadde forlatt hverdagslivet for 100% å vie seg til andakt, bønn og tilbedelse, - slik nonnene gjør!

En annen klassisk bibelfortelling som viser de kristne til klosterlivet er fortellingen om den rike unge mann, Matt 19,16-22. Den som "vil bli fullkommen" – altså ikke bare en alminnelig kristen – skal selge alt han eier, gi det til de fattige, og så gå hen og følge Jesus. Dette er presis hva en munk kalles til å gjøre, sa Middelalderkirken: Selge all eiendom, gi det til de fattige (gjerne forvaltet av kirken!), og selv gå i kloster for å følge Herren.

En viktig skjelning her går på det som gjerne kalles "de evangeliske råd". Dette var særlig krevende fordringer som ikke ble stilt til alle kristne, bare til dem som skulle bli munk, nonner eller prester, de ville "bli fullkomne", sa man.

³¹ M.Müller 391. Se en annen dansk gjendiktning hos Lehmann 1989: 73.

³² Bray 1996: 134-136

Vi kan ta et annet eksempel, avlat og gode gjerninger: En gammel engelsk middelalderpreken til Palmesøndag leter frem skjulte meninger i teksten om Jesu inntog i Jerusalem.³³ Eselet som de to disiplene skulle finne, løse og ta med til Jesus gis her følgende forklaring: "Eselet betegner kirken eller synagogen; den var bundet i den gamle pakt, og nå er den løst, i den nye pakt". En går så videre til å beskrive synagogens vilkår under Moseloven under den gamle pakt, som så kontrasteres med den nye pakt. Det skjer likevel innenfor det vi kjenner som Middelalderens katolske fromhet: "Nå kan intet menneske sone for sin synd med en pengebot, men sone like overfor Kristus alene med skriftemål, således som presten lærer ham. Han kan også sone med sine faster, som hurtig lar ham få bukt med kjødets egensindighet; og ved kirkegang, og ved å gjøre godt mot kirken, og ved mange andre slags gode gjerninger som det ville ta for lang tid å regne opp."³⁴

Også jakten på skjulte budskap om jomfru Maria kan spores i en rekke skrifter. Bl.a. ble Salomos Høysang tolket slik at hun ble "bruden".³⁵ Men kirkekunsten viser at det aller oftest er Joh Åp 12 som angir hovedtrekkene ved henne; hun er himmeldronningen kledd med solen, og med guttebarnet Jesus på fanget.

Lignende kunne vi trekke frem de bibelstedene som oftest ble brukt for å begrunne læren om skjærsilden, særlig 1 Kor 3,11-17. Om de ikke overbeviser oss som virkelige "skriftbevis", har de åpenbart fungert legitimerende for dem som måtte trenge slik støtte, – det har nok ikke vært plagsomt mange i en tid før boktrykkerkunst og bibelselskaper gjorde Bibelen til folkeie.

5. Utblikk mot reformasjonen

Også når det gjelder bibelsyn og bibelbruk er det høyst berettiget å se på reformasjonstiden som en ny tid. Når det gjelder tilgangen til bibler er både oversettelsene til folkespråkene fra Luther av og trykkekunsten fra Gutenberg avgjørende. Og når det gjelder både prinsipper og faktisk bruk av Bibelen i teologien er Luther, Zwingli, Calvin og de andre reformatorene opphavsmenn til en grunnleggende nyorientering. Riktignok var mye av dette forberedt av den (katolske) humanisme og renessanse, og særlig den unge Luther videreførte mye av det han hadde lært i sin katolske fortid. Men vi kommer likevel ikke utenom å sette et avgjørende tidsskille ved Luther og reformasjonen.

Om det så er rett å se på Luther som opphavsmann for det som siden er blitt både historisk og kritisk eksegesi, er kontroversielt. Det kan ikke nektes at både Luthers prinsipp om at *Skriften alene* skal oppstille læresetninger for kirken, og hans nokså radikale kanondebatt har noe grunnleggende *kritisk* i seg. Samtidig er det enda enklere å finne en lang rekke utsagn hos ham om Skriftens klarhet, tilstrekkelighet, inspirasjon og autoritet.³⁶

Litteratur:

Aasgaard, Reidar: *Augustin: De civitate Dei. Gudsstaten eller Guds by*. Innledning, utvalg og oversettelse ved Reidar Aasgaard. Oslo: Pax Forlag, 2002

³³ *Fra Middelalderens fromhetsliv*. Welle 1930: 65-70.

³⁴ Welle 1930: 68-69.

³⁵ Først belagt hos Rupert av Deutz (1070-1129), se Bray 1996: 138.

³⁶ Sjaastad 2001.

The Aramaic Bible, The Targums. Hovedredaktør: Martin McNamara. (Mange bind er utkommet) Edinburgh: T.& T. Clark, 1992 ff

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

Baasland, Ernst og Hvalvik, Reidar (red): *De apostoliske fedre, i norsk oversettelse med innledninger og noter*. Oslo: Luther Forlag, 1984

Beskow, P.: "Hieronymus och judarna", i *Judendom och kristendom under de förste århundradena*. Volym 2. Oslo: Universitetsforlaget, 1992, s. 243-253

Bray, Gerald: *Biblical Interpretation; Past & Present*. Leicester: IVP, 1996

Bøe, Sverre: "Ifølge Skriftene – en kritisk vurdering av hovedtesene i C.H. Dodd: According to the Scriptures". *Tidsskrift for Teologi og Kirke*. 2000 s. 39-59

Dodd, C.H.: *According to the Scriptures. The Substructure of New Testament Theology*. London: Nisbet, 1952

De gammeltestamentlige pseudepigrafer; i oversættelse med indledning og noter. Redaktører: Hammerschaimb, Munck, Noack og Seidelin. 2 bind. København: G.E.C. Gads Forlag, 1953-1963

Goppelt, Leonhard: *Typos. The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Translated by D.H. Madvig. Grand Rapids: Eerdmans, 1982

Haystrup, Helge: *Augustin Studier 14. Vestens filosof og kirkelærer*. København: C.A. Reitzels Forlag, 2001

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

Hvalvik, Reidar: *Fra Jerusalem til jordens ender*. 2. utg. Oslo: Credo, 1992

Lehmann, Henning: "Oldkirkens skriftudlegning." I *Skriftsyn og metode. Dansk kommentar til Det nye Testamente*. Redigert av S. Pedersen. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 1989, s. 73-92

Nørager Pedersen, A.F.: *Prædikenens idéhistorie*. København: Gyldendal, 1980

Salvesen, A.: *Gammelnorsk homilieboek*. Oversatt av A. Salvesen, innledning og kommentarer ved E. Gunnes. Oslo: Universitetsforlaget, 1971

Sjaastad, Egil: "Luthers skriftsyn", i *Budskap 2001, Årsskrift for Fjellhaug Misjonshøgskole*. Oslo: Fjellhaug Skoler, s. 18-27

Skarsaune, Oskar: "Loven, Profetene og Skriftene. Jødedommens Bibel: kanon og tekst." I *Blant skriftlærde og fariseere. Jødedommen i oldtiden*. H.Kvalbein (red.). Oslo: Verbum, 1984, s. 157-178

Skarsaune, Oskar: *Da Skriften ble åpnet. Den første kristne tolkning av Det gamle Testamente*. Sjalom-bøkene, Oslo: Luther/Den norske Israelsmisjon, 1987

Skarsaune, Oskar: *Og Ordet ble kjød. Studier i Oldkirkens teologi*. Oslo: Luther Forlag, 2001

C. Skovgaard-Petersen: *Biblen gjennom tusind aar, Træk af biblens historie i Middelalderen*. København: O. Lohse 1930

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

Welle, Ivar: *Fra Middelalderens fromhetsliv*. I "Hovedverker av den kristne litteratur." Bind 2, redigert av I. Welle. Oslo: Lutherstiftelsen, 1930

Wisløff, Carl Fr.: "Augustin og Det gamle testamente", i *Judendom och kristendom under de første århundradena*. Volym 2. Oslo: Universitetsforlaget 1992, s. 254-272

Et nytt etisk landskap - nye trender og problemstillinger som utfordring for kristen seksualetikk

Ved Erling Lundeby

Et karakteristisk kjennetegn ved vår tid er den fremtredende plass etikk har fått. Mens man tidligere regnet etikk for noe som kristne teologer og enkelte filosofer var opptatt av, er det nå en gryende erkjennelse av at samfunnet på grunnleggende vis må befatte seg med etikk. Det være seg på det globale plan,¹ så vel som det nasjonale og personlige plan. Ingen vil være bekjent av å opptre uetisk, selv om mange kanskje ikke vil være i stand til å grunngi presist sine egne holdninger og handlinger.

I denne artikkelen er det en del relativt nye måter å tenke på som jeg ønsker å presentere. Mitt hovedanliggende er at etikken, spesielt seksualetikken, har nye rammer som samfunnet generelt og kristne mennesker spesielt må forholde seg til. Vi kan iakttta nye forståelser av seksualiteten i forhold til det vi har vært vant med fra tidligere.

Jeg må avgrense meg til det jeg har noe usystematisk har observert. Det er altså ikke noe forsøk på en bred og fyldig innføring, men heller et forsøk på å fokusere noen nyere trender.

Framvoksten av preventiver på 60-tallet frigjorde seksuallivet fra umiddelbare konsekvenser

Familie- og samlivsetikken i vår tid har en helt annen kontekst enn tidligere å fungere innenfor. Etter at befruktningshindrende midler, og etter hvert fri abort, ble allment tilgjengelig etter ca. 1960 kan en snakke om et paradigmeskifte i familie- og samlivsetikken. Der seksualliv før ble ansett som primært å høre til i samværet mellom mennesker som kunne ta imot eventuelle barn, er nå sex for mange helt løst fra spørsmål om befruktning og/eller forplantning. Der sex før var mer forplantning og mindre rekreasjon, er det nå mest rekreasjon og bare unntaksvis (og ikke som nødvendighet) knyttet til forplantning. Og sex som rekreasjon, vil en del hevde, bør ikke nødvendigvis knyttes bare til én partner eller ett kjønn. Dette paradigmeskiftet er meget dramatisk, og denne forfatter vil hevde at mye av den veiledning som blir gitt, særlig fra kristent hold, ikke er tilstrekkelig klar og tydelig i møte med det nye. Her er det tvingende nødvendig å informere og analysere trendene og nye problemstillinger.

Seksualiteten hevdes å ha blitt frigjort fra "undertrykkende tabu". Selvet og egne behov har blitt satt i sentrum. Som mediaforskeren Brian McNair uttrykker det

... i løpet av 60-70-årene ble seksualiteten frisatt fra mange av de undertrykkende tabuer som tradisjonelt hadde omringet den. Selvet og den egne behovstilfredstillelsen ble satt i sentrum på en måte som var historisk ny. Kvinnebevegelsen, ungdomsopprøret og kampen for de homofiles rettigheter spilte en uvurderlig rolle i

¹ Etikk blir sett som en vesentlig komponent i internasjonalt fredsarbeid, jfr. Hans Küng's globale etikk-prosjekt, *Etikk for verdens framtid*. Oslo, Land og Kirke/Gyldendal, 1994.

denne prosessen, ikke minst ved å skyve kvinners og homoseksuelles seksualitet inn i offentligheten på nye måter.²

Pådrivere i denne prosessen, ifølge McNeil, har altså vært kvinnebevegelsen, ungdomsopprøret, og kampen for lesbiske og homofiles rettigheter. Det kan være ulike tolkninger av hvilken rolle disse aktørene har hatt og hvilken betydning de har hatt, men resultatet kjenner vi – nye rammer, nye forståelsesformer.

Seksualiteten er blitt offentlig – om pornografiseringen av samfunnet

I kjølvannet av den seksuelle revolusjon er det noe avgjort nytt at seksualiteten er blitt offentlig og alminneliggjort. Seksualitet og pornografi blir brettet ut i det offentlige rom på stadig nye måter, i aviser³, radio og på TV.⁴ Alex Iversen skriver at "... det er ikke lenge siden pornografien var et marginalt felt, befolket av ensomme menn i lange regnfrakker. Slik er det ikke lenger. Nå er porno en del av mainstreamen."⁵

Utviklingen engasjerer politikerne både for og imot, for eksempel i Arbeiderpartiets kvinnebevegelse. Der er det nå en langt mer liberal holdning enn tidligere til pornografi og "alminnelig seksuell aktivitet", samtidig som man vil kriminalisere prostitusjon.⁶ Dette har fått støtte av sexologen Berthold Grünfeldt, mens Høyres Mona Høiness karakteriserer det som "... idioti ... [med] ... en alvorlig logisk brist".⁷ Hollywood presenterte pornokongen Larry Flynt i et positivt lys, men mottakelsen var blandet. Mange omtalte filmen og mannfolkbladet som avskyelig.⁸

Det er ikke bare kristne mennesker som har behov for en kritisk avstand til deler av den såkalte "seksualrevolusjonen". Kulturradikalismen har gjennomgående kjempet for frigjøring fra tradisjonelle normer og tradisjoner. Likevel er det nå en forrykende debatt om hvorvidt seksualiteten har blitt frigjort eller ikke. Eivind Tjønneland skriver mot Kjetil Rolness at seksualiteten ikke er frigjort, men bragt inn i en dyp krise:

I stedet for den antikverte radikalismen til dem som trodde på fri oppdragelse, fri kjærlighet og drømte om det frie menneske, innvarsler Rolness en oppdatert variant av radikalismen som han kaller 'den seksuelle frigjøringens annen fase'. Dens fiende er den nye seksualmoralen, en nyviktorsk puritanisme som fokuserer på seksualitet som 'vold, overgrep, utnyttelse, fornedrelse og krenkelse'.⁹

Avslutningsvis skriver Tjønneland at "...når drømmen om den frie kroppen knyttes for sterkt til seksualiteten, er resultatet enorm frustrasjon. Derfor skjuler det seg et aggressivt monster

² I Alex Iversen: "Hverdagen er porno." *Dagbladet* 26.1.2000.

³ Pål Mathiesen: "Ord for hor." *Dagbladet* 20.9.1998 . Mathiesen viser hvordan tidligere tabu-ord er blitt alminnelig i bøker og avisspalter. Jfr. også Hans Kringstad og Marius Tetlie: "Rå sex for småjenter." *VG Nett* 18.2.2000.

⁴ "Norsk sexkringkasting." Om programmet Juntafil på P3. "Direktesendt sex og kjærlighet på mail og SMS har blitt en av Petres aller største lytterslagere de siste månedene. Og det er ikke måte på til frisindighet." *Dagbladet* 11.1.2002.

Lars Erik Eide og Bjørn K. Bore: "NRK i alle analer." *Dagbladet*, 8.7.2001.

⁵ "Hverdagen er porno." *Dagbladet* 26.1.2000.

⁶ Liv Janne Omdal: "Fjern pornosladden. Brustad mener porno lindrer sexproblemer." *VG* 14.5.1998.

⁷ Liv Janne Omdal: "Fri porno gir flere horer." *VG* 15.5.1998.

⁸ Tom Hess: "Larry Flynt vs. the truth." *Citizen March* 24, 1997, s. 13.

⁹ Eivind Tjønneland: "Seksualiteten i dyp krise." *Dagbladet*, 19.6.2001

bak utseendefetisjistenes rigide atferdsmønster.” - Den debatten blir neppe ferdig med det første.

Seksualundervisning i skole og samfunn søker å forberede elever og andre på den nye virkeligheten. Noe av den er misvisende eller bygget på feilaktige premisser uten av det ser ut til å anfekte de ansvarlige nevneverdig.¹⁰ Blant annet viser det seg at deler av Kinsey-rapporten ble samlet av en pedofil. Forholdet ble ikke stoppet eller anmeldt, og man fortsetter å benytte materialet.¹¹ Eksperimenteringen i samfunnet har ført til at seksualundervisningen skal bli atskillig ”tøffere”. Analsex, gruppesex og homseeksperimentering skal inn i grunn-skolepensum, men uten at det er klargjort på hvilke etiske premisser.¹² For å handtere dette bedre som fag er sexologi-studiet etablert ved Høgskolen i Agder.¹³ Sex og samliv har vært etablert lenge som valgfag i videregående, med litteratur på norsk.¹⁴

Kunst og kultur utforsker grensene for ytringsformer

Kunst og kultur har alltid vært grensesprengende og utforskende. Allikevel må en nå kunne si at det foregår en bevisst testing av grensene for å se hva som kan aksepteres av ytringsformer. Også det som normalt har vært tabu blir utforsket, som til eksempel pedofili. Konservator ved museet for samtidskunst, Audun Eckhoff, peker på at de fleste samtidskunstnerne kjemper generelt for oppmerksomheten, og at sensasjonslysten av og til blir omtrent som innen reklame og kommersielle foretak. ”Ingen temaer kan utelates kunstnerisk behandling. Det som betyr noe da, er om det er bra utført.”¹⁵ Eckhoff har til eksempel stor sans for performance-artisten Paul McCarthy som iscenesetter både incest og pornografi. ”Mat, sex og kroppsvæsker antydes og vises nesten, men på en sånn måte at det er befriende humoristisk å se på.”

Seksualiteten er åpen - med mange likestilte framtoningsformer

Samtidig som seksualiteten er blitt mer og mer frigjort, ser vi en større aksept av varianter av seksualitet. Homofili, bifili og transseksualitet blir stadig mer omtalt som varianter av normalen – også langt inn i kristne kretser.¹⁶ Nylig skiftet en britisk prest kjønn, med biskopens velsignelse.¹⁷ Dette peker på at seksualiteten ikke bare er ”frigjort”, men mer og mer flytende og usikker. På transseksuelt hold arbeides det politisk for aksept av en rettighetserklæring i regi av FN som ikke ser identitet som bestemt av biologisk kjønn. De vil hevde retten til fritt å uttrykke seg og, om ønskelig, skifte kjønn fram og tilbake.¹⁸

Stadig flere erkjenner ulike typer sexavhengighet

I ulike media rapporteres det stadig om økende bruk/misbruk/avhengighet av sextjenester, for eksempel på nettet. Amerikanske psykologer hevder at ”... avhengighet av nettsex er vår tids epidemi, en epidemi som ødelegger forhold og skaper nye farlige tvangshandlinger for

¹⁰ Åpen Kirkegruppe distribuerer en brosjyre (Lesbisk, homofil – åpen himmel) som er historisk uetterrettelig på grensen til det komiske: Abelards elskerinne Héloïse blir påstått å ha vært en mann!

¹¹ Robert H. Knight: ”Today’s sex-ed: a crime against children.” *Citizen*, August 26, 1996, s. 13.

¹² H. Bårdsgård et.al.: ”Sex i skolen skal forebygge kjønnsykdommer.” *Dagbladet* 5.7.2001.

¹³ Tone E. Berg: ”Vil sprengre grenser og være normale.” *Adresseavisen*, del 3, 20.10.2001.

¹⁴ Dagfinn Sørensen og Bente Træen: *Elske deg, elske med deg.... Ei lærebok i sex og samliv*. Oslo; Gyldendal, 1999.

¹⁵ Ingrid S. Larsen og Linda L. Nilsson: ”Nakne barn – alltid spekulativt?” *Dagbladet* 31.7.2001.

¹⁶ ”Jeg er stolt av å være kvinne.” Om Tone Maria Hansen som ble kjønnsoperert i 1998. *Fredrikstad Blad* 7.10.2001.

¹⁷ Oppslag i *Verdens Gang*, 20.6.2000.

¹⁸ International Bill of Gender Rights, <http://www.transgender.freeseerve.co.uk/tg/ibgr.html>.

Se også M. Rothblatt: *The apartheid of sex: a manifesto on the freedom of gender*. Pandora, 1995.

husmødre så vel som homser og bedriftsledere.”¹⁹ Internett har gjort for sexavhengighet hva crack gjorde for avhengighet av narkotika. Den økte tilgjengeligheten fører med nødvendighet til avhengighet, til profitørens store glede. Kristne sjelesørgere møter noen av ofrene. Disse ofrene er antagelig mange flere enn vi til nå er klar over.

Flergifte og flerpartnerforhold er på vei inn igjen i vestlig kultur

Nye ord er på vei inn i det allmenne språket. Polygami, polyandri og polyamori beskriver ulike former for flergifte og flerpartnerforhold. Det er tekniske ord for samlivsforhold som historikere og antropologer påviser i før-kristen kultur i Europa og enkelte fremmede kulturer i vår tid. Nå er altså begrepene og samlivsformene på vei inn igjen i vestlig, etter-kristen kultur. Som trendy fenomen finner man dette i sex-klubber og på spesielle naturist-steder som gir anledning til å utforske grenser og kombinasjoner. Dagbladet hadde i august 2000 en lengre reportasje fra et nudiststed i sør-Frankrike. Artikkelen ble avrundet slik:

... når oppholdet vårt i 'sex-land' nærmer seg slutten, har det skjedd ting i hodene våre. Kall det gjerne en tretrinns-rakett. Vi har gått fra sjokkerte og pripne (ja, jeg innrømmer det), til fascinerte og en tanke forførte (ikke fysisk) av et miljø som er fritt og frekt, men også respekterende og - utrolig hyggelig.²⁰

Polygami er velkjent og beskriver vanligvis en mann med flere koner. I polyandri er det kvinnen som er gift med flere menn. Relativt nytt er imidlertid polyamori. Tilhengere av polyamori vil anse trofaste flerpartnerforhold som etisk forsvarlige.²¹ Ordet beskriver forhold der en voksen har et intimt seksuelt samkvem med mer enn én annen voksen. Dette inkluderer åpne parforhold, gruppeekteskap, intime nettverk, trekantforhold, og endatil folk som ennå ikke har partnere, men som er åpne for muligheten til å ha flere. Polyamori er "... et annet ord for etisk ikke-monogami."

Polyfidelity må vel nærmest regnes som en variant av polyamori. Trofaste flerpartnerforhold (polyfidelity) vil definere seg som "... en familiestruktur av flere voksne der grupper av gode venner møtes rundt felles verdier, interesser, livsformål og gjensidig tiltrekning... familiemedlemmene er ikke-monogame, de har et forhold til alle sine partnere uten noe spesielt preferanse-hierarki".²² I et slikt forhold, hevdes det, praktiserer man åpenhet, ærlighet, nærhet, trofasthet og omsorg.

Hva vi har skissert ovenfor utgjør neppe foreløpig annet enn marginale grupper, men disse løse grupperingene vil trolig spille en større rolle etter hvert fordi de utgjør en (forsøksvis) etisk fundert og disiplinert variant av den "frigjorte" samtidsetikken. Det vil ytterligere komplisere samlivsetikken ettersom definisjonen av 'familie' blir mer og mer utydelig, der mor-far-barn blir bare én blant et utall varianter. Etter hvert blir det trolig mer saksvarende å snakke om "hushold".²³ Den kirkelig orienterte lobbygruppen SIECUS i USA har allerede

¹⁹ "Hekta på nettsex." *Dagbladet* 6.5.2000.

²⁰ Rønnaug Jarlsbo: "Sol, sex og shopping." *Dagbladet* 19.8.2000.

²¹ Se <http://www.libchrist.com/> og <http://www lovemore.com/aboutpoly.html>.

²² <http://www.globalideasbank.org/BOV/BV-63.HTML> "... a multi-adult family structure in which clusters of best friends come together around shared values, interests, life goals and mutual attraction... family members are non-monogamous, relating to all their partners without a hierarchy of preference".

²³ Jfr. *Leadership Weekly*, 4.4.2002 der Lyle Schaller påpeker at den endrede definisjon og konfigurasjon av 'familie' er den største utfordringen som kirken i årene framover vil stå overfor.

kommet med en klar oppfordring til kristne teologer om å formulere en ny seksualetikk som skal gjelde uansett sivilstand eller seksuell orientering.²⁴

Panseksuell teori og praksis er en del av den radikale kvinnebevegelsen

Panseksuell teori og praksis (et syn der kategoriene mann og kvinne er uinteressante, man foretrekker "person" i stedet) er i ferd med å etablere seg med radikal feminisme som en pådriver. Jone Salomonsen skriver om radikale feministe som "... aktivt konstruerer sin egen identitet i brudd med rådende ... seksuelle koder", og andre som vil legge til rette for å prøve ut nye "koblinger" og etablere nye "konstitutive regler". Likedan ser den postmoderne forfatter Bourdieu "... den erotiske kjærligheten mellom to personer av samme kjønn ... som den mest subversive form for opprør mot den heteroseksuelle matrisen og den maskuline dominans".²⁵ I litt mer avdempede ordelag undersøkes nye roller og forståelsesformer for kjønnene innen darwinistisk inspirert naturvitenskap.²⁶ Hva det vil si å være kvinne (og mann) blir satt under grunnleggende debatt²⁷ både innen vitenskap og i samfunnet generelt.²⁸ Det er en uhyre viktig debatt som ikke berører bare radikale feministe. Flere kristne og jødiske kvinner har tatt til motmæle i debatten.²⁹

Kristne er mer påvirket av de nye trendene enn man har trodd

I en generell amerikansk undersøkelse³⁰ kommer det fram både gode og dårlige nyheter om kristnes holdning til seksualetikk. Det vekker berettiget oppsikt og uro at synet på utenom-ekteskaplig sex, skilsmisse og pornografi ikke er særlig annerledes enn i samfunnet forøvrig:

- Religiøst konservative er gjennomgående fornøyd med sitt seksualliv.
- Enslige generelt er ikke så seksuelt aktive som gifte.
- Forekomsten av ekteskapsbrudd er ikke så høy som man trodde.
- Homoseksualitet er ikke særlig utbredt.
- Mange kristne tror på "relasjonell sex", dvs. at sex er en del av et kjærlighetsforhold, men ikke nødvendigvis begrenset til ekteskap.
- Bare halvparten av kristne ville se på før-ekteskaplig, utenom-ekteskaplig eller sex mellom personer av samme kjønn som synd.
- Protestanter er ikke nevneverdig mer monogame enn ikke-religiøse.³¹

²⁴ "Religious declaration on sexuality, morality, justice and healing."

<http://www.siecus.org/media/press/press0007.html>. Se omtale i Matt Kaufmann: "Sex, lies and scripture." *Citizen*, February 2001, s. 19.

²⁵ Jone Salomonsen: "En åpen folkekirke eller et renhetens tempel?" *Norsk Teologisk Tidsskrift* 101/2000, s. 96.

²⁶ Barbara Ehrenreich: "The real truth about the female body." *TIME*, March 8, 1999, s. 40-51.

²⁷ Jfr. Wencke Mühleisen: "Kjønn og seksualitet i endring." *Aftenposten* 12.6.1999. "Tokjønnsmodellen bør utvides til en flerkjønnsmodell som tilsvarer det tvetydige, prosessuelle, aktive i kjønns- og seksuell identitet. Trangen til å definere alt som motsetninger – mannlig eller kvinnelig, hetero- eller homoseksuell osv. fører til at det moderne samfunnets kompleksitet settes til side. I stedet bør vi satse på demokratiske, politiske idealer der foreldede oppfatninger om naturen ikke opphøyes til ekskluderende norm, og mennesker i stedet selv kan være med og forme og velge hvem de vil være og hvordan de ønsker å leve."

²⁸ Se debatten rundt den svenske boken *Fittstim*, til eksempel Thea Haavet: "Våkn opp, jenter!" *Vårt Land* 27.4.1999, eller Åse Røthing: *Nå – kjønn, heteroseksualitet, etiske dilemmaer*. Oslo; Unipub, 2000.

²⁹ Lauren F. Winner: "Proud to be modest. Author Wendy Shalit rattles the female establishment with a hip appeal to tradition." *Christianity Today* January 10, 2000, s. 70.

Dave Goetz: "Dr. Morality. She's tough on immorality and proud of it. An interview with radio talk-show host Dr. Laura (Schlessinger)." *Leadership* Winter 1998, s. 113-115.

³⁰ Robert Michael et al.: *Sex in America: a definitive survey*. Boston; Little, Brown and Co., 1994., omtalt i *Leadership*, sommer 1995, s. 30-31.

- Samboskap før ekteskap er nå ansett som det vanlige.³²
- Pornografi er ganske utbredt blant menn generelt.³³

Ny teologi i møte med utfordringene

Mange teologer av den liberale skole kan synes å ha gitt opp motstanden mot samboskap og før-ekteskapslig sex, men de vil enda avvise seksuell løssluppenhet. Dette kommer for eksempel fram i et bredt anlagt intervju med prof. Jacob Jervell.³⁴ Konservativ teologi vil fremdeles holde fram ekteskapet som den eneste rette og beste arena for seksuelt samliv, og mener å ha gode grunner for det både i Bibel og erfaring.³⁵ Men det er et synspunkt under press. Studenter ved Menighetsfakultetet hevder at det ikke gis absolutte svar på samlivsetiske spørsmål, og studenter ved Universitetets Teologisk Fakultet avviste kontant at seksuell utfoldelse før ekteskapet var synd.³⁶

Ny teologi har et annet systematisk utgangspunkt

Modernistisk teologi er i større grad enn tidligere en skapelsesteologi som gir uttrykk for 'en tolkning av livsvilkårene'. En svært omfattende syn på den allmenne åpenbaring åpner for en slik tankegang. Inge Lønning³⁷ og K.E. Løgstrup³⁸ er reflekterte og gjennomførte tenkere som vil tolke kristentroen i mer eksistensialistisk retning.

Det er påfallende hvordan Løgstrup er blitt fungerende "normaletiker" i norsk offentlighet. I artikler, radioprogram og forskjellig studiemateriale blir han lansert som *den kristne etikeren* for vår tid. Problemet med Løgstrup er at hans etikk er allmenn og fenomenologisk, og han har lite eller ingen bruk for Bibelen eller Jesus annet enn til å etablere et språk for å omtale og utmynte kravet som ligger i "den tause fordring". Det er et åpent spørsmål om man med hans etikk makter å fastholde en "kristen posisjon" når den har slik svak binding til de kristne kilder.³⁹ Det er i grunnlagsspørsmålene det avgjøres hvilke etisk ståsted man får.⁴⁰

Feministisk teologi har stilt en rekke grunnleggende spørsmål som det er vanskelig å komme utenom. Disse spørsmålene berører også i høyeste grad etikken, som for eksempel om Bibelen er en patriarkalsk bok, Paulus som patriark eller feminist, mannsherredømme eller likeverd, etiske begreper skapt av menn eller kvinner, gudsbildet, m.m. Nå er ikke feministisk

³¹ Jøder 75%, protestanter 70%, ikke-religiøse 68%. 14% hadde hatt omgang med to eller flere siste år, og ytterligere 3% hadde fem eller flere partnere siste år.

Omlag samme forhold kommer fram blant kristne ungdommer i vårt eget land, jfr. A.D. Norheim: "Sexpress med Gud som argument." *Dagen* 20.1.2001.

³² Av kvinner født i perioden 1964-1972 hadde bare 36% giftet seg uten å være samboer med sin partner først.

³³ 41% av alle menn opplyste å ha sett enten en pornografisk film, besøkt en nattklubb, kjøpt erotisk bok, blad, sexleketøy eller benyttet sextelefon. 16% kvinner rapporterte det samme.

³⁴ Kurt-Johnny Olsen: "Gifte seg eller flytte sammen: hva sier Bibelen? Intervju med Jacob Jervell. *Aftenposten*, 9.11.98

³⁵ Se for eksempel L.G.White og M. Gallagher: *The case for marriage. Why married people are happier, healthier and better off financially*. New York, Doubleday, 2000; J.K.Balswick & J.O. Balswick: *Authentic human sexuality. An integrated Christian approach*. Downers Grove, InterVarsity Press, 1999; S. Skirbekk: *Ideologi, myte og tro ved slutten av et århundre. Sosiologisk kulturteori og funksjonsanalyse*. Oslo, Tano Aschehoug, 1999.

³⁶ Kurt-Johnny Olsen: "Morgendagens prester: Nåden viktigere enn synd og sex." *Aftenposten* 29.8.1998. Se også A.D. Norheim: "Sexpress med Gud som argument." *Dagen* 20.1.2001.

³⁷ Se en kort innføring i I. Lønnings teologi i Dag Myhre-Nielsen: *En hellig og ganske alminnelig kirke. Teologiske aspekter ved kirkens identitet i samfunnet*. Trondheim, Tapir, 1998, s. 289-336.

³⁸ Se K.E. Løgstrup: *Den etiske fordring*. Oslo, Cappelen, 1999.

³⁹ Se Jone Salomonsen: "Sexistensialisme – en vei til frihet? Om selvrealisering gjennom estetikk og erotikk." I *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*. Red. T. Wyller. Bergen, Fagbokforlaget, 2001.

⁴⁰ Jfr. gjennomgangen i Richard Hays: *The moral vision of the New Testament. A contemporary introduction to New Testament ethics*. HarperSanFrancisco, 1996.

teologi en entydig størrelse, men det er uttrykk for "... kvinners eksistensielle, religiøse og intellektuelle kamp med problemet religion-patriarkat."⁴¹ Problemstillingene har blitt reist så bredt og er så vidt kjent at kristen teologisk etikk kan ikke unngå å være i dialog for å kunne være troverdig i vår tid.

Mange unge mennesker søker livsshjelp

Mange unge er tidlig utlevd. Mot en bakgrunn av moralsk kaos ønsker flere og flere å erfare en radikal forandrende kraft som bare kristen tro og samfunn med Jesus kan gi. Bak de dystre tall og trender gjemmer det seg tallrike skjebner. Det er mennesker som har gjort sine dyrt kjøpte erfaringer. Det gir mulighet for på en ny måte å forkynne livets utfordringer og glede til ungdomsgenerasjonen.⁴²

Sjelesørgeren Paula Rinehart har observert følgende:

Konsekvensene av de omfattende endringene i forholdet til seksuelle holdninger og handlinger merkes mest på det personlige plan. Gud ønsket at sex skulle være en sterk sammenbindende kraft, noe som skulle "lime" en mann og kvinne sammen for livet. På utsiden av den sammenhengen, blir kraften destruktiv. De som arbeider med program for å hjelpe tenåringer til avholdenhet rapporterer at ungdommer blir følelsesmessig deprimerte når de oppdager at sex ikke er porten inn til den vedvarende oppmerksomhet og kjærlighet som de lengter etter.

Tidlig sex er spesielt ødeleggende for gutter som nesten alltid blir avvist til fordel for eldre, modnere karer. De blir liggende igjen med sterke følelser som de er ute av stand til å bearbeide. Noen eksperter hevder dette sinnet går ned i det ubevisste og kommer til overflaten seinere i form av manglende respekt og nedlatende holdninger til kvinner.⁴³

Evolusjonistisk etikk er i ferd med å vinne fram

Charles Darwin var redd for konsekvensene av sine egne oppdagelser og teorier. Sosialdarwinismen kom i sterkt miskreditt etter en periode med rasehygieniske teorier og det nazistiske redselsstyret i mellomkrigstiden. Nå ser imidlertid en ny anvendelse av evolusjonær tankegang igjen ut til å ha fått gjennomslag i etikken. Australske Peter Singer, med en prestisjefylt posisjon ved Cambridge University, tenker konsekvent evolusjonistisk når han tar opp samlivsetikk. Mennesker og aper blir behandlet under ett som 'primater'. Også i etiske spørsmål om natur og naturressurser og i livsvernproblematikk ser han mennesker, dyr og natur på like linje.⁴⁴

Samtidig må vi peke på at stadig nye områder og metoder innen bioteknologi og medisin har behov for å bli gjennomdrøftet etisk, uten at vi har anledning til å gå i detalj. Slik

⁴¹ Astri Hauge i "Har lutherdommen rom for nyfeministisk tenkning?" I D. Kaul, A.H.Laland og S. Østrem (red.): *Feministteologi på norsk*. Oslo, Cappelen Akademisk Forlag, 1999., s. 17.

⁴² Paula Rinehart: "Losing our promiscuity. The church has an unprecedented chance to reach a generation burned by commitment-free sex." *Christianity Today* July 10, 2000, s. 32-39. Se også de mange hjelpetiltak som er stablet på bena for å komme i møte de som sliter med usikker identitet, for eksempel <http://www.exodusnorthamerica.org/>, <http://www.stonewallrevisited.com/>, <http://www.desertstream.org>

⁴³ Rinehart, s. 36-37.

⁴⁴ P. Singer argumenterer spesielt utfra en utilitaristisk tankegang der man søker de beste konsekvenser for flest mulig, samtidig som ingen teller mer enn én, se *Practical ethics* (2nd ed.). Cambridge, Cambridge University Press 1993, s. 13. I livsvernsspørsmål er han i klar motsetning til et kristent ståsted, jfr. hans synspunkt at en månedsgammel gris har større krav på vern enn et månedsgammelt menneske fordi grisen har forventet kortere total livslengde, s. 172ff.

er de med på å skape en ny ramme og nye vilkår for nødvendig etisk drøfting og refleksjon i samfunnet.

Konklusjon

Som vi har sett har det foregått omfattende endringer i det vestlige samfunn de siste ti-årene. Vårt anliggende har vært å påvise det til dels dramatiske skiftet spesielt i syn på sex og samliv som kan påvises i brede lag av samfunnet, også langt inn i kirken. Skal kristen teologi tale med troverdighet inn i denne situasjonen må den i større grad enn tidligere ta hensyn til spørsmålene, drøfte synspunktene og gi overbevisende svar som relaterer seg til nåtidas erfaring. Det er på ingen måte en håpløs oppgave, jfr. Rineharts erfaring referert ovenfor. Men det fordrer en teologisk og sjelesørgerisk posisjon som har tilstrekkelig nærhet både til bibelteksten og moderne hverdagsproblemer - og evnen til å bygge bro mellom de to.

Ny dag – nye nederlag.

Gammeltestamentlig barneoppdragelse i teori og praksis

Ved Sverre Bøe

Barneoppdragelse er ingen enkel sak. Karsten Isachsen har formulert det slik: Jeg har aldri i oppveksten hatt mer enn ett krav til mine foreldre, - at de skulle være fullkomne! En gammel professor i psykologi sa han kunne sammenfatte all sin lærdom i følgende setning: Man kan ikke være omhyggelig nok i sitt valg av foreldre!

At vårt tema er aktuelt kan belyses også ut fra følgende hendelse: En stil-oppgave i Norsk ved en videregående skole var formulert slik: ”Drøft kristendommens syn på barneoppdragelse ut fra Sal Ord 13,24: ”Den som sparer sitt ris, hater sin sønn. Men den som elsker ham, tukter ham tidlig.” Oppgaven var formulert tendensiøst, og røper sannsynligvis liten innlesthet i både Bibelen og kristendommen ellers. Like fullt er dette en form for virkelighet dagens norske ungdommer kan møte. Vi skal forsøke å omkransesitatet fra Sal Ord 13,24 med en del flere tekster.

Bibelen er realistisk, også når den skildrer de mørke sidene ved de bibelske personene. Fra det Nye Testamente (NT) henter vi ofte fram Peter, han som bannet på at han ikke kjente sin Herre og Mester. Fra det Gamle Testamente (GT) trekker vi ofte fram Davids utroskap med Batseba.

Vi skal her stanse ved andre mørke sider ved særlig tre gammeltestamentlige skikkelser, Eli, Samuel og David. Alle bebreides direkte eller indirekte for ikke å ha oppdratt sine sønner rett. Det ville ikke være vanskelig å finne andre eksempler på foreldre som mislyktes: Adam og Eva måtte se sin sønn bli en morder. Rett nok hadde verken Adam eller Eva noen gode rollemodeller å se til for vellykkede oppdragere, men saken står likevel fast, den ene sønnen deres drepte den andre. Likedan er Kongebøkene fulle av beretninger om konger som ikke maktet å oppdra sine sønner, verken til guds frykt eller til gode konger.

Før vi går til fortellingene om disse, skal vi se litt på Mosebøkene forskrifter omkring barneoppdragelse og en del andre tekster fra GT som ulike måter kaster lys over barneoppdragelsen.

1. Barneoppdragelse ifølge Moseloven

Allerede den første lovsamlingen vi møter i Bibelen - De ti bud - regulerer forholdet mellom foreldre og barn, 2 Mos 20,12. Det fjerde bud lyder: ”Du skal hedre din far og din mor”, og et løfte er knyttet til. Dette løftet - eller kanskje vi like gjerne kunne si ”denne følgen” - er innholdsbestemt på typisk gammeltestamentlig vis: ”så dine dager må bli mange i det landet Herren din Gud gir deg”. 3 Mos 19,3 gjengir samme sak slik: ”Enhver av dere skal ha ærefrykt for sin mor og sin far”.

Vi merker oss for det første at budet i denne sammenheng sidestiller far og mor. Slik var ikke skikkene i alle Israels naboland.¹ Faktisk er dette et særdeles viktig punkt, både prinsipielt og praktisk, med en rekke konsekvenser for familielivet.

Videre merker vi oss at budet retter seg til barna; det heter ikke at foreldrene skal sørge for å få sine barn til å lyde eller hedre sine foreldre. I parentes bemerket forholder det

¹ Sammenlign følgende utsagn fra den assyriske-babylonske visdomsdiktningen: Hvis noen ikke ærer sin far vil han gå til grunne”; Gispén 1982: 196.

seg tilsvarende med de nytestamentlige formaningene til konene om å underordne seg under sine ektemenn, Efes 5, 22-33; Koll 3,18 og 1 Pet 3,1-6. Heller ikke der heter det at ektemennene skal sørge for å få konene til å underordne seg. Luthers sammenfatning i den Lille Katekismen har god bibelsk dekning: "Når hver *sin* lekse lære vil, da står det godt i huset til".

Når vi sier at budet retter seg til barna, er det nødvendig å presisere hva vi mener med "barn". Vår moderne kjernefamilie ligner lite på det farshuset GT omtaler. Det inkluderte gjerne tre generasjoner, dessuten eventuelle tjenere, slaver eller ugifte slektninger eller enker. H.S. Kvanvig kommenterer det fjerde bud slik: "Budet taler da ikke til de små barna om deres forhold til foreldrene, men lik alle de andre budene til voksne familiemedlemmer om deres respekt og solidaritet med den eldre generasjon."² Slik sett handler ikke det fjerde budet om barneoppdragelse.

Moseloven har sterke ord til foreldre om oppdrageransvaret både på det almenmenneskelige plan og når det gjelder forholdet til Gud. Ikke minst understreker GT hvor viktig det er å undervise og innprente både bibelhistorie og lovene. 5 Mos 6,6-9 er vel kjent:

*Disse ord som jeg byder deg i dag, skal du gjemme i ditt hjerte.
Og du skal innprente dem i dine barn.
Du skal tale om dem når du sitter i ditt hus, når du går på veien,
når du legger deg, og når du står opp.
Du skal binde dem som et tegn på din hånd,
de skal være som en minneseddel på din panne.
Du skal skrive dem på dørstolpene i ditt hus og på dine porter.*

Vi ser at teksten begynner med "hjertet", og fortsetter med "hånd", "panne", "hus" og "porter". Det begynner altså med det personlige aspektet, slik all sann gudstro gjør. Derfra forplanter det seg videre ut i livet.

Slik skulle gudstroen prege hele huset, hjemmet og farshuset. Kontrasten var stor til de lykkeformularer og gudepåkallelser en i Israels omverden ofte brukte.³

Vi skal også merke oss at Moseloven sørger for å gjenta fortellingene om Guds gode inngrep til redning for sitt folk i historien ved en rekke særskilte anledninger. 5 Mos 26 pålegger Israel å bringe førstegrøden av avlingene i det lovede landet til presten. Her skulle den enkelte husfar (og bonde) avlegge en enkel bekjennelse om Guds utfrielse av Israel fra Egypt, hans ledelse av folket inn i det lovede land, og av hans omsorg for denne familie i og med førstegrøden. Slik skulle den enkelte israelitt møte både bibelhistorie og personlig bekjennelse i sin egen familie like fra barnsben av. 5 Mos 4,9 trekker opp et langt perspektiv: "La det ikke gå deg av minne alle ditt livs dager, men gjør det kjent for dine barn og barnebarn".

Slik ser vi at årvisse fester også hadde en praktisk-pedagogisk hensikt: Barna skulle lære om Guds frelsesgjerninger for sitt folk. 2 Mos 13,14 sier det slik: "Når din sønn siden spør deg og sier: Hva betyr dette? – da skal du svare ham: Med sterk hånd førte Herren oss ut av Egypt, av trellehuset..."

Når barna på denne måten lærer å forstå seg selv som et ledd i en lang frelseshistorisk rekke av dem Gud har gitt løfter om land, fruktbarhet og velsignelse, da blir oppdragelsen det Kåre Berge har kalt "identitetsskapende".⁴ Han siterer med tilslutning Brueggemann: "Livet må være en gave før det kan bli en oppgave."⁵

² Kvanvig 1981: 77.

³ Mayes 1979: 179.

⁴ Berge 1990: 63.

⁵ Her sitert etter Berge 1990: 63.

Gammel jødisk lærdom formulerer dette slik: ”Den som underviser sine barn i Torah [Loven], vil kunne nyte frukten av det i denne verden og dessuten samle seg en skatt i den kommende verden” (TB Sjab 127a). ”Den som har barn som lærer Torah, har funnet evig liv” (Ber. Rab. 44,4).⁶

5 Mosebok 21,18-21

La oss også se på den alminnelige oppdragelse av barna til å bli ærlige, flittige og lydige samfunnsborgere. Her er GT meget tydelig i sine krav til den enkelte far om å sørge for at barna får en balansert og flittig livsinnstilling, der den enkelte skal bidra med alle ressurser for familiens og fellesskapets beste. Dyder som flid og arbeidsomhet innprentes ofte i jødedommen, og ansvaret for slik opplæring lå på foreldrene. Et gammelt rabbinsk utsagn lyder slik: ”He who does not teach his son a useful trade is bringing him up to be a thief.”⁷

Noe organisert ”skole” i vår forstand av ordet blir ikke omtalt i GT. Det er først i Levis Testamente 13,1-4 fra det andre eller første århundre f. Kr. at vi hører om at ”dere skal lære deres barn å lese”, men typisk nok er begrunnelsen også der at ”de uten opphør leser i Guds lov”. Gjennom det meste av GTs tid er det trolig først og fremst prestesønner og de som vokste opp ved hoffet som har gått på ”skole”.

Men den viktigste og mest oversette ”skole” – også i vår tid – er selve hjemmet. Ved siden av alle de nødvendige oppgavene ethvert menneske trenger å lære, har hjemmene også fungert som en ”yrkesskole” både for jordbruk og for ulike håndverk.

Vi skal se på en tekst som er så streng at vel de færreste norsk bibellesere har hørt den lest høyt, 5 Mos 21,18-21:

Når en mann har en ustyrlig og gjenstridig sønn, som ikke vil lyde sin far og mor, og som er ulydig mot dem selv om de tukter ham, da skal hans far og mor ta og føre ham ut til de eldste i byens port.

Og de skal si til de eldste i byen: Denne vår sønn er ustyrlig og gjenstridig. Han vil ikke lyde oss, han er ødsel og drikkfeldig.

Da skal alle mennene i hans by steine ham til døde. Slik skal du utrydde det onde hos deg, og hele Israel skal høre det og frykte.

En kan spørre seg over om ikke slike tekster er ”farlige”, ettersom de opplagt kan misbrukes av barnemishandlere som en legitimasjon av deres overgrep. Leser en teksten nøyerer ser en imidlertid tydelig at den nok ikke gir fedre rett til voldelige utløp for egen aggresjon. Det er dessuten neppe tale om noe ”barn” i teksten vår, ”sønnen” er nok på god vei til å bli voksen, i alle fall i alder.

For det første er dette ikke en sak den enkelte far skal ordne opp i selv. I et historisk Midt-Østen perspektiv er det overraskende.⁸ Barna er ikke i den forstand farens eiendom at han har rett til selv å skride til handling, slik det var ellers i Antikken. Det er ikke farens sak å dømme i saken, det er fellesskapets sak.

Videre er det far og mor sammen som eventuelt tar initiativ til å reise sak. I praksis vil dette delte ansvar med felles holdning og handling begrense risikoen kraftig for overilet reaksjon. Igjen er dette i et historisk perspektiv bemerkelsesverdig: Mor har også rett og posisjon til å reise sak i retten.

⁶ Her sitert fra Rantrud 1999: 72.

⁷ De Vaux 1961: 49.

⁸ Se von Rad 1966: 138. Også etter romersk rett hadde *pater familias* en tilnærmet uinnskrenket rett over sine barn.

Dersom begge foreldrene finner å måtte gå videre med saken, skal den legges frem for ”byens eldste”, saken skal drøftes i ”byens port”.⁹ Dette var stedet der de aller fleste juridiske, politiske og økonomiske saker ble drøftet og vedtatt i gammeltestamentlig tid. På moderne norsk kan en fristes til å kalle det for lokaldemokrati, selv om det åpenbart ikke når opp til våre mål for et virkelig demokrati. Sannsynligvis hadde verken kvinner, slaver eller unge tale- eller stemmerett. Likevel gir både Moseloven og Ruths bok oss inntrykk av at byens eldste samlet i byens port var et effektivt og noenlunde rettferdig forum for avgjørelser.

Videre er det mange og sterke beskrivelser av sønnens eventuelle brist som listes opp: ”ustyrlig”, ”gjenstridig”, ”ikke vil lyde”, ”ulydig”, ”ødsel” og ”drikkfeldig”. Andre oversettelser bruker uttrykk som ”trassig”, ”stubborn”, ”rebellious”. Med moderne uttrykk ser vi for oss en mer eller mindre alkoholisert ungdom med voldelige og kriminelle tilbøyeligheter.

Når det gjelder selve dødsstraffen er det god grunn til å tro at det dreier seg om en mulig maksimalstraff i aller mest graverende tilfelle. Også i våre rettssystemer har vi straffesammene som sjelden utnyttes til sine ytterste grenser. Maksimalrammene skal blant annet virke avskrekkende og preventive.

Vi får tydelig inntrykk av at dette ikke retter seg mot mindreårige, men mot slike som skulle ha kommet til skjels år og alder. På den ene siden må han ha vært ung nok til å være en del av farens ”hus”, på den annen side voksen nok til å stilles til ansvar for latskap, vold og sitt alkoholforbruk.

Teksten tar også uttrykkelig forbehold om at foreldrene må ha gjort alvorlige og varige bestrebelse på å oppdra (”tukte”) ham. De skal selv måtte stå frem blant de lokale ledere og omtale gutten som ”denne vår sønn”, som i en bekjennelse. Videre må de kunne si at de har tuktet ham. Dersom bristen åpenbart lå hos foreldrene, som ikke hadde fulgt opp denne sønnen i oppveksten, ville ”byens eldste” trolig måtte gripe inn overfor foreldrene, like mye som overfor sønnen.

Like fullt bærer teksten et alvorlig budskap med seg om oppdragelsens viktighet. Det påhviler foreldre et voldsomt ansvar for å vise barna til rette i forhold til klare normer, ikke bare ”verdier”, slik vi sier i dag. Til grunn for barneoppdragelsen ligger ”alle hans (Guds) lover og bud, som jeg (Moses) byder deg, både du og din sønn og din sønnens sønn”, 5 Mos 6,2.

La oss samtidig legge til at det er grunnleggende forskjeller mellom gammel og ny pakt, også i disse spørsmål. Vi skal ikke, som de gamle israelitter, bringe førstegrøden av avlingene våre til noe tempel i Jerusalem, for at de skal underholde et presteskap med offertjeneste, 5 Mos 26. Så skal vi heller ikke bruke dødsstraff for slike forhold som vi leste om i 5 Mos 21. ”Stikk sverdet i sliren”, sa Jesus til Peter, Joh. 18,11, for ”mitt rike er ikke av denne verden”, Joh. 18,36.

2. Visdomsskriftene

Den andre store tekstsammenhengen fra GT som omtaler barneoppdragelse er Salomos Ordspråk. Formen her er den direkte tale fra ”far” til ”sønn”, med råd og formaninger omkring de fleste livets forhold. Selvom ”sønnen” kanskje i første rekke er kongesønnen som skal opplæres i statsledelse, og ”faren” like gjerne kan være en visdomslærer, har ordene til dels en almen karakter, og er slik et budskap til en videre krets.

Sal Ord 1,7 forankrer all den videre veiledning i gudsforholdet, presisert med uttrykket ”frykte Gud”: ”Å frykte Herren er begynnelsen til kunnskap. Visdom og tukt blir foraktet av

⁹ Mayes 1979: 304 mener dette utsagnet må være gammelt; han argumenter for at andre utsagn om ”dommere og tilsynsmenn” er yngre enn henvisninger til de eldste i byens port, for eksempel i 5 Mos 16,18-20.

dårer.” Av og til sies det at visdomsskriftene i GT er påfallende sekulære i sine formaninger og resonnementer, men teksten her viser oss noe annet.

Sal Ord 1,8 angir videre temaet for skriftet slik: ”Hør, min sønn, på din fars tilrettevisning, og forlat ikke din mors lære!” Her brukes ordene ”tilrettevisning” og ”lære”, og vi ser igjen at både far og mor er nevnt og sidestilt. Sal Ord 31,1 henviser også eksplisitt til en *mors* lære. Magne Sæbø kommenterer dette slik: ”Noe tilsvarende fins ikke i den egyptiske visdomslitteraturen; i den større kulturelle sammenhengen var denne ”likestillings”-tanken dengang overraskende.”¹⁰

En gjennomgangstone er formaningene til å akseptere tukt, ja endog å elske den, 12,1. Til grunn for dette ligger åpenbart en overbevisning om at ikke noe menneske er fullkomment, at det tvert i mot er stoff til mange slags onde tilbøyeligheter i hver av oss.

Hele visdomslitteraturen bygger på det premisset at uakseptabel adferd har konsekvenser. Det er bedre å la den unge møte tukt og ris hos sine foreldre, enn de langt verre konsekvensene senere i livet.

Vel kjent er visdomsordet vi siterte innledningsvis fra 13,24: ”Den som sparer sitt ris, hater sin sønn. Men den som elsker ham, tukter ham tidlig”. Dette betyr åpenbart ikke at riset var det eneste virkemidlet i barneoppdragelsen, resten av skriftet er jo nettopp et skrift, altså verbal kommunikasjon.¹¹ Det er dessuten stor forskjell på et ris og for eksempel en pisk eller stokk. Poenget er ikke avstraffelse, men oppdragelse. Dette innskjerpes i Sal Ord 19,18: ”Tukt din sønn, for det er ennå håp, men la deg ikke drive til å drepe ham!” Samtidig viser teksten at risikoen for fedres aggresjon og vold var til stede, da som nå.

Farens kjærlige omsorg for barnet fremheves som den rette motivasjon for tukten i 3,12, denne gang med Guds egen farskjærlighet som modell: ”For den Herren elsker, den refser han, slik som en far gjør med den sønn han har kjær”.

3. Mislykket barneoppdragelse og skjebnesvangre konsekvenser

Eli og sønnene hans

I Samuelsbok forteller inngående om presten Eli i Sjilo, han som fikk gutten Samuel betrodd. Vi er i slutten av dommertiden, ved overgangen til kongetiden, på 1000-tallet f.Kr. Etter tidens skikk og Moselovens bud skulle prestens sønner i utgangspunktet føre videre preste-tjenesten.

Om Elis sønner heter det: ”Men Elis sønner var onde menn, de kjente ikke Herren. Slik brukte de å gå fram mot folket: Når noen kom med et offer, og kjøttet ble kokt, da kom prestens tjener og hadde en tretindet gaffel i hånden”, 2,12-13. Med denne stakk de til seg de beste og lettest omsettelige deler av offerkjøttet til egen vinning. ”Nå straks må du gi meg det, ellers tar jeg det med makt”, v.15. Moseloven regulerer nøyaktig hvilke deler av offerdyret som skulle tilfalle presten som lønn. Elis sønner setter på det groveste til side disse ordningene. Omsatt til vår tids ordninger kan vi si at de stjal av kollekten.

Bibelteksten kommenterer: ”Den synd som de unge menn gjorde, var meget stor for Herrens åsyn, for de ringeaktet Herrens offer”, 2,17. Elis rolle kommenteres slik: ”Eli var nå meget gammel, og når han hørte om alt det hans sønner gjorde mot hele Israel, og at de lå med kvinnene som gjorde tjeneste ved inngangen til sammenkomstens telt, sa han til dem: Hvorfor gjør dere slikt? Jeg hører av hele folket her hvor ondt dere farer fram. Nei, mine sønner! Det er ikke noe godt rykte jeg hører om dere. Dere forfører Herrens folk.”, 2,22-24. Vi ser at Eli ikke overser det som skjer, han tar det også opp med dem, og gir en tydelig be-

¹⁰ Sæbø 1986: 39.

¹¹ Her skiller gammeltestamentlig forståelse av ”tukt” seg fra egyptisk visdomstradisjon hevder Sæbø 1986: 99-100.

skjed om at overgrepene ikke er akseptable. Men utover det ser det ikke ut til at Eli tok affære.

Vi må her ha i tanke at Eli presenteres som meget gammel, og at hans sønner derfor ganske sikkert var voksne menn, myndige, og neppe særlig mottagelige for tilrettvisning. Det heter også i teksten: "Men de hørte ikke på det deres far sa, for det var Herrens vilje å la dem dø", 2,25. Vi ser at syndene som nevnes for Elisønnene er seksuell utroskap, overgrep mot dem som bragte offer, økonomiske egenvinning på tvers av lovene, brudd på offerforskriftene, - og det hele skjer i rammen av den hellige tjeneste for Herren. De synder altså både mot det første, fjerde, femte og sjette bud.

Vi hører videre hvordan "en Guds mann" - navnet hans nevnes ikke - kommer til Eli med Herrens tunge domsord over Elis slekt. De skal ikke føre prestetjenesten videre, og begrunnelsen retter seg nettopp mot Elis manglende tuktt av barna: "Du ærer dine sønner mer enn meg", 2,29. Det var åpenbart ikke nok at han tok misforholdene opp med barna i den varsomme formen, hans sviktende barneoppdragelse fører til en varig dom over slekten: "ingen i din ætt skal bli gammel", 2,32. Eli grep inn for sent, og det ble bare med ord uten kraft eller makt.

Det samme budskapet er det Samuel fikk høre den natten Herren tre ganger kalte på ham. Den unge gutten ba så riktig: "Tal Herre, din tjener hører", 3,10. Samuel fikk den natten av Herren høre de voldsomste domsord over sin fosterfar i templet, den gamle Eli: "For jeg har kunngjort ham at jeg vil dømme hans hus for alltid for den misgjernings skyld som han kjente til. Hans sønner førte forbannelse over seg, men likevel holdt han dem ikke i age", 3,13. Vi forstår godt at Samuel ikke våget å fortelle synet til Eli, 3,15, men denne ba om å få det fortalt, selv om han ante det var domsord, 3,17.

Fortsettelsen av fortellingen for Eli-ættens del er en tragisk historie om sønnenes død, 4,11, farens død, 4,18, og svigerdatterens død i det øyeblikket hun fødte Eli en sønnesønn som nettopp gis navnet Ikabod, som betyr "ingen herlighet". Teksten forklarer: "bortveket er herligheten fra Israel", 4,22.

Samuel som far og barneoppdrager

Med så sterke opplevelser i et barnesinn skulle en tenke at Samuel ville ta sin oppdragerrolle som far ganske annerledes alvorlig enn Eli hadde gjort. Men det gikk ikke slik. På sine eldre dager satte Samuel sine sønner til dommere over Israel, "men hans sønner vandret ikke på hans veier. De søkte bare egen vinning og tok imot gaver og bøyde retten", 1 Sam 8,3.

Reaksjonene i folket uteble ikke, korrupte dommere kunne de ikke ha. Ulykken er så stor at det vokser fram i folket et krav om å få en konge til å styre seg, 8,5: "Og de sa til ham: Nå er du blitt gammel, og dine sønner vandrer ikke på dine veier. Så sett nå en konge over oss til å styre oss, slik som alle folkene har!" Selv om språkbruken er varsom og anklagene lite spesifiserte, er selve saken ikke til å misforstå. Lest i et større perspektiv hører man gjenklangen av det som var sagt om Elis sønner.

Samuel syntes ille om dette ønsket; bibelteksten gir oss inntrykk av at det ikke bare er hans egne sårede følelser som stikker fram. Gud sa til ham: "For det er ikke deg de har forkastet, men det er meg de har forkastet", 8,7. Folkets ønske om en konge har samtidig uviljen i seg over å være annerledes enn de andre folkene: "Også vi vil være som de andre folkene", 8,20. Dette motivet fremheves i tekstene som et gudsopprør, og har vel så stor vekt som Samuels dårlige oppdragelse av sønnene.

Det er vanlig å forklare denne og andre spenninger i teksten med to eller flere ulike kilder bak teksten. Dette er ikke stedet for å forfølge den problemstillingen, men teksten gir

god sammenheng og mening også slik den nå står. Det er ikke alltid at politikken styres kun av ett motiv eller én særinteresse.¹²

Motvillig lar Samuel seg lede til møte med Saul, som først salves til konge, 1 Sam 10,1, deretter hylles han også av folket, 10,24. Til tross for dette utgangspunktet hører vi senere at Samuel oppriktig sørget over Saul, 16,1, men Sauls tragiske livshistorie skal vi her ikke gjenta. På Samuels gamle dager ble han derfor sendt av Gud til Isais hus for å salve en ny konge, David, 1 Sam 16,1-13.

At Samuels sønner ikke etterfulgte ham som dommere er kanskje ikke i seg selv noen tragedie. Dommernes Bok gir oss generelt et inntrykk av at dommerne i GT ikke arvet oppgaven. Men Samuel var som far og oppdrager ikke av samme format som statslederen Samuel, det gjør teksten rikelig klart.

David som far og barneoppdrager

Historien om David som gradvis tar over styret av Israel fra Saul og hans slekt fortelles inngående i 1 Sam. 16-31 og 2 Sam 1-5. Nokså detaljert fortelles det også om hans familieliv. David tok etterhvert flere koner, og han fikk mange barn, 2 Sam 5,13. På mange vis er hele fortellingen fra 2 Sam 11 og helt til 1 Kong 2 historien om intriger og rivalisering om arvefølgen etter David blant hans mange sønner.

Her møter vi mange sterke og dramatiske historier. 2 Sam 13 forteller om voldtekt og blodskam blant Davids barn. Davids rolle i denne sammenhengen er ikke særlig tydelig, han later til å vakle mellom fasthet og ettergivenhet overfor de impliserte, og det ender med blodhevn og åpen splittelse i familien. Dette fører i sin tur til Absaloms opprør, 2 Sam 15-18, den rene borgerkrig. Absaloms opprør blir ikke i teksten selv direkte ført tilbake til Davids manglende oppdragelse, men allerede de gamle jødiske skrifttolkerne i Midrash forstod teksten slik.¹³

Trekker vi linjen videre helt til slutten av Davids liv finner vi en påtagelig ubeslutsomhet: Enda han fikk styre riket i fred gjennom mange år av sin alderdom hadde David ikke offisielt utpekt én av sønnene til kronprins. Mens David ligger på sitt siste tar Adonja, Davids eldste levende sønn, initiativ til å bli hyllet til konge, 1 Kong 1,5 ff. Adonjas oppløp så ut til å lykkes, men ble avskåret ved rask handling fra kretsen rundt Salomo, anført av profeten Natan og Batseba, Salomos mor.

Det som interesserer oss i denne sammenhengen er en liten notis om Adonja i forbindelse med dennes forsøk på å ta makten: "Hans Far (David) hadde aldri i hans liv tuktet ham (Adonja) og sagt: Hvorfor har du gjort dette?", 1 Kong 1,6.¹⁴ På en varsom måte får dermed teksten frem en kritikk av David: Han har forsømt den delen av oppdragelsen som handler om å sette grenser og følge dem opp. Unnlåtelsessyndene er dobbelt skjebnesvangre i oppdragelsen. I dette tilfellet førte det Israel til randen av en ny borgerkrig; bare klok, taktisk og ikke minst rask handling fra kretsen rundt Salomo forhindret det.

David hadde hatt mange sønner, og ikke alle disse hadde nødvendigvis bodd hos David gjennom hele oppveksten. Vi vet fra senere kongetid at kongene i Israel lot sine sønner oppfostre hos forskjellige stormenn, i hovedstaden eller rundt om i landet, 2 Kong 10,1-17. Slik kan kongene i Orienten ha gjort av ren politisk nødvendighet; dersom det skulle bli gjort forsøk på attentater og statskupp skulle det ikke være mulig å utrydde alle mulige tronarvinger

¹² Jfr. Cryer 1986.

¹³ *Shemot* I,1 fra *Midrash Rabbah*; Lehrman 1939: 3.

¹⁴ Slik er teksten i de beste og eldste håndskriftene. Andre håndskrifter mildner kritikken av David, se deVries 1985: 4 og 13.

av et kongehus i ett raid. Et eksempel på det ser vi i 2 Kong 10, da Jehu fikk utryddet alle kong Akabs etterkommere i ett attentat.

Samtidig kan dette ha ført til at kongesønnene fikk ulik oppdragelse og ulik fostring rent religiøst. Det kan forøvrig også ha vært en ordning med at kongesønner uten arverett til tronen fikk overta større gårdsbruk som av ulike grunner kongen rådde over. Dette fritar likevel ikke faren, i dette tilfellet David, fra ansvaret med å se til at barna får den rette pregingen. I bibelsk perspektiv er alle pedagoger eller hjelpere kun mulige medspillere og assistenter som foreldre kan bruke i det som forblir *deres* ansvar.

Hvis vi sammenfatter disse tekstene, ser vi at det går en underlig linje fra presten Eli til dommeren Samuel og kong David: De kommer alle forholdsvis godt ut i Bibelens bedømmelse av dem, men alle får mer eller mindre direkte kritikk for ikke å ha oppdratt sine sønner riktig. De forsømte alle mye på den fronten.

Enda mer påfallende blir dette trekket om vi kontrasterer det med den fjerde hovedskikkelsen i disse tekstene, nemlig kong Saul. Til tross for en god begynnelse kommer Saul stadig dårligere ut både som konge og person. Men hans sønn Jonathan hører vi ikke noe negativt om, tvert i mot blir han stående som en rettskaffen, klok og lojal mann. Selv om ikke dette direkte krediteres faren Sauls oppdragelse av gutten, ligger det åpent for enhver leser som kjenner Orienten: En manns barn er sin fars ære eller skam, og hvordan de stiller seg i livet er langt fra noen tilfeldig omstendighet. Slik blir antihelten Saul på akkurat dette livsområde stående igjen i et bedre lys enn Eli, Samuel og til dels David.

Den videre kongetid

Vi kunne gjerne ført denne fortellingstråden videre. Salomo er et kapittel for seg, både som vismann, tempelbygger, konge og familiemann. På den ene siden tegnes han som klok og begavet, en mann som Gud velsignet. På den andre siden er det mange negative trekk: Hans enorme harem har ført med seg en ukultur med selvrådige, hedenske dronninger i Jerusalem, en overdådig luksus, og i sammenheng med dette en bortskjemt prinsestand, 1 Kong 11,1-8.

Dette får så sterke konsekvenser at ti av Israels stammer etter Salomos død nekter å hylle sønnen Rehabeam til konge uten at denne lover å skjære kraftig ned på skattene og tvangsarbeidet, 1 Kong 12,1-19. Rehabeam lyttet i denne sammenheng til sine unge rådgivere, som alle hadde vokst opp i Jerusalems fasjonable overklasse, fjernt fra deres medborgeres slit utover i landet. Dette ble den direkte årsaken til at riket ble delt, og bare Judas stamme og litt av Benjamin tok Davids sønnesønn til konge.

Enhver som har lest Kongebøkene i sammenheng blir slått av hvor ofte det fortelles om en god konge at "hans sønn vandret ikke på hans veier, men var ugudelig", eller også omvendt, at en ugudelig konge ble etterfulgt av en gudfryktig sønn. Eksempel på det første er den gode kong Hiskia, som ble etterfulgt av sin ugudelige sønn Manasse. Vi skal likevel ikke mer enn to generasjoner frem før vi kommer til den gudfryktige kong Josjia, som vokser ut av et slikt ugudelig kongehus som hans far og farfar hadde stelt i stand, selv om 2 Krøn 33,11-20 viser oss at Manasse omvendte seg senere i livet.

Dette kan sikkert i stor grad forklares ut fra nettopp den "desentraliserte" fostringen av kongesønner. Dette fritar likevel ikke, som vi har sett, noen av dem for oppdrageransvaret. Tydeligst i så måte er nettopp fortellingen om Davids sønner.

Esekiel 18 – individuelt ansvar

Når foreldreansvaret hviler så tungt over far og mor, skal de ikke da stilles til ansvar når deres barn/unge bryter Guds lover?

Det er Esekiel 18 som tar opp dette spørsmålet ut fra et merkelig ordtak som hadde spredt seg i Israel: "Fedrene eter sure druer, og barna får såre tenner", Esek 18,2. Som en påstand om en mulig sammenheng mellom kosthold og dårlig tannhelse er ordtaket meningsløst, – ingen "arver" foredrenes hull i tennene. Men Israel mener at Gud med urette straffer den unge generasjonen for forfedrenes synder.¹⁵

Profeten er krystallklar i sitt svar: "Den som synder, skal dø. En sønn skal ikke bære sin fars misgjerning, og en far skal ikke bære sin sønns misgjerning. Den rettferdiges rettferdighet skal hvile over ham, og den ugudeliges ugudelighet skal hvile over ham." Esek 18,20.

Dette betyr at hvert menneske dypest sett stilles til ansvar helt individuelt, ingen av oss skal svare for noen andres liv eller gjerninger. Heller ikke de mest nære relasjoner, som mellom foreldre og barn, begrenser det individuelle ansvaret.

Mange bibelforskere mener at denne teksten skiller seg fra eldre tekster også innenfor vårt Gamle Testamente, tekster som sterkere understreker et kollektivt ansvar.¹⁶ En peker da gjerne på begrunnelsen til det første bud i 2 Mos 20,5-6: "For jeg, Herren din Gud, er en nidkjær Gud, som hjemsøker fedres misgjerninger på barn inntil tredje og fjerde ledd, på dem som hater meg, og som viser miskunn i tusen ledd mot dem som elsker meg og holder mine bud."

Et annet eksempel på det vi kan kalle generasjonsoverskridende konsekvenser er fortellingen om Akan i Josva 7. Når han til slutt innrømmer at han har stjålet av det bannlyste godset i Jeriko, blir han steinet sammen med "hans sønner og døtre og hans storfe, esler og småfe, hans telt og alt det han hadde", v.24.

Men heller enn å tale om et kollektivt ansvar, bør vi se disse tekstene som uttrykk for et kollektivt skjebnefellesskap generasjonene mellom ("tredje og fjerde ledd"). Dessuten vil teksten hjelpe oss til å se hvor overveldende mye større Guds nåde er enn hans straff ("tusent ledd" i forhold til "tredje og fjerde ledd"). For øvrig finner vi også i Moseloven et forbud mot å straffe foreldres forbrytelser på neste generasjon, eller omvendt, 5 Mos 24,16: "Foreldre skal ikke lide døden for sine barns skyld, og barn skal ikke lide døden for sine foreldres skyld. Enhver skal dø for sin egen synd."

4. Utblikk mot det Nye Testamente

Vi har allerede antydnet at forskjellene med å leve i den nye pakt i forhold til den gamle er store, også hva angår barneoppdragelsen. Likevel ser vi i NT at mye av det vi har drøftet videreføres. Det fjerde bud gjentas og bekreftes av Jesus, Mark. 10,19; det endog skjerpes i forhold til fariséernes praksis når det gjelder underhold og omsorg for eldre foreldre, Mark. 7,9-13.

Apostelen Paulus berører i flere av sine hustavler forholdet mellom barn og foreldre. Barna formaneres til å være lydige mot foreldrene "i Herren. For dette er rett", Ef 6,1. Kol 3,20 sier det enda sterkere: "Dere barn: Vær lydige mot deres foreldre i alle ting, for det er til behag for Herren".

Men samtidig lyder det også til fedrene: "Gjør ikke barna deres bitre, slik at de mister motet", Kol 3,21. Ef 6,4 sier det slik: "Vekk ikke sinne hos barna deres, men oppdra dem med Herrens tukt og formaning".

¹⁵ En bred tolkning av Esekiel 18 sammen med en drøftelse av hele saken finnes hos Andersen 2000: 192-203.

¹⁶ Allerede de gamle jøder som skrev Talmud følte på denne spenningen: "Moses sa ... men Esekiel kom og annullerte det", her sitert fra Andersen 2000: 202. Zimmerli 1978: 138-139 drøfter spørsmålet om kollektiv og individ ut fra nettopp våre tekster.

Mest direkte som en videreføring av ordene fra GT om de mislykkede oppdragere er kanskje tekstene fra 1 Tim 3 og Tit 1. Her lister apostelen opp hva slags krav som skal stilles til dem som skal innsettes til ulike tjenester i Guds forsamling. Om en tilsynsmann heter det: "Han må styre sitt hus godt og ha lydige barn med all ærbarhet. Men den som ikke vet å styre sitt eget hus, hvordan kan han ha omsorg for Guds hus?" 1 Tim 3,4-5. Vers 12 taler tilsvarende om å "oppdra sine barn og styre sitt hus på en god måte".

Disse tekstene taler om den alminnelige oppdragelse. Tit 1,6 ser ut til å utvide kravene også i retning av barnas trosliv: "En eldste må være ulastelig, han må være én kvinnes mann og ha troende barn som ikke har ord på seg for utskeielser eller oppsetsighet."

En spør seg hva apostelen legger i betegnelsen "barn" i disse utsagnene, inkluderer det også voksne barn? Kanskje er det mest rimelig å tenke på barn så lenge de naturlig regnes med til farens husholdning. Å anvende dette verset på en prest eller predikant som har voksne barn som dessverre ikke følger på troens vei er neppe holdbart.

Vi tar også med et avsnitt fra 1 Tim 5 om enker som kan registreres i menigheten blant dem som trenger underhold fra menigheten. Her tas det forbehold om dem som har barn eller barnebarn, for "da skal disse lære å vise sin gudsfrykt først mot sin egen slekt og gjøre gjengjeld mot sine foreldre. Dette er sømmelig i Guds øyne". Apostelen fortsetter i v.8: "Men den som ikke har omsorg for sine egne, og særlig for husets folk, han har fornektet troen og er verre enn en vantro". Slik lærer Guds ord oss en praktisk gudstro som skal merkes på den daglige omsorgen for sine nærmeste.

5. Aktuell anvendelse

Det ligger et kraftig korrektiv til vår individualiserte tid i disse utsagnene. Den enkelte far og mor skal alvorlig overveie sine prioriteringer, sine holdninger og sine metoder i barneoppdragelsen. Karriérejag og travelhet skal ikke herske over en troende. Likedan lyder det et særlig varsko til dem som er betrodd å være bibellærere, forkynnere eller prester i Guds forsamling, om ikke å gå så opp i tjenesten at en forsømmer sin første "menighet" i hjemmet.

Disse sidene må igjen avveies mot i alle fall tre forhold. For det første må budene og formaningene om en tydelig oppdragelse lyde sammen med de ordene vi også har sitert om å elske sin barn, og ikke å provosere og "ta motet fra dem". Barna er forskjellige, og tukten kan virke ulikt på ulike barn.

Videre må vi sikte mot en tro og en adferd som er ekte, hel og personlig tilegnet. Diskusjonene for et par generasjoner siden om "oppdragelseskristendom og vekkelses kristendom" bør aldri forstumme blant troens folk. Igjen må vi være våkne for hvordan enkelte barn i velment lydighet truer fram ord og adferd som er tillært, ikke opplevd.

Når vi nå har lest disse tekstene om ansvaret som hviler på den mislykkede oppdragere, kan vi spørre: Vil ikke en slik vekt på foreldreansvaret skape en voldsom prestasjonsangst? Blir ikke foreldre på en uheldig måte opphengt i et mål om å være "vellykkede" foreldre? Kan ikke graden av vellykkethet i barneoppdragelsen bli et nytt statussymbol, og flyttes ikke fokus vekk fra barnets beste til foreldres omdømme?

Bibelen svarer ikke direkte på dette, men innvendingen skal tas på alvor: Barn skal aldri være verken kjæledyr eller statusobjekt. Barneoppdragelse skal aldri gjøres til et prosjekt for utstillingsvinduer. Gud ser til hjertene, ikke til det utvendige. Det er viktig at bibellærere, forkynnere eller prester ikke får en usunn prestasjonsangst omkring sin barneoppdragelse, slik at dette smitter over på barna, f.eks. som et press eller krav om å være et utstillingsvindu for foreldrene. Det hviler få løfter over fariseismen i Skriften.

Litteratur:

Andersen, Ole: *Ezekiels bog*. Credo-kommentaren. København: Credo, 2000

Berge, Kåre: "Oppdragelse i GT i et kanonisk perspektiv." *NLAs Årsskrift 1990*. Bergen: NLA-Forlaget, 1990, s. 58-69

Cryer, Frederick H.: "Mellom tekst og historie; 1 Sam 7-13." I *Tekster og tolkninger – ti studier i det Gamle Testamente*. Redigert af K.Jeppesen og F.H. Cryer, 49-65. Århus: Anis, 1986.

de Vaux, Roland: *Ancient Israel; It's Life and Institutions*. London: Darton, Longman & Todd, 1961

deVries, Simon J.: *1 Kings*. Word Biblical Commentary vol.12. Waco: Word, 1985

Gispén, W.H.: *Exodus*. The Student's Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1982

Kvanvig, Helge S.: *Et ord har slått ned i Israel Jes 9,8). Detaljert gjennomgang av tekster fra Det gamle testamente til grunnfagspensum*. Oslo: Menighetsfakultetets Skrivestue, 2. opplag, 1981

Lehrman, S.M.: *Midrash Rabbah. Translated into English with Notes, Glossary and Indices*. London: Soncino Press, 1939

Mayes, Andrew D.H.: *Deuteronomy*. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1979

Rantrud, Jan: "Utdanning og opplæring i Antikken". *Utfordringer. NLAs Årsskrift 1998-1999*. Bergen: NLA-Forlaget, 1999, s. 71-84

Sæbø, Magne: *Fortolkning til Salomos ordspråk, Forkynneren, Høysangen, Klagesangene*. Bibelverket: Oslo: Luther og Lunde Forlag, 1986

von Rad, Gerhard: *Deuteronomy. A Commentary*. Translated by D. Barton. Old Testament Library. Chatham: SCM Press, 1966

Zimmerli, Walther: *Old Testament Theology in Outline*. Translated by D.E. Green. Edinburgh: Clark, 1978

Forfattere i dette Årsskriftet

Sverre Bøe

Født 1958 i Kyoto, Japan

Cand.theol. Menighetsfakultetet 1984

Hebraisk Mellomfag 1982. Studier i USA og Tyskland

Forkynner i NLM 1980-86

Lærer ved Fjellhaug Skoler, Oslo fra 1986, førsteamanuensis fra 1999

Dr. theol. 1999

Har skrevet bøker og artikler, sist *Gog and Magog*, Tübingen: Mohr – Siebeck, 2001

Egil Grandhagen

Født 1947 i Oslo

Cand. theol. fra Menighetsfakultetet 1972

Befalsskole

Studier i USA 1979 (Fuller) og 1987 (Trinity)

Soltun Soldatheim 1973-76

Ved NLMs hovedkontor 1976-2001, som generalsekretær fra 1982

Lærer ved Fjellhaug Skoler fra 2002

Har skrevet div. bøker og artikler

Brynjulf Hoaas

Født 1943 i Haishan, China

Cand. theol. fra Menighetsfakultetet 1972

Biblia Brevskole 1972–1980

Lærer ved Fjellheim Bibelskole i Tromsø 1981–1988

Lærer ved Fjellhaug Skoler fra 1990, førsteamanuensis fra 1995

Th.D. fra Concordia Seminary, St.Louis, USA på en avhandling om Martin Chemnitz's nattverdteologi ("The Bestowal of the Benefits of the Real Presence")

Har skrevet div. bøker og artikler

Erling Lundeby

Født 1952, fra Råde i Østfold

4-årig misjonsskole på Fjellhaug 1973-77

Cand.theol. fra Menighetsfakultetet 1982

Th.M. in Missiology 1993

Misjonær i Kenya 1977-1995

Bibliotekar ved Fjellhaug Skoler 1996-1997

Lærer ved Fjellhaug Skoler siden 1997, førstelektor fra 1999

Har skrevet flere artikler og div. lærestoff

Egil Sjaastad

Født 1949, fra Skogn

Cand.theol. fra Menighetsfakultetet 1976

Landsungdomssekretær 1975 og 1978-82

Lærer Fjellhaug Skoler 1983-1986
Rektor Fjellhaug Skoler 1986-1999
Lærer samme sted fra 1999, førstelektor fra 2001
Redaktør av tidsskriftet Fast Grunn
Har skrevet en flere bøker og artikler, sist *Vi forkynner Kristus*, Oslo: Lunde Forlag, 2001

Dagfinn Solheim

Født 1944 i Fusa
4-årig misjonsskole på Fjellhaug
Cand.theol. 1971, Studieopphold i USA
Misjonær i Japan fra 1972-87
D.Miss 1978
Leder av Chinainstituttet 1987-90
Inspektør ved Fjellhaug Misjonshøgskole 1991-95, nå førstelektor samme sted
Har skrevet en rekke artikler og lærebøker

Synnøve Spanne

Født 1948 i Sør-Audnedal
Lærerskolen i Kristiansand 1968-1970
Småskolepedagogikk grunnfag, diakoni og psykologi grunnfag
Hovedfag i kristendomskunnskap fra Menighetsfakultetet 1999
Har arbeidet som lærer, barne- og ungdomsarbeider og –sekretær
Veileder, sjelesørger og lærer ved Fjellhaug Skoler siden 1999

Karsten Valen

Født 1941 i Sula kommune på Sunnmøre
4-årig misjonsskole på Fjellhaug 1963-66
Cand.theol. fra Menighetsfakultetet 1968
Misjonær i Etiopia 1970-75 og i Kenya 1977-81
Lærer ved Fjellhaug Skoler fra 1981, førstelektor fra 1999
Har skrevet flere bøker og artikler, sist *Framtid og håp*, Oslo: Lunde Forlag, 2001

Ivar Vegge

Født 1965 i Etiopia
4-årig misjonsskole på Fjellhaug 1987-1991
Cand.theol. fra Menighetsfakultetet 1993
Stipendiat ved Fjellhaug Misjonshøgskole 1994-96
Bysekretær i Misjonshuset i Kristiansand 2000-2001
Dr.theol. fra Menighetsfakultetet 2001
Misjonær for NLM i Etiopia fra 2002. Underviser ved Mekanissa, Mekane Yesus kirkens teologiske seminar og ved Ethiopian Graduate School of Theology (felles evangelikal institusjon), begge i Addis Abeba.