

## Alvin Plantinga: mottagare av Templetonpriset 2017

Alvin Plantinga (84 år) är vår tids mest inflytelserika religionsfilosof. För sitt filosofiska arbete belönades han nyligen med det prestigefyllda Templetonpriset – motsvarigheten till Nobelpriset inom ”humanistiska och filantropiska verksamheter” och livets ”andliga” dimension.<sup>1</sup> Vid första utdelandet 1973, fick nunnan moder Theresa priset och det har senare tilldelats personligheter som pastor Billy Graham, Dalai Lama och rabbi Jonathan Sacks.

Motiveringen för årets pristagare bygger på hans banbrytande arbete som religionsfilosof från det sena 1950-talet som utmanade den sekulära och ateistiska konsensus-kulturen inom akademien och i synnerhet inom filosofin.<sup>2</sup> Han såg nämligen vägar som för det stora flertalet tycktes stängda som kristen filosof inom akademien. Religionsfilosofin under första hälften av 1900-talet hade genomlevt den logiska positivismens uppgång och fall. Kvar fanns snävt formulerade språkfilosofiska frågor och kunskapsteoretiska frågor om Guds existens och lidandets problem från ett antireligiöst eller ateistiskt perspektiv.<sup>3</sup>

*Enter, Plantinga!* I sitt välkända installationstal som professor vid Notre Dame-universitetet, “Advice to Christian Philosophers” (1984)<sup>4</sup>, argumenterar Plantinga för att kristna filosofer bör driva en egen filosofisk-teologisk agenda som uttrycker deras förfilosofiska föreställningar och intuitioner. Denna attityd har inspirerat och format en generation av kristna filosofer och ändrat den akademiska miljö som de befinner sig i. Låt mig nämna några av hans viktigaste publikationer som har uttryckt denna attityd

både före och efter installationsföreläsningen.

I sin första större publikation, *God and other Minds* (1967) utvärderar Plantinga de klassiska gudsbevisen med en för sin tid enastående frihet från sin samtids försnävade diskussion. Slutsatsen är att det är rationellt att tro på Gud, precis som det är rationellt att tro att andra människor har medvetande. Han diskuterar även här lidandets problem. Båda dessa frågor vidareutvecklar han i *God, Freedom and Evil* (1974). Hans s.k. friviljeförsvar har visat att det logiska problemet inte är så vattentätt som många filosofer antagit sedan David Humes tid. Denna korta bok öppnade upp nya möjligheter i diskussionen om lidandets problem. Ungefär samtidigt utkommer han med sin tredje bok, *The Nature of Necessity* (1974), i vilken han plockar upp och vidareutvecklar diskussioner inom modallogiken och metafysiken som sedan 1960-talet hade börjat repa sig efter den logiska positivismens avisande av dessa som legitima filosofiska områden. Efter att först argumentera för en metafysisk realism byggd på den s.k. möjliga världar-semantiken återkommer Plantinga i slutet till religionsfilosofin och denna gång till Anselm av Canteburys ontologiska gudsbevis vilken fick en ny klädnad med Plantingas realism.

Bland Plantingas senare publikation vill jag uppmärksamma trilogin *Warranted Christian Belief* (1993-2000). Den bygger vidare på hans tidigare arbeten inom kunskapsteori och utvecklas till ett mer fullödigt försvar av kristna kunskapsanspråk. Av speciellt intresse är hans diskus-

sion om Bibelns gudomliga inspiration och den heliga Andes inre vittnesbörd i den kristne. I sin senaste större publikation, *Where the Conflict Really Lies* (2011) analyserar Plantinga ytterligare kunskapsteoretiska frågor, denna gång om den påstådda konflikten mellan religion och naturvetenskap. En udd är här riktad bl.a. emot de s.k. ”nyateisterna” som ofta använt naturvetenskapens landvinningar som ”bevis” mot religionens legitimitet i allmänhet och den kristna tron i synnerhet.

För mig som började studera teologi och filosofi mot slutet av 1900-talet var Plantinga oerhört viktig (även om jag

numera har rört mig bort från några av hans ståndpunkter rent filosofisk-teologiskt.) Det är knappast möjligt att överskatta den påverkan som Plantingas filosofiska arbete och hans exempel har haft på filosofer och teologer – sekulära såväl som religiösa. Idag är det inte längre ovanligt att diskutera sanningsspörsmål som berör explicit religiösa frågeställningar på sekulära universitet. Detta är till stor del en konsekvens av Plantingas arbete. Det är rätt och riktigt att just han har fått denna höga utmärkelse.<sup>5</sup>

Stefan Lindholm

*stefan.co.lindholm@gmail.com*

#### Noter

1. <http://www.templetonprize.org/currentwinner.html>. Prissumman är satt högt, högre än Nobelpriset vilket varierar men torde ligga en bit över 10 miljoner svenska kronor.
2. För en mer ingående redogörelse om Plantinga och andra kristna religionsfilosofers arbete de senaste decennierna se min ”Från religionsfilosofi till filosofisk teologi. En recensionsartikel om *Analytic Theology*”, *Theofilos*, vol. 5, nr. 1 2013, 74-88.
3. Min berättelse här är inte heltäckande och stämmer bäst in på protestantiskt sinnade filosofer och teologer och den situation de fann sig i i mitten på förra århundradet. Den romersk katolska och delvis även den anglikanska kyrkan har fostrat och kultiverat religionsfilosofin dels i dialog med sina egna traditioner och dels i dialog med samtidens filosofiska och teologiska utmaningar. Vi kan här nämna intressanta bidragen från sådana filosofer som anglikanen Austin Farrar och makarna och katolikerna Elizabeth Anscombe och Peter Geach.
4. Artikeln är tillgänglig online: [http://www.faithandphilosophy.com/article\\_advice.php](http://www.faithandphilosophy.com/article_advice.php).
5. Se också
  - (a) <http://www.christianitytoday.com/news/2017/april/templeton-prize-alvin-plantinga-philosophy-gods-not-dead.html>,
  - (b) <http://www.the-tls.co.uk/articles/public/alvin-plantinga-templeton-prize/> och
  - (c) <https://www.crossway.org/articles/an-introduction-to-the-thought-of-alvin-plantinga/>.



## I dette nummer...

Det er en glede å kunne presentere enda et allsidig og aktuelt nummer av *Theofilos*. Årets store reformasjonsjubileum danner bakgrunnen for flere av bidragene.

Først ut i *academia* er en sammenlignende oversikt over dagens komplekse frikirke- og organisasjonslutherdom i Norge. Helje Kringlebotn Sødal gir her et bidrag til en lite utforsket del av reformasjonens virkningshistorie. Hun argumenterer for at dagens lutherske minoriteter både er konservative og preget av moderniteten.

Den danske lutherske filosofen K. E. Løgstrup (1905-1981) har preget mange med *Den etiske fordring*. Hans andre hovedverk, *Metafysikken*, står sentralt i Carsten Elmelund Pedersens kritikk av Løgstrups fremstilling av det kristne tidsbegrepet som kun lineært. Ifølge Pedersen er dette en forenkling og ikke forsvarlig hverken apologetisk eller missiologisk.

I reformasjonen var «Kristus alene» et nøkkeluttrykk. De synoptiske evangelienes bilde av Jesu selvforståelse danner utgangspunkt for Sigurd Grindheims bidrag. Han løfter frem at den alminnelige jødiske forventningen om Messias som den siste og fremste av profetene er utilstrekkelig. Jesus gjorde nemlig krav på å være en Messias som skulle lide og dø for folkets synder, samt en Messias som er Gud lik.

Det er ofte vanskelig å balansere mellom individuelle rettigheter og samfunnsansvar, både på storsamfunns-, fellesskaps- og individnivået. Jens Bruun Kofoed viser hvordan antikk og moderne jødisk hermeneutisk tradisjon kan gi nye innsikter i bibelmaterialet om kollektiv avstraffelse. Han hevder at dette gir oss et bibelsk grunnlag for en sunnere og bedre balanse.

Til slutt i *academia* drøfter David M. Gustafson det prinsipielle forholdet mellom begrepene 'apostolisk' og 'misjonal'. Dette skjer med utgangspunkt i relevant bibelsk, historisk og samtidig materiale, samt med fokus på de apostoliske kjenne-tegnene. Han konkluderer med at 'apostolisk' ikke er begrenset til men inkluderer og fortsetter det 'misjonale'.

I *forum* har vi tre aktuelle artikler. Olof Edsinger skriver personlig om den dogmatiske og sjelesørgeriske aktualiteten av reformasjonens fem slagord. Bjørn-Are Davidsen introduserer den kjente sosiologen Rodney Starks forfatterskap. I tilknytning til reformasjonsjubileet, drøfter Rolf Kjøde aktuelle utfordringer for en luthersk ekklesiologi i en folkekirkelig kontekst.

I *nota bene* får vi en engasjerende presentasjon av tre nylig etablerte strategiske sentra i Norden. Først ut er Stefan Gustavsson med Apologia – centrum för kristen apologetik (Sverige). Deretter Kurt Christensen med Center for Kristen Apologetik (Danmark). Sist ut er Jarle Haugland med Senter for Tro & Medier (Norge). Vi anbefaler at våre lesere gjør seg godt kjent med alle tre!

Til sist har vi *biblos*, denne gang med tre anmeldelser av aktuell litteratur om kristen tro og naturvitenskap. Redaksjonen ønsker flere bidrag til *biblos* – om dette og andre aktuelle temaer – gjerne fra ulike perspektiver.

Så gir dette nummeret av *Theofilos* en ny mulighet til faglig og personlig refleksjon over den reformatoriske arven. God sommer!

Lars Dahle

ansvarlig red. / [lars.dahle@nla.no](mailto:lars.dahle@nla.no)

# Konservativ modernitet

Helje Kringlebotn Sødal

Professor i idé- og kristendomshistorie, Universitetet i Agder  
*helje.k.sodal@uia.no*

Artikkelen utforsker det lutherske mangfoldet i Norge på den teologisk konservative siden. Den gir oversikt over dagens komplekse frikirke- og organisasjonslutherdom, undersøker årsaker til at den ble etablert og drøfter likheter og forskjeller i syn på tro og lære, religionsutøvelse og etikk. Det argumenteres for at de lutherske minoritetene både er konservative og preget av moderniteten.

## Luthersk mangfold i og utenfor Den norske kirke

De lutherske folkekirkene har hittil stått sentralt i 500-årsmarkeringen av reformasjonen. Samtidig gir reformasjonsjubileet god grunn til også å fremheve luthersk mangfold i form av frikirker og teologisk konservative bevegelser og grupperinger som formelt står innenfor, men som i praksis fungerer selvstendig i forhold til de lutherske majoritets- og folkekirkene. Dette er en viktig, men lite utforsket del av reformasjonens virkningshistorie. En luthersk identitet og tanken om å representere den egentlige lutherdom står sterkt utenfor folkekirkene og har bidratt til brudd med dem, også i Norge: ”Det er luthersk redelig å forlate en kirke som forlater sine lutherske, bibelske røtter og melde overgang til en kirke som fastholder sin bibelske reformasjonsteologi”, hevdet hovedpastor Tor-kild Masvie i Messiaskirken, som er et av de yngste lutherske kirkesamfunnene i Norge.<sup>1</sup>

Stifterne av en av de eldste ”utbryterkirkene”, Den Evangelisk Lutherske Frikirke/Frikirken, formulerte seg slik:

”Men vi separerer oss jo ingenlunde fra den lutherske kirke, men som luthersk menighet separerer vi oss fra staten i egenskap av hersker i kirken”.<sup>2</sup> En god del norske lutheranere støtter slike oppfatninger nå, enten de formelt har forlatt Den norske kirke/Dnk, eller har sitt primære åndelige fellesskap i en organisasjon, gruppe eller bevegelse innenfor den. Artikkelen dreier seg om denne delen av lutherdommen som heretter blir omtalt som frikirke- og organisasjonslutherdommen, eller som lutherske minoriteter. Det finnes ingen lutherske kirker i Norge som har brutt med Dnk fordi de har funnet den for konservativ teologisk og etisk.

## Problemstillinger

Artikkelen er kirkehistorisk orientert med hovedvekt på siste halvdel av 1800-tallet og nåtiden. Den kan også regnes som et bidrag til konfesjonskunnskapen der den tar opp et lite påaktet felt. Tre problemstillinger står sentralt: For det første spør jeg hvordan frikirke- og organisasjonslutherdommen ser ut i dag. For det andre spør jeg hvorfor nye lutherske menigheter og trossamfunn er blitt etablert, og om

grunner til utviklingen av parallellstrukturer og trossamfunn i organisasjoner og bevegelser innenfor Dnk. For det tredje undersøker jeg noen likheter og forskjeller blant de lutherske minoritetene i syn på tro og lære, religiøs praksis og etikk. Til dette hører også en drøfting av på hvilke måter frikirke- og organisasjonslutherdommen har forandret seg i løpet av epoken (ca. 1870-dd.). Med andre ord ønsker jeg å gi en deskriptiv og samlet oversikt over lutherske minoriteter i Norge. Dette har hittil manglet i kirkehistorien. Jeg ønsker også å sammenligne dem på enkelte felt og avdekke sentrale endringer. Komparasjonen og en slik systematisering kan få frem ny kunnskap om kompleksitet og sammenhenger i denne delen av norsk lutherdom. Hensikten er derimot ikke å bidra med ny forskning om den enkelte gruppering isolert.

### Metode og teori

Komparasjon er et gjennomgående metodisk grep som skiller denne artikkelen fra tidligere faglitteratur og forskning som stort sett undersøker ett enkelt kirkesamfunn, én organisasjon eller bevegelse. Denne metoden har flere utfordringer: Det er krevende å sammenligne de lutherske minoritetene som består av små og store, nye og eldre kirker, organisasjoner innenfor Dnk, trossamfunn innenfor organisasjonene og legmannsbevegelser. Metoden innebærer også vanskelige avveininger. I hvilken grad bør for eksempel de numerisk små kirkene vektas i forhold til de i denne sammenhengen store kirkene som Frikirken og Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn, misjonsorganisasjonene og læstadianismen? Jeg velger å gi forholdsvis stor plass til flere av de små grupperingene fordi de er lite omtalt i eksisterende forskning og faglitteratur. Det må også understrekes at det er betydelig avstand

mellom flere av de lutherske minoritetene. Eksempelvis står Frikirken på mange måter nærmere Dnk og flere frikirkesamfunn som ikke er lutherske, enn utpreget konservative lutheranere i Menigheten Samfundet eller blant læstadianerne – som Frikirken like fullt blir sammenlignet med her. I det hele er frikirke- og organisasjonslutherdommen preget av mangfold og til dels fragmentering. Kirkesyn og organisering er forskjellig. Grupperingene er blitt til på ulike tidspunkt og med varierende begrunnelser. Trosutøvelse og livstilsregler varierer også. I tillegg er det internt mangfold som delvis handler om generasjonsskiller. Dette betyr at sammenligningen må gjøres med varsomhet og forbehold slik at nyanser kommer frem.

I kirkehistoriske studier om kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet og om Hans Nielsen Hauge har jeg vist hvordan norsk kristenliv har stått i spenningsfeltet mellom modernitet og tradisjonelitet.<sup>3</sup> Modernitetsteori står også sentralt i denne artikkelen. Idealtypisk forstår jeg modernitet som det å være opptatt av fornuft, rasjonalitet og vitenskapeliggjøring i samfunn preget av rask utvikling, reformer og innovasjon. Kritikk av det tradisjonelle og etablerte inngår i dette. Moderne samfunn er fremtids- og forandningsorienterte med høy grad av differensiering og pluralisering, gjerne også sekularisering. Modernitet er videre forbundet med tilslutning til demokratiske styresett med stor yrings-, religions- og organisasjonsfrihet. Moderniteten skapte en ny antropologi med en radikal vending mot individets indre, mot følelsene og det hverdagslige.<sup>4</sup> Individet, ikke kollektivet, kom i fokus. Flere av disse modernitetstrekkene preger frikirke- og organisasjonslutherdommen, som det senere vil fremgå. Samtidig holder denne delen av norsk

kristenhet i større eller mindre grad fast på posisjoner som kan kalles førmoderne og forstås som uttrykk for tradisjonalt. Dette kan dreie seg om tilslutning til og verdsetting av tradisjoner, lydighet mot autoriteter utenfor individet og videreføring av etablerte ritualer. Mange har en sterk kollektiv bevissthet og kan motsette seg raske og omfattende forandringer. Slike trekk kaller jeg her konservative. Jeg mener de lutherske minoritetene står i et spenningsforhold mellom moderne og konservative posisjoner, herav artikkelens tittel.

Den såkalte ellipsemodellen har lenge vært brukt som en analytisk-teoretisk tilnærming til å forstå forholdet mellom DnK og organisasjonene, for eksempel av Harald Hegstad.<sup>5</sup> Han beskriver ellipsens brennpunkter som det statlige kirkevesenet og det frivillige organisasjonsarbeidet og forutsetter en arbeidsdeling mellom dem. Senere har Birgitte Lerheim argumentert for at ellipsemodellen bør suppleres, både fordi den tradisjonelle arbeidsdelingen innenfor DnK er svekket, og fordi dikotomien konservative organisasjoner versus liberal folkekirke framstår som en overforenkling.<sup>6</sup> I 2011 lanserte daværende generalsekretær i Normisjon, Rolf Kjøde, en alternativ modell som kan kalles parallellmodellen.<sup>7</sup> Her satte han ellipsen og en nydefinert sirkel ved siden av hverandre. En sirkel har bare ett brennpunkt, i dette tilfellet menighetsfellesskapet. Kjøde hevdet at utviklingen ville gå i retning av flere menighetsfellesskap utenfor den kirkelige sognestrukturen, dvs. flere sirkler, og at modellen var særlig relevant for byområdene der det både vil være rom for ellipse og en eller flere sirkler. Begrepet parallellmodell passer godt for å beskrive materialet mitt.

## Begreper og kilder

Modernitsbegrepet er definert ovenfor. Konservativ teologi er et annet begrep som trenger avklaring. Det brukes som en samlebetegnelse for grupper og individer som har en tradisjonell eller konservativ grunnholdning til Bibelen, tolkningen av den og av de oldkirkelige bekjennelsene. Betegnelsen brukes også som en motsats til liberal teologi forstått som grupper og individer som åpner for læretilpasninger og nytolkninger av Bibelen og bekjennelsene i lys av moderne vitenskap, samfunnsutviklingen og personlig erfaring.<sup>8</sup> Sekularisering er et omdiskutert og komplekst begrep som kan referere til verdsliggjøring på ulike nivåer – individ-, organisasjons- og samfunnsnivået.<sup>9</sup> I denne artikkelen dreier det seg mest om sekularisering på samfunnsnivået siden flere av de lutherske minoritetene er oppstått som en reaksjon på at samfunnsinstitusjonene fikk løsere bånd til kristendom og kristne verdier.

Artikkelen bygger på primærkilder som vedtekter, grunnregler, forfatninger og hjemmesider. Dette er normative kilder som i liten grad kan dokumentere praksis, men de forteller hva grupperingene formelt står for, ønsker å følge opp og fremheve ved sin fortid og nåværende virksomhet. For å få tak i informasjon som ikke er nedfelt skriftlig, har jeg kontaktet ledere for flere av grupperingene slik det fremgår i notene. Som bakgrunnsmateriale har jeg brukt kirke- og religionshistoriske oversiktsverk på den ene siden, og jubileumsskrifter og andre internhistoriske fremstillinger fra organisasjonene og frikirkene på den andre siden.<sup>10</sup> Når det gjelder beskrivelsene av organisasjonene, skiller disse kildegruppene seg merkbart i vurderingen av legmannsvirksomheten slik Bjørg Seland har



påvist.<sup>11</sup> Mens oversiktsverkene gjennomgående formidler et harmonisk syn på forholdet mellom Dnk og organisasjonene ut fra tanken om en inkluderende folkekirke, poengterer misjonsorganisasjonenes internfremstillinger motsetninger mellom presteskapet og legfolket. I denne artikkelen handler det mer om spenninger og brudd med Dnk enn om harmoni. Samtidig avgrenser jeg meg fra å behandle en annen motsetning som kommer frem i kilder der forfatterne distanserer seg fra den grupperingen de vokste opp i, som John Rønningens bok om Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn, eller Grete Vabos fortelling om Menigheten Samfundet.<sup>12</sup>

Jeg baserer meg også på opplysninger fra eksisterende faglitteratur og forskning på feltet i den grad det foreligger. Med unntak for Trond Kasbos lisensiatgrads-avhandling om gammelpietistiske minoritetene der Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn og Menigheten Samfundet inngår,<sup>13</sup> er dette studier om enkeltgrupper. Sentralt blant forskningsbidragene står Otto Gjerpes historiske fremstilling om Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn, Birger Løvlies studie om skotsk påvirkning av Frikirken, og Øyvind Norderval og Sigmund Nessets antologi om Læstadius og læstadianismen.<sup>14</sup> Det finnes enkelte masteroppgaver som gir kunnskap om de lutherske minoritetene slik noteapparatet viser. Noen av de yngste kirkene og trossamfunnene er knapt omtalt i faglitteraturen, men har fått noe pressedekning som gir viktige saksopplysninger. Jeg har også brukt slike medieoppslag.

### Oversikt

Omkring 24 000 nordmenn tilhører landets tre lutherske minoritetskirker fra 1800-tallet: Det evangelisk-lutherske kir-

kesamfunn (DELK, opprinnelig Den evangeliske lutherske frikirkelige Menighed i Jarlsberg Grevskab med flere Steder), Den Evangelisk Lutherske Frikirke (Frikirken) og Menigheten Samfundet (Samfundet).<sup>15</sup> DELK ble grunnlagt i 1872 og har nå knapt 3 200 medlemmer fordelt på 13 menigheter i Sør-Norge. Frikirken startet opp i 1877 og har nesten 19 000 medlemmer og 81 menigheter i hele landet. Samfundet ble grunnlagt i 1890 og har omkring 1 800 medlemmer i to menigheter i Kristiansand og Egersund.

Siden siste del av 1900-tallet er det grunnlagt flere små lutherske kirker og menigheter som sammenlagt har en oppslutning på mellom 900 og 1000 personer. I det følgende omtaler jeg dem kort: Den evangelisk lutherske bekjennelseskirke ble stiftet i Sverige i 1974 og kom til Norge i 1978. Den norske menigheten ligger på Knapstad i Østfold og har felles hjemmeside med de tre svenske menighetene.<sup>16</sup> *Vårt Land* oppga 14.02. 2017 at Den evangelisk lutherske bekjennelseskirke hadde 13 medlemmer i Norge i 2016. Den Lutherske Bekjennelseskirke ble stiftet i Norge i 1978 etter inspirasjon fra den svenske teologen Seth Erlandsson som var sentral da Den Lutherske Bekjennelseskirke ble grunnlagt i Sverige i 1974. Erlandsson hadde tilknytning til den konservative Wisconsinsynoden i USA.<sup>17</sup> De norske menighetene i Den Lutherske Bekjennelseskirke finnes i Avaldsnes og Stavanger og samarbeider med søsterkirkene i Sverige og Finland. Formannen i Avaldsnes menighet anslår at de to norske menighetene til sammen omfatter omkring 60 personer.<sup>18</sup> Kristkirken ble grunnlagt i 1994 i Bergen av Reidar Paulsen som brøt med Frikirken, der han var pastor. Kristkirken hadde ifølge hjemmesiden omkring 530 medlemmer i 2017.<sup>19</sup> Omkring ti lutherske menigheter og husfelles-



skap tilhører Doulos-nettverket. Kristkirken står sentralt i dette nettverket og er den største menigheten der.<sup>20</sup> Medlems-tallet for de øvrige menighetene i nettverket er ukjent, men trolig lavt. Den Lutherske Kirke i Norge, heretter kalt Messiaskirken etter mormenigheten, ble stiftet i 2005 og holder til i Oslo med mindre forsamlinger og husgrupper flere steder i landet. Ifølge *Vårt Land* 14.02. 2017 hadde dette kirkesamfunnet 49 medlemmer i 2016. Fem menigheter tilhører nå Det evangelisk-lutherske stift i Norge. De utgjør en fortsettelse av det som tidligere ble kalt Strandebarm prosti da dette delte seg i 2006 etter en internstrid. Den handlet blant annet om endringer i vedtektene om styringen av prostiet. Standebarm prosti ble opprinnelig grunnlagt i 1991 med Børre Knudsen (1937-2014) som frontfigur. Det evangelisk-lutherske stift i Norge har siden 2012 vært ledet av biskop Thor Henrik With. Han etterfulgte Børre Knudsen, som gikk av som biskop i 2008. Menighetene i stiftet er offentlig registrert som forening/lag/innretning. De kaller seg valgmenigheter og ligger i Balsfjord, Kautokeino, Tromsø, Trondheim og Drammen. Stiftet fører ikke medlemslister, men With anslår at omkring 250 personer har tilknytning til det.<sup>21</sup> Den Norske Kirke i eksil utgjør også en fortsettelse av Strandebarm prosti. Her fungerer Ludvig Nessa som biskop. Hjemmesiden omtaler Den norske kirke i eksil som et ”nødsforbund” av menigheter og prester innenfor Dnk som har frasagt seg kirkelig tilsyn.<sup>22</sup> Nessa beskriver Den Norske Kirke i eksil som mer aktivistisk enn Det evangelisk-lutherske stift, men sier også at det utføres færre anti-abortaksjoner nå enn før.<sup>23</sup> For tiden har Den Norske kirke i eksil hovedsakelig virksomhet i Fredrikstad med TV-overføring på Visjon-Norge og TV-

Østfold. Den Norske Kirke i eksil fører ikke medlemslister, men Nessa anslår at omkring 20 personer samles jevnlig. Den bibel-troende norske kirke utgikk fra Den Norske Kirke i eksil i 2016. Dette skjedde uten konflikt, og Den bibel-troende norske kirke har nattverdfellesskap med Den Norske Kirke i eksil. Menigheten holder til på Ås i Follo og samler ifølge lederen Ivar Kristianslund omkring 5-10 personer.<sup>24</sup> Menigheten, Kristianslund og det politiske partiet Abort-motstanderne har felles nettside.<sup>25</sup>

Anslagsvis sogner mer enn 200 000 nordmenn til teologisk konservative organisasjoner og bevegelser innenfor Den norske kirke som har startet opp menighetslignende forsamlinger. Historisk har legmannsbevegelsene i Sør-Norge ønsket å være i kirken formelt, men ikke under kirken og geistlig kontroll.<sup>26</sup> Hans Nielsen Hauge (1771-1824) ga uttrykk for et slikt syn i testamentet sitt fra 1821. På 1900-tallet ble dette videreført av innflytelsesrike og teologisk konservative legmannsledere som for eksempel Ludvig Hope (1871-1954) og Carl Fr. Wisløff (1908-2004). ”Det normale kirkesynet” var ifølge landssekretær ved Menighetsfakultetet Eugen Spydevold (1904-1992) å gå i kirken om formiddagen og på bedehuset om kvelden.<sup>27</sup> Det er dette kirkesynet som ligger til grunn for ellipsemodellen. I det nye tusenåret er ”det normale kirkesynet” blitt mer anfektet av teologisk konservative ledere og legfolk. I 2011 skrev Kjøde, som da var generalsekretær i Normisjon (fusjonert organisasjon fra 2001):<sup>28</sup> ”... i lys av den teologiske og åndelige krise som folkekirken gjennomlever, må vi ta høyde for at det ytre fellesskap [med Dnk] kan bryte sammen”.<sup>29</sup> Internt i Normisjon er det delte meninger om å løse de kirkerettslige båndene til Dnk. På sentralt hold går ledelsen ikke

inn for å danne et nasjonalt trossamfunn og argumenterer for at kirketilhørighet er et underordnet moment i Normisjon.<sup>30</sup> Derimot har Agder region av Normisjon vedtatt å danne et trossamfunn (2017) som skal administreres fra Bibelskolen i Grimstad. Nord-Norge er preget av læstadianismen som tradisjonelt har villet stå i Dnk. En kronikk i *Vårt Land* formidler at dette kan være i endring, og at flere læstadianere for tiden vurderer å melde seg ut av Dnk eller holde seg borte fra lokalmenigheten.<sup>31</sup>

Medlemmer i Indremisjonsforbundet (ImF, opprinnelig Det vestlandske Indremisjonsforbund, 1898) og Norsk Luthersk Misjonssamband (NLM, opprinnelig Det norske lutherske Kinamisjonsforbund, 1891) som ikke vil stå tilsluttet Dnk, har nå anledning til å få en kirkerettslig tilknytning til egen organisasjon gjennom ImF Trossamfunn (2009) og NLM Trossamfunn (2015). Disse trossamfunnene hadde henholdsvis omkring 750 og 690 medlemmer i 2016.<sup>32</sup> Norges Bibelkirke ble stiftet i 2016, og Agder Normisjons Trossamfunn grunnlegges etter planen sommeren 2017. Norges Bibelkirke presenterer seg på hjemmesidene som et legmannsorientert og "bibeltro alternativ til trossamfunnet Den norske kirke (Dnk, folkekirken) som har forvrent og forkastet Bibelen, Guds hellige, sanne, levende Ord".<sup>33</sup> Virksomheten i Norges Bibelkirke er foreløpig knyttet til medlemsregistrering og drift av hjemmesiden, men trossamfunnet tar ifølge hjemmesiden sikte på "å etablere arbeid med tanke på å tilby medlemmene hjelp og tjenester på viktige områder for våre medlemmer uavhengig av Dnk, som bedehusvennene ofte har benyttet hittil". Ifølge *Vårt Land* 07.02. 2017 har Norges Bibelkirke omkring 20 medlemmer. I likhet med ImF og NLM Trossamfunn skal

Agder Normisjons Trossamfunn gi mulighet for kirkerettslig medlemskap uten å drive annen virksomhet enn den som foregår i de etablerte forsamlingene.

For mange som er aktive i organisasjonene, er foreningen eller forsamlingen det viktigste kristne fellesskapet uavhengig av formelt medlemskap. Dette gjelder særlig innenfor NLM og ImF. For mange i Normisjon fungerer foreningen nå på samme måte. Kirkeliggjøringen innenfor organisasjonene har pågått i et par tiår, og flere forsamlinger har bygd opp parallellstrukturer til lokale folkekirkemenigheter med pastorer, gudstjenester med sakramentsforvaltning og trosopplæringsplaner. Enkelte forsamlinger har også valgt å ta kirke inn i navnet, for eksempel NLM Hamarkiren, NLM Lillokirken, Norkirken og IMI-kirken. Samtidig er det fortsatt mange som regner organisasjonene som et supplement til virksomhet i Dnk i samsvar med "det normale kirkesyn" og ellipsemodellen. Det nystiftede nettverket Frimodig Kirke (mars 2017) er en sammenslutning av konservative menigheter, grupper, ansatte og frivillige innenfor folkekirken som vil "gi veiledning, støtte og oppmuntring til alle som ønsker å gjøre tjeneste i Dnk på basis av kirkens klassiske teologi".<sup>34</sup> Tidligere Normisjon-ledere som Rolf Kjøde og Svein Granerud står sentralt i dette nettverket. I de siste par årene er det særlig samlivetiske spørsmål og innføringen av kjønnsnøytral vigselsliturgi i 2017 som har svekket deler av legfolkets tillit til og engasjement for Dnk, og som har ført til noen utmeldinger. Mer enn 40 000 medlemmer meldte seg ut fra Dnk i 2016, men det er uvisst hvor mange av dem som gjorde det på grunn av uenighet om teologi og etikk.<sup>35</sup>

### Avgrensninger

I det følgende avgrensner jeg meg mot flere

lutherske kirker og et par teologisk konservative organisasjoner som likevel må nevnes for at oversikten skal være mest mulig komplett: Margaretaförsamlingen, Den islandske Evangeliske Lutherske menighet i Noreg og Den Findlandska Evangeliske Lutherske församling kan regnes som del av de respektive landenes folkekirker, og The Lutheran Congregation tilhører USAs største lutherske kirkesammenslutning, The Evangelical Lutheran Church in America. Til sammen har disse menighetene nærmere 33 500 medlemmer og utgjør en tallmessig stor minoritet, men de er verken norske eller spesielt teologisk konservative. Det finnes også en håndfull lutherske menigheter som samler migranter fra land utenfor Skandinavia. Oromo Evangelical Church i Oslo og Trondheim er eksempler på dette. Slike migrantmenigheter presenterer seg delvis på nasjonalspråket, og kildetilfang og størrelse gjør at de ikke får plass her.<sup>36</sup>

To små og lokalt avgrensede menigheter i Egersund-området er utgått fra Samfundet, men vil ikke bli omtalt videre: Peder Olsen Nordland brøt med Samfundet i 1901 og dannet Det Almindelige Samfund ("perane"). Menigheten har nå omkring 170 medlemmer. I 1952 brøt Abraham Larsen med Det almindelige Samfund og startet Det Almindelige Lutherske Samfund ("larsane") som har omkring 70 medlemmer.<sup>37</sup> På folkemunne regnes Guds Menighet på Vegårshei i Aust-Agder ofte som luthersk, og den samarbeider med lutherske organisasjoner og kirkesamfunn om arrangementer og misjon. Guds Menighet på Vegårshei har omkring 1000 medlemmer og ble grunnlagt 1889, men har ingen referanser til lutherdommen i trosgrunnlaget sitt og faller derfor utenfor artikkelens sikte.<sup>38</sup>

Landets eldste misjonsorganisasjon, Det Norske Misjonsselskap/NMS (1842),

og andre organisasjoner som ikke danner menigheter, hører ikke med til materialet. NMS identifiserer seg sterkere med Dnk enn de organisasjonene som blir tematisert og er ikke med i Evangelisk Luthersk Nettverk som nå samler flere andre konservative lutherske organisasjoner og kirkesamfunn. Jeg behandler heller ikke de to forholdsvis små, teologisk konservative misjonsorganisasjonene Norsk Luthersk Lekmannsmisjon og Evangelisk Luthersk Misjonslag. Norsk Luthersk Lekmannsmisjon brøt ut fra NLM i 1963, hovedsakelig fordi utbryterne mente at NLM ikke lenger sto for en radikal nok vekkelserforkynnelse. Norsk Luthersk Lekmannsmisjon har nå 23 foreninger fra Midt-Norge og sørover. Bruddet med NLM var svært smertefullt for de impliserte, og selv etter mer enn 50 år er det skrevet svært lite om det.<sup>39</sup> Evangelisk Luthersk Misjonslag brøt ut fra Norsk Luthersk Lekmannsmisjon i 2004 fordi de mente at Norsk Luthersk Lekmannsmisjon sto for en for subjektivt orientert kristendomsforståelse og forkynnelse.<sup>40</sup> Evangelisk Luthersk Misjonslag har lokallag på ti steder i Sør-Norge.

### Oppslutning

Til tross for at Frikirken mistet nesten 600 medlemmer fra 2012 til 2016 og DELK mistet døyt 30 i samme periode, er oppslutningen om de største lutherske minoritetskirkene forholdsvis stabil. Dette kan tyde på jevn internsosialisering og lav "turnover". Overgang fra Dnk til de lutherske frikirkene og trossamfunnene har hittil ikke gitt store utslag statistisk. Med unntak for Kristkirken i Bergen og Det evangelisk lutherske stift i Norge, virker oppslutningen om de øvrige lutherske kirkene liten og rekrutteringen marginal. For eksempel har Messiaskirken i løpet av 12 års virksomhet oppnådd å få omkring 50

medlemmer, og Den evangelisk lutherske bekjennelseskirke har drøyt ti medlemmer etter å ha hatt virksomhet i Norge siden 1978. Den lave oppslutningen gjør fremtiden usikker for de minste kirkene. Når det gjelder misjonsorganisasjonene, har oppslutningen og antall misjonsforeninger generelt sunket i etterkrigstiden. Samtidig øker oppslutningen om enkelte forsamlinger, særlig i byene. Her finnes det vitale forsamlinger med god rekruttering av unge. ImF, NLM og Normisjon har utgitt felles retningslinjer for forsamlingsvirksomheten sin.<sup>41</sup>

### Intern plassering

Ut fra syn på teologiske og etiske spørsmål kan norsk frikirke- og organisasjonslutherdom plasseres på en konservativ fløy i europeisk lutherdom. I global sammenheng er det annerledes. Mange av de lutherske minoritetene i Norge står for de oppfatningene som dominerer blant lutheranere i det globale sør, der lutherdommen vokser mest. Flertallet av verdens lutheranere bor nå utenfor Europa og Nord-Amerika. I norsk kontekst kan de lutherske minoritetene inndeles slik ut fra syn på teologi og etikk: På den mest konservative sider er læstadianismen, Samfundet, Den Lutherske Bekjennelseskirke, Den evangelisk lutherske bekjennelseskirke, Det evangelisk-lutherske stift, Den Norske Kirke i eksil, Den bibel-troende norske kirke, Norges Bibelkirke og Messiaskirken. DELK, NLM og ImF befinner seg i en mellomposisjon, og DELK har beveget seg fra en sterkt konservativ posisjon til en posisjon mer i sentrum. Normisjon og Frikirken er de minst konservative. Det er vanskelig å plassere Kristkirken og husfelleskapene i Doulos-nettverket, og plasseringen ovenfor er ikke nødvendigvis dekkende for gudstjenestetradisjoner.

### Etableringsårsaker

Hvorfor er nye lutherske kirker og grupperinger oppstått? Et enkelt svar er at Luthers vending mot individets personlige tro og læren om det allmenne prestedømmet har et latent splittelsespotensial i seg. Ellers er det vanligvis sammensatte årsaker til at nye kirkesamfunn og grupperinger oppstår.<sup>42</sup> Nedenfor belyser jeg konkrete årsaker til at norske lutheranere har meldt seg ut av Dnk og dannet egne kirkesamfunn eller forsamlinger. Jeg fremhever etableringsårsaker som er felles for flere, og som delvis går lengre bakover i tid. Årsaker til etablering av menighetsliggende forsamlinger og trossamfunn innenfor organisasjonene behandles også i avsnittet "Kirkesyn".

### Markante menn

Den sterke, kreative leder har vært viktig for mange av kirkesamfunnsdannelsene. Det samme gjelder for læstadianismen som har navn etter sin første og største leder, den svenske presten Lars Levi Læstadius (1800-61).<sup>43</sup> Læstadianismen oppsto i en tid med store økonomiske og sosiale problemer og hard fornorskningpolitikk som ga gode vekstbetingelser for religiøs fornyelse i Nord-Norge. Men det var Læstadius' åndelige opplevelse i 1844 og den påfølgende forkynnervirksomheten hans som skapte den innflytelsesrike vekkelses- og kulturbevegelsen som ble spredd på hele Nordkalotten. Læstadius' skrifter er fremdeles sentrale for flertallet av læstadianerne og brukes aktivt i forsamlingen.

"Den fremste av disse sterke menn er Bernt Berntsen Lomeland", heter det om en av Samfundets grunnleggere.<sup>44</sup> Utenforstående regnet ham som så viktig at de ga medlemmene navn etter ham, lomelenderne. Lomeland (1836-1910) var lærerutdannet fra Holt seminar og den førende



skikkelsen i en privatskole som ble etablert i Kristiansand i 1860. Han ble også leder og den første forstander for den gruppen som brøt ut av statskirken i 1890. Lomelands skrifter har hatt stor betydning for Samfundets lære og praksis.

Prestene Johan Storm Munch (1827-1908) og Paul Wettergreen (1835-1889) var drivkrefter i grunnleggelsen av Frikirken. Begge hadde meldt seg ut av statskirken og ivret for en luthersk frikirkeandelse, men Munch meldte seg inn i statskirken igjen fire år etter at han forlot den. Wettergreen ble en frontfigur i det nye kirkesamfunnet og var frikirkepastor frem til 1888, da han meldte seg ut.<sup>45</sup> Reidar Paulsen og Torkild Masvie er enkeltpersoner som i nyere tid har stått for etableringen av Kristkirken og Messiaskirken. Da Paulsen brøt med Frikirken, var det ikke bare på grunn av karismatiske spørsmål og kvinneprestespørsmålet, men også ut fra et ønske om sterkt åndelig lederskap i den lokale menighet.<sup>46</sup> Masvie er kalt ”oppstartsbuldoseren” i media og fungerer både som hovedpastor og biskop i Messiaskirken.<sup>47</sup> Børre Knudsen var avgjørende viktig for etableringen av Standebarm prosti. Organisasjonene var, som frikirkene, preget av sterke ledere da de ble stiftet, men de fleste ble til gjennom et bredt engasjement fra flere aktører.

Det finnes flere andre markante ledere. Organisasjonene hadde sine ”høvdinge”, eksempelvis Gisle Johnson (1822-94, Lutherstiftelsen/Normisjon), Johannes Brandtzæg (1861-1931, Kinamisjonsforbundet/NLM), og Jacob Traasdal (1838-1903, Vestlandske Indremisjon/ImF). De som er nevnt, er likevel nok til å vise at individer ofte har fungert som katalysatorer for kirkeandelse, organisasjoner og bevegelser, og som organisatorer, inspiratorer og religiøse autoriteter i dem.

Historisk har alle de mest profilerte lederne i frikirke- og organisasjonskristendommen vært menn. Dette henger sammen med teologiske oppfatninger om hvem som kan ha lærefunksjoner. Det var også naturlig ut fra samfunnsforholdene på 1800-tallet da det var uvanlig med kvinnelig lederskap. Etableringene fra 1900-tallet av kom derimot i en tid da likestilling ble en stadig viktigere verdi i samfunnet, og de gikk på tvers av dette. Norges Bibelkirke, som ble stiftet i 2016, sier det slik i tros- og læregrunnlaget sitt (§7): ”Bibelens lære om eldste- og hyrdetjeneste i menigheten er forbeholdt menn. Dette kan eksempelvis være pastor- og preste-tjeneste, bedehusformann, eldsteråd/styre”.<sup>48</sup> Gjennomgående fremstår de store organisasjonene og frikirkesamfunnene nå som mindre avhengige av markante ledere enn de små. Sistnevnte mener også at lederskapet må bestå av menn, mens det er delte meninger om dette blant de store.

### Liturgier og lover

Liturgi uttrykker kjernen i troen konsentrert og repeterende, og liturgiske endringer er spenningsfulle. Noen har ført til brudd med Dnk. Forandringer i høymesseliturgien fra slutten av 1880-tallet var viktig da Samfundet ble etablert: På dette tidspunktet ble skriftemålstvungen avskaffet (1886), alterboken innførte en ny formulering om dåpen i 1889, og Kingos salmebok (1699) ble tatt ut av bruk for godt. Samfundet ville på sin side beholde obligatorisk skrifte før nattverden, det gamle dåpsritualet og Kingo, ortodoksiens salmebok med solid luthersk lære. Læstadianerne er gjennomgående kritiske til liturgireformer uten at det har ført til kollektive brudd med Dnk. De ønsker at gudstjenesten forrettes etter Alterboken av 1920, og at konfirmasjonen foregår



etter eldre ordninger, som konfirmasjonsliturgien fra 1736.

Innføringen av kjønnsnøytral liturgi i Dnk i 2017 er det nyeste liturgiske strids spørsmålet og har resultert i noe lekkasje til andre lutherske kirker, men ikke til medlemsflukt i stor skala. Etableringen av ImF- og NLM-trossamfunn henger delvis sammen med homofilispørsmålet og Dnks måte å håndtere dette på, også liturgisk. Det samme gjelder Norges Bibelkirke og Agder Normisjons Trossamfunn. Før Kirkemøtet fattet vedtaket, sendte for eksempel NLMs hovedstyre ut veiledningen ”En ny kirkelig situasjon”. Styret fant det vanskelig å gi et generelt råd om å melde seg ut av Dnk hvis likekjønnet vigselssliturgi ble vedtatt, men anbefalte ”NLMs nyetablerte trossamfunn som en mulighet for dem som ønsker en kirkerettslig tilhørighet til organisasjonen”.<sup>49</sup>

Noen lover har bidratt til kirkesplittelse og gruppedannelser. Det gjelder særlig skolelovene på 1800-tallet slik det fremgår nedenfor, abortloven (1975), partnerskapsloven (1993) og ekteskapsloven (2008). Strandebarm prosti med Børre Knudsen som frontfigur ble grunnlagt som en direkte følge av legaliseringen av selvbestemt abort og Høyesterettsdommen som avsatte Knudsen fra sogneprestembetet som han etter 1979 hadde nedlagt den statlige delen av.<sup>50</sup> Lovendringer som åpnet prestetjenesten for kvinner, var kontroversielle og medvirkende faktorer til flere nyetableringer. Norsk lov ga kvinner rett til å bli prest fra 1938. Menighetenes reservasjonsmulighet mot kvinneprester ble tatt bort i 1956, fem år før den første kvinnepresten, Ingrid Bjerås (1901-1980), ble ordinert. Rose Marie Køhn ble utnevnt som første kvinnelige biskop i 1993. Stifteren av Messiaskirken oppgir både kvinneprestspørsmålet og homofilisaken som grunner til at han forlot Dnk.<sup>51</sup>

De som startet Frikirken, reagerte ikke først og fremst på ny juss, men på lovendringer som *uteble*. På slutten av 1800-tallet hadde sterke krefter innenfor Dnk arbeidet for kirkelige reformer, men uten å få gjennomslag for moderne krav om religionsfrihet og menighetsfrihet. Statskirken fortsatte å være dominert av et statsutnevnt presteskap, alle konfirmanter måtte fremsi forsakelsen og trosbekjennelsen, og nattverden bar preg av å være en ”massealtergang” istedenfor en individuelt valgt handling. Kirken sørget heller ikke godt nok for at medlemmene levde slik kirken lærte, mente mange. ”Så godt som ingen kirketukt blir øvet [...] Ingen prestetukt finnes”, skrev Frikirkens grunnleggere.<sup>52</sup> (Kirketukt betyr tiltak for religiøs og moralsk disiplinering gjennom hel eller delvis utelukkning fra kirkefelleskapet og sakramentene.) Frikirkegrunnleggerne hadde verken et kirkesyn som gikk ut på at den egentlige kirke besto av det pietistisk-haugianske vennesamfunnet i statskirken, eller noen tro på at det var realistisk å få gjennomslag for tilstrekkelig reform av denne kirken. En kirke måtte tenkes nedenfra og være organisert på en måte som samsvarte med Bibelen og ga muligheter for å omsette teologiske idealer i praksis, hevdet de og konkluderte med løsrivelse.

### Skolen

I artikkelen ”Skolens vekst og fall som kirkelig institusjon” har jeg vist hvordan båndene mellom skolen og kirken løsnet i løpet av 1800-tallet, og hvordan skolens innhold ble ytterligere sekularisert i det neste århundret.<sup>53</sup> Skolen var den viktigste grunnen til at DELK ble stiftet:<sup>54</sup> Autoriseringen av presten W.A. Wexels (1797-1866) Grundtvig-inspirerte og omstridte katekismeutdrag i 1843 skapte uro blant mange pietister. Byskoleloven av 1848

utvidet skolens formål og slo fast at skolen både skulle hjelpe hjemmet med den kristne oppdragelsen og lære elevene å bli gode samfunnsborgere (§ 1). Uroen vokste da ny skolelov i 1860 utvidet emnekretsen på bekostning av kristendomsundervisningen og krevde faste skolehus. Som følge av denne loven kom Peder Andreas Jensens (1812-67) omstridte *Læsebog for Folkeskolen og Folkehjemmet* (1863) ut. Tre år senere begynte bønder i Ramnes kommune selv å undervise barna sine i Bibelen, bibelhistorien, Luthers lille katekisme og Pontoppidans katekismeforklaring. Hjemmeundervisningen økte i omfang, og skolesamfunnet utviklet seg til å bli et kirkesamfunn.<sup>55</sup> I dag driver DELK fem grunnskoler.

Sekulariseringen fortsatte med "Folkeskolelovene" av 1889, og utviklingen i skolen var en medvirkende faktor til at Samfundet ble grunnlagt i 1890. Da hadde sentrale drivkrefter i løsrivelsesprosessen allerede drevet kristen privatskole i Kristiansand i 30 år. Som DELK gikk også Samfunnet fra å være et skolesamfunn til å bli et kirkesamfunn, men disse frikirkene illustrerer at det var ulike syn på betydningen av allmennkunnskap i de pietistiske miljøene i Norge på denne tiden. DELK ønsket opprinnelig bare opplæring som kunne relateres til kristendomsundervisningen. Andre pietister var mer inspirert av tanker fra Luther selv og senere idealer fra opplysningstiden og ønsket en utvidet fagkrets velkommen.<sup>56</sup> Samfundets skole hadde for eksempel undervisning i engelsk og tysk fra 1894 av og var på dette punktet mer moderne enn den offentlige skolen.<sup>57</sup> Kristne privatskoler har vært et viktig anliggende både for NLM, ImF, Normisjon og en del læstadianere, selv om dette ikke har ført til etableringer av nye trossamfunn. For eksempel er NLM nå eier eller medeier av

12 grunnskoler, 15 videregående skoler, tre folkehøyskoler, tre bibelskoler og to høyskoler, samt 40 barnehager.<sup>58</sup>

### Tro og lære

De lutherske minoritetene har felles læregrunnlag og bygger, som Dnk, på Bibelen, de tre oldkirkelige symbolene (trosbekjennelsene), Den augsburgske bekjennelse/CA, og Luthers lille katekisme. Enkelte, for eksempel Den Lutherske Bekjennelseskirke, Det evangelisk-lutherske stift og Den norske Kirke i eksil bygger på alle skriftene i *Konkordieboken* (1580, samlet utgave av alle de lutherske bekjennelsesskriftene), og de to sistnevnte har innlemmet Kirkens Grunn (1942) i læregrunnlaget sitt. Messiaskirken bruker *Konkordieboken* som "tolkningshjelp" til Luthers lille katekisme og CA. Læregrunnlaget har likevel ikke vært sterkt nok "lim" til å holde lutheranere samlet. Nedenfor har jeg valgt å sammenligne kort hvordan de felleslutherske læreskriftene kan tolkes og brukes av de lutherske minoritetene, på ulike syn på kirkens ordning og på hvem kirken bør bestå av, på funksjonsfordeling mellom kvinner og menn og på økumenikk.

### Bibel og bekjennelse

De lutherske frikirkene har generelt et mer konservativt bibelsyn enn det som dominerer i Dnk. En lignende konservatisme preger organisasjonene og læstadianismen. Bibelsynet varierer noe mellom grupperingene, men de fleste mener at teologi og etikk må bygge direkte på Bibelen, uavhengig av resultater fra historisk-kritisk forskning, kultursituasjon og strømninger i tiden. Hele innholdet i Bibelen er Guds åpenbaring og gir et læresystem med gyldighet for alle tider og sammenhenger. En slik oppfatning formidles for eksempel på Messiaskirkens hjemme-

side: ”Vi tror at Bibelen, både Det gamle- og Det nye testamentet, er ufeilbarlig. Vi tror at Gud selv taler gjennom Bibelens ord. Som Jesu etterfølgere vil vi etterleve Bibelens ord, også når det går imot egen overbevisning, og motstrider den kultur vi lever i”.<sup>59</sup> Andre mener at Bibelen ikke nødvendigvis er feilfri i alle detaljer.

De øvrige læreskriftene tolkes gjennomgående konservativt, og Luthers lille katekisme og CA kan ha en mer sentral plass i menighetslivet enn de har i Dnk. Katekismen har gjerne en viktig funksjon i konfirmasjonsopplæringen. Samfundet bruker Pontoppidans forklaring, og DELK gjorde dette før. CA blir aktivt brukt som norm for rett lære. I Samfunnet har CA også en plass i gudstjenesten der den leses opp i løpet av kirkeåret.

### Kirkens ytre ordning

Det har vært vanlig å forstå CA § VII dit hen at kirkens ytre ordninger er sekundære så lenge de ikke hindrer rett bruk av Bibelen og sakramentene. Det avgjørende er samlingen om Guds ord, dåpen og nattverden, ikke om kirken er styrt av biskoper eller synoder (kirkemøter), eller om den er en statskirke. Følgelig har noen av de lutherske kirkene i Norge en embetsstruktur, andre en rådsstruktur mens enkelte mener at lokalmenigheten bør være selvstendig og selvstyrt. Embetsstrukturen er påfallende viktig for noen av de små kirkene som også har egen biskop. Det gjelder Det evangelisk-lutherske stift med sine fem menigheter og ca. 250 tilsluttet, Den Norske Kirke i eksil som primært har virksomhet i én menighet og en oppslutning på omkring 20, og Messiaskirken med sine ca. 50 medlemmer, der flertallet hører hjemme i én menighet.

Statskirkeordningen er likevel blitt problematisk for mange, mye på grunn av sekulariseringen av samfunnsinstitusjonene.

For de som dannet Frikirken og flere med dem, ble kirkens forhold til staten slik den hadde utviklet seg på 1800-tallet, et spørsmål om bibeltroskap og troskap mot “to-regimentslæren”. CA § XXVIII beskriver “to-regimentslæren” og sier at Gud styrer verden både gjennom staten og kirken. Mange frikirkelige kritiserte likevel statskirken slik i 1908: Den var “[...] mot Guds ord og sin egen bekjendelse i det den sammenblander to aldeles forskjellige prinsipper”.<sup>60</sup> Innenfor organisasjonene mente man derimot på samme tid at statskirkeordningen fortsatt kunne være forenlig med CA. Nå er det flere syn på dette. For flertallet av de lutherske minoritetene er det i dag mer Dnks standpunkter i teologiske og etiske spørsmål som skaper distanse, og som har medvirket til at noen har brutt med den, enn selve folkekirkeordningen (eller statskirkeordningen før 2012).

### “Ren” menighet?

CA § VII sier at kirken er “forsamlingen av de hellige”, men det er forskjellige oppfatninger om hva dette betyr. På begynnelsen av 1800-tallet var så godt som alle i Norge døpt og medlemmer i statskirken. Samtidig ble vane- eller navnekristendommen kritisert av representanter for den type pietisme som slo rot i brede lag av befolkningen på grunn av Hauge og haugianerne. De mente at flertallet av kirkens medlemmer var vane-kristne, og da var statskirken ikke uten videre forsamlingen av “de hellige”. Pietistene krevde personlig tilslutning til kristen lære, inderlighet i troslivet, individuell religiøs erfaring konkretisert i en vekkelsesopplevelse og moralsk livsførsel i tillegg til medlemskap. Slike tanker om en “ren” menighet kolliderte med den kollektivt inkluderende kirkeforståelsen som dominerte i statskirken. På slutten av

1800-tallet kom flere frem til at kirken var *for* inkluderende, og at den feiltolket sin egen bekjennelse. Statskirken forlangte for lite av den enkelte og drev knapt kirketukt. I lys av dette oppfattet de nye frikirken seg ikke som utbrytere. Det var heller statskirken som hadde forlatt sitt eget læregrunnlag, noe for eksempel Samfundet understrekte i utmeldingsbrevet sitt til myndighetene.<sup>61</sup> Ønsket om å være en “ren” menighet er i noen grad levende fremdeles og kan nå bli uttrykt slik: “LBK gjør krav på å være en ‘ren’ kirke i den mening at den bare består av sanne troende”.<sup>62</sup>

Læstadianismen og organisasjonene fortsatte innenfor statskirkens rammer og samlet “de hellige” på bedehus eller i andre forsamlingslokaler. Her møtes de fremdeles, og her har geistligheten posisjoner bare hvis de deler legfolkets kristendomsforståelse og innordner seg den interne kulturen. Slike forsamlinger er inkluderende i betydningen at de ønsker nye med i fellesskapet, men er eksklusive når de forkynner og forventer at kristen tro følges av en bestemt livsførsel og tilslutning til bestemte tolkninger av Bibel og bekjennelse.

Nåværende krav til medlemskap i frikirke- og organisasjonslutherdommen er forskjellige, men alle forutsetter at nye medlemmer er døpt med en kristen dåp og har nådd en viss alder, oftest 15 eller 16 år. Siden dåpssynet i Samfundet er unikt, er dåp i egen menighet et medlemsvilkår her. Sammen med Messiaskirken er det også dette kirkesamfunnet som har de mest omfattende medlemskravene. Ifølge § 5 i Samfundets grunnregler må nye medlemmer få undervisning i menighetens lære, deretter søke skriftlig om medlemskap til menighetens styre, og til sist bli opptatt etter menighetens ritual som vil si å bli døpt i en av Samfundets kirker. Alle medlemmer er forpliktet på grunn-

reglene og andre internbestemmelser. Åpenbare brudd på dem kan i ytterste fall føre til eksklusjon. Messiaskirkens vedtekter sier at medlemmer i tillegg til dåp må dele menighetens tro og bekjennelse, forplikte seg til å delta i menighetens arbeid, gudstjenesteliv og givertjeneste, og ikke leve i “åpenbar synd”. Medlemmer mister ifølge § 4 i vedtektene stemmerett og defineres som passive hvis de ikke deltar aktivt, eller hvis de lever åpenlyst umoralsk.

Medlemsvilkårene er ellers nokså like, slik noen eksempler viser: Nye medlemmer i Frikirken må være døpt og bekjenne “tro på den Herre Jesus Kristus”. Det må ikke være noe i læren eller livet deres som strider mot den evangelisk-lutherske bekjennelse ifølge § 5 i forfatningen. DELKs grunnregler slår i § 8,1 fast at medlemskap forutsetter dåp og tilslutning til DELKs bekjennelse. Siden det er foreninger og ikke individer som er medlemmer i legmannsorganisasjonene, kan det fra sentralt hold ikke reises formelle krav til tro og moral på individnivå. I praksis kan det likevel være mer eller mindre faste normer for “renhetskrav” lokalt. Ingen som lærer eller lever i strid med det som organisasjonen eller bevegelsen står for, kan regne med å få leder- eller tillitsverv. Kravene til medlemskap i ImF-trossamfunn og NLM-trossamfunn dreier seg også om dåp og tilslutning til det organisasjonen står for.

Sammenlignet med Dnk som krever dåp og statsborgerskap eller oppholdstillatelse for medlemskap, er de lutherske minoritetene eksklusive i den forstand at de jevnt over krever mer. Sammenlignet med hverandre, er de mer eller mindre eksklusive. Uttrykket “ren menighet” forekommer likevel sjeldent nå, men tanker om dette formidles gjennom medlemsvilkårene.



## Funksjonsfordeling

Mange av de lutherske minoritetene tolker bibelsteder som omtaler en funksjonsfordeling mellom kjønnene dit hen at kvinner ikke kan være prest, pastor eller eldste. Lederfunksjoner som innebærer et læreansvar, er ifølge dette synet gitt til menn uavhengig av tid. DELKs presisering til grunnreglene sier for eksempel: “Vi holder fast ved den bibelske lære om nådegavehusholdning hvor hyrde- og lærefunksjonen i menigheten er tillagt menn”. Kvinner kan vitne, lede bønn og eventuelt også forkynne i mange lutherske forsamlinger, slik fortsettelsen på sitatet fra DELK viser for dette kirkesamfunnets vedkommende: “Samtidig understrekes nødvendigheten av at både kvinners og menns nådegaver og utrustning tas i bruk i den kristne menighet”. Misjonsorganisasjonene har lange tradisjoner for å bruke kvinnelige forkynnere, og Normisjon har for tiden kvinnelig generalsekretær, Anne Birgitta Langmoen Kvelland. I NLM er det ifølge grunnreglene (2015) bare delegater til rådsmøtet som må være menn. Begrunnelsen er at rådsmøtet kan overprøve vedtak av læremessig karakter i hovedstyret (§ 13). I Messiaskirken heter det derimot at “Bibelen er tydelig på at det kun er kvalifiserte menn som kan tale på menighetssamlingen. Dette er en del av det bibelske mysteriet vi frimodig fastholder fordi Gud er visere enn det vi er”.<sup>63</sup> Pastortjenesten blir samme sted omtalt som en “farsoppgave”. Kvinner kan likevel holde andakt og forkynne på samlinger utenom gudstjenesten i Messiaskirken. Frikirken er det mest liberale kirkesamfunnet på dette punktet og har siden 2005 sagt ja til ordinasjon av kvinnelige pastorer og eldste. Dermed kan kvinner i prinsippet ha alle funksjoner i Frikirken, men det er forskjellige syn på dette internt. Kvinnelige medlemmer har

gjennomgående stemmerett i frikirke- og organisasjonslutherdommen.

## Økumenikk

CA § VII understreker kirkens enhet, men tidligere var mange av de lutherske minoritetene mer opptatt av å verne om egenart enn å involvere seg i formelt økumenisk arbeid. Fremdeles avgrensers enkelte seg skarpt fra andre kristne, som når Norges Bibelkirke i § 8 i tros- og læregrunnlaget sitt skriver: “Den katolske lære er vranglære og forførelse. Det samme er ubibelsk karismatikk og herlighetsteologi, samt søkervennlig kirkevekstteologi, inkludert underholdningspregede, verdsliggjorte sanger og møteformer”.<sup>64</sup> Trenden er likevel at de lutherske minoritetene nå er opptatt av økumenikk som omfatter andre teologisk konservative. Bortsett fra menigheten Samfundet har alle utviklet en viss økumenisk åpenhet, men ingen deltar i Kirkenes Verdensråd som anses å være for liberal. De som er med i Norsk Råd for Misjon og Evangelisering (Frikirken, DELK, Kristkirken, Normisjon, NLM og IMF), står på linje med allianseøkumenikken slik den er formulert i Lausannepakten (1974) og Cape Town-erklæringen (2011). Dette viser at tilslutning til luthersk lære ikke nødvendigvis er en forutsetning for samarbeid for mange av de lutherske minoritetene. En protestantisk, evangelikal grunnholdning kan være tilstrekkelig.

Organisasjonene har tradisjonelt videreført “Calmeyergatelinjen” (1920), som handler om ikke å inngå frivilling samarbeid med teologisk liberale. Noen frikirker og organisasjoner samarbeider med hverandre, for eksempel gjennom Evangelisk Luthersk Nettverk (Frikirken, DELK, Normisjon, NLM og IMF, etablert 2012) og Nettverk for evangelisk-luthersk kirkesamarbeid (DELK, Den luthers-



ke kirke i Norge, Det evangelisk-lutherske stift i Norge mfl., etablert 2009). Den Lutherske Bekjennelseskirke har flere internasjonale søsterkirker og er med i Den konfesjonelle evangelisk-lutherske konferanse. Frikirken er det mest økumenisk åpne kirkesamfunnet og er med i Norges Kristne Råd og Det Lutherske Verdensforbund. Frikirken samarbeider også med enkelte institusjoner og organisasjoner innenfor Dnk. DELK har gått fra å være økumenisk eksklusivt til å delta i kristne nettverk og i Norsk Råd for Misjon og Evangelisering. Nå søker DELK også om ordinært medlemskap i Norges Kristne Råd.<sup>65</sup> Misjonærene som dette kirkesamfunnet støtter, er for tiden utsendt av NMS og NLM. Samtidig avgrensner DELK seg mot samarbeid med liberale og slår i en presisering til grunnreglene fast at en kirke som vil ivareta Bibelens autoritet, ikke kan “inngå i frivillig samarbeid med dem som forneker deler av Bibelen, eller på andre måter bryter ned tilliten til den”. Kristkirken aksepterer “alle som har fått Guds Ånd” som kristne, men trekker “en fast delelinje” mellom det å tilkjenne andre kristennavnet, og det å ha fellesskap med dem og etablere faste samarbeidsrelasjoner som kan skape interne spenninger. “Kirken ødelegges lettere av indre perversjon enn av ytre forfølgelse”, heter det på hjemmesidene.<sup>66</sup> Messiaskirken er i kirkefellesskap med den lutherske kirke i Latvia og Missourisynoden USA, og er medlem av International Lutheran Council, den teologisk konservative motpolen til Det Lutherske Verdensforbund.<sup>67</sup> Det evangelisk-lutherske stift i Norge har alter- og prekestolfellesskap med Misjonsprovinser i Sverige og Det evangelisk-lutherske Misjonsstiftet i Finland. Den Norske Kirke i eksil og Den bibel-troende norske kirke samarbeider.

### Religiøs praksis

“Men det er ikke nødvendig at det alle steder er ensartede menneskelige overleveringer eller skikker eller seremonier som er fastsatt av mennesker”, heter det i CA § VII. I paragrafen om kirkeskikkene (XV) beskrives denne friheten ytterligere. Dermed er det ikke overraskende at det er forskjellige syn på hvordan gudstjenesten bør foregå blant de lutherske minoritetene, og at de tenker forskjellig om hvordan mennesker ellers bør utøve sin tro. I det følgende lar jeg etikk, livsstilsregler og samfunnsengasjement sortere under religiøs praksis selv om jeg ikke har målt grad av etterlevelse av etikken som er utledet av Bibelen og Luthers lille katekisme, eventuelt kombinert med Pontoppidan eller arven fra Læstadius.

### Gudstjenester

Lutherdommen kalles “Ordets kirke”, og forkynnelsen har en sentral plass i hele frikirke- og organisasjonslutherdommen. Ellers foregår gudstjenestefeiringen på forskjellige måter. DELK, Den Lutherske Bekjennelseskirke, Den evangelisk lutherske bekjennelseskirke, menighetene i Det evangelisk-lutherske stift, Den Norske Kirke i eksil og Messiaskirken utgjør en “kirkelig fløy” med biskop og presteskap som forvalter sakramentene og har liturgiske plagg, og med salmer og fast liturgi som del av arven fra Dnk. DELK bruker betegnelsen tilsynsmann om sin øverste åndelige og administrative leder som har en biskops funksjon og oppgaver. Messiaskirken veksler mellom salmer og moderne lovsanger, de andre bruker mer klassiske salmer. I DELK veksler samlingene mellom gudstjenester ledet av presten og søndagsmøter ledet av de eldste og legfolket. Det er liturgi og sakramentsforvaltning på gudstjenestene, og liturgien ligner på den som ble brukt i Dnk før

liturgireformen i 2011. På søndagsmøtene bidrar medlemmene med forkynnelse, bønn, skriflesning og vitnesbyrd.

I Samfundet leder og taler forstanderen på gudstjenesten, og liturgien bygger på kirkeritualet fra 1685. Prekenen kalles “belæringen” og minner om et læreforedrag, men inneholder også oppfordring til tro og trøst. Det er ikke messing og kirkesvar i Samfundets gudstjenester, og forstanderen er kledd i dress.<sup>68</sup> Kingos reviderte salmebok brukes. Frikirken representerer en “lavkirkelig fløy”. Her er mange aktører involvert i gudstjenesten, men menighetene har en forstander eller pastor som taler og leder sakramentsforvaltningen. Enkeltmenighetene velger gudstjenesteform innenfor visse rammer, og det er stor variasjon mellom dem. Tidligere lignet gudstjenestene i Frikirken på bedehusmøter, men de siste tiårene har gudstjenesten mange steder fått et mer kirkelig preg med flere faste ledd. Frikirkens hjemmesider beskriver gudstjenesten som både liturgisk og karismatisk, med rom for moderne lovsang og bruk av nådegaver.<sup>69</sup> Kristkirkens gudstjenester ligger nær Frikirkens, men er mer karismatiske. Gudstjenestene i organisasjonenes forsamlinger har en fri form som minner om bedehusmøter, og det brukes både salmer og lovsanger. Robert Lilleaasen har i en ny PhD-avhandling vist at gudstjenesteformene i bedehusforsamlinger og kirker blir mer like, og at rammene blir fastere i bedehus-organisasjonssammenheng.<sup>70</sup>

De læstadianske samlingene har forskjellig preg alt etter hvilken retning det dreier seg om, men formen følger tradisjonen fra Læstadius’ tid med (bots- og omvendelses)preken og eventuelt prekenopplesning som de viktigste innslagene. I de fleste retningene er det salmesang uten tonefølge. Forsamlingene bruker Land-

stads salmebok i urevidert eller revidert utgave. Rørelse er et ekstatisk fenomen som kan slå ut i (felles) gråt eller latter. Dette kan komme i forbindelse med skrifte og syndsforlatelse og var vanligere før enn nå. Målt etter grad av karismatisk utfoldelse er Samfundet den minst karismatiske grupperingen blant de lutherske minoritetene. Kristkirken, som legger vekt på åndsdaap, nådegaver og profetier, er sammen med de læstadianske samlingene der rørelse forekommer, de mest karismatiske.

### Etikk og livsstilsregler

De lutherske minoritetene er konservative i etiske spørsmål, og for tiden viser dette seg spesielt i spørsmål knyttet til samlivsetikk. Inspirert av pietismen har denne delen av norsk kristenhet tradisjonelt ofte tatt stilling i spørsmål som kan regnes som adiafora, som måtehold i alkoholbruk, kleskoder, dans og verdslig underholdning. Dette er ikke like vanlig nå. Individualetikk har gjerne fått større oppmerksomhet enn sosialetikk, men særlig Frikirken og flere av organisasjonene legger nå betydelig vekt på kollektive etiske utfordringer som klimaspørsmål og forbruk.<sup>71</sup> Enkelte av frikirkemenighetene er sertifisert som “grønne”.<sup>72</sup>

De lutherske minoritetene vil verne om livet fra unnfangelse til død og har et restriktivt syn på selvbestemt abort og aktiv dødshjelp. Abortmotstand er spesielt tydelig i Det evangelisk-lutherske stift i Norge, Den Norske kirke i eksil, Den bibel-troende norske kirke og Messiaskirken. Børre Knudsen og Ludvig Nessa arrangerte mange anti-abortaksjoner med sterke virkemidler. Lederen for Messiaskirken har uttalt at abort bør være ulovlig etter incest og voldtekt fordi fosteret er uskyldig i det fryktelige som faren har gjort ved unnfangelsen, og at abort bør

unngås også når kvinnens liv er i fare.<sup>73</sup> De øvrige grupperingene formulerer seg mindre kategorisk.

Det livslange, heterofile ekteskapet regnes som en skaperordning, og frikirke- og organisasjonslutherdommen har et restriktivt syn på seksuelt samliv før ekteskapet og på skilsmisse. Prevensjon anerkjennes ikke som etisk høyverdig i Samfundet med mindre det foreligger medisinske grunner til ikke å få barn. Mange læstadianere deler dette synet. Noen lutherske minoriteter aksepterer på visse vilkår gjengifte for “den uskyldige part”, det vil si den som har opplevd fysisk utroskap fra ektefellen. Dette gjelder for eksempel Frikirken, Normisjon, deler av ImF<sup>74</sup> og Kristkirken. Andre aksepterer ny ekteskapsinngåelse bare hvis ektefellen er død, som NLM og Samfundet. Gjengifte drøftes for tiden i DELK.<sup>75</sup> Messiaskirken gir skilte permisjon fra alle verv og passivt medlemskap i ett år, uavhengig av skyldspørsmål. Etter dette vurderes gjeninnsettelse. Hvis noen gifter seg på nytt mens tidligere ektefelle lever, er de utestengt fra flere menighetsfunksjoner, men ikke fra menigheten.<sup>76</sup> I Samfundet kan begge parter bli stående i menigheten etter skilsmisse. Dette kirkesamfunnet anerkjenner ikke ekteskap som er inngått utenfor eget trossamfunn som religiøst gyldige.

Alle grupperingene er mot homofilt samliv, men skiller mellom homofil legning som aksepteres, og homofil praksis som forkastes. I så måte kan Normisjons verdidokument § 4,7 være representativt for flere: “[...] homofilt samliv er synd etter Guds ord, og uforenlig med en kristen bekjennelse. Homoseksuell legning er imidlertid ikke gjenstand for fordømmelse i Skriften, og homofile som ønsker å leve etter Guds ord er derfor på lik linje med andre velkomne inn i kristne fellesskap og tjenesteoppgaver”.

Livsstilspietismen har vært mest eksplisitt i læstadianske miljøer. Mange læstadianere avstår fra alkohol, verdslige fornøyer som kino, teater, dans, TV og uteliv, og mange kvinner går i skjørt og har tildekket hode i forsamlingen.<sup>77</sup> Enkelte bruker også skjørt i det daglige. Kvinnene har tradisjonelt hatt langt hår og vært skeptiske til sminke og smykker. Noen slike regler kan leses ut av Bibelen. Andre er utledet av bibelsteder som egentlig handler om noe annet. De er historisk og kulturelt betinget og preget av pietistiske tanker om nøysomhet. Dette gjelder for eksempel forbud mot alkohol, slips, gardiner og juletre – regler som nå overholdes i varierende grad. Historisk var Læstadius’ tilhengere fattige. De nøysomhetsidealene han forkynte, var med på å skape verdighet, indre samhold og identitet. På sikt ga de også velstandsøkning, samtidig som mange forholdt seg friere til dem. Samfundet og DELK har hatt lignende regler for verdslige fornøyer og kleskoder for kvinner, men Samfundet aksepterer for eksempel korte skjorter, bikini, sminke og smykker. DELK advarer ikke mot moter, men oppmuntrer medlemmene til å kle seg sømmelig, som Samfundet også gjør. Siden Pontoppidans forklaring ikke advarte mot alkoholbruk, men mot drukkenskap og fyll, har Samfundet og DELK forkynt måtehold og ikke totalavhold. Begge har løst opp på de fleste av de eldre livsstilsreglene. Påbudet om at jenter skulle gå i skjørt, ble formelt opphevd på et menighetsmøte i Samfundet i 1999.

### Sosiale fellesskap og økonomi

Frikirke- og organisasjonslutherdommen har som regel et variert tilbud til medlemmene, men dette er avhengig av størrelse og ressurser lokalt. Menigheter med oppslutning fra noen titalls mennesker har

naturlig nok et begrenset tilbud. Ellers har barne- og ungdomsarbeidet gjerne høy prioritet. Det samme gjelder arbeid for ytre misjon med unntak av Samfundet og delvis læstadianerne. Stevner er særlig viktige for læstadianerne. Slike storsamlinger har både åndelige og sosiale funksjoner og bidrar til å knytte de troende og slekten nært sammen på tvers av landegrensene på Nordkalotten. Stevner og storsamlinger er også viktige for flere av de andre lutherske minoritetene, og mange har forskjellige grupper, husfelleskap, foreninger og kor.

De fleste lutherske minoritetene har et pragmatisk syn på religiøs estetikk, der det funksjonelle er overordnet det estetiske. Pietistiske nøysomhetsidealer preger holdningen til hvordan forsamlingslokalene bør se ut. Derfor, og på grunn av økonomiske forhold, har noen enkle lokaler eller kirkebygg med lite kunstnerisk utsmykning. Noen leier lokale.

De som hører til frikirke- og organisasjonskristendommen, må jevnt over være aktive og bidra finansielt og med fremmøte og egeninnsats for at virksomheten skal kunne opprettholdes. Det er vanlig å gi tiende til menighetsarbeid og misjon, men formaliseringen av dette og andre medlemsforpliktelser varierer. Messiaskirken har spesifikke krav, og ifølge § 4,1 i vedtektene blir medlemskapet passivt dersom en ikke deltar regelmessig på gudstjenester og overholder medlemsforpliktelsene inkludert givertjenesten. Medlemmer i Kristkirken kan ifølge forfatningen § 9 miste stemmerett ved menighetsmøter etter ett år hvis de uten "gyldig grunn" regelmessig har holdt seg borte fra gudstjenester, nattverden og annet menighetsliv. Andre grupperinger har mindre presise formuleringer eller ingen spesifikke krav om givertjeneste og oppmøte.

Det interne samholdet er ofte sterkt i

menigheter eller forsamlinger som er relativt små og oversiktlige. De sosiale båndene kan være tette. Mange bruker mye tid i menigheten og har de nærmeste vennene der. Samfundet har tradisjonelt hatt de strengeste reglene for sosial omgang med utenforstående, men dette er i endring.<sup>78</sup> De øvrige grupperingene har ikke lenger slike reguleringer, og noen har aldri hatt det.

### Samfunnsengasjement

Da de ble etablert, valgte DELK og Samfundet å trekke seg tilbake fra kultur- og samfunnslivet. De deltok verken i nasjonaldagsfeiring eller politisk virksomhet, og opprettet et tilnærmet totaltilbud for medlemmene. DELK har forlatt disse standpunktene, men Samfundets medlemmer rådes fremdeles til ikke å stemme ved valg eller delta i annen politisk virksomhet.<sup>79</sup> 17. mai markeres på menighetens skoler, men elevene går ikke i skoletog. På 1800-tallet hadde særlig Indremisjonen et offensivt samfunnsengasjement med utstrakt diakoni, fattigpleie og forretningsdrift i form av blant annet misjonshoteller. Det har også vært tendenser til tilbaketrekking fra samfunnet i organisasjonene, og på 1950-tallet utfordret for eksempel indremisjonslederen og KrF-politikeren Egil Aarvik (1912-1990) legfolk som "gjemte seg på bedehuset", til å vise større samfunnsengasjement.<sup>80</sup> Nå er mange fra de lutherske minoritetene med i politisk virksomhet, flyktningarbeid, lokale lag og så videre.

Skolen peker seg ut som et spesielt satsingsområde for samfunnsengasjementet i frikirke- og organisasjonskristendommen. DELK og Samfunnet var privatskolepionerer på 1800-tallet og driver nå velrennomerte grunnskoler. Organisasjonene kom snart etter og hadde ressurser til å starte opp med flere skoleslag. For-



fatteren Johannes Lavik kaller organisasjonenes skolesatsing i mellomkrigstiden for legmannsbevegelsenes største kulturinnsats i nyere tid.<sup>81</sup> Da teologiprofessoren og indremisjonslederen Ole Hallesby (1897-1961) lanserte Indremisjonens skolestrategi i *For Fattig og Rik* i 1912, dreide det seg om å utvikle et bredt utdanningstilbud i institusjoner der liberal teologi ikke fikk innpass. På denne måten skulle elevene bli utrustet til å forsvare seg mot liberale kristendomsforståelser, og til offensivt å bidra til gjenkristning av landet. Mange i de andre organisasjonene støttet denne strategien. Resultatet ble en rekke grunnskoler, ungdomsskoler, folkehøgskoler, lærerskoler og bibelskoler rundt om i landet med Den nye lærerskole i Kristiania/Oslo lærerskole (1912) og Kristelig Gymnasium (1913) som "flaggskip". I 1920 fortsatte drøftingene om skole spørsmål på Calmeyergatemøtet, som samlet 950 teologisk konservative delegater. Halve møtet dreide seg om skolen, og om hvordan den kunne brukes som mottrekk mot liberal teologi.<sup>82</sup>

Etter andre verdenskrig kulminerte skolestriden mellom privat og offentlig sektor i 1947, da staten overtok Oslo lærerskole mot eiernes vilje. I 1968 gikk sju kristne organisasjoner sammen om å grunnlegge en kristen høyskole som etter hvert ble en sentral lærerutdanningsinstitusjon, Norsk Lærerakademi i Bergen. Innføringen av det konfesjonsfrie og pluralistiske KRL-faget i grunnskolen i 1997 førte til flere privatskoleetableringer på luthersk mark, og endringen i skolens formål i 2008 virket i samme retning. Sammenlagt er organisasjonene nå en stor skoleeier fordelt på mange skoleslag. De har også flere barnehager. Læstadianske grupperinger driver et par grunnskoler, og Frikirken har folkehøgskoler. Den yngste av dem er Kristiansand Folke-

høgskole, som startet i 2015 og er den eneste folkehøgskolen i landet som er tilrettelagt for elever med barn.<sup>83</sup> Høyere utdanning oppmuntres gjennomgående i frikirke- og organisasjonskristendommen, men DELK og Samfundet var lenge skeptisk til dette. Friskoleloven (§3,1) slår fast at private skoler skal ha hele landet som inntaksområde og være åpne for alle som fyller inntaksvilkårene for den offentlige skolen. De kristne grunnskolene har vanligvis mange elever som ikke står tilsluttet eget kirkesamfunn, og det finnes også eksempler på at barn av foreldre som ikke er tilsluttet Samfundet, går på denne menighetens skoler.

De fleste innen frikirke- og organisasjonskristendommen driver ytre misjon. DELK drev ikke misjonsarbeid, men skiftet syn på dette i 1982. Da opplevde et ektepar og en ung kvinne at de fikk misjonærkall. DELK måtte ta stilling til dette og valgte å støtte misjonsvirksomhet gjennom eksisterende misjonsorganisasjoner. De lutherske minoritetene har gjerne også utstrakt diakoni internt, men har i mindre grad formalisert andre typer sosialt arbeid. Dette deltar medlemmene heller i gjennom andre organisasjoner som har spesialisert seg på forskjellige områder, eksempelvis Blåkors og annet kristent rusarbeid, eller i sekulære, frivillige organisasjoner.

### Endringer

Det har skjedd store organisatoriske forandringer blant lutheranerne i Norge siden de første frikirkene og misjonsorganisasjonene ble stiftet på 1800-tallet. Da sto Indremisjonsselskapet kirkeledelsen nær, men dette endret seg. NLM og ImF hadde utspring i vekkelsesmiljøene på Vestlandet og en lavkirkelig profil med distanse til kirkeledelsen fra starten av. Nå markerer de seg enda tydeligere enn



før som alternativer til Dnk. Etter 1970 er det kommet til omkring ti lutherske kirker og trossamfunn, men noen av dem er så små og personavhengige at de kanskje ikke er livskraftige på sikt. Jeg har allerede tematisert endringer som at Frikirken har skiftet syn på ordinasjon av kvinner, og at DELK har skiftet syn på misjon og åpnet seg mer mot andre kristne og samfunnet. Det samme gjelder oppmykningen av livsstilsreglene. Nedenfor tar jeg opp forandringer i kirkesyn, og syn på demokrati, kirketukt og formspråk.

### Kirkesyn

Som nevnt har legmannsorganisasjonene tradisjonelt ønsket å drive selvstendig innenfor Dnk. "I ei statskyrkje kan det gaa aa laga ei 'kyrkja inne i kyrkja'", hevdet Hope. Engasjerte kristne i organisasjonene kunne altså "leggja kristendom inn i statskyrkja".<sup>84</sup> Dessuten mente Hope at statskirken hadde en viktig funksjon i å innlemme befolkningen i en kristen kultur. Nå er samfunns- og kirkekonteksten en annen, og "ellipsen" blir i økende grad utfordret av "sirkler" i betydningen forsamlinger som fungerer som menigheter. Dette har flere grunner. For det første henger det sammen med utviklingen i Dnk, blant annet i samlivs- og likestillings spørsmål. For det andre er kirkens (og skolens) rolle som kristendomsoppdrager redusert, og man har ønsket å gjennomføre trosopplæring internt. For det tredje bidrar samfunnsutviklingen med toinntektsfamilien og "tidsklemma" til at flere engasjerer seg bare ett sted istedenfor både i lokalmenigheten i Dnk og på bedehuset. For det fjerde har sekulariseringen på samfunns-, organisasjons- og individnivå ført til at noen mener det er oppstått en ny misjonsutfordring i Norge, og at den best kan møtes av misjonsorganisasjonene og

menighetsforsamlingene deres. For det femte er organisasjonene i likhet med mange av frikirkene påvirket av impulser fra evangelikale "suksessmenigheter" internasjonalt, og av kirkeplantingsnettverket SENDT NORGE (tidligere DAWN). Dette kan også virke i retning av løsere tilknytning til Dnk.

Opprettelsen av ImF- og NLM trossamfunn og Agder Normisjons Trossamfunn kan både tolkes som en naturlig konsekvens av forsamlingspraksisen, og som en teologisk avgrensning mot Dnk. I teologisk konservative kretser blir vedtaket om å innføre kjønnsnøytral vigsel-liturgi gjerne oppfattet som kirkesplittende til tross for at biskopene i 2013 konkluderte med at det ikke er tilfelle. Stiftelsen av Norges Bibelkirke, som ikke utgår fra én bestemt organisasjon, fremstår tydeligere som en reaksjon på innføringen av kjønnsnøytral vigsel-liturgi alene. De nye trossamfunnsdannelsene representerer uansett et prinsipielt viktig brudd med det tradisjonelle kirkesynet og ellipsemodellen. Selv om de primært handler om kirkerett, og aktivitetene foregår som før i de lokale forsamlingene, er det oppstått en ny kirkehistorisk situasjon. Dette gjelder selv om det internt i organisasjonene er ulike syn på om det er riktig å opprette slike trossamfunn, og uavhengig av medlemstallene i dem, som i skrivende stund er lave.

### Demokrati

På 1800-tallet var de lutherske menighetene og organisasjonene grasrotforetak som ga større demokratiske rettigheter til medlemmene enn det legfolket hadde i statskirken. Organiseringen var moderne. Imidlertid påvirket demokratiseringsprosesser og likestillingstanker i samfunnet Dnk raskere enn de lutherske minoritetene. Nå er medlemmenes medbestemmel-

sesrett gjennomgående større i Dnk enn i frikirke- og organisasjonslutherdommen, der noen råd kan være selvsupplerende og enkelte verv og styrer er forbeholdt menn. Samtidig er kvinnes medbestemmelse generelt blitt utvidet, også i Samfundet der kvinners stemmer tidligere bare telte med hvis mannsstemmene viste stemmelikhet. Her fikk kvinner stemmerett på lik linje med menn omkring tusenårsskiftet.<sup>85</sup> For øvrig kan kvinner og menns reelle innflytelse, uavhengig av formelle demokratiske rettigheter i den enkelte gruppering, være ganske stor. Fellesskapene er som regel oversiktlige og lite byråkratiske, og lederskapet er økonomisk avhengig av medlemmene som har økonomiske sanksjonsmuligheter hvis de mister tillit til pastorer og andre ledere og blir holdt unna viktige beslutningsprosesser. I enkelte grupperinger kan maktstrukturene likevel være så sterke eller autoriteten til lederskapet så stor at både kritikk og medbestemmelse blir vanskelig i praksis.

### Kirketukt

Historisk har de lutherske minoritetene vært opptatt av å kunne drive kirketukt fordi de mente det var et bibelsk anliggende som statskirken forsømte. De brukte nattverds- eller faddernekt (“det lille bann”) og offentlig bekjennelse i menigheten ved åpenbare brudd på etiske regler. Eksklusjon (“det store bann”) ble brukt hvis medlemmer etter tilrettevisning fortsatte å leve umoralsk eller lære avvikende. Kirketukt er ikke forsvunnet, men dempet til fordel for mer sjelesørgersk varsomme reaksjoner. DELK skriver for eksempel ikke lenger ut medlemmer fra menigheten,<sup>86</sup> og mange kirkesamfunn har nedtonet eller fjernet avsnitt om kirketukt fra vedtekter, forskrifter og reglementer. “Dersom det foreligger tvingende grunner for det, kan forstanderen

unnså seg for å utføre de kirkelige handlinger”, heter det nå i Frikirkens forfatning § 5, mens stifterne i sin tid var tydelige på at kirketukt burde utøves aktivt i menigheten og fulgte dette opp i praksis. Et av de yngste kirkesamfunnene, Messiaskirken, har derimot en detaljert paragraf om irettesettelse i vedtektene. Paragraf 14 slår fast at pastoren etter samtale med den irettesatte kan gjøre medlemskapet til vedkommende passivt, gi permisjon fra verv og utestenge fra nattverden. Det er fremdeles mulig å bli ekskludert fra Samfundet.

### Formspråk

På det praktiske planet har de religiøse uttrykksformene forandret seg i store deler av frikirke- og organisasjonskristendommen, og formspråket er blitt mer moderne. Dette skyldes dels påvirkning fra andre kirkesamfunn, internasjonale kristne trender og trender i storsamfunnet, og dels strategier for rekruttering som krever formmessige oppdateringer. Moderne lovsang, som brukes i Frikirken og de fleste organisasjonene, er ett eksempel på endring. Ny kommunikasjonsteknologi er et annet. Dette brukes på samlinger i blant annet Frikirken, DELK og organisasjonene. Samfundet og læstadianerne holder derimot fast på det gamle formspråket og tradisjonene. Ledelsen i Samfundet har drøftet å ta i bruk Powerpoint i gudstjenesten. Den konkluderte negativt i forbindelse med talen, men positivt i tilknytning til andre innslag.<sup>87</sup> På den andre siden har Samfundet blitt mer åpent for nye oversettelser av Bibelen og læreskriftene. Alle menigheter og organisasjoner som drøftes i denne artikkelen, presenterer seg gjennom egne hjemmesider på Internett. Enkelte av de små kirkene har mange følgere på Facebook og nettsidene sine, og de har gjerne store preken-

arkiver og annen informasjon lett tilgjengelig. Kristkirken satser særlig på podcast, mens Den Norske Kirke i eksil satser på TV-sendinger. Ny forskning viser at medialisering av religion blir stadig viktigere.<sup>88</sup> Dette kan bety at noen av kirkene har bedre fremtidsutsikter enn det medlemstall eller oppslutning på samlingene kan tyde på. For eksempel hadde Det evangelisk-lutherske stift 124 “unike besøk” på hjemmesiden et vilkårlig valgt døgn, 15.-16. mai 2017, og Messiaskirken har 400 følgere på Facebook.

### **Moderne og konservativ, bedrøvet og offensiv**

Frikirke- og organisasjonslutherdommen er teologisk og etisk konservativ samtidig som den oppsto parallelt med det moderne gjennombrudd i norsk kulturliv på slutten av 1800-tallet.<sup>89</sup> De lutherske grupperingene som ble etablert da, kan regnes som en frukt av moderniteten med sin iboende tendens til differensiering, pluralisering og individualisering. Moderne og liberaliserende lover som opphevingen av konventikkelpakaten (1842) og dissenterloven (1845) ga juridiske rettigheter til å drive kristen virksomhet uavhengig av staten og prestskapet, og til å etablere konkurrerende lutherske menigheter som i samsvar med moderne tanker krevde autentisitet i trosliv og praksis, og som i noen tilfeller også ga betydelig rom for følelser – nok et moderne trekk. Moderniteten førte ikke bare til mer liberale kristendomsforståelser, men også til større mangfold og valgfrihet for konservative kristne.

De som grunnla lutherske frikirker på slutten av 1800-tallet, reagerte mot sekulariseringen, men sto selv for religiøs individualisering og radikale tolkninger av luthersk lære om det allmenne prestedømmet. Kristendommen måtte prege sam-

funns- og kulturliv nedenfra, ikke gjennom kollektivt medlemskap og tvangstiltak fra statens side, mente mange: “Saa-vel folkekirken som statskirken er i strid med Bibelens kirkeprinsipper, idet de gir samme ret og myndighet til troende som vantro, bekjendere som fornegtere av den kristne tro”, hevdet Frikirkens øverste ledelse og andre frikirkelige representanter i 1908.<sup>90</sup> De ville at Stortinget skulle vedta å skille kirke og stat og innføre full religionsfrihet. Kravet om religionsfrihet var utpreget moderne, tanken om tradisjonsbevaring var konservativ. En av begrunnelsene til religionsfrihetskravet var at dette ville sikre kristendommens posisjon i landet bedre enn statskirkeordningen. Lederne for legmannsorganisasjonene var da uenige i at stat og kirke burde skilles. Samtidig var de som grunnla organisasjonene fra 1840-årene av, moderne og preget av tidens “assosiasjonsånd”. Folk sluttet seg på nye måter sammen i foreninger og organisasjoner som arbeidet for å fremme bestemte saker – i dette tilfellet misjon.

Frikirke- og organisasjonslutherdommen har altså både moderne og konservative trekk. Autoritetsopprøret i form av brudd med den tradisjonelle enhetskulturen og en konvensjonell kristendomsforståelse var moderne på slutten av 1800-tallet. De lutherske minoritetene representerte motkulturer drevet frem av menn(esker) som ikke fant seg til rette i majoritetskirken, og som av samvittighetsgrunner og andre grunner verken ville eller kunne tilpasse seg den. Med et kjent konservativt slagord ville de forandre for å bevare, og Luthers lære om det allmenne prestedømmet og de to regimentene ble koblet på moderne tanker om individualitet og valgfrihet. Det er vanskeligere å tolke de lutherske kirkene som er kommet til siden 1970-årene, som et ut-

trykk for modernitet. I flere henseender er de heller svært konservative. Bildet av Ludvig Nessa i samarie, reformasjonens nye presteplagg, kan stå som et visuelt eksempel på konservatisme og tradisjonsbevissthet sammen med bilder av geistlige i liturgiske plagg på hjemmesiden til Det evangelisk-lutherske stift.<sup>91</sup> De andre nye kirkene er i varierende grad opptatt av å bevare tradisjonelle former og estetikk, men de er tydelig konservative læremessig og etisk. Her er det også ofte en kobling mellom sterke ledere og omfattende og presise vedtekter. I den grad disse kirkene kan kalles moderne, må det knyttes til differensiering som de bidrar til. De kan også være moderne med ekspressive og karismatiske innslag og formspråk, som for eksempel Kristkirken.

Samlet sett utgjør frikirke- og organisasjonskristendommen et teologisk konserverende element i norsk lutherdom. Dette betyr ikke at de teologiske oppfatningene er statiske, og jeg har påvist likheter, forskjeller og utvikling i tro og lære og i religionsutøvelse blant de lutherske minoritetene. Endringene har likevel vært færre og mindre blant mange av de lutherske minoritetene enn i Dnk, i mange andre kirkesamfunn og i samfunnet for øvrig i samme tidsrom. Sett under ett kan frikirke- og organisasjonslutherdommen karakteriseres som stabil. Med stabilitet sikter jeg til offisiell lære, ikke nødvendigvis til individuelle oppfatninger blant medlemmene. På den ene siden virker differensieringen og individualiseringen i samfunnet i retning av svekket individuell konformitet og autoritetstroskap, noe som trolig også slår ut blant de lutherske minoritetene. På den andre siden er religiøs tilhørighet i større grad enn før et personlig valg i et differensiert marked.

Det samlende likhetstrekket er teologisk og etisk konservatisme, men artikke-

len har også vist at det er et stort tolkningsrom innenfor dette. Det finnes mer og mindre konservative grupperinger, og teologisk konservatisme kan være forenlig med moderne formspråk og aktiv mediebruk. Den kirkehistorisk mest interessante forandringen i frikirke- og organisasjonskristendommen i nyere tid er trossamfunnsdannelsene etter 2009. De er et brudd med det tradisjonelle kirkesynet i norsk luthersk legmannsvirksomhet, et syn som inntil nylig har holdt organisasjonene samlet innenfor Dnk, og demmet opp for frikirkedannelser på en annen måte enn for eksempel i Sverige. De nye trossamfunnene har for tiden relativt få medlemmer. I fremtiden er det uvisst om avstanden mellom organisasjonene og Dnk vil øke, og om flere vil formalisere sin kirkerettslige tilhørighet i et trossamfunn knyttet til egen organisasjon. Noen forandringer er reversible, men trossamfunnsdannelsene er det neppe. Uansett har lutherdommen i Norge aldri vært så organisatorisk sammensatt som i året for reformasjonsjubileet.

De som har brutt med majoritetskirken, gjorde det gjerne etter store betenkeligheter, slik tittelen på Johan Rønningens bok om DELK, *De bedrøvede menn*, indikerer. Tittelen bygger på et sitat fra de som grunnla kirkesamfunnet, men er ikke bare karakteristisk for DELK i etableringsfasen. Det evangelisk-lutherske stift formulerer seg nå på lignende måte i dag: "Frustrert eller sorgfull over utviklingen i Den norske kirke? Lurer du på hva du skal gjøre nå? Ta kontakt ...".<sup>92</sup> De lutherske frikirkene og alternativtilbudene er blitt til fordi mennesker har ment at samvittigheten krevde det. Utenfra vurdert er sterke ledere, ny lovgivning, nye liturgier, utviklingen i skolen, internasjonale impulser, klassemotsetninger, sekularisering og modernitet viktige forklaringer.



Mange av dem som fortsatt er medlemmer i Dnk, er også ”bedrøvet” eller urolige – over samfunnsutviklingen og over utviklingen i folkekirken. En slik tristhet kan dessuten skyldes det noen opplever som stigmatiserende omtaler av egen gruppe og egne meninger i media og samfunnet. Dette trenger likevel ikke føre til

forskansning i trosfellesskapet. Mange innen frikirke- og organisasjonskristendommen driver offensivt og utadrettet og markerer seg i mediene. De har gjerne store vyer om å bidra til å gjenkristne lokalsamfunnet og Norge, og om å spre kristendommen i luthersk variant til nye deler av verden gjennom misjon og medier.

## Noter

1. ”Lutherske grunner til å forlate en luthersk kirke”, kronikk i *Dagen* 30.10. 2015.
2. Synoden, *Den norske Evangelisk Lutherske Frikirke gjennom 75 år* (Oslo: Norsk luthersk forlag, 1952, opprinnelig 1877), 59.
3. Knut Dørum og Helje Kringlebotn Sødal (red.), *Mellom gammelt og nytt: Kristendom i Norge på 1800- og 1900-tallet* (Bergen: Fagbokforlaget, 2016), 15; Knut Dørum og Helje Kringlebotn Sødal (red.), *Hans Nielsen Hauge. Fra statsfiende til ikon* (Oslo: Cappelen Damm Akademisk, 2017), under utgivelse. Jf. Anthony Giddens, *Modernitetens konsekvenser* (København: Hans Rietzels Forlag, 1994); Willy Gunneriussen, *Å forstå det moderne. Framskrittstro, rasjonalitet, ambivalens og irrasjonalitet i diskursen om modernitet* (Oslo: Tano Aschehoug, 1999).
4. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
5. Harald Hegstad, *Kirke i forandring. Fellesskap, tilhørighet og mangfold i Den norske kirke* (Oslo: Luther forlag, 1999), kap. 6.
6. Birgitte Lerheim, ”Frå lekmannsforsamling til kyrkkjelyd” i *Norsk Tidsskrift for misjonsvitenskap* 2/2008, 22-42, og ”Lekmannsforsamlingar i endring” i Pål Repstad (red.), *Norsk bruksteologi i endring: Tendenser i det 20. århundre* (Trondheim: Tapir, 2010), 171-187.
7. Rolf Kjøde, ”Fra ellipse til sirkel. Om utviklingen i norsk kirkeliv, særlig sett i relasjon til forsamlingsvekst” i *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 3/11.
8. Jf. Ole Hallesby, *Hovedforskjellen mellom positiv og liberal teologi* (Oslo: Lutherstiftelsens forlag, 1924).
9. Karel Dobbelaere, *Secularization. An analysis at three levels* (Brussel: Peter Lang, 2002).
10. Carl Fr. Wisløff, *Norsk kirkehistorie III* (Oslo: Lutherstiftelsen, 1971); Andreas Aarflot, *Norsk kirke i tusen år* (Oslo: Universitetsforlaget, 1978); Bernt T. Oftestad, Tarald Rasmussen, Jan Schumacher, *Norsk kirkehistorie* (Oslo: Universitetsforlaget, 2005); Arne Bugge Amundsen (red.), *Norges religionshistorie* (Oslo: Universitetsforlaget, 2005); Ola Rudvin, *Indremisjonsselskapets historie I-II* (Oslo: Lutherstiftelsens forlag, 1967; 1970); Oscar Handeland, *Vaarløysing I-III* (Bergen: Lunde, 1922-1936); Erik Kjebekk, *Verden for Kristus. Norsk Luthersk Misjonssamband 1891-1991. Heimearbeidet* (Oslo: Lunde, 1991); Johannes Kleppa og Paul Odland, *Ordets folk. Det Vestlandske Indremisjonsselskap 1898-1998* (Straume: Sambåndet, 1998); Erling Sandø (red.), *Samfundets historie. Bind I: Frem til 1900* (Kristiansand: Samfundets forlag, 1990); *Midt i livet: Den Evangelisk Lutherske Frikirke 1877-2002* (Oslo: Norsk Luthersk Forlag, 2002); Synoden, *Den norske Evangelisk Lutherske Frikirke gjennom 75 år*.
11. Bjørg Seland, ”1800- og 1900-tallets religiøse bevegelser. Historiografiske perspektiver på forskning og formidling” i *Historisk Tidsskrift* 2015/3, 419-452.
12. John Rønningen, *De bedrøvede menn: En beretning om Den jarlsbergske frimenighet* (Oslo: Gyldendal, 1972); Grete Vabo, *Åpent og ærlig. Mitt liv som medlem av Menigheten Samfundet, Egersund og Kristiansand* (Oslo: Lunde 2000).
13. Trond H.F. Kasbo, *Gammelpietistiske minoriteter: Tradisjoner, særtrekk og fellespreg* (Oslo: UiO/TF, 1997), lisensiatgradavhandling.
14. Otto Gjerpe, *Fedreavv og barnefostring: Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn gjennom 100 år* (Oslo: Luther forlag, 1978); Birger Løvlie, *Vestavind. 1870-årenes debatt om kristenliv og kirkeordning under innflytelse fra Skottland* (Trondheim: Tapir, 2002); Øyvind Norderval og Sigmund Nesset (red.), *Vekkelse og vitenskap: Lars Levi Læstadius 200 år* (Tromsø: Ravnetrykk, 2000).
15. Tallene i avsnittet ”Oversikt” bygger på SSB per 01.01. 2016 når annet ikke er oppgitt.
16. <http://elbk.org/om-elbk/organisation-och-kyrka.aspx>, lest 11.05. 2017.
17. Seth Erlandsson, ”LBK 40 år. Hur började det? Var är vi nu? Vart är vi på väg?”. Foredrag publisert på <https://vimeo.com/100888302>, lest 02.08. 2016. Til forskjell fra Missourisynoden krever Wisconsinssynoden for eksempel full enhet i alle lærespørsmål og har avgrensede stemmerettsregler for kvinner. Utbrytere fra Norsk

- Luthersk Lekmannsmisjon dannet den første menigheten i Den Lutherske Bekjennelseskirke på Karmøy, jf. Samson Lid: *Kristenlivet slik eg møtte det*. Kompendium publisert i 1996 på [http://www.nll.no/images/stories/diverse/historikknll\\_samsonlid\\_feb2010.pdf](http://www.nll.no/images/stories/diverse/historikknll_samsonlid_feb2010.pdf), lest 03.08. 2016.
18. Telefonsamtale med Birger Kvilhaugsvik 10.05. 2017.
  19. <https://www.kristkirken.no>, lest 11.05. 2017.
  20. <http://www.doulos.no/>, lest 20.08. 2016.
  21. Telefonsamtale med T.H. With 10.05. 2017.
  22. <http://www.abort.no/>, lest 11.05. 2017.
  23. Telefonsamtale med L. Nessa 10.05 2017.
  24. Telefonsamtale med I. Kristianslund 10.05. 2017.
  25. <http://www.ikrist.com/>, lest 11.05. 2017.
  26. Ludvig Hope, *Kyrkja og Guds folk*. (Björgvin: Lunde, 1923), 145.
  27. Kjøde, "Fra ellipse til sirkel. Om utviklingen i norsk kirkeliv, særlig sett i relasjon til forsamlingsvekst", 86.
  28. Opprinnelig Den norske lutherstiftelse 1868/Det norske lutherske Indremisjonsselskap 1891, Langesundsfjordens Indremisjonsselskap 1865 og Den norske Santalmisjon 1867.
  29. I Kjøde, "Fra ellipse til sirkel. Om utviklingen i norsk kirkeliv, særlig sett i relasjon til forsamlingsvekst", 91.
  30. Tormod Kleiven og Anne Birgitta Langmoen Kveland, "Kirkemedlemskap er ikke avgjørende" i *Vårt Land* 19.04. 2017.
  31. Arnhild Andreassen, "Tro, tillit og tilhørighet" *Vårt Land* 09.03. 2017.
  32. Tall fra "Uro ga nye medlemmer" i *Vårt Land* 10.01. 2017.
  33. <http://www.norgesbibelkirke.no/>, lest 11.05. 2017.
  34. <http://www.frimodigkirke.no/>, lest 11.05. 2017.
  35. <https://kirken.no/nb-NO/om-kirken/bakgrunn/om-kirkestatistikk/medlemsstatistikk/>, lest 03.05. 2017.
  36. De fleste migrantmenighetene tilhører andre konfesjoner, se Anders Aschim, Olav Hovdelien og Helje Kringlebotn Sødal (red.), *Kristne migrantmenigheter i Norden* (Kristiansand: Portal, 2016).
  37. Svein Grødeland og Magnor Erlend Oma, *Dei sterktruande* (Oslo: Dreyer, 1990); <http://www.sokelys.com/?p=14806>; <http://www.dalanefolke.museum.no/leksikon/de-sterktruende>, lest 15.05. 2017.
  38. Kjell Wedø, "Guds Menighet, Vegårshei" i Peder Borgen og Brynjar Haraldsø (red.), *Kristne kirker og trosamfunn* (Trondheim: Tapir, 1993).
  39. <http://nll.no/>, lest 12.05. *En orientering om Norsk Luthersk Misjonssambands forhold til Norsk Luthersk Lekmannsmisjon* (Oslo: Lunde, 1964).
  40. <http://misjonslaget.no/>; <http://misjonslaget.no/aarsberetningen05.htm>, lest 12.05. 2017.
  41. [http://imf.no/wp-content/uploads/2014/03/ORDNINGER-BOKM%C3%85L\\_.pdf](http://imf.no/wp-content/uploads/2014/03/ORDNINGER-BOKM%C3%85L_.pdf), lest 15.05. 2017.
  42. Helje Kringlebotn Sødal (red.), *Det kristne Norge: Innføring i konfesjonskunnskap*. (Kristiansand: Høyskoleforlaget), 10.
  43. Norderval og Nesset, *Vekkelse og vitenskap: Lars Levi Læstadius 200 år*; Eggen, Øyvind 1998: *Troens bekjennere: Kontinuitet og endring i en læstadiansk menighet* (Tromsø: UiT, 1998), hovedoppgave i sosialantropologi.
  44. Grødeland og Oma, *Dei sterktruande*, 18.
  45. Terje Solberg, *Prestene Johan Storm Munch og Paul Peter Wettergreen som veiryddere for Den Evangelisk Lutherske Frikirke* (Oslo: MF, 1981), spesialavhandling i kirkehistorie.
  46. Det åndelige lederskapet oppfattes likevel ikke som en enerett for pastoren, men forvaltes kollektivt av eldsterådet lokalt, jf. forfatningen, særlig §§ 6, 7 og 11.
  47. I reportasjen "Oppstartsbuldoseren" i *Vårt Land* 24.09. 2011.
  48. [http://www.norgesbibelkirke.no:/bibelkirke:/Norges\\_Bibelkirke\\_-\\_Trosgrunnlag\\_Og\\_Grunnsyn.html](http://www.norgesbibelkirke.no:/bibelkirke:/Norges_Bibelkirke_-_Trosgrunnlag_Og_Grunnsyn.html), lest 15.05. 2017.
  49. <http://www.nlm.no/nlm/ressurser/dokumenter/instrukser-og-retningslinjer/veiledning-fra-hs-i-dagens-kirkelige-situasjon-nov-2015>, lest 15.05. 2017.
  50. Niels Chr. Geelmuyden, *En prest og en plage: Et portrett av Børre Knudsen* (Oslo: Metope, 1988); Bo Johan Hermansen og Børre Knudsen, *Som en ild går Åndens ord: Festskrift til Børre Knudsen på 70-årsdagen* (Oslo: Luther, 2007).
  51. "Oppstartsbuldoseren", *Vårt Land* 24.09. 2011.
  52. "Redegjørelsen" i *Synoden*, 49; 52; sitat 72.
  53. Helje Kringlebotn Sødal, "Skolens vekst og fall som kirkelig institusjon" i Dørum og Sødal (red.), *Mellom gammelt og nytt*, 59-73.
  54. John Rønningen, *De bedrovede menn*; Gjerpe, *Fedrearv og barnefostring*.
  55. Gjerpe, *Fedrearv og barnefostring*, 49-57.

- 
56. Martin Luther, "Til rådsherrerne i alle Tysklands byer om deres pligt til at oprette og opretholde kristelige skoler" i Torben Christensen (red.) *Lutherskrifter i Udvalg* bd. IV (København: G.E.C. Gads Forlag, 1964, opprinnelig 1524), 408-445.
57. Kasbo, *Gammelpietistiske minoriteter*, 113.
58. <http://www.nlm.no>, lest 09.05. 2017.
59. <http://www.messiaskirken.no/trosgrunnlag>, lest 10.01. 2017.
60. *Kirkekommissjonen*, bilag II (upaginert).
61. Kasbo, *Gammelpietistiske minoriteter*, 115.
62. <http://www.luthersk-kirke.no/>, lest 27.06. 2016.
63. [www.messiaskirken.no](http://www.messiaskirken.no), lest 22.06. 2016.
64. [http://www.norgesbibelkirke.no:/bibelkirke:/Norges\\_Bibelkirke\\_-\\_Trosgrunnlag\\_Og\\_Grunnsyn.html](http://www.norgesbibelkirke.no:/bibelkirke:/Norges_Bibelkirke_-_Trosgrunnlag_Og_Grunnsyn.html), lest 15.05. 2017.
65. Gjerpe, *Fedrearv og barnefostring*, 187; mail fra tilsynsmann Rolf Ekenes 20.07. 2016.
66. <http://www.kristkirken.no/om-menigheten/forfatning/>, lest 23.06. 2016.
67. En viktig grunn til at stifterne av Messiaskirken i sin tid ikke gikk inn i DELK, var at DELK ikke står i forpliktende kirkefelleskap med tilsvarende kirker, men samarbeider i løsere nettverk, ifølge mail fra T. Masvie 02.09. 2015.
68. Sandø, *Samfundets historie*, 298.
69. <http://www.frikirken.no/frikirken.no/menigheten>, lest 10.01. 2017.
70. Robert Lilleaasen, *Old Paths and New Ways: A Case Study of the Negotiation between Tradition and the Quest for Relevance in Two Worship Practices* (Oslo: MF, 2016), PhD-avhandling.
71. <http://www.normisjon.no/files/normisjon/Documents/Om%20Normisjon/Basisdokumenter/Verdidokument%20for%20Normisjons%20ansatte.pdf>, lest 23.06. 2016.
72. <http://www.budbareren.no/flere-gronne-menigheter-i-frikirken->, lest 23.06. 2016.
73. Masvie i intervjuet "Bær frem barn unnfanget etter incest", *Vårt Land* 18.01. 2014.
74. <http://ImF.no/wp-content/uploads/2014/07/Skilsmisse-og-gjengifte.pdf>, lest 23.06. 2016.
75. Mail fra tilsynsmann Rolf Ekenes 20.07. 2016.
76. Vedtektene 13 d og f.
77. Torjer Olsen, "Nakne knær, syndige klær – en analyse av klesdiskurser blant læstadiansk ungdom" *Tidskrift for ungdomsforskning* 7(2) (2007), 45-62.
78. Marit Olsen, *Fra tradisjon til rekonstruksjon? En kvalitativ undersøkelse av endring i menigheten Samfundet*. (Kristiansand: UiA, 2010), masteroppgave; Ulland mfl. "Tradition and Change".
79. Vabo, *Åpent og ærlig*, 127.
80. Egil Aarvik, *Vi gjemmer oss på bedehuset* (Oslo: Land og kirke, 1954).
81. Johannes Lavik, *Spenningen i norsk kirkeliv. Kirkehistoriske konturtegnninger* (Oslo: Gyldendal, 1946), 55.
82. Se Geir Wiknes, *Calmeyergatemøtet og dets rolle i kirkestriden* (Oslo: UiO/TF, 2015), fordypningsoppgave i teologi.
83. <https://www.folkehogskole.no/>, lest 28.06. 2016.
84. Hope, *Kyrkja og Guds folk*, 25; 145.
85. Olsen *Fra tradisjon til rekonstruksjon?*, 94.
86. Rønningen, *De bedrovede menn*, 174.
87. Olsen, *Fra tradisjon til rekonstruksjon?*, 56; mail fra forstander Sigmund Aamodt 30.08. 2016.
88. Henrik Hjarvard og Reintoft Christensen, *Mediatization of Religion. Nordic Perspectives* (Göteborg: Nordicom, 2012).
89. Birger Løvlie, "Frikyrkja og det moderne gjennombrøtet" i *Midt i livet: Den Evangelisk Lutherske Frikirke 1877- 2002*, 267-284.
90. *Kirkekommissionen av 1908 IV: Indstilling angaaende den norske kirkes organisation* (Kristiania: Steenske Bogtrykkeri), upaginert, bilag II.
91. [www.abort.no](http://www.abort.no); <http://valgmenighet.no/>, lest 12.05. 2017.
92. <http://valgmenighet.no/>, lest 16.05.2017.

# Løgstrups problem med det kristne tidsbegreb

Carsten Elmelund Petersen

Lektor i systematisk teologi, Fjellhaug International University College Denmark  
cep@dbi.edu

Danish ethicist K. E. Løgstrup has an apologetic intention with his metaphysical philosophy of religion. He believes that the world is God's world, and that the universe is more important than the human individual person is. Nevertheless, the individual human being's creation and destruction as a single phenomenon dominates his perception of time. Løgstrup believes that the linear perception of time is universal and that people who think cyclically are bounded in illusions. Various religious beliefs in Hinduism, Buddhism, African Traditional Religion and the New Age have all elements of a cyclical perception of time. An analysis of the Bible matter shows that there is both a cyclical perception that corresponds to the order of nature in the movements of the earth, the moon and the sun in relation to each other, and a linearly targeted perception of time. Løgstrup's perception of time is a simplification and therefore does not appear plausible for apologetic and missiological considerations.

## Løgstrups betydning

**K**. E. Løgstrup fik betydelig indflydelse i skandinavisk teologisk miljø. Spørgsmålet er imidlertid, om Løgstrups religionsfilosofiske tænkning er bundet til hans mange opgør i en sådan grad, at hans indsigter ikke længere opleves tidssvarende.

I det følgende vil et element i Løgstrups religionsfilosofi blive drøftet, nemlig tidsopfattelsen. Den betyder meget for både virkelighedsforståelse og religiøs grundstruktur. Løgstrups religionsfilosofi var apologetisk anlagt i et forsøg på at råbe det sekulariserede menneske op i 1970'erne. Artiklen vil dels argumentere for, at Løgstrup foretager en forenkling af den kristne tidsopfattelse, der svækker hans anliggende, og dels vise nogle perspektiver, der mangler, hvis apologetik-

ken skal opleves relevant i en global verden.

## Hvad er metafysik?

Hans-Jørgen Schanz mener, at Kant indledte modernitetens diskurs, og at Løgstrup afsluttede den.<sup>1</sup> Det er en pointe, idet dansk og norsk filosofi og teologi gennem århundreder er præget af den tysk-kontinentale påvirkning. Der skete et omsving på de tidspunkter, hvor både Kant og Løgstrup stod frem. Efter Løgstrup kom postmoderniteten.

Omkring 1970/1971 kom et omslag i Løgstrups forfatterskab. Derefter udarbejdede han sin metafysik i fire bind. *Skabelse og Tilintetgørelse* er en del af dette værk,<sup>2</sup> og undertitlen er *Religionsfilosofiske betragtninger*. Begrebet metafysik er bragt til verden af Aristoteles, og



rummer det, som ikke er empirisk sansbart. Hos Løgstrup dækker begrebet den virkelighed, som den nyere tids erkendelsesteori og videnskab har afskåret os fra at se.<sup>3</sup> Metafysikken er hos Løgstrup et redskab til at begrænse videnskabens domæne og til at trække de fænomener frem, som kan tydes religiøst.

Løgstrups metafysik er et opgør med dele af modernitetens tænkning, der er karakteriseret af tanken om subjektivitet. Løgstrup bruger begrebet universet som den yderste, altomfattende virkelighed, der ligger til grund for naturen og historien.<sup>4</sup> I Løgstrups metafysik har universet forrang frem for mennesket. Løgstrup vil sige, at verden er Guds.

Den generelle metafysik handler om det værende, dvs. om ontologi. Den specielle metafysik kan deles op i tre special-emner; kosmologi, psykologi og teologi. Disse tre undergrupper handler om universet, sjælen og Gud. I modernitetens epoke har der været meget metafysikkritik, men metafysik var der stadig. Kants *Grundlæggelse af moralens metafysik*, og Heideggers *Hvad er metafysik?* hører under metafysica generalis, mens metafysikkritikken og religionskritikken retter sig imod metafysica specialis. De spørgsmål, som traditionelt hører under metafysica specialis, rejses af Løgstrup under metafysica generalis. Spørgsmålene vedrørende universet, mennesket og Gud hævdes af Løgstrup at være både fundamentale og almene. Det er ontologien, der rejser spørgsmålet om Gud, universet og evigheden.<sup>5</sup> Spørgsmålet om Gud er alles spørgsmål, ikke kun de kristnes. Det er et apologetisk anliggende og et stykke naturlig teologi.

Den klassiske kristne teologi tager udgangspunkt i den særlige åbenbaring. Den naturlige teologi er derimod en forståelse af Guds eksistens og væsen vundet

uden den særlige åbenbaring.<sup>6</sup> Den specielle åbenbaring er sket historisk ved, at Gud har åbenbaret sig for Abraham, Moses, Jeremias, m.fl. kulminerende med åbenbaringen i Jesus Kristus. Vi har tilgang til denne historiske åbenbaring gennem de bibelske skrifter, som er profeters og apostles vidnesbyrd om Guds åbenbaring. Den almindelige åbenbaring findes i naturens orden, menneskets samvittighed og fornuft, og Guds ledelse af historiens forløb (ApG 14,17; Rom 1,19; Rom 2,14-15). Mennesket er ramt af syndefaldet, så den naturlige åbenbaring ikke erkendes af mennesket i en sådan grad, at det fører til erkendelse af sandheden om Gud og det gode. Derfor er den specielle åbenbaring nødvendig.

Løgstrup er ikke enig i den klassiske sondring mellem naturlig og overnaturlig åbenbaring. Løgstrups metafysik befinder sig inden for den naturlige åbenbarings område. Løgstrup tog i 1950 er opgør med opfattelsen af en særlig åbenbaring, fordi den efter Løgstrups opfattelse kræver, at enten intellektet eller eksistensen ofres til fordel for denne særlige åbenbaring.<sup>7</sup> For Løgstrup er der kun en almen naturlig åbenbaring. Løgstrup mener, at der til ontologien hører en tro, men det, som kaldes åbenbaringen i ordet, må ikke isoleres fra den almene ontologi.<sup>8</sup> Derfor er Løgstrup afvisende til en særlig åbenbaring.

### Løgstrups ontologi

Der er forskel på kristentroens ontologi og tidsepokens ontologi. De kan svare til hinanden, men de kan også modsige hinanden.<sup>9</sup> Løgstrups samtid var præget af sansefysiologiske og biologisk-psykologiske forklaringer, som strider imod troens ontologi. Løgstrup mener, at det, som skete med Jesus af Nazareth, ikke kunne forudses. Man kan kun sætte lid til, at

Gud vil lade liv sejre over død, at herlighed vil sejre over grusomhed ved at tro, ”at Gud gør Jesu ord og gerninger til sine ord og gerninger”.<sup>10</sup> Her kommer aspektet med tiden ind som en del af ontologien.

I modsætning til eksistensteologien mener Løgstrup, at troen indeholder en ontologi, og for Løgstrup er det sådan, at ”åbenbaring betyder, at Gud på et konkret sted gør sin allestedsnærværelse synlig”.<sup>11</sup> Problemet er imidlertid, at mennesket ikke kan ”søge Gud overalt – selvom Gud er overalt”.<sup>12</sup> Troens paradoks hos Løgstrup står mellem Skaberens allestedsnærværelse og hans skjulthed i skaberværket.<sup>13</sup>

### Metafysik ud eller ind?

I forordet til *Skabelse og tilintetgørelse* skitserer Løgstrup et scenarium, der viser, at han er bevidst om at gå imod strømmen. Med ironi skriver han, at bogen vil ligne en tilbageslagsfægtning, inden hæren og bagtroppen forsvinder ud i anakronismens mørke.<sup>14</sup> Sådan må samtiden se Løgstrups metafysik. Man har betragtet historien som en fremadskridende rationaliseringsproces. Religionen har haft sin historisk betingede nødvendighed, men vil overflødiggøre sig selv. Rationaliseringsprocessen er gået videre og politikken, økonomien, teknikken og videnskaben har overtaget føringen fra religionen. Samtiden ville have den religiøse metafysik ud, men Løgstrup ville have den ind.

Løgstrup mener, at han har fat i noget bestående. De andre ser bort fra fænomener, der er fundamentale i menneskelivet, og som ikke kan bringes under videnskabens herredømme. Her vil Løgstrup sætte ind med sin religionsfilosofiske metafysik. Løgstrup mener, at metafysik retter sig imod en helhed, som mennesket opfatter umiddelbart. Metafysik kan deles

op i to niveauer, vishederne dvs. det, som står klart for enhver (f.eks. at mennesket skal dø) og spekulationerne, tydingen.<sup>15</sup> Fænomenerne, som står centralt i *Skabelse og tilintetgørelse* er betydning, farve, sansning, forståelse, livsytringer og døden. Det er ”fænomener, der ligger en religiøs tyding nær”. Blandt disse er døden, der truer og tilintetgør menneskets tilværelse.<sup>16</sup>

Mennesket kan ikke unddrage sig disse fænomener. Derimod kan mennesket vælge eller fravælge den religiøse tyding. Men denne tyding kan ikke erstattes af viden og herredømme. Løgstrup skriver: ”Al viden og alt herredømme hviler nemlig i de fænomener og fænomensammenhænge, der er åben for religiøs tyding”.<sup>17</sup> Dette citat er grundlæggende. Under alt ligger en religiøs dimension i menneskelivet. De, som arbejder med videnskab, historie, sociologi eller politik mv. uden at erkende den religiøse dimension, ligger under for en form for overfladiskhed, der ikke indfanger menneskelivets fundamentale fænomener. Viden og herredømme står som konkurrerende størrelser til den religiøse tyding. Løgstrups opfattelse er, at videnskabens opgave bør være begrænset.

Det er éngangsfænomenerne og éngangsvilkårene, der forbliver. De er upåvirkelige af historiske forandringer. Det er disse éngangsfænomener og éngangsvilkår, der er religionens emner. Videnskaben skal arbejde med det variable, mens religionen skal holde sig til det konstante. I konkurrencen om at virke interessant vil religionen ikke kunne klare sig. Men religionens opgave består ifølge Løgstrup i at tyde fænomenerne og deres sammenhænge i deres éngangskarakter.

Løgstrup skrev dette mod slutningen af 1970'erne, hvor marxismens teoretiske ateisme havde været et trend i viden-

skabsteoretisk sammenhæng. Løgstrups religionsfilosofi har den moderne religionskritik som forudsætning,<sup>18</sup> og er måske en reaktion på den.<sup>19</sup> Løgstrup har ikke det bibelske verdensbillede som sit fundament, men grundfænomenerne, der kan analyseres filosofisk, og det gør en forskel. Alligevel står hans synspunkt som et opråb i en irreligiøs og antireligiøs tid om, at religionens tid ikke er forbi.

### Irreversibel tid

Løgstrup indleder behandlingen i *Skabelse og Tilintetgørelse* med analyse og drøftelse af tidsbegrebet. Han drager synet på tid frem hos Augustin, Jørgen Jørgensen, Husserl og Heidegger. Disse syn skal ikke behandles her, hvor det er Løgstrups egne refleksioner, der er emnet.

Løgstrup mener, at tidens irreversibilitet er det store problem. Det kan nemlig betyde to ting. For det første kan irreversibiliteten betyde, at tiden går i en bestemt retning. Det gælder både for en cirkulær og for en lineær tidsopfattelse. I den cirkulære går retningen bagud, mens den går fremad i den lineære. For det andet kan irreversibiliteten betyde, at tiden aldrig vender tilbage. Det gælder kun for en lineær tidsopfattelse.<sup>20</sup> Det er kun i få bemærkninger, at Løgstrup tager højde for den cirkulære tidsopfattelse. Han bemærker, at hvis tidsopfattelsen er cirkulær, bliver fortiden afgørende. Anderledes er det i den lineære tidsopfattelse. Her er fremtiden afgørende. I kristendommen skal handlinger være fremadrettede.<sup>21</sup> Løgstrup forklarer ikke, hvorfor han forudsætter kristendommen i en filosofisk analyse af tidsbegrebet. Det er hans valg. Han skriver om den cykliske opfattelse, at ”den er ikke aktuel for os, en sådan tanke er vi ude af stand til at fuldbyrde”.<sup>22</sup> Svend Andersen forklarer, hvad dette kan betyde. Løgstrup ved godt, at andre kulturer

har en cirkulær tidsopfattelse, men udtrykket ”fuldbyrde” er nøglen til forståelsen. Løgstrup har lært af sine kontinentale lærere, at fuldbyrde betyder ”at realisere sine livsmuligheder”. Det er nok muligt teoretisk at forstå en cirkulær tidsopfattelse, men det er ikke muligt at få den ind i sin praktiske livsopfattelse. Svend Andersen finder det bemærkelsesværdigt, at Løgstrup slutter, at tidens irreversibilitet grunder i tilintetgørelsen.<sup>23</sup>

Løgstrup er klar over, at den antikke græske filosofi tænkte cyklisk, og at der var diskussioner i oldkirken.<sup>24</sup> Først med Augustin fik den lineære tidsopfattelse overtag over den cykliske. Løgstrup kalder den lineære tidsopfattelse for ”en universel tidsopfattelse”.<sup>25</sup> De forgangne kulturer, der har tænkt cyklisk om tiden, er hildet i illusioner, der er religiøst bestemt, mener han. Det var kristendommen, der fremmede den lineære tidsopfattelse, men Løgstrup mener ikke, at den står eller falder med kristendommen, ”eftersom intet menneske, ....., er i stand til at tænke andet end lineært om tiden og historien”.<sup>26</sup> Hverken en religiøs eller irreligiøs, kristen eller ateist kan tænke anderledes end lineært om tiden, så lineær tidsopfattelse er ikke knyttet til kristendommen, men er universel, mener Løgstrup. Den lineære tidsopfattelse vandt fremme sammen med tanken om skaber og skabning, tanken om åbenbaring, afvisningen af, at kosmos er besjælet og guddommeligt. Men det er ikke afgørende. Påstanden, at den lineære tidsopfattelse er universel, er fremsat, fordi det universelle kan gøres til genstand for en filosofisk analyse.<sup>27</sup> Men er det en holdbar påstand, at intet menneske kan tænke anderledes end lineært om tiden og historien?

Det er relevant at definere forskellen på lineær og cyklisk tidsopfattelse. I en lineær tidsopfattelse kan alle hændelser

ses i forhold til deres indbyrdes rækkefølge. Foråret gentager sig. Derfor er der forskel på typen *Forår*, og de singulære forekomster *Forår2015*, *Forår2016* og *Forår2017*. Typen er den samme de tre forskellige år, men forekomsterne er forskellige, og de huskes pga. særlige hændelser, der fandt sted netop det specifikke forår. I en cyklisk tidsopfattelse er typen *Forår* identisk med de singulære forekomster. På Løgstrups præmisser er de, som ikke forstår forskellen på typen og de singulære forekomster, og ej heller forskellene på de singulære forekomster, eller som måske benægter forskellene, hildet i illusioner. I det lys kan man forstå Løgstrups polemiske udfald. Men i betragtning af, at Løgstrups ærinde er at drive apologetik forekommer det at være en forenkling, som svækker sagen. Der findes i virkelighedens verden ingen religion, der kun regner med lineær tid. I det følgende vil det blive påvist, at Løgstrup ser bort fra store dele af det bibelske verdensbillede, når det gælder tidsopfattelse. Men andre religiøse opfattelser er ej heller så enkle, som Løgstrups filosofiske analyse ellers antyder. De forskellige livssyn religiøse og ikke-religiøse rummer både lineære og cykliske elementer i sig. Men hver for sig har de en overvægt af elementer fra enten lineær eller cyklisk tid. Der er næppe nogen reflekteret tilhænger af hinduisme eller buddhisme, som vil benægte, at der er en lineær progression i et menneskes liv fra 5-årig til 15-årig og videre i livet som 25-årig etc. til trods for, at forudsætningen er en overordnet reinkarnationscyklus, hvad angår den menneskelige personlighed.

Problemet har ikke påkaldt sig opmærksomhed. Niels Thomassen gennemgik i 1992 Løgstrups filosofi, og har to afsnit med overskriften "Tid og rum", men han nævnte ikke forholdet mellem

lineær og cyklisk tid.<sup>28</sup> Swante Ewalds behandlede i 1993 Løgstrups metafysik og religionsfilosofi og bemærker i forbifarten uden yderligere drøftelse, at det, som Løgstrup kalder universelt bl.a. den lineære tidsopfattelse, er universelt, fordi det stemmer med Løgstrups skabelsesfilosofi.<sup>29</sup> Esbjörn Särndquist gennemgik Løgstrups metafysik i 2010, og havde en enkelt antydning af, at irreversibiliteten findes i både cyklisk og lineær tid, men for Løgstrup er tilintetgørelsen alene knyttet til lineær tidsopfattelse, hvorfor denne alene er i fokus.<sup>30</sup> Senest har Bjørn Rabjerg i 2016 behandlet forståelses-spørgsmålet i hele Løgstrups teologiske og filosofiske tænkning uden at rejse spørgsmålet om opfattelsen af cyklisk og lineær tid.<sup>31</sup>

### Tiden i kosmos

I bogen *Ophav og Omgivelse*, som også er en del af metafysikværket, har Løgstrup forklaret mere indgående, hvordan tidsopfattelsen influerer på hans syn på verden. Tidsopfattelsen ligger indbygget i Løgstrups opfattelse af kosmofænomenologien, der reflekterer over historie, fænomen og empiri. De fænomener, som filosofien identificerer og tolker, har ikke altid været der. Vi kender dem fra historien. Løgstrup siger, at de er blevet til i historien.<sup>32</sup> Der ligger en evolutionær tidsopfattelse bag Løgstrups refleksioner. Han skriver, at alle forskere er enige om evolutionsteorien.<sup>33</sup> Svend Andersen bemærker, er Løgstrup ikke uenig i evolutionsteorien, men Løgstrup mener blot, at den reducerer virkeligheden. De fænomener, som har betydning for mennesker, eksisterer uafhængigt af mennesket. De kommer fra universet. "Universet er altså den altomfattende realitet", skriver Andersen.<sup>34</sup> Løgstrup anser evolutionen for at være en kendsgerning og betvivler ikke evolu-



tionsteorien, men teorien har en antagelse, at der er en form- og helhedsdannende magt i naturen, som er en metafysisk forudsætning, der kan sættes i relation til de to andre ideer.<sup>35</sup> Løgstrup argumenterer anderledes end normale tilhængere af evolutionsteorien, idet hans anliggende ikke er naturalistisk men religiøst. Løgstrups metafysiske tolkning af kosmos, hvori evolutionsteorien indgår, betyder ifølge Jakob Wolf, at evolutionsteorien og den jødisk-kristne skabelsestanke og den græske tanke om menneskets særstilling og den kosmiske fornuft forenes.<sup>36</sup>

Der er en grundlæggende fejlslutning i Løgstrups ræsonnement, når han hævder, at det specifikt er en græsk tanke, at mennesket har en særstilling i kosmos. Den græske begrundelse er, at mennesket har del i den kosmiske fornuft. Men kristendommens tros påstand er, at mennesket er skabt i Guds billede. Det er udledt af tekster i både GT (1 Mos 1:26-27, Sl 8:6-9) og NT (Rom 2:14-15) og indebærer, at mennesket har et moralsk anlæg og kan drages til ansvar i modsætning til dyr. Det fremgår også, at i troen på Kristus nyskabes gudbilledligheden i de troende (Efes 4:24, Kol 3:10). Hvis gudbilledligheden undergraves, så følger deraf, at inkarnationens mulighed undermineres. Det er teologisk tvivlsomt, når Løgstrup mener, at forskellen på mennesker og dyr er en specifik græsk tanke. Fra Tertullians (165-225 e.Kr.) skrift *Imago Dei* og fremad har teologien hævdet, at mennesket er skabt i Guds billede til forskel fra dyrene.

Det er den evolutionære lineære tidsopfattelse, der er årsag til, at fænomener først fik gyldighed, da de blev til.<sup>37</sup> Fænomener har ifølge Løgstrup invarians, og det betyder, at noget for al fremtid er sandt, men ikke for al fortid.<sup>38</sup> Hvad, der på et tidspunkt er sandt, må være

sandt også på et andet tidspunkt, hvis ikke ville det opløse sandhedsbegrebet, mener Løgstrup.<sup>39</sup> Men det gælder alene det fremadrettede perspektiv.

Fænomener er blevet til i historien, både græske og jødiske fænomener.<sup>40</sup> Wolf påpeger, at Løgstrup har det forbehold, at de skal tænkes, før de er erkendt og derefter kan de ikke tænkes væk.<sup>41</sup> Der er to trin i denne udvikling: 1) fænomenet opstår, begrebet bliver til 2) bestemte fænomener får en betydningsfuld position, eksempelvis barmhjertighed, som får en betydning gennem Jesu lignelse om den barmhjertige samaritan. Fænomenerne kommer fra universet i historien.<sup>42</sup> Dermed vil Løgstrup korrigere modernitetens filosofi, som har betragtet universet som et objekt, der er usanset og fornuftsløst. Løgstrup kalder sin filosofi for skabelsesfilosofi.<sup>43</sup> Den skabelsesfilosofi antager, at der er en evig og guddommelig magt, som er allestedsnærværende i universet, men som ikke er identisk med hverken universet eller historien i universet. Den evige og guddommelige magt er allestedsnærværende i de fænomener, der er opstået i historien.<sup>44</sup>

Alt det historiske har éngangskaraktér.<sup>45</sup> Den jødisk-kristne opfattelse bemærker det enkelte i dets forskellighed i modsætning til den græske opfattelse, der opfattede tingene, som gentagelser. Den cykliske tidsopfattelse i den græske tænkning blev overvundet af den jødisk-kristne tanke, der mener, at skabermagten skaber og sammenholder alt i forskellighed og holder det oppe, indtil det går til grunde.<sup>46</sup> Menneskets tilværelse er historisk, og det betyder, at handlinger og afgørelser kun finder sted én gang. Alt historisk er singulært, og alt i menneskets egen tilværelse er singulært.<sup>47</sup> Alt må ifølge Løgstrup forstås ud fra dets historiske éngangskaraktér.<sup>48</sup>

### Mennesket i universet

Løgstrup søger ifølge Wolf at forene tre store tanker: 1) Den jødiske-kristne tanke om, at verden er skabt af en evig og guddommelig magt, der ikke er identisk med verden. 2) Den græske filosofis idé om, at mennesker indtager en særstilling i kosmos, fordi mennesket, som det eneste væsen i kosmos er i besiddelse af den fornuft, der er delagtig i den kosmiske fornuft, som ligger til grund for universet. 3) Den videnskabelige evolutionsteoris idé om, at mennesket er et tilfældigt produkt af livets udvikling, og at mennesket kun adskiller sig fra dyrene ved at have en mere kompleks organisme.<sup>49</sup> Det er ikke nogen let opgave at sammentænke disse tre hovedtanker, idet evolutionsteorien anser forskellen på dyr og mennesker at være en gradforskkel, men den jødisk-kristne tanke og den græske idé er, at der er væsensforskkel på dyr og menneske.

Mellem den græske tanke, at verden er evig, og tiden er cyklisk, og den kristne tanke, at verden er blevet til af intet, og at tiden er lineær, er der stor forskel. Wolf forklarer, at Løgstrup mener, at den kristne forståelse af tiden forudsætter intetheden. Af intet er det blevet til, som er, og det, som var, kommer ikke igen, det er borte for altid.<sup>50</sup> Det bliver til intet. Det betyder, at kun det, som er, er. Alt andet er intet, både det forgangne og det kommende. Wolf forklarer, at tanken om skabelse og intethed ifølge Løgstrup hører til det universelle i kristendommen. Jødedommen havde tanken om skabelse, og kristendommen har skærpet denne tanke med opstandelsen, som er dødens overvindelse. Det er universelle ontologiske træk, der ligesom tidens linearitet ikke var erkendt før jødedommen og kristendommen.<sup>51</sup>

Løgstrup mener, at tiden er lineær, og han afviser den græske tanke, at tiden er

cyklisk. Det indebærer ikke nødvendigvis et opgør med den græske tanke om, at verden er evig. Løgstrup forholder sig til evolutionsteorien, som omhandler livets opståen, der har ført til planter, dyr og menneskers biologiske liv. Han forholder sig ikke til grundstoffernes og himmellegemernes opståen. Men Løgstrups tidsopfattelse skal ses ud fra hans opfattelse af *creatio continua*. Han tænker sig ikke en første skabelse, som beskrevet på Bibels første blade, og tolket som *creatio ex nihilo*. Men i det lineære tidsperspektiv sker der kontinuerlig en skabelse af intet, en fremkaldelse af det værende fra intet, og en tilintetgørelse af det værende til intet. Der er altid noget værende, efter at det er kaldt frem fra intet, og før det tilintetgøres. Væren er altid, og i væren er værensmagten aktiv med fremkalden af nyt fra intet og opretholden af det værende, inden det tilintetgøres.

### Løgstrups påstande

Påstanden fra Løgstrup indebærer måske, at andre tidsopfattelser ikke er stringent logiske. Men hvad er det stringent logisk? Tidslogikken er ikke en fastlagt størrelse, som til enhver tid har kunnet vise, hvad der var logisk. A. N. Prior (1914-1969) udviklede den moderne formelle tidslogik. Han mente, at tidslogikken skulle rumme fortid, nutid og fremtid og ikke blot være en statisk opfattelse af tid.<sup>52</sup> Men Aristoteles havde tidslogiske overvejelser, som så mange andre.

Påstanden fra Løgstrup er måske, at han gennem fænomenologiske analyser kan finde frem til de ontologiske strukturer, der kan tolkes religiøst. Men udviklingen af den fænomenologiske filosofi er et kontinentalt vesteuropæisk projekt. Begrebet fænomenologi blev brugt af Hegel, men det var Husserl, der udviklede den filosofiske metode. Heidegger brugte

også den fænomenologiske metode i sin analyse af væren og intet. Metodemæssigt er Løgstrup afhængig af Hans Lipps' variant af fænomenologien, hvor det skulle være muligt at finde frem til de før-filosofiske indsigter i menneskets natur og verdens opbygning.<sup>53</sup>

Det er formentlig Løgstrups påstand, at den lineære tidsopfattelse er ontologisk bestemt, og at alle andre udgaver af tidsopfattelser er perverteringer, ligesom hans synspunkt, at tilliden og det gode har ontologisk forrang, og mistilliden og det onde er perverteringer. Spørgsmålet er derfor, om det apologetisk hensigtsmæssigt at stille tingene op, som Løgstrup gør. Det er uholdbart at hævde, at mennesker ikke kan tænke i andet end lineær tidsopfattelse. Løgstrups påstand er sagt i 1970'erne, inden samfundet blev pluralistisk, og før verden blev global. Men Løgstrup mener formentlig, at éngangsfænomenerne og éngangsvilkårene er så markante, at de strukturerer menneskets tanke, så det er en illusion at se bort fra det.

### En begrænsning

Løgstrup begrænser sig til den opfattelse af tid, hvor irreversibiliteten er afgørende. Tiden manifesterer tilintetgørelsen, som derved også er irreversibel. Tilintetgørelsen er en del af noget objektivt, der foreligger uafhængigt af mennesket. Det samme er tiden. Løgstrup distancerer sig fra filosoferne Husserl og Heidegger, der lader tiden være noget af den menneskelige bevidstheds og tilværelses ydelse.<sup>54</sup>

For Løgstrup er det vigtigt, at der skelnes mellem tidens udspring uafhængigt af mennesket og menneskets strukturering af tid i fortid, nutid og fremtid.<sup>55</sup> På det objektive plan er der tid, som ligger hinsides menneskets rækkevidde. På det subjektive plan er der tid, som erfares af mennesket. Men erfaringen er knyttet til

menneskets opstand imod tidens irreversibilitet. Mennesket kan erfare irreversibiliteten i tilintetgørelsen, men kan ikke trænge ind i denne eller bag om denne.<sup>56</sup>

Løgstrup sætter tidsproblemet sammen med forholdet til det faktiske rum. Opfattelsen af tiden er både afhængig af det værendes foranderlighed og dets uforanderlighed, hvad angår rumslighed. Løgstrup står fast på, at uden foranderlighed er der ingen tid. Men han slår også fast, at "vor oplevelse af tid er også betinget af dets rumliges tilsyneladende bestand".<sup>57</sup> Med garderingen "tilsyneladende" har Løgstrup taget højde for indvendinger imod rumsopfattelsen ud fra relativitetsteori mv.

### Tilintetgørelsen

Tilintetgørelsen er den afgørende faktor, men noget arbejder den modsatte vej, nemlig tilblivelsen. Tilintetgørelsen og tilblivelsen virker meget forskelligt på det enkelte menneske og på universet. Der findes en evig tidløshed, som han lader ligge. Men en anden form for tidløshed er en tingenes tidløshed. Denne sidste form for tidløshed kan bruges til at skitsere forskellen på menneskets tilværelse og universets væren.

Mennesket er ikke tidløst, men er underlagt tilintetgørelsens irreversibilitet. Løgstrup skriver, at "Vort liv iler ind i intetheden", at "Tilintetgørelsen, der manifesterer sig i tiden, får det sidste ord", og at "for vort vedkommende får tilintetgørelsen det sidste ord, ikke alene fordi vi er os tilintetgørelsen bevidst, men fordi personen tilintetgøres, og det totalt".<sup>58</sup> Tilintetgørelsen sejrer i det enkelte menneskes liv.

Påvirkningen fra mennesket til universet går langsomt. Tilintetgørelsen og tiden preller af på rummets univers. Der er ganske vist foranderlighed og forgænge-

lighed i universet. Men som helhed er det ikke tilintetgørelsen, men tilblivelsen, der får det sidste ord i universet. Tilintetgørelsen lader noget gå tabt, mens tilblivelsen lader noget nyt komme til. Tilblivelsen får det sidste ord. Løgstrup formulerer det på en anden måde. Rummet sejrer over tiden i universets vedvaren. Rummets sejr hjælper ikke individet, idet ”personen forsvinder sporløst”, som ormeføde.<sup>59</sup> Problemet er, ”at intetheden følger i hælene på os”.<sup>60</sup> Hvad angår mennesket er Løgstrups synspunkt nihilistisk. Men han tænker i et større perspektiv. Løgstrup vil overvinde eksistensfilosofien, og derfor underordner han mennesket under universet.<sup>61</sup>

### Tiden og tilintetgørelsen

Tiden frembringer og tilintetgør alt. Dermed er imidlertid ikke sagt, at tiden er den frembringende og tilintetgørende magt. Der ligger noget dybere, tilintetgørelsen, som tiden er en manifestation af.<sup>62</sup> Mennesket oplever døden som tab af liv, intetheden som tab af væren.

Så langt følger Løgstrup eksistentialismens filosof Heidegger, der hævdes at erstatte evigheden med døden.<sup>63</sup> Heideggers kendteste værk er *Sein und Zeit*. Det gør gældende, at der er tale om en metafysisk tofoldighed, væren og tid. Heidegger siger, at tiden medfører, at intets intetgørelse sker i det værendes væren.<sup>64</sup> Tofoldigheden består derfor at væren og intet. Men Løgstrup gør også op med denne form for nihilisme, og udbygger den metafysiske tofoldighed til en metafysisk trefoldighed. Løgstrup adskiller sig fra Heidegger ved at tale om magten i det, som er til.<sup>65</sup> Hos Løgstrup er magten allestedsnærværende i det, som er til. Det er ikke kun Heidegger, der havde en tofoldighed mellem væren og intet. Sartre udgav i 1943 sit hovedværk *Væren og intet*. Det er med front imod den eksisten-

tialistiske tænkning, at Løgstrup opstiller en trefoldighed af væren, intet og magten til at være til i det værende. Dermed løfter Løgstrup skabermagten, Gud, ud af det værende, således at Gud ikke er identisk med det værende. Han sonderer mellem Skaber og skaberværk, selv om han også siger, at Skaberen er allestedsnærværende i skaberværket. Løgstrups sprogbrug er ikke væren og intet, men er karakteriseret af overgangsbegreber skabelse og tilintetgørelse.<sup>66</sup> Begrebet skabelse er imidlertid et begreb, der er hentet fra kristen teologisk tradition. Hvis Løgstrups trefoldighed skulle formuleres i rene filosofiske termer, er det tilblivelse, tilintetgørelse og magten til at være til i det, som er til.

### Flere nuancer er påkrævet

Løgstrup er ikke en naturvidenskabelig empiriker, der inducerer ud fra sanseagttagelser. Løgstrup forudsætter noget, som er i modstrid med både den gældende opfattelse i mange religiøse tydinge og de cykliske bevægelser i kosmos, der er med til at strukturere tiden. Hvis det er menneskelivets grundfænomener og sansningen af disse fænomener, der ligger til grund for en religiøs tyding, vil en cyklisk tidsopfattelse være oplagt ud fra døgnets og årstidernes cirkulære bevægelse. Men afgørende for Løgstrup er, at tiden ikke vender tilbage. Fødsel og død er sansbare hændelser, der viser, hvad irreversibiliteten er. Det er éngangshændelser i det enkelte individs liv, der har afgørende indflydelse på tænkningen om tiden, til trods for, at Løgstrup i *Skabelse og Tilintetgørelse* ellers vægter universet frem for individet. Tilsyneladende spiller subjektsopfattelsen en afgørende rolle i Løgstrups metafysik, selv om det er rummet, der har forrang.

Løgstrup mener, at kristendommen har en lineær tidsopfattelse, og dermed er de



universelle størrelser kommet for dagen. Men spørgsmålet er mere komplekst, end Løgstrup skitserer. Løgstrup forudsætter ikke det bibelske verdensbillede, men snarere en forenkling af det. Både GT og NT rummer nemlig en del forhold, som komplicerer en så reduktionistisk opfattelse, som Løgstrup har.

Hvis universet er udgangspunktet for tydningen af de fænomener, der kan tolkes religiøst, så forekommer forholdet mellem tilblivelse og tilintetgørelse at være cyklisk. Anemonerne vokser frem om foråret og visner om efteråret, og det gentager sig. Lammene fødes om foråret, og når de bliver gamle, dør de, hvis de ikke er blevet slaget inden. I Prædikerens bog 1,4-10 har vi netop en sådan fænomenologisk analyse af tilværelsens cykliske opbygning. Sådan ser tingene ud i livet "under solen", "under himlen".

GT er kompleks, hvad angår tidsopfattelse.<sup>67</sup> I skabelsesberetningen er det sådan, at den "hebraiske fortæller synes at bruge den cykliske definition af dagen som en naturlig ramme for et centralt indhold".<sup>68</sup> I skabelsesberetningen og i GT i øvrigt er døgnets, ugens og sabbattens, månedens og årets cykliske forløb meget vigtig. Sabbat, sabbatsår og jubelår er vigtige størrelser i GT. Det samsvarer med jordens rotation om sin egen akse, månens omløb om jorden og jordens omløb om solen. Selv om syndfloden var en éngangshændelse, sagde Gud udtrykkeligt, at verdens videre forløb også skulle foregå med cykliske bevægelser: "Så længe jorden står, skal såtid og høsttid, kulde og varme, sommer og vinter, dag og nat ikke ophøre" (1 Mos 8:22).

I GT er der polaritet mellem tid, tidspunkt (*l'et* Præd 7:17) og lang tid/evighed (*l'olam*), der kan betyde; 1) lang (evig) tid, 2) fremtid, 3) lang tid siden, tidsrum i fortiden, 4) evig Gud. Lange tidsforløb kan

være både i fortiden, nutiden og fremtiden. Samlet set er GT præmoderne og meget kompleks i tidsopfattelsen. Den rummer både; 1) det cykliske element, 2) det kronologiske element, 3) tidsaspekter, der er koblet på slægtssammenhænge 4) historiske beskrivelser, der rummer tid med kvalitet, når de intensive faser i kongers liv på godt og ondt beskrives på bekostning af de tidsrum, der kan forekomme som tomgang. Fra skabelsen er der sideløbende med det cykliske element også en lineær progressiv tidsopfattelse. At stille den cykliske og den lineære tidsopfattelse op som falske alternativer forekommer uholdbart.

I den nytestamentlige opfattelse kommer begrebet kronos til at repræsentere den tid, som er lineær. Begrebet kairos kommer til at betegne tidens fylde (Gal 4:4), besøgestiden (Luk 19:44) og det gunstige øjeblik (Kol 4:5). Ligeledes er æon/evighed begreber, som kristendommen forholder sig til.<sup>69</sup> I den græske oldtid var der en cyklisk opfattelse af tiden. Kristendommen mødte tidligt den græske opfattelse af tilblivelsens kredsløb, f.eks. hos pythagoreerne (*κύκλος της γενεσεως*).<sup>70</sup> Der var svære brydninger på nytestamentlig tid og i oldkirken. Den kristne opfattelse af tiden rummer et mål, som efter bibelsk forståelse kaldes telos, *τελος*. Kristendommen har i sine første år stået over for en ensidigt cyklisk tidsopfattelse og en variant af reinkarnationstroen i den hellenistiske verden, hvor de kristne drev mission.

De første kristne kendte, at den jødiske offerinstitution var bundet til et cyklisk forløb, der skulle gentage sig først i tabernaklet og senere i templet. Det var profetiske forbilleder på Jesu Kristi offer, der kun skulle foretages én gang (Hebr 7:27). Angående Jesus Kristus var der mange irreversible éngangshændelser, hans und-

fangelse, fødsel, dåb, død, opstandelse og himmelfart.

Kristne forventer hans genkomst som en éngangshændelse. Men inden Jesu Kristi genkomst sker, har den kristne kirke indrettet et cyklisk kirkeår, hvor man udlægger, hvad der skete, da han var på jorden. Bortset fra adventstiden er der en bagudrettet tendens i kirkeåret.

### Cyklisk opfattelse er udbredt

Reinkarnationsforestillingen blev udviklet to steder på samme tid, dels i Indien og dels i oldtidens Grækenland i mellem 600 og 700 år f.Kr. I nyere tid har både hinduisme og buddhisme, begge med oprindelse i Indien en cyklisk opfattelse af tiden og har påvirket vesterlandsk kultur i 1980'erne gennem den strømning, der kaldes New Age. Dette udgør en udfordring i tiden efter Løgstrup. I både hinduismen og buddhismen er der en cyklisk tidsopfattelse, der er knyttet sammen med karmaloven. I hinduismen har det en positiv betydning for opretholdelsen af den kosmiske og sociale orden.<sup>71</sup> Buddhismens opfattelse af reinkarnation har en negativ baggrund, nemlig lidelsens problem.<sup>72</sup> I New Age opfattes reinkarnationsforestillingen mere positivt som et udtryk for udviklingsoptimisme.<sup>73</sup> Men også i New Age er baggrunden negativ. Ofte er det frygt for forurening, atomvåben og økologiske katastrofer, der ligger bag. Det er ikke vanskeligt at se forbindelseslinjer til talen om reinkarnation i hinduisme, buddhisme og New Age. Men New Age rummer ofte en kombination af noget cyklisk og noget lineært, så det må betegnes som spiralformet tidsopfattelse, hvis den skal afbildes grafisk. Det skyldes kombinationen af det cykliske, der ligger i karmaloven, og den vestlige evolutionære fremskridtstanke.

Der er ofte en sammenhæng mellem

den ensidigt cykliske tidsopfattelse og forfædre dyrkelse i reinkarnationsopfattelsen.<sup>74</sup> Det er det vestlige sekulariserede menneske, der opfatter fødsel og død som éngangsfænomener. Sådan var det på Løgstrups tid, men Arne Redse beskriver, at i 1993 var der i Norge 40 % af de unge mellem 16 og 24 år, der havde en eller anden forestilling om reinkarnation.<sup>75</sup> Reinkarnation hviler på en cyklisk tidsopfattelse, der har en bagudrettet forankring i karma.

En cyklisk tidsopfattelse kan ikke bare afvises som østlig. Den traditionelle afrikanske religiøse tidsopfattelse er også cyklisk. I den afrikanske traditionelle religion er et af de afgørende forhold netop den cykliske tidsopfattelse. Grundlæggende ligger det i den afrikanske tidsopfattelse, at tingene kommer til at ske igen og igen, og derved gå i en evigt cyklisk rytme, ligesom døgnnet og året har sin tilbagevendende rytme.<sup>76</sup> Man var afhængig af at lave aftaler om at mødes ved solopgang, eller at et bryllup skal holdes ved fuldmåne. Afrikaneren opfatter ikke den fjerne fremtid. Derfor kommer den fjerne fremtid i afrikansk tænkning ifølge John Mbitis terminologi til at falde ind under kategorien "ikke-tid", dvs. uden for selve tidsbegrebets rammer. I afrikansk tidsopfattelse er der to kategorier "Sasa" (udstrakt nutid) og "Zamani" (lang fortid).<sup>77</sup> En del mennesker i Afrika tror, at stammehøvdinge bliver genstand for sjælevandring (transmigration) og bliver genfødt i løver, leoparder og slanger, hvorfor disse dyr ikke slås ihjel.<sup>78</sup>

Når Løgstrup ud fra de såkaldte grundfænomener fravælger en cyklisk tidsopfattelse, er det ikke en værdineutral fænomenologisk analyse, som han foretager. Han vælger noget, som er påvirket af specifikt kristne synspunkter, men han foretager også en uholdbar forenkling af

den kristne opfattelse. Løgstrup driver naturlig teologi i en apologetisk hensigt. I en global verden forekommer Løgstrup vestlig, men også i den vestlige verden vil hans argumentation afvises af den del af befolkningen, der har en forestilling om reinkarnation.

### Konklusion

I udgangspunktet er Løgstrup meget entydig, at den lineære tidsopfattelse er universel og en cyklisk er udtryk for illusion. Rummet har forrang for mennesket i Løgstrups metafysik. Derfor er det overraskende, at det er individets tilblivelse og tilintetgørelse, der som éngangshændelser bliver afgørende for tidsopfattelsen hos Løgstrup.

Andre religiøse opfattelser har et cyklisk element i sig. Det gælder hinduisme,

buddhisme, afrikansk traditionel religion og New Age. Bibelsk tænkning har både et cyklisk og et lineært element i tidsopfattelsen. Døgnets, ugens (sabbattens), månedens (månens) og årets (solens) cirkulære rytme er den del af både menneskets og verdens virkelighed, som kan erfares. Som påbud fik Guds folk ordninger for sabbat, sabbatsår og jubelår, som også har et cyklisk element i sig. Fra Første Mosebog til Johannes Åbenbaring er der også en progressiv lineær tidsopfattelse med et mål (*τελος*).

Det er for unuanceret at stille lineær og cyklisk tid op over for hinanden som falske alternativer. Det er utidssvarende både i apologetisk og missiologisk henseende.

### Noter

1. Hans-Jørgen Schanz, *Forandring og balance - Refleksioner over metafysik og modernitet* (Århus: Modtryk 1990), 179.
2. K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse: Religionsfilosofiske betragtninger - Metafysik IV* (København: Gyldendal 1978).
3. Jan Lindhardt, "Metafysikkens tyding," *Dansk Teologisk Tidsskrift* 1978, 271-272.
4. Svend Andersen, "Historien, naturen og universet" i *Universet i historien: Omkring K.E. Løgstrups metafysik*, ed. Svend Andersen og Per Dahl (Århus: Forlaget Anis 1986), 10-11.
5. Peter Widmann, "Metafysikeren Løgstrup" *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 7, 1985, 88.
6. Niels Henrik Gregersen, *Gud og universet* (København: Gad 1989), 72,156.
7. K.E. Løgstrup, *Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung* (Berlin: Im Erich Bläschkers Verlag 1950), 118.
8. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 60.
9. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 61.
10. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 64.
11. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 60.
12. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 60.
13. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 59-60.
14. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 9.
15. K. E. Løgstrup, *Det uomtvistelige* (Askov: Askov Højskoles Forlag 1984), 9-14.
16. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 10.
17. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 10.
18. Svend Andersen, "Religionskritik og religionsfilosofi" *Vartovbogen* 1979, 130.
19. Peter Grove, "Hvad man i ungdommen nemmer... : Forudsætninger for Løgstrups metafysik og religionsfilosofi," *Fønix* 1/1997, 46.
20. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 28.
21. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 29.
22. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 29.
23. Svend Andersen, *Af og til intet: Ledsager til K.E. Løgstrup: Skabelse og Tilintetgørelse. Metafysik IV* (Aarhus: Klim 2015), 18.

24. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 253.
25. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 266.
26. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 267.
27. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 267.
28. Niels Thomassen, *Filosofisk impressionisme: Temaer i K.E.Løgstrups filosofi* (København: Gyldendal 1992), 159-165, 178-181.
29. Svante Ewalds, *Metafysik och religionsfilosofi: Det universella i K.E. Løgstrups teologiska-filosofiska tänkande 1971-1981* (Åbo: Åbo Akademis Förlag 1993), 98-102, 198-202.
30. Esbjörn Särndquist, *Kunskapens yttersta kant: Gud och det givna i K.E. Løgstrups Metafysik* (Skellefteå: Artos & Norma 2010), 179.
31. Bjørn Rabjerg, *Tilværelse og forståelse: Et antropologisk grundtema i Løgstrups teologiske og filosofiske tænkning* (Århus: KLIM 2016).
32. K.E. Løgstrup, *Ophav og Omgivelse: Metafysik III* (København: Gyldendal 1984), 164.
33. Løgstrup, *Ophav og Omgivelse*, 105.
34. Svend Andersen, "Tillid fra universet," i *Menneskets ondskab og livets godhed*, ed. Bjørn Rabjerg og René Dybdal Pedersen (Aarhus: Aarhus Universitet 2011), 99.
35. Jakob Wolf, *Mennesket i universet: Ledsager til K.E. Løgstrup: Ophav og Omgivelse - Metafysik III* (Århus: KLIM 2013), 14.
36. Jakob Wolf, *Mennesket i universet*, 45.
37. Løgstrup, *Ophav og Omgivelse*, 165.
38. Løgstrup, *Ophav og Omgivelse*, 165.
39. Løgstrup, *Ophav og Omgivelse*, 167.
40. Løgstrup, *Ophav og Omgivelse*, 162-166.
41. Jakob Wolf, *Mennesket i universet*, 111.
42. Løgstrup, *Ophav og Omgivelse*, 166.
43. Løgstrup, *Ophav og Omgivelse*, 167.
44. Løgstrup, *Ophav og Omgivelse*, 166.
45. Løgstrup, *Ophav og Omgivelse*, 76.
46. Løgstrup, *Ophav og Omgivelse*, 130.
47. Løgstrup, *Ophav og Omgivelse*, 201.
48. Løgstrup, *Ophav og Omgivelse*, 203.
49. Jakob Wolf, *Mennesket i universet*, 13-14.
50. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 253.
51. Jakob Wolf, *Mennesket i universet*, 19-20.
52. Peter Øhrstrøm, "Tid, logik og etik: Forbundne grundbegreber i Priors metafysik," i *Mening med tiden* ed. Thomas Ploug (Aalborg: Aalborg Universitetsforlag 2015), 13-14.
53. K.E. Løgstrup, "Fænomenologi og psykologi," i *Religionsfilosofiske Afhandlinger*, ed. K. E. Løgstrup (Aarhus: Stencil 1972), 111-113.
54. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 30.
55. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 31.
56. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 32.
57. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 35.
58. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 37.
59. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 37.
60. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 38.
61. Bo Stockholm, "Menneske og natur hos K.E.Løgstrup og Ole Jensen" *Philosophia* vol.14, 3-4/1986, 125-126.
62. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse*, 38.
63. Villy Sørensen, *Mellem fortid og fremtid* (Haslev: Gyldendal 1969), 121.
64. Martin Heidegger, *Hvad er metafysik?* (København: Det lille Forlag 1997), 93.
65. Vagn Andersen, "Natur og historie: Problemer i K.E.Løgstrups fænomenologiske metafysik" i *Universitetet i historien: Omkring K.E.Løgstrups metafysik*, ed. Svend Andersen og Per Dahl (Århus: Forlaget Anis 1986), 91.
66. Svend Andersen, "Religionskritik og religionsfilosofi," *Vartovbogen* 1979, 141.
67. Nicolai Winther-Nielsen, "Meningen med hebraisk tid: Om tidsudtryk i Det Gamle Testamente og forståelsen af Prædikerens Bog 3,11," i *Mening med tiden*, ed. Thomas Ploug (Aalborg: Aalborg Universitetsforlag 2015), 242-245.
68. Winther-Nielsen, "Meningen med hebraisk tid," 251.



- 
69. Klaus Schwarzwaller, "Zeit und Ewigkeit", *theologische beiträge* 5/1998, 246-269.
70. Bent Dalsgaard Larsen, "Sjælevandringslære - i mødet mellem græsk kultur og kristendom," i *Reinkarnation og Sjælevandring* ed. Johannes Aagaard (Frederiksberg: ANIS 1993), 59.
71. Knut A Jacobsen, "Del 1 Hinduismen," i *Hinduismen buddhismen*, ed. Knut A. Jacobsen og Notto R. Thelle (Kristianssand: Høyskoleforlaget 2014), 46-61, 113-114.
72. Notto R. Thelle, "Del 2 Buddhismen," i *Hinduismen buddhismen*, ed. Knut A. Jacobsen og Notto R. Thelle (Kristianssand: Høyskoleforlaget 2014), 207-224.
73. Lise Debel Christensen, *New Age etik* (København: Gyldendal 1996), 12.
74. Ian Astley, "Dødens greb og kragens tænder: Reinkarnation i buddhistisk regi," i *Reinkarnation og Sjælevandring*, ed. Johs. Aagaard (Frederiksberg: ANIS 1993), 32.
75. Arne Redse, *Mennesket i Guds verden: Kristen tro og livstolkning* (Bergen: Fagbokforlaget 1999), 324-324.
76. John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (London: Heinemann 1969), 17-28.
77. Carsten Elmelund Petersen, "Tiden som missionsteologisk problem – lineær eller cyklisk?," *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 1/2015, 21-37.
78. John S. Mbiti, *Concepts of God in Africa* (New York: Praeger Publishes 1970), 265-266.

# Hvor dekkende er Messias-tittelen for Jesu selvforståelse?

Sigurd Grindheim

Professor II i Det nye testamente, Fjellhaug Internasjonale Høgskole  
*sgrindheim@gmail.com*

Det er ikke lenger kontroversielt å hevde at Jesus så på seg selv som Messias. Også jødiske forskere er enige i at Jesus gjorde krav på denne tittelen. I sin jødiske sammenheng viste Messias-tittelen til et menneske som var spesielt utrustet og utsendt av Gud til å være hans talsmann i endens tid. Messias kunne oppfattes som den siste og fremste av profetene. Dette er verdifullt så langt det rekker. Når vi ser nærmere på hva de synoptiske evangeliene viser oss av Jesus selvforståelse, tegner det seg imidlertid et mer sammensatt bilde. Den alminnelige jødiske messiasforventningen blir en utilstrekkelig forklaring på hvem Jesus mente seg å være. Jesus gjorde krav på å være noe mer. Han var en Messias som skulle lide og dø for folkets synder, og han var en Messias som er Gud lik.

**Nøkkelord:** Den historiske Jesus, Jesu selvforståelse, Guds Sønn, Messias

## Messiashemmeligheten

På overflaten er det mye som har forandret seg siden Willam Wredes glansdager. I 1901 skrev han seg inn i forskningshistorien med sin undersøkelse av den såkalte messiashemmeligheten, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*.<sup>1</sup> Han hevdet at Jesus ikke så på seg selv som Messias, men at det var kirken som gjorde ham til Messias da de trodde at han var oppstått fra de døde. Da de første kristne begynte å proklamere at Jesus var Messias, fikk de fort et problem fordi mange av dem som hørte den første kristne forkynnelsen hadde selv vært til stede da Jesus gikk omkring i Israels land. Da de hørte at Jesus skulle være Messias, begynte de å protestere. De kunne godt huske at han samlet store folkeskarer med sine undergjerninger, sine lignelsesfortellinger og sin undervisning, men de husket ikke at han noensinne

hadde sagt eller antydnet noe om at han skulle være Messias. Apostlene ble nødt for å ha et svar på dette, og da var det de kom på dette med messiashemmeligheten, fortsatt ifølge Wrede. Jesus ville være Messias, men han hadde holdt det hemmelig. Derfor passet apostlene på å legge inn et nytt element i historiene de fortalte om Jesus, og på denne måten oppstod alle de Jesusordene der han forbyr både mennesker og demoner å fortelle noen om hva de har opplevd. Dette var altså ikke historisk korrekt, ifølge Wrede; det var noe disiplene hadde kommet på for å forklare at Jesus var Messias uten at noen visste om det. Da Wrede snakket om messiashemmeligheten, siktet han også til Jesu ord om at han fortalte lignelser for å skjule budskapet fra dem som var utenfor (Mark 4,10-12), at disiplene ikke forstod budskapet hans, og at han trakk seg bort fra folkemengdene for å unndra seg opp-

merksomhet. Disse andre elementene har fått mindre oppmerksomhet i ettertid, men Wredes tese har vært ufattelig seiglivet. Konservativtolkere har stadig fremholdt at messiashemmeligheten skyldes at Jesus ikke ville være den typen Messias som mange jøder ventet på, en politisk herskerskikkelse, men Wredes forklaring har hatt større innflytelse, særlig takket være Rudolf Bultmann og hans arbeid med den historiske Jesus.<sup>2</sup>

I nyere forskning har bildet forandret seg betydelig. Det er mange forskere som slett ikke befinner seg ute på fundamentalismens ytterste nakne øy, som nå holder det for ganske sannsynlig at Jesus selv mente at han faktisk var Messias. N. T. Wright har med styrke hevdet at Messias-tittelen er selve kjernen ved Jesu identitet, men også nytestamentlere som er mer kritiske til evangeliens troverdighet, som f.eks. Gerd Theissen, James Dunn og John Paul Meier, mener det er rimelig at Jesus mente seg å være Messias.<sup>3</sup> Det samme hevder den kjente agnostikeren Bart Ehrman.<sup>4</sup> Jødiske forskere som David Flusser og Paula Fredriksen går også veldig langt i retning av å tilskrive Jesus en messiansk selvforståelse.<sup>5</sup>

### Jødiske messiasforventninger

Mye av årsaken til klimaskiftet er at Jesusforskningen nå har blitt langt mer fokusert på Jesu jødiske sammenheng. Alle Jesusforskere er enige om at Jesus var jøde og at hans undervisning må forstås fullt ut i denne konteksten. For mange bibellesere vil dette høres selvsagt ut, men det representerer et stort fremskritt i forhold til tidligere forskning der Jesus ble forstått som en motsetning til alt jødedommen stod for, så vel som til spekulasjoner om at Jesus må oppfattes som en hellenistisk vismann i tradisjonen til kynikerne eller stoikerne. Jesus var født som

jøde og levde sitt liv som jøde; han gikk i synagogen, forholdt seg til Det gamle testamente som Guds ord og fulgte Mose-loven. Den som vil forstå Jesus, må forstå ham innenfor denne konteksten.

Men i understrekningen av Jesu jødiskhet ligger det som regel en ikke så liten brodd mot tradisjonell kristendom. At Jesus var jøde betyr at Jesus ikke var kristen. At han skal forstås i sin jødiske kontekst betyr at han ikke skal forstås i kirkens kristne kontekst. Og det gjør ganske stor forskjell om man forstår Messias-tittelen i sin jødiske kontekst eller i sin kristne kontekst. For mange kristne har Messias-tittelen blitt selve oppsummeringen av hvem Jesus er. At Jesus er Messias betyr at han er Guds Sønn, og at han er Guds Sønn betyr, slik det kommer til uttrykk i den nikenske trosbekjennelse, at han er "av samme vesen som Faderen". At han er Messias betyr at han er den som døde for alle verdens synder for å gi oss frelse og evig liv ved troen på ham. For de fleste jøder betyr Messias-tittelen noe helt annet. Det betyr at han var oppfyllelsen av løftet som var gitt til David, om at Gud skulle gi ham en sønn som skulle ha et evig kongerike der det skulle herske fred og rettferdighet. Dette riket skulle styres fra Jerusalem, og hedningene skulle bli underlagt dette riket. For de fleste jødene var derfor Messias en politisk skikkelse, en ny leder for Israels folk. Det er litt uenighet i forskningen om Messias var forventet å være en militær hærfører. De fleste er enige om at tyngdepunktet i hvert fall ikke ligger der, men at han skulle være en rettferdig leder, som derfor kunne bringe et slags utopia. Oppfatningen er ikke helt ulik de forventningene noen i dag kan ha til politiske ledere. Denne Messias skulle ikke dø for verdens synder, og han var i hvert fall ikke guddommelig i en tradisjonell kristen betydning av

ordet. Han kunne kalles Guds sønn, men da i betydningen et menneske som har et spesielt forhold til Gud, slik som kongen i Israel kunne kalles Guds sønn i Salme 2,7, eller slik som Israel kunne kalles Guds sønn i 2 Mos 4,22 og Hos 11,1. Han var et menneske, om enn et unikt menneske. Det jødiske skriftet Salomos salmer sier for eksempel at han skulle være syndfri (17,36).

Kristne spør straks: hva med Jesaja 53? Og svaret er ganske enkelt at sangene om Herrens tjener ikke ble tolket messiansk. Hva profeten Jesaja hadde i tankene da han skrev Jesaja 53 er et spørsmål jeg ikke kan gå inn på her; mitt poeng er at jødene på Jesu tid ikke leste disse profetiene om Messias. Det er mulig det finnes noen unntak – det finnes belegg som tyder på det –, men i det store og hele spilte ikke Jesajas sanger om Herrens tjener noen rolle i jødisk messiasforventning.<sup>6</sup> I Septuaginta har oversetterne tydelig tolket Jesaja 42 slik at tjeneren er Israel, for de har føyd til ordet “Israel” i vers 1, som de leser: “Jakob er min tjener som jeg støtter, Israel er min utvalgte som min sjel har tatt til seg. Jeg har lagt min Ånd på ham, han skal føre retten ut til folkeslagene.”<sup>7</sup>

Når det gjelder Messias’ guddommelighet, henviser kristne gjerne til Jesaja 9,6, der vi leser: “For et barn er oss født, en sønn er oss gitt. Herreveldet er lagt på hans skulder. Han har fått navnet Underfull rådgiver, Veldig Gud, Evig far, Fredsfyrste.”<sup>8</sup> Her finnes det gode argumenter for å lese teksten slik at vi ikke har å gjøre med et blott og bart menneske, men med en skikkelse som befinner seg på samme nivå som Gud selv. Så langt vi kjenner de forskjellige formene for jødedom på Jesu tid, ut fra kildene som er tilgjengelige, ble imidlertid ikke dette verset forstått på den måten. I Septuaginta er verset nesten ikke

til å kjenne igjen: “for et barn er oss født, en sønn er oss gitt. Herreveldet er lagt på hans skulder. Hans navn kalles budbærer fra et mektig råd, for jeg skal bringe fred til fyrstene, fred og helse til ham.” Navnene som er gitt til barnet lyder helt annerledes i denne oversettelsen. Han er ikke lenger “Underfull rådgiver”, men kommer fra et mektig råd. Ordene “Veldig Gud” og “Evig far” har blitt helt borte; i stedet blir det understreket at det er Gud selv som taler i profetien. Han er heller ikke Fredsfyrste; i stedet er det Gud som skal gi ham fred. Oversettelsen reflekterer en tolkning som forutsetter at Messias er et menneske, ikke Gud.

I den arameiske gjengivelsen av Jesaja, kjent som targumen til Jesaja, finner vi en lignende forståelse: “Profeten sa til Davids hus, for et barn er oss født, en sønn er oss gitt, og han vil la loven falle på ham selv så han holder den, og hans navn skal bli kalt framfor Den underfulle rådgiveren, Den veldig Gud, som er for evig, Messias, i hans dager vil freden fremmes blant oss.”<sup>9</sup> Også her ser vi at de opphøyde navnene ikke tilfaller Messias, men Gud.

Det er derfor ikke så radikalt som mange kristne oppfatter det dersom noen skulle tro om en jøde at vedkommende er Messias. Gjennom historien har det vært mange jøder som har hevdet å være Messias. Noen av dem dukker opp i Israel den dag i dag, og flere av dem dukket opp på Jesu tid. Den meste kjente var Bar Kochba, som ble hyllet som Messias av selveste rabbi Akiba.<sup>10</sup> Bar Kochba ledet en jødisk opprør mot romerne på 130-tallet, et opprør som romerne slo brutalt ned på, og som ble sett på som det avgjørende bevis for at Bar Kochba slett ikke var noen Messias. Kildene fra det første århundre er mer sparsommelige, men Josefus forteller om minst elleve menn



som ledet folkebevegelser med ambisjoner om å gjenopprette Israels kongedømme.<sup>11</sup> Tre av dem er også nevnt i Det nye testamente: Tevdas og Judas Galileeren er omtalt i Apg 5,36-37, og en som bare kalles “egypteren” nevnes i Apg 21,38. Mange forskere ser det som svært sannsynlig at i hvert fall noen av disse hevdet å være Messias, selv om Josefus ikke sier det uttrykkelig. Det ville Josefus neppe ha gjort, for hans poeng var at de bar et falskt budskap om forløsning, og han omtalte dem i stedet som bedragere og forførere.

Jøder ville derfor ikke reagere med å si at det var blasfemi dersom noen skulle kalle seg Messias. Det kan heller sammenlignes med om noen skulle stå fram i dag og si at de er den nye Abraham Lincoln eller Winston Churchill. Folk flest vil gjerne se hva vedkommende vil vise i praksis. Det som ble sagt da Jesus hang på korset er karakteristisk: “Han er jo Israels konge; nå kan han stige ned av korset, så skal vi tro på ham!” (Matt 27,42).

### Jesus som Messias

Min tese blir derfor at det er nødvendig å presisere hva det betyr at Jesus er Messias, og at Jesus og evangelistene er nøye med å gjøre nettopp dét. Ifølge evangeliene sier Jesus selv aldri at han er Messias, men han godtar tittelen når noen gir den til ham, samtidig som han presiserer den. Han presiserer den på to måter: Jesus er en Messias som lider og dør for folkets synder, og han er en Messias som er Gud lik.<sup>12</sup>

Jeg skal her fokusere på det andre av disse to punktene, som er det mest kontroversielle, men når det gjelder Jesu forståelse av Messias som en lidende Messias, er det verd å nevne at han ifølge de synoptiske evangeliene forutsier sin død tre ganger, og at vi ikke lenger finner noen

antydning om noen messiashemmelighet etter at Jesus gjør sitt inntog i Jerusalem (Mark 11,1-10 par.). Tvert imot, Jesus rir inn til Jerusalem på et esel, en gest som knapt kunne misforstås: han mente seg å oppfylle den messianske profetien i Sak 9,9: “Bryt ut i jubel, datter Sion! Rop av glede, datter Jerusalem! Se, din konge kommer til deg, rettferdig og rik på seier, fattig er han og rir på et esel, på en esel-fole.” Folkemengden forstod hva som skjedde, og de hilste Jesus slik Israel hilste sin salvede konge når han kom til templet, med ordene fra Salme 118,25-26: “Hosianna! Velsignet er han som kommer i Herrens navn! Velsignet er vår far Davids rike som kommer! Hosianna i det høyeste!”. Nå hadde tiden kommet for Jesus å bli hyllet som Messias, nå hadde tiden kommet da han skulle innsettes på tronen, nå hadde tiden kommet da han skulle henges på et kors og dø.<sup>13</sup>

### En guddommelig Messias

Når det gjelder den andre av mine to presiseringer, at Jesus er en guddommelig Messias, kan vi finne den allerede i barnsdomsfortellingen i Lukas-evangeliet. Da engelen kunngjorde Jesu fødsel til hyrdene på marken, sa han: “I dag er det født dere en frelser i Davids by; han er Messias, Herren” (Luk 2,11). Dette er første gangen Lukas bruker begrepet “Messias” (gresk: *kristos*) i sitt evangelium, og han er nøye med å definere det. Jesus er Messias, Herren. Messias-tittelen får mening ut fra den andre tittelen Lukas benytter, Herren. Forskere hevder ofte at tittelen “Herre” i denne sammenheng er å forstå som en messiansk tittel, og de viser gjerne til Salomos salmer 17,32, der vi leser at “deres konge skal være Herren Messias.” Dette er imidlertid en svært dårlig parallell til Luk 2,11, i realiteten slett ingen parallell i det hele tatt.

Salomos salmer er blitt overlevert på gresk, men ble etter alt å dømme opprinnelig skrevet på hebraisk. På bibelhebraisk er det to ord som gjerne blir oversatt med “herre”. Det er Guds navn, som vi nå tror ble uttalt Jahve, og *adon*, som kunne bli brukt både om Gud og om andre herrer. På hebraisk inneholdt Salomos salmer 17,32 muligens en genitivkonstruksjon, *mashiach jahveh*, som betyr Herrens Messias, men som har blitt feil oversatt til gresk.<sup>14</sup> Alternativt stod det på hebraisk *mashiach adon*, som betyr Herren Messias, men som altså viser til en herre i en hvilken som helst betydning og som her kan referere til en jordisk konge.<sup>15</sup>

Hvis den første antagelsen er riktig, har vi å gjøre med to helt forskjellige konstruksjoner i Salomos salmer 17,32 og Luk 2,11. Hvis den andre antagelsen er riktig, er det et helt annet hebraisk ord som ligger bak når vi leser ordet “herre” i Luk 2,11, sammenlignet med det ordet som ble brukt i Salomos salmer 17,32. Som Kavin Rowe fremragende har vist, bruker evangelisten Lukas begrepet “Herre” (gresk: *kyrios*) på en svært bevisst og innholdsmettet måte.<sup>16</sup> Han bruker ordet ofte i barndomsfortellingen; det forekommer først i Luk 1,6: “Begge var rettferdige for Gud og levde uklanderlig etter alle Herrens bud og forskrifter.” “Herren” viser her til Gud, vår Far i himmelen. Lukas bruker så ordet på den samme måten i versene 6, 9, 11, 15, 16, 17, 25, 28, 32, 38. Dermed er det klart at Lukas bruker begrepet som en oversettelse av “Jahve”, Guds navn i Det gamle testamente, slik Det nye testamente konsekvent gjør når det inneholder sitater fra Det gamle testamente der Guds navn forekommer. Når Lukas så i vers 43 begynner å bruke “Herre” som en henvisning til Jesus, er det en sofistisert måte å

viser at Jesus deler Guds navn. Engelens utsagn i Luk 2,11 må leses i den litterære sammenhengen i evangeliet, ikke i lys av Salomos salmer, et skrift Lukas aldri siterer og som vi ikke vet om han kjente. I lys av denne litterære sammenhengen ser vi at engelens kunngjøring i Lukasevangeliet også fungerer som en presisering av hva slags Messias Jesus er. Han er en Messias som også deler Guds navn.

Ifølge evangeliene identifiserer Jesus aldri seg selv som Messias, men han godtar at andre kaller ham det. Det tydeligste eksemplet finner vi i beretningen om Jesu rettergang, slik den er gjengitt i Mark 14,61b-63: “Igjen spurte øverstepresten: ”Er du Messias, Sønn av Den velsignede?” Jesus svarte: ”Jeg er det. Og dere skal se Menneskesønnen sitte ved Kraftens høyre hånd og komme med himmelens skyer.” Da flerret øverstepresten kappen sin og sa: ”Hva skal vi nå med vitner? Dere har hørt gudsbespottelsen. Hva mener dere?” Alle fant ham skyldig til å dø.”

På spørsmålet om han er Messias svarer Jesus bekreftende, men han føyer til: “Og dere skal se Menneskesønnen sitte ved Kraftens høyre hånd og komme med himmelens skyer.” Han former svaret som et bibelsitat der han kombinerer Sal 110,1 og Dan 7,13. I en av sine stridssamtaler med de skriftlærde bruker Jesus også Salme 110 for utfordre tanken om at Messias er David sønn: “Mens Jesus underviste på tempelplassen, tok han til orde og sa: ”Hvordan kan de skriftlærde si at Messias er Davids sønn? David selv har jo sagt ved Den hellige ånd: ‘Herren sa til min herre: Sett deg ved min høyre hånd til jeg får lagt dine fiender under dine føtter.’ David selv kaller ham herre, hvordan kan han da være Davids sønn?”” (Mark 12,35-37). Jesus svarer ikke på spørsmålet, men vi forstår poenget:

Messias er større enn David, og han må derfor være noe mer enn Davids sønn. I sitt svar til øverstepresten fokuserer Jesus på at han skal sitte ved Guds høyre hånd. Når han kombinerer dette med en henvisning til himmelens skyer, kan det ikke dreie seg om en billedlig beskrivelse av Messias' jordiske herredømme, slik det gjør når Dødehavsrullene henviser til at David sitter på en himmelsk trone.<sup>17</sup> Den nærmeste parallellen vi kan finne til det Jesus ifølge Markus beskriver her, står å lese i det jødiske skriftet Første Enoks bok, der Menneskesønnen får sitte på Guds trone (51,3; 55,4; 61,8). Menneskesønnen er ikke en jordisk skikkelse, men en himmelsk, noe Jesus også understreker når han viser til at Menneskesønnen kommer på himmelens skyer. Skyen er konsekvent assosiert med Guds egen åpenbaring i Det gamle testamente. Han ledet Israel gjennom ødemarken i en sky (2 Mos 13,21), og han steg ned til Sinai-fjellet i en sky (2 Mos 19,16; jf. 2 Mos 34,5; 4 Mos 11,25; 1 Kong 8,12; Sal 78,14; 97,2; 105,39; Esek 1,4; Mark 9,7 par.; Apg 1,9; Åp 8,4). Den messias-skikkelsen som Jesus beskriver er altså en himmelsk skikkelse, en skikkelse som deler helt fundamentale trekk med Gud selv, noe som gjør det vanskelig å skjelne mellom de to.

Øverstepresten og Det høye råd forstod hva Jesus mente, for de reagerte spontant med å beskyldte ham for blasfemi. Hvis Jesus bare hadde sagt at han var Messias, ville de neppe ha reagert på den måten. I jødedommen ble man kun beskyldt for blasfemi hvis man hadde uttalt Guds navn (*m. Sanh.* 7.5) eller hvis man hevdet å ha egenskaper som kun ble tilskrevet Gud selv (Filon, *Somn.* 2.130-131; jf. *Decal.* 63).<sup>18</sup> Jesus hadde hevdet å være Messias på en måte som innebar at han gjorde seg lik Gud.

### Implisitt kristologi

Dette argumentet har imidlertid ikke så stor vekt for dem som ikke holder evangeliene for å være fullt ut historisk troverdige. De som tviler på om Jesus mente seg å være Guds Sønn slik som de kristne forstår det, mener at det var kirken som gjorde ham til en Gud. De få versene i de synoptiske evangeliene som kan brukes til å vise at Jesus var en guddommelig Messias, må være utformet av de første kristne, hevder de. Jesus selv kan ikke ha sagt det. Når det gjelder beretningen om rettergangen må det innrømmes at disse kritikerne har et poeng, selv om vi til syvende og sist ikke nødvendigvis vil være enige. Men spørsmålet er: hvordan visste evangelistene hva som ble sagt under Jesu rettergang? De var jo ikke til stede. Ingen av disiplene var til stede heller. De rømte jo. Peter befant seg ute i forgården, ifølge evangeliene, men han var ikke vitne til rettsforhandlingene. Så hvor kommer denne kunnskapen fra? Kan det tenkes at evangelistene har tatt seg noen litterære friheter her? De som tror at Bibelen er uten feil i alt den uttaler seg om, vil naturligvis svare nei, men er det mulig å argumentere historisk for dette uten å bruke dogmatiske argumenter som bare de mest konservative kristne vil godta? Jeg mener at det er mulig for det finnes en rekke antydninger i evangeliene om at det Jesus sier i denne rettergangen svarer nøyaktig til den selvforståelsen som han konsekvent legger for dagen, også i de delene av evangelietradisjonen som det er bred enighet om er historisk troverdige.<sup>19</sup>

### Guds rike

De fleste forskere er skjønt enige om at Jesus identifiserte sin egen gjerning med opprettelsen av Guds rike, eller Guds herredømme, som i de fleste tilfeller vil være en bedre oversettelse av det greske begre-

pet *basileia theou*, som i sin tur går tilbake til den gammeltestamentlige tanke at Gud regjerer som konge. Dette er et dynamisk begrep.

Et poeng som ofte blir oversett er at vi må skjelle mellom det messianske rike og Guds rike. Det messianske rike er knyttet til tanken på at Messias skal regjere i et jordisk rike. Profetiene om Messias' herredømme tar også utgangspunkt i et jordisk rike, og understreker hvordan Messias skal regjere med rett og rettferdighet. Messias regjerer på Guds vegne og i samsvar med Guds vilje, og det er grunnen til at hans rike vil bli et godt rike. Men Guds rike eller Guds herredømme er et mer omfattende begrep. Det tar sitt utgangspunkt i at Gud er den som er kongen både på jorden og i himmelen. Hans rike er ikke bare et jordisk rike. Det er et kosmisk rike.<sup>20</sup>

Bart Ehrman, som nylig fikk stor oppmerksomhet med sin bok *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, er en av mange som unnlater å skjelle mellom Guds rike og det messianske rike. Den misforståelsen utgjør en av bærebjellkene i hans argument for at Jesus ikke mente at han var Gud. Ifølge Ehrman mente Jesus at han skulle være konge i Guds rike og at denne kongen var messias. Denne messias-skikkelsen var imidlertid ikke guddommelig, i vår oppfatning av begrepet.<sup>21</sup>

Men Det gamle testamentes profetier om Guds kongeherredømme er knyttet til at Gud selv skal vise seg som konge.<sup>22</sup> Profetene beskriver den dagen da Gud skal komme og opprette sitt rike på jorden. Det blir en dag da Gud selv skal gripe inn på jorden. Han skal straffe dem som har satt seg opp mot ham og hans herredømme, både menneskelige makter og åndelige makter. Profeten Jesaja tegner et mektig bilde: "Den dagen skal Herren straffe den høye hær i det høye og jordens

konger på jorden. De skal samles som fanger i et hull, stenges inne i et fengsel og langt om lenge få sin straff. Da skal månen bli til spott og solen til skamme. For Herren over hærskaene er konge på Sion-fjellet og i Jerusalem. Hans eldste skal se hans herlighet" (Jes 24,21-23). De som trodde de ikke trengte å bry seg om Guds kongedømme skal sanne at de tok feil. De skal få sin straff. Det gjelder både i den åndelige verden og i den fysiske verden. Både de opphøydes hærskaere i det høye og jordens konger på jorden skal bli satt på plass. Da skal månen bli til spott og solen bli til skamme. Dette er et billedlig uttrykk for at noe skal miste sin betydning. Hva er det vel som later til å ha større betydning for oss her på jorden enn energien fra solen? Men solen skal bli til skamme; solen skal innse at den er betydningsløs i den store sammenhengen. "For Herren over hærskaene er konge på Sion-fjellet og i Jerusalem." Det skal komme en dag da Herren ikke lenger skal nøye seg med å se på når menneskene på jorden gjør opprør mot ham og nekter å anerkjenne hans herredømme. Han skal gripe inn og vise seg som konge på Sion-fjellet og i Jerusalem. Guds kongerike skal komme til syne.

At Jesus mener at han selv opprettet Guds rike kommer tydelig fram i Luk 11,20-22: "Men er det ved Guds finger jeg driver de onde åndene ut, da har jo Guds rike nådd fram til dere. Når den sterke med våpen i hånd vokter gården sin, får det han eier, være i fred. Men kommer det en som er enda sterkere og overmanner ham, da tar han fra den sterke alle våpnene som han satte sin lit til, og fordeler byttet."

Når Jesus kastet ut de onde åndene, var dette et synlig tegn på at Guds kosmiske herredømme allerede var et faktum. Guds herredømme hadde kommet.



Derfor måtte demonene flykte. Jesus oppfyller det som profetene hadde forutsagt at Gud selv ville gjøre. Gud skulle selv komme til jorden for å straffe sine fiender, og det er dét Jesus nå gjør. Han oppretter Guds herredømme ved å straffe den onde åndehær. Måten Jesus omtaler sin virksomhet på bekrefter denne tolkningen. Han identifiserer sine egne gjerninger med Guds egen finger – et begrep som i 2 Mos 8,19 brukes for å beskrive Guds gjerninger i motsetning til menneskers gjerninger. Når Jesus handler, er det altså Gud som handler. Ikke bare dét, men når Jesus handler, representerer det Guds direkte inngripen i denne verden, uten mellommann.

Når vi ser Jesu gjerning i dette lys, er det mye som faller på plass. Det Jesus gjør i sitt jordiske virke gjør han i egenskap av at han brakte Guds herredømme til jorden, og hans handlinger var Guds egne handlinger, uten mellommann.

### Undre

Jesu undergjerninger blir selvfølgelig vurdert svært forskjellig av moderne forskere, men det er bred enighet om at Jesus var kjent som en undergjører, hva nå den historiske forklaringen må være; psykosomatiske forklaringer er de mest populære.<sup>23</sup> Psykosomatiske forklaringer kan imidlertid ikke si noe om hvordan Jesu samtidige forstod dem, og heller ikke noe om hvordan Jesus selv forstod sine undergjerninger. I det første århundre var undre og mirakler en forklaring som folk flest var mer villig til å akseptere enn det som er tilfelle for de fleste nytestamentlere i dag. Men undergjerninger var ikke noe som var forbeholdt en direkte inngripen fra Gud. Det fantes mennesker som man trodde var i stand til å utføre undre. Profetene i Det gamle testamente, særlig Elia og Elisja, blir tilskrevet ganske opp-

siktsvekkende undre. Elisja vekker til og med en mann opp fra de døde (2 Kong 4,8-37). Nærmere Jesu tid hører vi også om noen fromme menn som var i stand til å gjøre undre. De mest kjente er Hanina ben-Dosa og sirkeltegneren Honi. Sirkeltegneren Honi fikk sitt tilnavn fordi han ved en anledning tegnet en sirkel rundt seg der han stod, og han kunngjorde at han ville be til Gud om regn og ikke gå ut av denne sirkelen før det kom regn. Til slutt begynte det å regne. Mange forskere har forstått Jesus som en undergjører som kan sammenlignes med disse.<sup>24</sup>

Men det er en avgjørende forskjell på Jesu undre og de som ble utført av Hanina ben-Dosa og sirkeltegneren Honi. Deres undre blir helt klart oppfattet som Guds svar på bønn. Det er ikke Hanina ben-Dosa og Honi som gjør undre. Det er Gud. Hanina ben-Dosa og Honi kan bare be til Gud, og så er det opp til ham å gjøre underet. Med Jesus er det annerledes. Han ber ikke til Gud om at et under skal skje. Han taler med sin egen autoritet, og så skjer underet. Nå bør man selvfølgelig innvende at vi kan ikke basere et så viktig argument på taushet. Kanskje Jesus ba inne i seg.

Heldigvis er vi ikke helt utlevert til spekulasjon når det gjelder hvordan Jesus forstod sine undergjerninger. Han forklarer det ganske tydelig når han får spørsmål fra Døperen Johannes om han er den som skal komme eller de skal vente en annen. Denne episoden, som blir fortalt av Matteus og Lukas, er det mange forskere som anser som autentisk selv om de stiller seg tvilende til troverdigheten av Jesus-overleveringen i evangeliene. Det er simpelthen for usannsynlig at de første kristne skulle ha diktet opp en historie om at selveste Døperen Johannes hadde sine tvil om Jesus.<sup>25</sup> Jesu svar er svært opplysende: “Gå og fortell Johannes hva dere har sett

og hørt: Blinde ser, lamme går, spedalske renses, døve hører, døde står opp, og evangeliet forkynnes for fattige. Og salig er den som ikke faller fra på grunn av meg” (Luk 7,22-23).

Jesus siterer her fra en rekke profetier hos profeten Jesaja. Den viktigste profetien finner vi i Jes 35,5-6: “Da skal blindes øyne åpnes og døves ører lukkes opp. Da skal den lamme springe som en hjort, og den stummes tunge skal juble. For vann bryter fram i ørkenen og bekker i ødemarken.” I denne profetien blir ikke Messias nevnt i det hele tatt. Det er ingen henvisning til noen som handler på Guds vegne, som profet eller undergjører. Det er Gud selv som gjør disse undrene, for det Jesaja beskriver er den nye skapelsen som skal bli virkelighet når Gud selv kommer til jorden.

Flere av de samme undrene blir også nevnt i en spennende tekst fra Dødehavsrullene, 4Q521, kjent som den messianske apokalypsen. I 4Q521 2.ii.1 fremholdes det at “himmelen og jorden vil lytte til hans salvede,” noe som har blitt forstått som en henvisning til Messias. Vi kan imidlertid ikke være sikre på om “salvede” skal forstås som entall eller flertall i denne teksten, så det er usikkert om dette viser til Messias eller til Guds folk. Resten av teksten handler om Herren selv, og når undrene fra Jesaja 35 blir nevnt, er det Herren som er subjekt. Han skal sette fanger fri, gjøre blinde seende, helbrede dem som er skadet, reise opp de døde og forkynne et godt budskap for de fattige.<sup>26</sup> Messias er ikke nevnt i denne sammenhengen, men det er likevel enkelte forskere som har hevdet at Herrens handlinger må forstås som at de blir utført av hans Messias på hans vegne. Det er ingenting i selve teksten som kan støtte denne tolkingen. Det er en forståelse som må leses inn i teksten.<sup>27</sup> Dødehavsrullen bekrefter

bildet som tegnet seg i Jesaja 35: undrene som blir beskrevet skal utføres av Gud selv i endens tid.

Jesu poeng i sitt svar til Døperen er at det er han som nå oppfyller det som Gud skulle gjøre. Det er Jesus som bringer den nye skapelsen. Hans undergjerninger er en demonstrasjon av at han i sin person bringer Guds herredømme. Han bringer den nye skapelsen. Intet mindre. Ikke et profetisk tegn på hva Gud kan gjøre, men selve den nye virkeligheten, Guds herredømme, gjennom Guds eget nærvær på jorden.

### Tilgivelse av synd

Av de tingene som bare Gud og ikke noe menneske kan gjøre tenker vi først og fremst på at han er skaper og at han kan gi liv, slik som Jesus viser gjennom sine undergjerninger at han kan. Men for jødene i det første århundre var det like sentralt at Gud var den eneste som kunne tilgi synder (jf. 2 Mos 34,7; Jes 43,25; 44,22; 55,7; Sal 103,3; 130,4). Som kjent hendte det også at Jesus kunngjorde at menneskers synder var tilgitt, slik som han gjorde da noen menn bar en lam mann opp på taket av et hus, så de kunne fire mannen ned foran Jesus (Mark 2,1-12 par.). Det er en del uenighet blant forskere om Jesu tilgivelse kan betraktes som autentisk, men det er verd å merke seg at den svenske forskeren Tobias Hägerland, som stiller seg mer skeptisk til evangelienes troverdighet enn det jeg gjør, kommer til nøyaktig samme konklusjon: det er usannsynlig at den tidlige kirke har formet denne tradisjonen. Det er nemlig ikke noe belegg i de tidligste kristne skrifterne for at de kristne så på Jesus som den som tilgav synder. Det var fortsatt Gud som ble beskrevet som den som tilgir oss våre synder, slik Jesus også lærte oss å be til vår himmelske far om å forlate oss vår skyld.<sup>28</sup>

Hvis Jesus tilgav synder, hvilke implikasjoner har så det? De jødiske skriftlærere som var til stede var ikke i tvil. Jesus gjorde seg skyldig i blasfemi (Mark 2,7). Det var bare Gud som kunne tilgi synder. Vi finner ingen bibeltekster eller andre tekster som forteller oss at Messias skal tilgi synder. Når Jesus tok på seg å tilgi synder, satte han seg i Guds sted. Det var blasfemi. Er så dagens forskere enige med de skriftlærere? Ikke alltid, men Tobias Hägerland, som jeg allerede har nevnt ovenfor, er faktisk enig i at slik som denne historien er overlevert i Markus-evangeliet så må Jesus forstås som å gjøre noe som bare Gud kan gjøre. Men selv om Hägerland mener at Jesu syndstilgivelse er historisk, så mener han at anklagen om blasfemi ikke er autentisk. Da Jesus tilsa mannen syndenes tilgivelse, gjorde han det på samme måten som profetene av og til kunne bli oppfattet å gjøre: de tilgav ikke synder, men de tilsa Guds tilgivelse.<sup>29</sup> Det er imidlertid et betydelig problem med denne rekonstruksjonen. Det står ikke noe om Guds tilgivelse i Markus 2, slik det alltid gjør når vi leser om at profetene tilsa mennesker Guds tilgivelse. Hägerland er tvunget til å anta – og det bør understrekes at dette dreier seg om en antagelse – at Jesu ord opprinnelig ble sagt i en helt annen kontekst, og at i denne konteksten var Jesu tilgivelse forstått som en tilsigelse av Guds tilgivelse.<sup>30</sup> Skal vi derimot holde oss til det vi har av håndfaste belegg, så må Jesus forstås slik at han taler som Gud selv taler.<sup>31</sup>

En del forskere har vist til en rull som har blitt funnet blant Dødehavsrullene fra Qumran, kjent som Nabonidus's bønn og klassifisert som 4Q242. Her forteller babylonerkongen Nabonidus om at en eksorsist har helbredet ham fra en sykdom. Det lille skriftet nevner også at Nabonidus har blitt tilgitt for sin synd, og en del forskere

hevder at vi her finner et eksempel på at mennesker kunne tilgi synder.<sup>32</sup> Det er imidlertid flere problemer med denne forståelsen. Teksten i skriftrullen er så sterkt skadet at det ikke fremgår hvem som er subjekt i setningen som beskriver syndstilgivelse. Mange forskere forstår subjektet som Gud, i samsvar med det som var alminnelig forståelse i jødedommen, men det er også mulig at subjektet i setningen var eksorsisten. Det mange imidlertid overser er at denne skriftrullens beskrivelse er ganske annerledes enn Markusevangeliets beskrivelse av Jesu tilgivelse. Nabonidus's bønn handler om helbredelse og beskriver helbredelsen på to måter. Henvisningen til syndstilgivelsen er simpelthen en alternativ måte å beskrive helbredelsen på. Det er hva lingvister kaller metonymy. I dette tilfelle brukes ordene for syndstilgivelse som en henvisning, ikke til tilgivelse i og for seg, men til virkningen av tilgivelsen: helbredelse. I Markusevangeliet derimot blir helbredelse og syndstilgivelse klart atskilt og beskrives hver for seg som to forskjellige (dog ikke urelaterte) ting.

### Den som dømmer levende og døde

At Jesus tilgir synder betyr i virkeligheten at han foregriper den eskatologiske dom, for det å få syndene tilgitt er jo det samme som å bli frikjent i Guds dom. Å dømme menneskene til evig frelse eller evig fortapelse er selvfølgelig også noe som kjenner tegner Gud selv. Det finnes ingen antydning i Det gamle testamente om at Messias feller den eskatologiske dom. I det jødiske skriftet som nå kalles 1. Enoks bok, finner vi imidlertid en detaljert beskrivelse av en skikkelse som vanligvis blir kalt Menneskesønnen, men som også blir identifisert som Messias. Denne Menneskesønnen er en usedvanlig herlig skikkelse, og han sitter til og med på Guds

trone, og det blir sagt at han skal felle dom over menneskene. Menneskesønnen forblir imidlertid tydelig underordnet Gud. Når Menneskesønnen feller dom, skjer det på Guds vegne og i Guds navn. Menneskesønnen fungerer ikke som den eskatologiske dommer på basis av sin egen autoritet, men med en autoritet han har fra Gud.

Med Jesus stiller det seg helt annerledes. Den mest utførlige beskrivelsen av Jesus som dommer finner vi i Matt 25,31-46. Dette avsnittet blir ofte betraktet som autentisk av forskere som generelt er skeptiske til evangeliens troverdighet.<sup>33</sup> Avsnittet beskriver Jesus som dommer på en svært opphøyet måte. Han kommer som den store hyrden som skal skille sauene fra geitene. Dette bildet står som en beskrivelse av den evige dom, der Jesus sender noen av sted til å arve hans rike og noen til evig pine. Han viser til at det de har gjort eller ikke gjort for “én av disse minste” (Matt 25,45) har de gjort for ham, om de har gitt dem mat når de var sultne, drikke når de var tørste, og sett til dem når de var syke eller i fengsel. Jesus forutsetter altså at han er den som skal avgjøre alle menneskers evige skjebne, og han fremstår som den som opptrer i Guds sted. Han hevder at han gjør det som bare Gud kan gjøre, og ingen andre.

### Taler som Gud

At Jesus taler som Gud taler, ser vi også i Bergprekenen. I nyere forskning understrekes det at Jesus ikke motsier Moses og Det gamle testamente i de såkalte antitesene, utsagnene som har formen, “dere har hørt det er sagt, men jeg sier dere” (Matt 5,21. 27. 31. 33. 38. 43). Det Jesus faktisk sier når han begynner på denne måten er helst å forstå som en fortolkning av lovene i Mosebøkene.<sup>34</sup> Jesus setter ikke disse lovene til side. Tvert imot, han

innskjerper dem og gjør dem strengere. Moses sa at du ikke skulle slå i hjel, men Jesus sier at du ikke skal bruke nedverdiggende ord om din neste. Moses sa at du ikke skulle bryte ekteskapet, men Jesus sier at “den som ser på en kvinne for å begjære henne, har allerede begått ekteskapsbrudd med henne i sitt hjerte” (Matt 5,28). Jesu ord kan her la seg forstå som et innlegg i den tolkningsdiskusjonen som fant sted blant fariseerne og de skriftlærde, og hans autoritet er ikke vesentlig annerledes enn den autoritet enhver skrifttolker påberoper seg.

Man går imidlertid glipp av et helt avgjørende poeng hvis man stiller spørsmålet på denne måten: motsier Jesus loven eller bare tolker han den? Det vi må spørre om er med hvilken autoritet Jesus uttaler seg når han sier: “dere har hørt det er sagt, men jeg sier dere.” Da forstår vi at selv om Jesus ikke motsier loven, så påberoper han seg en autoritet som er høyere enn loven. Det ser vi helt tydelig når vi studerer den sjette og siste antitesen i Matt 5,43-45: “Dere har hørt det er sagt: ‘Du skal elske din neste og hate din fiende.’ Men jeg sier dere: Elsk deres fiender, velsign dem som forbanner dere, gjør godt mot dem som hater dere, og be for dem som mishandler dere og forfølger dere. Slik kan dere være barn av deres Far i himmelen. For han lar sin sol gå opp over onde og gode og lar det regne over rettferdige og urettferdige.” Her siterer ikke Jesus fra Moseloven; han siterer fra en tolkning av Moseloven. Vi har funnet helt tilsvarende tolkninger i Dødehavsrullene fra Qumran.<sup>35</sup> Jesus motsier denne tolkningen direkte og fremholder nøyaktig det motsatte: du skal ikke hate dine fiender, du skal elske dem. Vi legger merke til at Jesus bruker nøyaktig den samme innledningen i dette tilfellet: “dere har hørt det er sagt, men jeg sier dere.” Denne



formelen betyr altså ikke at Jesus skal gi en tolkning av det han nettopp har sitert, for det gjør han slett ikke i Matt 5,43-45. Denne formelen betyr at Jesus nå vil uttale seg med en høyere autoritet enn den autoriteten han siterer. I Matt 5,43-45 bruker han denne autoriteten til å motsi den tolkningen han siterer; i de andre tilfellene bruker han sin høyere autoritet til å gi en innskjerpning av de budene han siterer. Det han gjør i antitesene er nemlig noe mer enn å tolke; det er å kunngjøre en mer fullkommen lov. Det ser vi tydelig i eksemplet om skilsmisse i Matt 5,31-32: “Det er sagt: ‘Den som skiller seg fra sin kone, skal gi henne skilsmissebrev.’ Men jeg sier dere: Den som skiller seg fra sin kone av noen annen grunn enn hor, han blir skyld i at det begås ekteskapsbrudd med henne. Og den som gifter seg med en fraskilt kvinne, bryter ekteskapet.” Mose-loven sier hva du skal gjøre når du tar ut skilsmisse (5 Mos 24,1-4). Jesus begir seg ikke inn på noen tolkning av dette. Han tilbyr ikke noen forklaring på hva det vil si å gi skilsmissebrev, hva et slikt brev skal inneholde, hvordan det skal utformes, eller når det er legitimt å gjøre det. Jesus

sier noe helt annet: han sier at du ikke skal skille deg. Jesus taler med en annen og en høyere autoritet enn Moses, selv om Moses talte Guds eget ord. For Jesus har kommet til jorden for å tale som Gud taler. Når Jesus taler, er det Gud selv som taler.<sup>36</sup>

### Konklusjon

I dag er mange forskere enige om at Jesus kan ha forstått seg selv som Messias eller at han i det minste oppmuntret sine disipler til å tro at han var Messias. Men hvis vi skal forstå hvem Jesus ville være, må vi si mer enn dét. Hele Jesu virksomhet forutsetter i realiteten at Jesus hadde en helt enestående selvforståelse. Han så på seg selv som en som kunne gjøre og si ting som bare Gud kunne si: opprette Guds kongeherre-dømme på jorden ved å fordrive de onde ånder, gjøre undre, tilgi synde, bestemme over menneskers evige skjebne og uttale seg med en autoritet som overgikk Guds ord i Moseloven. Jesus er ikke bare en messiansk konge som hersker på Guds vegne; Jesus er en Messias som er Gud lik.

### Noter

1. William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901).
2. Rudolf Bultmann, *Die geschichte der synoptischen tradition*, FRLANT, vol. 12 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921); David Flusser, *The Sage from Galilee: Rediscovering Jesus' Genius*, 4th ed., in collaboration with R. Steven Notley, introd. by James H. Charlesworth (Grand Rapids: Eerdmans, 2007).
3. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, bind 2 av *Christian Origins and the Question of God* (Minneapolis: Fortress, 1996); N. T. Wright, *How God Became King: The Forgotten Story of the Gospels* (New York: HarperOne, 2012); Gerd Theissen and Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, oversatt av John Bowden (Minneapolis: Fortress, 1998); James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, bind 1 av *Christianity in the Making* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); John P. Meier, *Law and Love*, bind 4 av *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Anchor Bible Reference Library (New Haven, CT: Yale University Press, 2009). I den norske konteksten har Hans Kvalbein, som gjennomgående anser de synoptiske evangeliene for historisk troverdige, kommet til samme konklusjon (*Jesus: Hvem var han og hva ville han? En innføring i de tre første evangeliens budskap* [Oslo: Luther, 2008], 324–27). I sin grundige studie av Jesu tempelrenselse argumenterer Jostein Ådna for at denne handlingen må forstås som et uttrykk for Jesu messianske selvforståelse (*Jesu Stellung zur Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischer Sendung*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/119 [Tübingen: Mohr Siebeck, 2000]). Jacob Jervell mente det var “uhyre tvilsomt” at Jesus hadde brukt Messias-tittelen om seg selv, men at han heller ikke avviste den. Poenget var at han ville være noe mer enn Messias (*Historiens Jesus*, 3. utgave [Oslo: Gyldendal, 1978], 51–53).
4. Bart D. Ehrman, *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee* (San Francisco: HarperOne, 2014), 119.

5. David Flusser, *The Sage from Galilee: Rediscovering Jesus' Genius*, 4. utgave, i samarbeid med R. Steven Notley (Grand Rapids: Eerdmans, 2007); Paula Fredriksen, *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity* (New York: Knopf, 1999).
6. For tidlige jødiske tolkninger av Jesaja 53, se Bernd Janowski og Peter Stuhlmacher, red., *The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, oversatt av Daniel P. Bailey (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).
7. Alle sitater fra Septuaginta er oversatt av forfatteren.
8. Alle bibelsitater er gjengitt fra Det norske Bibelselskaps oversettelse av 2011.
9. Sitert etter Bruce D. Chilton, *The Isaiah Targum, The Aramaic Bible 11* (Wilmington, DE: Glazier, 1987), 21.
10. Se j. *Ta'an* 4.8; *Lam. Rab.* 2.5.
11. Galileeren Judas, Simon fra Perea og Atronges fra Judea: *B.J.* 2.55–65; *Ant.* 17.271–285; Menahem: *B.J.* 2.433–434; Simon ben Giora: *B.J.* 7.29–31, 153–154; Tevdas: *Ant.* 20.97–99; “egypteren”: *B.J.* 2.261–263; *Ant.* 20.169–172; to ledere hvis navn ikke er nevnt: *Ant.* 20.188; *B.J.* 6.285; veveren Jonatan: *B.J.* 2.435; 7.432; en samaritaner som ikke er navngitt: *Ant.* 18.85–87. Se videre Richard A. Horsley og John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*, New Voices in Biblical Studies (Minneapolis: Winston, 1999), 111–31; David B. Levenson, “Messianic Movements,” i *The Jewish Annotated New Testament*, red. Amy-Jill Levine og Marc Zvi Brettler (Oxford: Oxford University Press, 2011), 531–35.
12. Dette er ikke en radikal tese i forhold til hva som er tradisjonell kristen oppfatning. Flere av mine hovedargumenter har vært brukt tidligere, f.eks. i John R. W. Stott, *Basic Christianity*, 2. utgave (London: IVP, 1971), 21–34 og i mer vitenskapelig form i Sverre Aalen, “Jesu kristologiske selvbevissthet: Et utkast til ‘jahvistisk kristologi’,” i *Guds sønn og Guds rike: Nytestamentlige studier 1* (Oslo: Universitetsforlaget, 1973), 271–88, som mitt arbeid er inspirert av. Flere av argumentene brukes også av Jacob Jervell, men han nøyer seg med å si at “Jesus hevder altså å handle i Guds sted” (*Historiens Jesus*, 55). I denne artikkelen vil jeg se nærmere på hvordan disse argumentene kan stå seg i lys av nyere forskning på Jesu jødiske kontekst.
13. Se også Kvalbein, *Jesus*, 324–27.
14. Slik leser Rahlfs utgave av Septuaginta dette verset (gresk: *kristos kyriou*) selv om denne lesemåten ikke er belagt i noen overleverte håndskrifter. Denne lesemåten hevdes også av Julius Wellhausen, *Die Phariseer und die Sadducäer: Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte* (Greifswald: Bamberg, 1874), 132; Joachim Schüpphaus, *Die Psalmen Salomos: Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts*, Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 7 (Leiden: Brill, 1977), 71; Michael Pietsch, ‘Dieser ist der Sproß Davids..’: *Studien zur Rezeptionsgeschichte der Nathanverheißung im alttestamentlichen, zwischentestamentlichen und neutestamentlichen Schrifttum*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 100 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verlag, 2003), 234.
15. Robert R. Hann, “Christos Kyrios in PsSol 17.32: ‘The Lord’s Anointed’ Reconsidered,” *New Testament Studies* 31 (1985): 624–25; Robert B. Wright, “Psalms of Solomon,” i *Old Testament Pseudepigrapha*, 2:667–68. En lignende forklaring har også blitt fremmet av Herbert Edward Ryles og Montague Rhodes James (*ΨΑΛΜΟΙ ΣΟΛΟΜΩΝΤΟΣ: Psalms of the Pharisees, Commonly Called the Psalms of Solomon* [Cambridge: Cambridge University Press, 1891], 141–42).
16. C. Kavin Rowe, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 139 (Berlin: De Gruyter, 2006).
17. 4Q504 1-2.iv.5-8.
18. Om å uttale Guds navn, se *m. Sanh.* 7.5. Om å hevde å ha egenskaper som kun ble tilskrevet Gud selv, se Filon, *Somn.* 2.130–131; jf. *Decal.* 63.
19. Det er en viss diskusjon om hvorvidt det er mulig å si noe om selvforståelsen til et menneske som levde for 2000 år siden. Et begrep som tidligere ble mye brukt, særlig i tysk forskning, “selvbevissthet” (Selbstbewusstsein), kan gi inntrykk av at det er snakk om en beskrivelse av et menneskes psykologi, noe som blir nokså vanskelig i forbindelse med en historisk skikkelse som ikke selv en gang har skrevet noe som har blitt bevart. Jeg bruker i stedet begrepet “selvforståelse” fordi det er mulig å si noe om hvordan et menneske sannsynligvis forstår seg selv og sin identitet ut fra sine ord og handlinger. En person som avsier dommer mener sannsynligvis å være dommer, og en som opererer syke mennesker mener sannsynligvis å være lege. En annen innvending mot å tale om Jesu selvforståelse er at den historiske Jesus hevdes å ha sagt lite eller ingenting om hvem han mente seg å være. Dette skyldes delvis en overdreven skepsis mot kildenes overlevering av Jesu ord om seg selv (noe som til en viss grad vil bli diskutert nedenfor) og delvis manglende anerkjennelse av hvilke implikasjoner Jesu ord og gjerninger har for hans selvforståelse.
20. Michael Wolter, “‘Was heisset nu Gottes reich?’,” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 86 (1995): 5–19; Sigurd Grindheim, *God's Equal: What Can We Know About Jesus' Self-Understanding?* Library of New Testament Studies 446 (London: T & T Clark, 2011), 6–39.
21. Ehrman, *How Jesus Became God*, 119, 126.
22. Hans Kvalbein hevder her en minoritetsoppfatning når han fremholder at “det er misvisende å ta utgangspunkt i den abstrakte betydningen ‘kongeherrevelde’ eller ‘kongsmakt’” og insisterer på at begrepet “betegner frelsens tid, frelsens gave og frelsens sted” (*Jesus*, 102–3). Han har rett i at Guds rike i noen tilfeller må oppfattes som et sted heller enn et herredømme. Det sterkeste argumentet er at Jesus ofte taler om å komme inn i Guds

rike. Men i lys av den gammeltestamentlige bakgrunnen (se nedenfor) blir det klart at det er tanken på utøvelsen av Guds herskermakt som er den primære betydningen. Dette har blitt vist av Gustaf Dalman, *The Words of Jesus: Considered in the Light of Post-Biblical Jewish Writings and the Aramaic Language*, oversatt av D. M. Kay (Edinburgh: T & T Clark, 1902).

23. Geza Vermes, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, gjenopptrykk, 1973 (Philadelphia: Fortress, 1981), 79; Gerd Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, oversatt av Francis McDonagh (Edinburgh: T & T Clark, 1983), 277; E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985), 157; John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (New York: HarperCollins, 1991), 310; John P. Meier, *Mentor, Message, and Miracles*, vol. 2 of *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Anchor Bible Reference Library (New York: Doubleday, 1994), 617–31.

24. Særlig Vermes, Jesus, 63–79; sml. også Ehrman, *How Jesus Became God*, 127.

25. Walter Wink, medlem av the Jesus seminar (velkjent for å ha gitt ut en oversettelse av evangeliene med Jesu ord i fire forskjellige fargekoder som antydte at Jesus sannsynligvis bare hadde sagt et fåtall av de ordene som var tillagt ham), presenterte et paper for dette seminaret der han argumenterte for at Jesu ord til Døperen Johannes var høyst sannsynlig autentisk (“Jesus’ Reply to John: Matt 11:2–6/Luke 7:18–23,” *Forum* 5, no. 1 [1989]: 124–27).

26. 4Q521 2.ii.8–12.

27. John J. Collins hevder at Herren ellers ikke forkynder et godt budskap; det er en herold som gjør dette på Herrens vegne (“Jesus, Messianism and the Dead Sea Scrolls,” i *Qumran-Messianism: Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, red. James H. Charlesworth, Herman Lichtenberger, and Gerbern S. Oegema [Tübingen: Mohr Siebeck, 1998], 113–15; tilsvarende John P. Meier, *Companions and Competitors*, bind 3 av *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Anchor Bible Reference Library [New York: Doubleday, 2001], 497). Argumentet slår begge veier. Skriftrullen nevner også å gi liv til de døde, noe som Gud vanligvis ikke gjør ved hjelp av mellommenn. Det er best å holde seg til det skriftrullen faktisk sier, ikke det vi mener den burde si.

28. Tobias Hägerland, *Jesus and the Forgiveness of Sins: An Aspect of His Prophetic Mission*, Society for New Testament Studies Monograph Series 150 (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 110–13, sml. Grindheim, *God's Equal*, 61–64.

29. Hägerland, *Jesus and the Forgiveness of Sins*, 214 Andre sammenligner med prestene, som man hevder kunne tilgi synder på Guds vegne (f.eks. Sanders, *Jesus and Judaism*, 240; W. D. Davies og Dale C. Allison, Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, bind 2, International Critical Commentary [Edinburgh: T & T Clark, 1991], 93; Gerd Theissen, *Jesus als historische Gestalt: Beiträge zur Jesusforschung*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 202 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003], 205; Ehrman, *How Jesus Became God*, 127).

30. Min diskusjon med Hägerland finnes mer utførlig i Sigurd Grindheim, “Divine and Human Forgiveness: A Response to Tobias Hägerland,” *Svensk exegetisk årsbok* 80 (2015): 125–41.

31. Sverre Aalen og Hans Kvalbein kommer til en tilsvarende konklusjon (Aalen, “‘Jahvistisk kristologi’,” 276; Kvalbein, *Jesus*, 334).

32. Se f.eks. Vermes, *Jesus*, 67–68; Hägerland, *Jesus and the Forgiveness of Sins*, 156–57.

33. Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, 2. utgave, oversatt av S. H. Hooke (New York: Scribner's, 1972), 207–9; J. A. T. Robinson, “The ‘Parable’ of the Sheep and the Goats,” *New Testament Studies* 2 (1956): 225–36; Simon Légasse, *Jésus et l'enfant: ‘Enfants’, ‘petits’ et ‘simples’ dans la tradition synoptique*, Études Bibliques (Paris: Gabalda, 1969), 86–93; Ingo Broer, “Das Gericht des Menschensohnes über die Völker,” *Bibel und Leben* 11 (1970): 276–84; Ulrich Wilckens, “Gottes geringste Brüder—zu Mt 25,31–46,” in *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, red. E. Earle Ellis and Erich Grasser (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 365–76; Jan Lambrecht, *Once More Astonished: The Parables of Jesus* (New York: Crossroad, 1981), 217–19; Daniel Marguerat, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, 2. utvidede utgave, *Le monde de la Bible* 5 (Geneva: Labor et Fides, 1995), 493–94; Christian Riniker, *Die Gerichtsverkündigung Jesu*, Europäische Hochschulschriften 653 (Bern: Peter Lang, 1999), 439–49; Arland J. Hultgren, *The Parables of Jesus: A Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 325–26; Ehrman, *How Jesus Became God*, 107–8.

34. Hans Dieter Betz, *The Sermon on the Mount: Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20–49)*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1995); William Loader, *Jesus' Attitude Towards the Law: A Study of the Gospels*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/97 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997); Meier, *A Marginal Jew*, Vol. 4.

35. 1QS 1,9–11; 9,21–22.

36. Tilsvarende, Aalen, “‘Jahvistisk kristologi’,” 276–77.

# Individual Rights and Societal Responsibilities<sup>1</sup>

Jens Bruun Kofoed

Professor II of Old Testament, Fjellhaug International University College  
*jkofod@fjellhaug.no*

In 1995 Kaminsky lamented that many scholars have downplayed the importance of corporate ideas of retribution and suggested that they should allow the Bible's emphasis on corporate responsibility to impact their theology, as well as their view of the individual's place in society. The idea of mutual responsibility goes right to the heart of the Jewish experience, and both ancient and modern Jewish hermeneutic tradition may enlighten our reading of Biblical texts on corporate punishment and the relationship between the individual and the community, and, in turn, provide us with a Biblical basis for restoring the balance between individual rights and societal responsibilities in contemporary society.

**Keywords:** Individual rights, societal responsibility, corporate personality, corporate responsibility, corporate punishment, Achan, ban, supersessionism, multimodal framework, egalitarian solidarity, competitive reciprocity, collective guilt, metaphysical guilt.

In August 2006 I visited Tell es-Sultan, the site of ancient Jericho, with a group of Danish students. On our way back to Jerusalem we stopped at the town square in modern Jericho to buy some fruit and vegetables, and in a matter of minutes the busy town square came to a standstill with everyone's eyes fixed on our group. We soon realized that the reason for the sudden interest was no ordinary curiosity but due to the fact that people had discovered our Danish nationality and wanted to show their contempt for the publishing of the so-called Mohammed cartoons in the Danish newspaper *Jyllandsposten* almost a year earlier on September 30, 2005. Feeling increasingly intimidated, we rushed into our cars

and drove out of Jericho with a strange feeling of being held responsible for something in which we had no part and even considered an abuse of the right of free speech ourselves.

A couple of years later I arrived with a group of Norwegian students at Khirbet Qumran, only 8 miles south of Jericho, and when the elderly Jewish man in the ticket office realized that I was Danish and the students Norwegians, he sarcastically remarked that if it had been up to him, I would be allowed entrance whereas the students would be barred from entering the site, because the Danes helped Danish Jews escape to Sweden during WW2 whereas Norwegians played a crucial role in the signing of the Oslo



Accords on the first self-rule period in the Palestinian territories in 1993. And, again, the Norwegian students were baffled by being held responsible for a political process in which they had no part and, in fact, strongly opposed.

Besides being a clash between an individualistic concept of responsibility dominating contemporary Western society and a predominantly collective or corporate understanding of the individual's responsibility in contemporary Arab and Jewish societies, these recent experiences illustrate very well the underlying philosophical, sociological, legal, and theological issue of individual versus corporate responsibility. The philosophical and sociological discussion has focused on what it means to be an agent bearing moral responsibility in relation to other individuals and to the society as a whole, whereas law studies have been occupied with placing the responsibility for community oppression, genocides and war crimes in general. Theologically, the issue is important for several reasons. To begin with, corporate ideas are, literally speaking, a crucial backdrop to, and therefore necessary for, our understanding of central Biblical terms and concepts. The corporate aspect is basic to the understanding of collective nouns as *ʔādām* 'mankind' and *zeraʕ* 'offspring' with their Greek, New Testamental counterparts in, e.g., Rom 15, 1 Cor 15, and Gal 3, just as the concepts of becoming or receiving something *v<sup>3</sup>xā* 'in you [Abraham]' (Gen 12:3; Acts 3:25; Gal 3:8), *ἐν τῷ Ἀδὰμ* 'in Adam' (1 Cor 15:22), and *ἐν Χριστῷ* 'in Christ' (e.g., Gal 3:14, 26, 28) are unintelligible if interpreted without recourse to their corporate meaning. "The concept is especially evident," Abasciano argues, "in the case of kings and patriarchs, who are seen to represent their people and sum them up

in themselves, especially in the context of covenant. The observation is important because it provides the model for the corporate representative role of Christ in the NT as the seed of Abraham (Gal 3:16), the true Israel and embodiment of the covenant people of God."<sup>2</sup>

Corporate ideas are also reflected in the laws of levirate marriage (Deut 25:5-10), kinsman-redeemer (Lev 25:47-55), land redemption (Lev 25:23-34), and redeemer-of-blood (Num 35), providing of help, redemption or compensation to disadvantaged members of the clan from other family members.

On the negative side, scholars have appealed to the concept of corporate personality, corporate solidarity and corporate responsibility as the interpretive key to Biblical texts that describe how apparently innocent members of the family, tribe or people suffer for one person's offense. A representative definition of the concept in this regard is that a member of a group can be held fully responsible for an action of the group, though he personally has done nothing, because he was not regarded as an individual.<sup>3</sup> The parade example is found in Joshua 7 where the consequences of Achan's sin first fell on all Israel as they lost a battle against Ai with thirty-six Israelite casualties, whereafter the punishment fell on Achan and his family, who were all stoned to death. Another clear example is the destruction of the families of Korah, Dathan and Abiram in Num 16:27-33, but evidence of collective punishment is also reflected in a number of other passages. In Joshua 22, with specific reference to Achan's trespass, the tribes under Joshua are alarmed lest the trespass of Gad and Reuben bring down God's wrath on all of Israel (vv.18, 20, 31). In 1 Samuel 4 and 5 "the glory has departed from [all] Israel, for

the ark of God has been captured” (v.22), just as “the hand of the Lord was heavy” against all Philistines as a punishment for their capture of the ark. In 2 Samuel 12:14 Nathan announces that the child “Uriah’s wife” will carry shall die because David has “utterly scorned the Lord.” In 2 Samuel 21 seven of Saul’s sons are executed because their father “had sought to strike [the Gibeonites] down in his zeal for the people of Israel ... although the people of Israel had sworn to spare them” (cf. Jos 9). According to Chronicles, Ahaz’s trespass led to the political subjugation of Judah (2 Chr 28:19), and Ezekiel pronounces exile for the entire nation because its king violated his solemn oath (Ezek. 17:19-21). Or, as written in the Lamentations, “Our fathers sinned, and are no more; and we bear their iniquities” (Lam 5:7). Even the “innocent” creational order may be disturbed, as described in Lev 18:25 and Jer 4:23-26, where human sin causes a de-creational chaos in cosmos.

Corporate sin and iniquity may, as these examples make clear, stretch horizontally or intragenerationally across a family, clan or people (e.g., Num 16:27-33; Jos 7; 22; 1 Sam 4-5), or it may stretch vertically or transgenerationally across several generations of a family, clan or people (2 Sam 12:14; 21:1; 2 Chr 28:19; Ezek 17:19-21; cf. Ex 20:5; 34:7; Num. 14:18, 33; Deut. 5:9; 7:10; Isa. 65:6-7; Jer. 32:18; Job 21:19; Ps. 79:8; 109:14-16).

The aim of this paper is a modest one, namely to review the research history on the concepts of corporate personality, corporate solidarity or corporate responsibility and discuss how the corporate idea behind these concepts may enlighten our reading of Biblical texts on corporate punishment and the relationship between the individual and the community, and, in

turn, how these texts may provide us with a Biblical basis for restoring the balance between individual rights and societal responsibilities in contemporary society.

### Research History

It was Henry Wheeler Robinson who, as early as 1911, imported the concept of corporate personality to Biblical studies.<sup>4</sup> Robinson elaborated on the concept in a number of later works, especially in “The Hebrew Conception of Corporate Personality”<sup>5</sup> and “The Group and the Individual in Israel.”<sup>6</sup> With reference to the definition of the term “corporation” in English law as “a body corporate legally authorized to act as a single individual,” or “an artificial person created by royal charter, prescription, or legislative act, and having the capacity of perpetual succession,” Robinson argues that both usages are covered by the Hebrew conception of corporate personality:

The larger or smaller group was accepted without question as a unity; legal prescription was replaced by the fact or fiction of the blood-tie, usually traced back to a common ancestor. The whole group, including its past, present, and future members, might function as a single individual through any one of those members conceived as representative of it. Because it was not confined to the living, but included the dead and the unborn, the group could be conceived as living forever.”<sup>7</sup>

Robinson points to four important aspects of the concept, namely (1) the unity of its extension both into the past and into the future with a common ancestor standing at the origin of the group who “actualizes” it through the course of history, and among contemporaries a group has a tendency to express itself in a

single individual; (2) the characteristic “realism” of the conception, which distinguishes it from “personification,” and makes the group a real entity actualized in its members; the whole group is included in the individual and vice versa; (3) the fluidity of reference, facilitating a constant oscillation between the individual and the group – family, tribe or nation – to which he belongs, so that the king or some other representative figure may be said to embody the group, or the group may be said to sum up the host of individuals; (4) the maintenance and continuing application of the corporate idea even after the development of a new individualistic emphasis within it.<sup>8</sup>

Robinson’s four characteristics were in part based on the then-current sociological and anthropological theory of Lucien Lévy-Bruhl and Émile Durkheim that primitive peoples are pre-logical, that their perception of the world fails to differentiate between objects, and that they do not distinguish as we do between objective and subjective experiences.<sup>9</sup> Another source of influence was Johannes Pedersen who argued that Israelite society was a ‘psychic community’ consisting of a ‘common will’ and a ‘common responsibility,’ and that Israelite religion was characterized by a mystical primitivism in which the group was everything and the individual was almost nothing.<sup>10</sup> “The influence of Pedersen and Lévy-Bruhl (and Durkheim) for the formulation of the hypothesis of the corporate personality,” Mol argues, “lies particularly in their conceptions regarding the psychology and sociology of primitives and the connection between them. In the case of Pedersen, Wheeler Robinson agrees with the extrapolation of the conceptions to Hebrew society. In the case of Lévy-Bruhl (and Durkheim), Wheeler Robin-

son applies an extrapolation of these conceptions to Hebrew society.”<sup>11</sup>

Robinson quotes six examples on “the unity of corporate personality in its more legal aspects,” namely the stoning of Achan and his family in Joshua 7, the execution of Saul’s seven sons in 2 Sam 21, the institution of the Levirate marriage in Deut 25:5-10, the law of the responsibility of a whole city for undetected murder within its area in Deut 21:1-9, the second commandment in the Decalogue with reference to iniquity extending to the third and fourth generation in Ex 20:5// Deut 5:9, and the law of unlimited blood-revenge before it was limited by the *lex talionis* cf. Gen 4:15, 24 and Ex 21:23-25. Robinson points furthermore to “three outstanding types of application” of the concept, namely (1) “the representation of the nation by some outstanding figure belonging to it; (2) the individual-collective nature of the ‘I’ of the Psalms and of the ‘Songs of the Servant of Yahweh’; (3) the character and content of Hebrew morality as the right relation of individual members of the group to one another.”<sup>13</sup>

Robinson was well aware of the scholarly consensus that corporate ideas in Hebrew thought was gradually superseded by an individual moral responsibility, and that Ezekiel’s dictum that “the soul who sins shall die” represented the turning point in Hebrew thought of the alleged evolution from collective towards individual responsibility. Robinson nevertheless maintained that, though the concept of corporate personality was a primitive survival in Hebrew thought that was gradually superseded by individual moral responsibility, the idea was still operative in Hebrew thought as late as the first century A.D. Rogerson, in his critique of Robinson, argues that Robinson’s solu-

tion to this apparent contradiction was to assert that one had to allow for the suffering of the innocent person because of his involvement in society and that “the individualism of the Old Testament is usually, if not always, conceived as realized in and through the society which is based upon it.”<sup>14</sup> Robinson describes the individualism in Ezekiel as “a richer sense of individuality,” and maintains that “[f]rom this religious individualism *within* the still retained group-consciousness there came in course of time a two-fold synthesis, viz., that of Judaism and that of Christianity.”<sup>15</sup>

That Robinson’s idea of corporate personality has been influential in Biblical scholarship is clear from the fact that it went unchallenged for more than fifty years until a monograph and two articles by G. E. Mendenhall, J. R. Porter, and J. W. Rogerson were published in 1960, 1965 and 1970 respectively.

Mendenhall, in a discussion on the relation of the individual to political society in ancient Israel, argues that scholars have overlooked the fact that corporate and individual concepts exist side by side throughout the history of ancient Israel, and that the scholarly consensus that the concept of the individual only arose in the Exilic Period therefore must be rejected. Mendenhall rejects furthermore the concept of corporate personality and distinguishes, instead, between different social units in the political society which is built up by a collection of concentric circles, each with its own function. Mendenhall emphasizes the solidarity in the group to which an individual belongs but maintains that this does *not* exclude individuality: “it is specifically this solidarity which makes it possible for the individual to be an individual.”<sup>16</sup> Mendenhall, in fact, emphasizes individuality and

describes it as unique to Hebrew thought: “There can certainly be no doubt that biblical faith placed a responsibility, as well as a value upon the individual for which we have no ancient oriental parallel.”<sup>17</sup>

Porter, in his article, discusses Robinson’s assertion that a number of texts demonstrate “the unity of corporate personality in its more legal aspects,” and how far Israelite law envisages the “psychic community” or the “psychical unity” which is so important for Robinson’s understanding of the concept “corporate personality.” Porter argues, from the perspective of Hebrew law, that there are better explanations of group solidarity than appeal to the concept of corporate personality. First, Porter argues, a distinction should be made “between, on the one hand, the regular legal punishment of an individual, under the provisions of a recognised body of custom or law, and, on the other, the punitive consequences to others that may result from a person’s own sin,” and that it is “in the latter context that the idea of the group *nephesh* becomes important.”<sup>18</sup> Porter provides as “[a] very clear example” on “a situation which can be explained by some such postulate as ‘corporate personality’ or ‘group-soul’” the breaking of the taboo against eating during the battle of Michmash in 1 Sam 14, and explains: “[What the king, as embodying and representing the whole nation, undertook to do, every member of the nation automatically and inescapably undertook also.”<sup>19</sup> Secondly, Porter argues that, “in the Old Testament, the sins of individuals which also involve the group almost invariably appear to be crimes of an exceptional nature which in fact fall outside the regular operation of the law.”<sup>20</sup> As an argument for this “exceptional” view Porter,



with explicit reference to Eichrodt, refers to the prevailing evolutionary view on the relationship between collectivism and individualism by saying that “the basis of all Israelite law-codes is the responsibility of the individual, and it may be questioned whether the principle of communal responsibility really appears in them at all. This consideration applies even to what is generally agreed to be the earliest Hebrew law-code, the so-called ‘Book of the Covenant’ in Ex. xx-xxiii.”<sup>21</sup>

Having reviewed the relevant legal material Porter concludes that “this concept is prominent in hardly any of the examples as far as legal penalties are concerned,” and that “the law operated on the basis of the individual rather than the group, and was concerned to fix individual guilt and inflict individual punishment.”<sup>22</sup> Instead of appealing to the idea of corporate personality in the interpretation of, e.g., the execution of Achan and his family, Porter points to “the notion that a man can possess persons in much the same way that he possesses property and by early religious beliefs about the contagious nature of blood, holiness, sin and uncleanness” as explanatory background.<sup>23</sup>

Whereas Porter exclusively dealt with the legal material and admitted that “the concept may well be found in the Old Testament outside the legal sphere and may play a vital part there,”<sup>24</sup> Rogerson broadened the critique by questioning the theoretical basis for Robinson’s position and by pointing out that Robinson and his followers have used the concept ambiguously in at least two ways, namely with reference to corporate representation or responsibility and to a psychic unity. According to Robinson, the most familiar example of the representative function is “the thoroughly Hebraic contrast of

Adam and Christ made by the Apostle Paul, which draws all its cogency from the conception of corporate personality: ‘as in Adam all die, so also in Christ shall all be made alive.’”<sup>25</sup> It was the latter sense, however, that became the dominant way in which it was used by Robinson and virtually all of those who followed him.<sup>26</sup> This is true of Jean de Fraine,<sup>27</sup> who criticized Robinson’s concept of the primitive mind and used the term “corporative” to elaborate on Robinson’s concept, and whose work has been characterized as “an ode to the hypothesis of the corporate personality.”<sup>28</sup> As far as the theoretical framework is concerned, Rogerson argues that contemporary anthropologists question whether Lévy-Bruhl’s explanation of the phenomena on which he based his theory of primitive mentality is correct. He also describes Lévy-Bruhl’s indiscriminate use of material from widely differing cultures as no longer acceptable, and concludes that “[w]ith regard to corporate personality, the question mark put against Lévy-Bruhl’s theories must also be put against Robinson’s use of corporate personality in its second sense [i.e., as referring to a psychic unity].”<sup>29</sup> As for the first sense, Rogerson confirms that there *was* a concept of corporate representation in the Old Testament, but rejects that this should be an expression of a unique Hebrew thought since “modern experience” demonstrates, that “[a] Standard Average European *can* ... identify himself with the needs and hopes of his family, his town or his country as the context determines,” and that “corporate personality in its second sense has not only depended on the theories of Lévy-Bruhl, but also on unexamined generalizations about Hebrew thought and Western thought.”<sup>30</sup>

Rogerson also criticizes Robinson’s

attempt to reconcile the apparent contradiction between individual moral responsibility as a late phenomenon in Hebrew thought and the alleged survival of the earlier and primitive notion of corporate personality:

Individual responsibility can hardly be combined with the inability of the Hebrews to discern the exact limits of an individual life. One is left with the conclusion that Robinson's attempt to prolong the life of corporate personality beyond the exile depends on another shift in meaning of the phrase, this meaning being that a man cannot be treated as an isolated individual, but must be viewed as a member of society. This sense depends ...on a modern understanding of man and his community. Indeed, the plausibility of this part of the argument depends on it being self-evident to modern readers.<sup>31</sup>

Since the term has been used ambiguously and is based on now dated anthropological and sociological theories, Rogerson ends up by rejecting the concept altogether: "In the interest of clarity it would therefore be best to drop the term corporate personality completely, and at the same time to abandon any attempt to explain Old Testament phenomena in terms of primitive mentality."<sup>32</sup> The modest legacy of Robinson is therefore, according to Rogerson, that "H. Wheeler Robinson by his application of anthropology to Old Testament studies marked out a path which some scholars must today follow anew."<sup>33</sup>

The article by Rogerson marks the crystallization point, but also the *turning* point of the critique, as three major follow-ups by Paul M. Joyce (1989), Joel S. Kaminsky (1995) and Jurrien Mol (2009) may all be described as rehabilitations, if not of Robinson's *term* corporate personality, then indeed of the corporate *idea*

underlying Biblical texts, not least those on corporate punishment.

Joyce, in his study on *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, focuses on the "heart" language in Ezek 18 and 36 and suggests that the purpose of chapter 18 is "to demonstrate the collective responsibility of the contemporary house of Israel for the national disaster which she is suffering,"<sup>34</sup> and that "Israel's obedience will be the result rather than the cause of deliverance, part and parcel of the restoration and certainly not a condition upon which it depends."<sup>35</sup> The thrust of Ezek 1-24 as a whole is therefore, according to Joyce, that punishment is inevitable, that Israel is completely responsible for that punishment, and that her actions will play no role in salvation,<sup>36</sup> whereas the second part of the book points to Yahweh's exclusive role in effecting salvation. Joyce challenges, in other words, the conventional reading of Ezekiel as the prophet of individual responsibility and argues that Ezekiel's overriding emphasis is on the responsibility of Israel as a collective unit.<sup>37</sup> Joyce's contribution is particularly important in that it removes the textual basis for a developmental model viewing Ezekiel 18 as a classic example of the turning point of the alleged evolution from collective towards individual responsibility, and argues, instead, that the idea of corporate responsibility must be rehabilitated.

Kaminsky, in his comprehensive analysis of corporate responsibility in the Hebrew Bible, sets out to provide a corrective to various misunderstandings surrounding the notion of divine retribution by arguing that (1) the tendency to view corporate ideas as rare, marginal or exceptional is mistaken; (2) Deuteronomy and the deuteronomistic history employ corporate notions of reward and

punishment in their portrayal of Israel's history; (3) the larger theological systems in which the notion of covenant plays an important role, were built upon, and continued to maintain, certain ancient religious conceptions that are strongly corporate in nature; (4) though certain late Biblical texts did challenge some of the theological implications that flow from the notion of corporate punishment, it is fallacious to make an evolutionary argument that presumes that texts that highlight the individual are always later than those which focus upon the corporate whole, just as a contextual reading of these texts suggests that they are primarily interested in the individual as a member of the larger corporate whole; (5) the modern bias, that grades texts that are more individualistic as theologically superior to those that are more corporate, is highly dubious, and ancient Israel's fundamental insight into the fact that we are all our 'brother's keeper' provides a corrective to many of our current philosophical and political tendencies that inform us only of our rights as individuals, but rarely of our responsibilities as members of larger communities.<sup>38</sup>

Against Porter, Rogerson, and other proponents of a predominantly evolutionary understanding of the relationship between collective and individual ideas Kaminsky points to the co-existence of corporate and individual principles in such passages as Deut 24:16, 2 Kgs 14:6, Jer 31:29-30 and Ezek 18, and argues that corporate responsibility does not undermine individual responsibility. On the basis of a careful exegesis he argues that Ezek 18 is primarily an attempt to get the whole generation to admit its guilt and that the individualistic language borrowed from Deut 24:16 should be seen as an attempt to appeal to and motivate the

individual members who together make up the community of Israel. Ezekiel, Kaminsky continues, is not a systematic theologian and though the oracle in Ezek 18 rejects transgenerational retribution when the current generation is innocent and abolishes the idea that a generation could live off its previous merits, or is completely doomed because of its earlier misdeeds, one should acknowledge that Ezekiel, driven by pastoral necessity, advocated different theological positions on divine retribution at different moments in his prophetic career.<sup>39</sup> Kaminsky concludes that "there is a growing body of evidence to suggest that the corporate ideas contained within the Hebrew Bible may provide certain key elements to new theological constructs that would take greater account of the importance of the way in which the individual has communal responsibilities. Such a theology is very necessary at a time when it is becoming apparent that many contemporary problems are communal and even global in nature."<sup>40</sup> In a follow-up article in 1997 Kaminsky strengthens his argument by asking rhetorically "Why did this individualism leave so little of an impression upon the vast literature produced during the Second Temple period?"<sup>41</sup> by pointing to the fact that such an individualism is not in accordance with reality and human experience,<sup>42</sup> and by noting that the idea of a superseding individualism often is married to a Christian supersessionism that overlooks or underestimates the corporate aspects of the New Testament.<sup>43</sup>

On the basis of an analysis of key passages Kaminsky argues that corporate ideas are common, central and persistent in the Hebrew Bible, and that three basic types of intra- and transgenerational corporate punishment:

1. God may inflict a corporate punishment on a given group of people either because (a) an individual within that group errs (Josh. 7; 2 Kgs 5.27), (b) several individuals within that group err (Num. 16; 1 Sam. 2.31), (c) because the ruler of that group errs (2 Sam. 24; 2 Kgs 21:11), (d) or because earlier leaders of ancestors erred (Gen. 9.20-27).
2. The nation as a whole may execute a corporate punishment against a particular group. This is often ordered by God (Deut. 13.13-18; Josh. 7).
3. Rulers often eliminate all their rivals in a corporate style. This may be associated with a divine oracle calling for the complete destruction of the last ruler's offspring (1 Kgs 15.29; 16.11).<sup>44</sup>

Kaminsky, in his discussion on the “parade example” in Joshua 7 reviews the main options scholars have proposed to explain why not only Achan but also his apparently innocent family and chattels were executed, namely that ancient Israel was pre-logical, that people could be reckoned as personal property, and that Joshua 7 is an extra legal case. The first option is closely associated with Robinson's thesis on corporate personality and Kaminsky rejects it on the grounds that ancient Israel could and did distinguish between Achan as the real offender and other members of his family and his tribe as more or less innocent bystanders, and that it is *eisegetis* to invoke the idea of a pre-logical mentality involving some type of psychical unity as an explanation for the execution. As for the second option Kaminsky grants that, in the ancient Near East, certain people were sometimes reckoned within the category of property and that this phenomenon very well may be part of the explanation for the destruction of

Achan's family and his chattels.<sup>45</sup> It does not, however, explain the 36 Israelite casualties in the battle of Ai and the excommunication of all Israel until they executed Achan. As for Porter's suggestion that it is an extra-legal case, Kaminsky finds it wanting because it creates a false dichotomy between the categories of the ethical and the ritual with the ethical understood as rational and connected to the legal system, and the ritual as irrational, strange, amoral and exceptional.<sup>46</sup> Kaminsky, instead, suggests that “rather than arguing for a very narrow definition of legal material in the Hebrew Bible and then being forced to exclude Joshua 7 and other troubling cases from this definition, it makes more sense to acknowledge that notions of contagion, holiness and blood-guilt are internal to Israelite law just as they are internal to much of Israelite theology.”<sup>47</sup> Describing Joshua 7 as a narrative that speaks about *ḥērem* that was absolute and commanded by God, and demonstrating that it contains accurate portrayals of the way in which sacral warfare was practiced in the ancient Near East, Kaminsky argues that *ḥērem* is sacral in nature and has the ability to transmit its taboo status to those who misappropriate it. The necessity to execute not only Achan but also his family and his chattels should be attributed, Kaminsky maintains, “to the idea that the tabooed status of the items that he illicitly procured was transmitted to him and his whole household.”<sup>48</sup> The advantage of this understanding is, Kaminsky continues, that it also helps explaining the 36 Israelite casualties and the temporary excommunication of Israel from God (Josh 7:5; 12). “When the *ḥērem* was brought illicitly into the camp, it violated the rules of camp purity and thus led to God's abandoning of the Israelites. This is not an arbitrary act on



God's part, but is done because God's environment in the camp is no longer in a proper ritual state, which in turn forces the deity to leave. Without divine protection, Israel remains vulnerable to attack."<sup>49</sup> In other words, Israel as a whole was responsible for Achan's crime and thus could be legitimately punished until the main perpetrator was identified and punished. In conclusion, Kaminsky admits that it is likely that more than one explanation is in play: "[I]t is possible to postulate that a synergism of various factors contributed to the punishment of Achan's family and the destruction of his chattels. These could include the idea that people might sometimes be treated as property, and the fact that Achan's sin was particularly egregious."<sup>50</sup> Kaminsky takes the same synergetic approach in relation to 2 Sam 21:1-14, where, he argues, that there are numerous factors which operate at various levels which help explain why Saul's descendants are executed." The most important factors, Kaminsky maintains, are the concepts of bloodguilt and of progeny as extension of their father. "Bloodguilt in ancient Israel," Kaminsky explains, "functions in a miasmatic manner and thus spreads from the guilty party to his whole household," and "Saul's descendants function as vicarious representatives of Saul in that they embody and perpetuate his life force and his name."<sup>51</sup>

Kissel, in a positive review of Kaminsky, points to covenantal theology as fundamental to understanding the concept of transgenerational corporate retribution:

The pattern in the Hebrew Scriptures is that punishment might come on corporate groups such as families and generations for sins which they did not specifically commit, however, those punishments were

the result of disobedience which had been accumulating. It is not the case that YHWH decided to punish others who were innocent because there is no concept of the individual. Rather, one must bear in mind that the covenant affects how guilt and punishment works within the Old Testament. The covenant which binds the nation together includes the possibility that those who did not commit the sin personally might receive some of the consequences of that sin.<sup>52</sup>

A more recent major contribution to the discussion on the concept of corporate responsibility is the Dutch scholar Jurrien Mol's monograph on *Collective and Individual Responsibility: A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 And 20* published in 2009. Mol is in agreement with Rogerson's critique that the concept of corporate personality is founded on dated anthropological theories, and that the concept as defined by Robinson is no longer tenable. Against Rogerson, however, Mol agrees with Kaminsky that it is overstated to argue that all Robinson's insights were fundamentally incorrect, and that the contributions of current anthropological, sociological, and psychological theory to the understanding of primitive thought can be made methodologically fruitful for the understanding of Old Testament texts.<sup>53</sup> Mol furthermore agrees with both Joyce and Kaminsky that the evolutionary understanding of the relationship between collective and individual moral responsibility is untenable and that the sharp dichotomy between collectivism and individualism is a passed station.<sup>54</sup> Kaminsky, with reference to Lapsley, continues to argue that "[f]ocusing on divine retribution and the unit of human responsibility (individual vs. corporate) obscures the fact

that in Ezekiel it is not the *unit* of responsibility but the *possibility* of human responsibility *at all* that is brought into question,” and that Ezekiel 18 and 20 do not handle two different systems of accounting responsibility. The difference in formulation and accenting follows from the manner in which the family structure is used in the metaphor:

The distribution of responsibility is also described according to this structure: individual responsibility is constituted within the community of the family. Ezekiel describes this from within and Ezekiel 20 from the outside. How the responsibility is distributed within this structure, follows from the relationship of the individual to the collective: what is its position within the family and from which perspective is the question asked as to the responsibility: from the inside of the family, or from the outside to the family? In Ezekiel 18, the individual expression of the responsibility is to be understood according to this model, particularly for the synchronic line. In Ezekiel 20 the collective expression is to be understood according to this model, particularly the diachronic line.<sup>55</sup>

Instead of discarding Robinson’s concept of corporate personality altogether Mol calls for a redefinition with two basic characteristics that integrates both the unity of the group and the distinction of the individuals which form the group and the group itself, namely the diachrony of the line of the generations and the synchrony of the generations in the forming of a true entity. Mol argues that his description of the family as a corporate personality characterized by its members’ corporate solidarity fits the rejection in current anthropological theory of the dichotomies:

individual/group, mind/body, self/other and subjective/objective. Using Geoffrey Samuel’s “multimodal framework” concept which insists that, since each society has its own understanding of what constitutes a group, any definition of the group must be flexible enough to allow for such cultural variations, and that neither individual or group descriptions are primary. Central to Samuel’s concept is patterns of relationships between the individual and his or her natural and social environment, and, Samuel explains,

[t]he MMF [Multi Modal Framework] does not make any assumptions about the process by which these states are internalized by the individual. It merely assumes that some mechanism generates a series of analytically discrete modal states within any particular population such that the different states ... of any individual are, in most cases, systematically related to those of other individuals.... Neither individual or group descriptions are primary; both are derivative, as far as the MMF is concerned, from the modal states within the social manifold. The states ... pertain both to group and individual, and their real domain is the relationship between individuals (the ‘flow of relatedness’).<sup>56</sup>

Samuel’s theory, Mol concludes, provides us with a methodologically updated approach to the understanding of the distribution of responsibility relative to the family, and redefining the concept of corporate responsibility along these lines offers, in turn, a framework, “within which individual and collective aspects of texts from the Old Testament may be placed beside each other without producing tension or being understood as inconsistent.”<sup>57</sup>

### Status Quaestionis

Summing up the review of the history of scholarly research it has become clear that the concept of corporate personality as defined by Robinson is founded on dated anthropological, sociological and psychological theories, and that the concept as defined by Robinson must be regarded as no longer tenable. However, instead of discarding Robinson's concept altogether, the contributions of current anthropological, sociological and psychological theory on the understanding of primitive thought should be utilized to redefine the concept and make it methodologically fruitful for the understanding of Old Testament texts. Joyce, Kaminsky, and Mol have all demonstrated that, rather than explaining the co-existence of collective and individual ideas in the extant text evolutionarily by way of source criticism and redaction criticism, careful exegesis and application of updated anthropological, sociological, and psychological theories, implies that individual and collective aspects of texts from the Old Testament may be placed beside each other without producing tension or being understood as inconsistent. As far as the difficult Biblical texts on collective punishment is concerned, Kaminsky, has convincingly argued that the Biblical context together with insights from the comparative ancient Near Eastern texts points to a synergism of various factors contributing to the collective punishments, especially the practice of sacral warfare, the idea of people sometimes being treated as property, and the concepts of bloodguilt and of the progeny as vicarious representatives of their father. Only a careful exegesis will enable us to determine which factors are the most important and how the concept of corpo-

rate responsibility is spelled out in a particular text.

In the second part of the paper I will elaborate on the abovementioned observations by Kaminsky that corporate ideas continue to dominate in the literature produced during the Second Temple period, that individualism is not in accordance with reality and human experience, and that the idea of a superseding individualism is often married to Christian supersessionism.

### Corporate Solidarity in Jewish Thought

We have already noted that corporate ideas are common, central and persistent in the Hebrew Bible, and that even the individual responsibility stressed in the Book of Ezekiel should be understood within a corporate framework as an attempt to motivate the individual members who make up the community of Israel, to take up their *collective* responsibilities. That corporate ideas continued to influence Jewish thought is clear from both non-Biblical texts and from the New Testament. Seth Schwartz, in his 2010 monograph *Were the Jews a Mediterranean Society?*, seeks to uncover in what respect the Jews were "in their social relations, discourse, imagination, and even cultural practice, 'normal' inhabitants of the ancient Mediterranean world."<sup>58</sup> Schwartz uses the sociological dichotomy between reciprocity and solidarity to describe the way social relations are conceptualized in the Jewish and other Mediterranean societies. In a reciprocal society social relations are bound together by "densely overlapping networks of relationships of personal dependency constituted and sustained by reciprocal exchange."<sup>59</sup> A *quid pro quo* concept of society, which, according to Schwartz, is

attested in ancient Greece and Rome, and endorsed by thinkers like Aristotle and Seneca. In the second conception, the society is bound together “not by personal relationships but by corporate solidarity based on shared ideals (piety, wisdom) or myths (for example, about common descent).”<sup>60</sup> A “charity-based” society attested in both the Jewish Torah and in the Greek philosopher Plato’s writings. Schwartz acknowledges that we never find these concepts in their purest forms as they need each other to be effective, but maintains, nevertheless, that the concepts are useful as a heuristic model for describing social relations and institutionalized cultural ideals in the societies in question. The general argument of Schwartz is that the Torah tends to ignore or disapprove of reciprocal exchange and the formalized relationships based on it. “Instead,” Schwartz argues, “the Torah advocates that all Israelites be bound together by unconditional *ahabah*, which is presented as the foundation of Israelite society and law. It is also in the background for legislation mandating systematic relief for the poor and the weak in a way manifestly meant to restrain the proliferation of relationships of dependency between individual Israelites. The Torah does embrace reciprocity and reciprocity-based relationships of dependency as it embraces honor but regards all these as characteristic of the relations not among Israelites but between God and Israel alone.”<sup>61</sup> Schwartz proceeds to analyze Jewish attitudes to reciprocity and solidarity in three textual corpora, namely the book of Ben Sira, the works of Flavius Josephus, and the Palestinian Talmud. He concludes his analysis by stating that “I have not found any passage in either Ben Sira, the Josephan corpus, or the Talmud that ... celebrates reciprocity...

The sense that, ideally, Jewish society should be bound together by unconditional solidarity, that all Israelites are required to love and be loyal to one another, that, in the words of the liturgy, all Israel are friends, constituted an important piece of ideological continuity with the Hebrew Bible, even if such solidarity has often been more symbolic than substantive.”<sup>62</sup> In his overall conclusion Schwartz states that “[t]he tension between egalitarian solidarity and competitive reciprocity was a structural feature of the local Jewish community, wherever and whenever it appeared.” He also sees a basic identity of the social visions of the Hebrew Bible and the New Testament, and suggests that the “tension between reciprocity-based and egalitarian political and social ideologies had a formative impact not only on Jews but also on the Christianizing Roman Empire of late antiquity and on its medieval successor states in informing debates about the political role of the Church, for example, or in providing escape routes into lives of piety and institutionalized religious devotion for those who feared they might fall foul of a secular society founded on rigid norms of social dependency and honor.”<sup>63</sup>

That the idea of mutual Jewish responsibility and corporate punishment goes right to the heart of the Jewish experience and continued to assert its influence on Jewish identity beyond the Second Temple Period, is supported by other Jewish writings. In the prospective cursing of Israel in Lev 26, we are told that God, when Israel will not listen, will devastate the land and scatter the people among the nations. As for those who are left, they “shall stumble over one another, as if to escape a sword, though none pursues” (ESV Lev 26:37). The Babylonian Tal-



mud, in a Midrashic commentary on the expression  $\text{w}^{\circ}\text{x}\bar{\text{a}}\text{s}^{\circ}\text{l}\bar{\text{u}} \text{?}\bar{\text{i}}\text{s}-\text{b}^{\circ}\text{?}\bar{\text{a}}\text{h}\bar{\text{i}}\text{w}$  ‘they shall stumble over one another,’ explains that “each man will stumble *because* [my emphasis] of his brother,” i.e., because all Jews are responsible for one another, one person will suffer because of someone else’s sin (*Sanhedrin* 27b; cf. *Shevu’ot* 39a). And though the rabbis later limited this responsibility to those who were conscious about a sin or a crime and did nothing to prevent it, rabbinic sources repeatedly stresses the need for Jewish solidarity. In another tractate of the Babylonian Talmud we are told that “when the community is in trouble, a person should not say, ‘I will go into my house and eat and drink and be at peace with myself’” (*Ta’anit* 11a). In *Pirke Avot*, the central ethical section of the Mishnah, it is stated “Do not separate yourself from the community” (2:4). And in the later midrashic commentary on Leviticus, *Vayikra Rabbah*, we find the parable Kaminsky quotes in the introduction to his 1995 monograph: “Some people were sitting in a ship when one of them took a drill and began to bore a hole under his seat. The other passengers protested ‘What are you doing?’ He said to them, ‘What has it got to do with you? Am I not boring the hole under my own seat?’ They answered him, ‘But the water will come in and drown us all.’ Such is the fate of the Jews: one sins and all suffer” (*Vayikra Rabbah* 4:6). That the innocent were punished together with the guilty is also an accepted principle in the Babylonian Talmud: “Together with the thorn the cabbage is smitten” (*Baba Kamma* 92a), and “Woe to the wicked one and woe to his neighbor” (*Sukkah* 56b). Aryeh Kaplan, in a comment on these Talmudic and Midrashic references, states that

The Jewish people accepted their religion together as one unit, and continue to function as a community rather than as mere individuals. All Jews are therefore responsible for one another. Even the responsibility for individual obligations does not rest upon the individual alone, but upon the entire community. It is for this reason that one Jew may recite a blessing for another even if he has already fulfilled his own obligation.... Each Jew’s moral responsibility extends beyond the Jewish people to the entire human race, as moral corruption in any place affects the entire world. It is for this reason that Jonah was sent to correct the people of Nineveh, even though theirs was a pagan city.<sup>64</sup>

The notion of corporate solidarity is also prominent in Jewish responses to the Holocaust. “Nothing is known on an individualistic level about the patriarchs,” writes Ya’akov Moshe Harlap (1883-1951) in a response to the Holocaust written during the war. “They are called patriarchs because their lives were lives of fatherhood [in the collective sense of the whole nation]. When Isaac accepted the risk to his life, he did so on behalf of the whole nation. During the onset of the messiah, this trial will be actualized collectively.”<sup>65</sup> “The time has now arrived,” he maintains in a letter to Barukh Yehiel Duvdevani in a Jewish Displaced Person’s camp in Italy, 3 October 1946, “for each individual to be tested and to raise the individual into a nation which is faithful to God. Happy are those who, despite everything, divert their attention from their individuality and who sense and feel the whole community. They are sensitive and yearn to share in the troubles of the community, and they sacrifice themselves to save their community and to accelerate

salvific deliverance and the refuge for the bodies, spirits, and souls.”<sup>66</sup>

The influential rabbi and philosopher, Joseph Soloveitchik (1903-1993) developed the idea that Jews are bound by two covenants, namely a covenant of fate and a covenant of destiny. The covenant of fate unites Jews through shared history and shared suffering, whereas the covenant of destiny represents the individual commitment of each Jew to Jewish *halakha* or values. The covenant of fate is inescapable for Jews, Soloveitchik argued, as it was cut historically and by divine initiative, and even if a Jew chooses to violate the covenant of destiny, they are still bound together with Orthodox Jews in the covenant of fate: “This singular, inexplicable phenomenon of the individual clinging to the community and feeling alienated from the outside world was forged and formed in Egypt. There Israel was elevated to the status of a nation in the sense of a unity from which arises uniqueness as well. The awareness of the Fate Covenant in all of its manifestations is an integral part of our historical-metaphysical essence.”<sup>67</sup> The awareness of shared historical experiences, Soloveitchik argues, creates a corporate solidarity of shared suffering:

[S]hared suffering is expressed in a feeling of shared obligation and responsibility... This prayer [Numbers 16:22] accomplished that which the “shepherds of Israel” (Ezekiel 34:2) sought. The Holy One agreed with their action and only punished Korah and his cohorts. However, God only demonstrated this loving-kindness momentarily. Forever after, the “I” is ensnared in the sin of his fellow, if he had it within his power to reprimand, admonish, and bring his neighbor to repentance. The people of Israel

have a collective responsibility, both halakhic and moral, for one another. The discrete units coalesce into a single halakhic-moral unity, with one all-encompassing and normative conscience and consciousness. The halakha has already decreed that “all Jews are sureties for one another” (TB Shavu’ot 39a), such that one who has already fulfilled his personal mitzvah is not considered fully absolved thereby and may therefore fulfill the obligation on behalf of others who have not as yet done so. The “I” is not exempt from its obligation so long as his neighbor has not fulfilled that which is incumbent upon him. There is a special covenant of mutual responsibility among the children of Israel.<sup>68</sup>

Soloveitchik also explicitly addresses the issue of collective guilt and corporate punishment, and describes it in the same “contamination” language and purity/impurity categories as found in the accounts on collective punishment in Num 16 and Joshua 7. “The commandment to sanctify God’s name and the prohibition against desecrating it is clear in light of the principle of shared responsibility and obligation,” Soloveitchik argues, and “[t]he activity of the individual is debited to the account of the many. Every wrong committed by an individual stains the name of Israel throughout the world. The individual is responsible not only for his own conscience but also for the collective conscience of the nation. If he conducts himself properly, he has sanctified the name of the nation and the name of the God of Israel; if he has sinned, he causes shame to befall the nation and desecrates its God.”<sup>69</sup> This resonates very well, as we shall see, with the current philosophical discussion on collective guilt discussed below.

In the modern Jewish community, it is due to the same awareness of shared historical experiences that at Passover each Jew is obligated to regard himself as if he personally had come out of Egypt. The night of Passover is “Judaism’s national night.”<sup>70</sup> In a similar manner each Jew is taught to think of himself as personally standing on Mount Sinai in order to receive the Torah. In the words of Samuel Umen: “Jewish ethics addresses itself primarily to the group, for only in the group and through it can one fulfill himself. The Torah is given to all Jews. All received it at Sinai. It is a law unto all, to the whole community.<sup>71</sup> What happened in the past to one Jew happens in the present to the community, and what happened in the past to the community happens in the present to every individual Jew.

Joshua Berman, in the most recent contribution to the debate on corporate punishment (in the Achan story) by a Jewish scholar, rejects Kaminsky’s explanation of contamination and opts for an exegetical one, where the faults of the story’s four agents (Achan, the spies, Joshua, and the troops at Ha-Ai) informs his understanding of the dynamics of collective culpability in Joshua 6-7.<sup>72</sup> Demonstrating how minor characters are markers of collective attitudes in other Biblical narratives (the Midianite soldier in Judg 7:9-15, Micah in Judg 17:1-7, and the overseer of the reapers in Ruth 2:5-7), Berman argues that the distorted attitude of the aforementioned agents in the Achan story is reflective of a wider disposition:

[B]oth Achan and the spies may be seen as having misconstrued the true meaning of the conquest of Jericho. Both Achan and the spies overemphasized the human role in its conquest, over against the divine

role played there. The fact that both Achan and the spies happen to err in similar fashion and the fact that the final redaction juxtaposes these two errors provides ground to consider that the spies report may reflect a wider malaise within the Israelite camp.<sup>73</sup>

Berman, referring to Larry May’s definition of collective responsibility as a sharing in the production of an attitudinal climate, argues that the author of the Achan story crafted a narrative “which tells of the attitudinal climate they [the Israelites] produced as a collective that enabled Achan to commit his crime.”<sup>74</sup> And though the text does not explicitly suggest that the Israelites agreed with Achan’s actions, they collectively failed to do the right thing:

For the author of Joshua 7, members of the Israelite polity had a responsibility to internalize the lessons of the conquest of Jericho and to hold the Lord in awe and fear. They were meant to view the devoted things as YHWH’s realm entirely and were to recoil at the thought that anyone would fail to understand that. It was a collective responsibility for all to ensure that this was the spirit that pervaded the people.<sup>75</sup>

Achan was the only one who was tried and sentenced, since he not only shared the people’s wrong attitude, but actually carried out the crime. And the reason, according to Berman, why his sons and daughters suffered a similar fate was either because they were subsumed under the category of “all that belongs to him” (Jos 7:15), or due to their knowledge about the booty under their tent.<sup>76</sup> Since Achan’s action, in this understanding, can be seen as an expression of widely held opinions and attitudes among his people,

it could be argued that it is more surprising that only his sons and daughters – and not the entire people – was punished corporately.

### Sharing Responsibility

According to the entry on “Collective Responsibility” in the Stanford Encyclopedia of Philosophy the modern notion of *collective or shared responsibility* refers “to both the causal responsibility of moral agents for harm in the world and the blameworthiness that we ascribe to them for having caused such harm.” In addition, the concept is “almost always a notion of *moral*, rather than purely *causal*, responsibility,” and “unlike its two more purely individualistic counterparts, it does not associate either causal responsibility or blameworthiness with discrete individuals or locates the source of moral responsibility in the free will of individual moral agents. Instead, it associates both causal responsibility and blameworthiness with *groups* and locates the source of moral responsibility in the collective actions taken by these groups understood as *collectives*.”<sup>77</sup>

It is still a matter of debate whether or not collective responsibility makes sense as a form of moral responsibility and how, given that groups *can* be held morally responsible for particular cases of harm, collective responsibility can be distributed across individual members of such a group. Until recently research was heavily influenced by individualistic thought as evident from the following quote from H. D. Lewis: “Value belongs to the individual and it is the individual who is the sole bearer of moral responsibility. No one is morally guilty except in relation to some conduct which he himself considered to be wrong ... Collective responsibility is ... barbarous.”<sup>78</sup> We have

already noted Soloveitchik’s notion of how sin committed by an individual brings shame on the rest of the nation, and especially interesting in relation to the discussion on corporate responsibility is a recent trend in philosophical research against the exclusively individualistic notion of moral guilt. A number of philosophical scholars have thus argued that a distinction must be made between *moral guilt* on the one hand, and, on the other, what the German philosopher Karl Jaspers labeled *metaphysical guilt* and the American political philosopher Larry May has described as *moral taint*.

Karl Jaspers, in *The Questions of German Guilt* (1961), distinguishes between moral guilt that is based on what one does, and metaphysical guilt that is based on who one is. The latter can, according to Jaspers, be distributed to all members of a community who witness other members of the community produce harm *without* trying to prevent them in doing so: “There exists a solidarity among men as human beings that makes each as responsible for every wrong and every injustice in the world, especially for crimes committed in his presence or with his knowledge. If I fail to do whatever I can do to prevent them, I too am guilty. If I was present at the murder of others without risking my life to prevent it, I feel guilty in a way not adequately conceivable either legally, politically or morally. That I live after such a thing has happened weighs upon me as indelible guilt.”<sup>79</sup> Larry May, in a similar manner, argues that “metaphysical guilt ... is clearly different from moral guilt,” and that “[o]ne cannot move from the feeling of metaphysical guilt to any kind of claim about violating a moral obligation or duty. Being metaphysically guilty does not entail being morally guilty.”<sup>80</sup> May prefers the term *moral taint*



over Jaspers' *metaphysical guilt* because it emphasizes the aspect of being contaminated or "dirtied" by association with harmful actions committed by other members of the community. Each member of the community is to some degree morally *responsible* for the actions of other members of the community. Inauthenticity, May argues, "involves a failure to see oneself as accountable for who one is," whereas "[t]he authentic person has the virtue of courage and as a result meets head-on his or her faults as well as the faults of fellow community members, regarding himself and herself as at least partially responsible for them."<sup>81</sup>

One of the challenges to the concept of collective responsibility is the problem of how collective responsibility should be distributed among the individual members of the group. Some members are obviously more responsible than others and, thus, more liable to punishment. Karl Jaspers, e.g., was very concerned in his work with how or to which extent the German people should be held responsible for WWII Nazi crimes. May maintains that, since individual members may not always have the possibility of preventing harm being produced by other members of the group, the question that each person needs to ask is order to determine whether he or she are not only *metaphysically* guilty but also *morally* guilty is whether he or she has done all that can reasonably be expected of him or her to prevent or distance himself or herself from the harm done.<sup>82</sup> Gregory Mellema, in a similar manner, distinguishes between six ways in which individuals can be complicit in wrong-doing.: Individuals can induce or command others to produce harm. They can counsel others to produce harm. They can give consent to the production of harm by others. They can

praise these others when they produce the harm. They can fail to stop them from producing it.<sup>83</sup> Jan Narveson, in addition, has pointed to the principle of voluntariness, i.e., the importance of determining how much freedom the individuals had to distance themselves from the community that has produced harm, and distinguishes between four different kinds of groups, namely those that are fully voluntary, those that are involuntary in entrance but voluntary in exit, those that are voluntary in entrance but involuntary in exit, and those that are voluntary in neither respect. Responsibility is diminished, if not eradicated, Narveson argues, as we go down this list.<sup>84</sup>

Another challenge to the concept of collective or corporate responsibility is to determine why the practice of collective punishment makes sense. The logic of collective punishment is closely related to the symbolic value of actions. Mellema argues that "the symbolic value of an act is relatively straightforward: the performance of one act can symbolize the performance of other actual or potential acts or states of affairs in a manner which has moral significance."<sup>85</sup> What collective punishment seeks to achieve is to cause people to identify with a collective future by forcing them to identify with a collective past. Steven Knapp:

Suppose ... that what matters in the case of collective punishment is not first of all the agent's relation to her own future self but to the future of her collectivity. In that case a practice of collective punishment might make sense if rationalized along the following lines: we punish someone today for an act previously performed by other members of a group to which she belongs. The punishment forces her (or others who witness it) to anticipate, not that each

individual will be held accountable for acts she herself performs, but that, in general, members of the group will be treated more important, will treat themselves as if they were still performing the acts once performed by other members of the same group. Prospective wrongdoers are thus encouraged to expect that their actions will make a permanent difference not to their own self-identification but to the self-identification of others who belong to the same collectivity. Such a practice of punishment, in other words, is intended to cause an agent to anticipate, as she considers performing certain acts, that the disapproval merited by those acts will become a permanent part of the way other members of her group evaluate themselves and with which they will have to identify. The point is to make her anticipate not her own guilt but the guilt that others will inherit if she acts badly.<sup>86</sup>

We shall return to the importance and relevance of the philosophical discussion on collective responsibility and punishment in the discussion below, and therefore only note prospectively that it provides us with an important etic approach to the discussion on shared agency, collective responsibility and corporate punishment in the discussion on Biblical texts where apparently innocent members of the family, tribe or people suffer for one person's offense. But according to current trends in philosophy, the concepts of collective responsibility and corporate punishment are simply more in accordance with reality and human experience.

### Christian Supersessionism

Kaminsky's claim that the idea of a superseding individualism in the late books of the Hebrew Bible and onwards often has

been married to and supported by Christian supersessionism, is not without merit but needs clarification. The problem is not Christian supersessionism in itself but a particular evolutionistic reading of *both* the Old Testament texts *and* the use of Old Testament texts in the New Testament that overstates the individual aspects at the expense of the texts' corporate ideas. The individual aspects are, admittedly, more prominent in late Biblical texts than in early, and a Christological reading of Scripture as a whole will unavoidably focus on how Christ as the individual *par excellence* reconciles all other individuals to God, and how this *individual* reconciliation is prefigured and eschatologically inaugurated in the texts comprising the Old and New Testament. The problem is not the focus on individual aspects in itself, but that such a focus often severs the bond between the individual and corporate aspects of the texts, and relegates corporate ideas to the *Hebrew Bible*. In a Western culture where individualism is vigorously asserted, constantly affirmed and fiercely protected, it is exegetically (and homiletically) paramount to acknowledge this dialectic if the same balance shall be struck between the corporate and individual aspects of Christ's representative life, death, and resurrection, as is present in the Biblical texts themselves. The texts should be interpreted, not "etically" or "colonially" on the basis of modern and Western individualistic *eisegesis*, but "emically" as representing the texts' own dialectic relationship and oscillation between the collective and the individual aspects as parts of a larger whole.

### Discussion

In our discussion of corporate solidarity in Jewish thought one Jewish source was

conspicuously absent, namely the New Testament! One of the obvious reasons is, of course, that the New Testament is a *Christian* Jewish source, and therefore representative of a particular reading that turns the Hebrew Bible into the Old Testament. In other words, the adjective “Jewish,” in this connection, is more descriptive of the general background and mindset of the New Testament authors, than of their Christological reading of the Hebrew Bible/Old Testament. But precisely because they were part of the same culture and influenced by the same mindset, the above-mentioned dialectic relationship between the group and the individual was their point of departure for interpreting their Hebrew Bible and, in turn, for their understanding of Jesus as Χριστός and their Christological reading of the Hebrew Bible; one of the implications being that only where they explicitly deviates from the default mode, we must understand individual ideas not as opposing, contradicting or superseding collective ideas but as part of a larger whole where the individual and the corporate are inextricably intertwined.<sup>87</sup> A second implication is that the concepts of corporate solidarity and collective punishment in Jewish thought have the potential of changing or enhancing our understanding of collectively oriented Biblical texts, not least the Old Testament texts that describe how apparently innocent members of the family, tribe or people suffer for one person’s offense. And if we bring philosophy into the exegetical classroom, the theories on shared agency and collective moral responsibility by Jaspers, May, Narveson, Mellema and others provide us with a conceptual framework that bridges the culturally distant and “low context” Biblical accounts on corporate punishment on the one hand, and, on the other hand,

reality as we, in spite of our individualistic orientation, experience it. When, in Joshua 7:1, it is stated that *all* Israel “broke faith with regard to the devoted things” because *Achan* “took some of the devoted things,” and that, for the same reason, “the anger of the Lord burnt against *the people* of Israel,” the distinction between metaphysical and moral guilt helps us to distinguish between Achan as the morally guilty individual and the metaphysical guilt or moral taint that “dirtied” Israel by association with Achan’s violation of the ban. Because each member of the people was to some degree morally *responsible* for the actions of Achan, they suffered the collective punishment of thirty-six casualties. They may not have been directly or personally involved in the taking of the *ḥērem*, but as part of the community who was responsible for fostering the ban-violator Achan, they were liable to collective punishment. As for Achan’s family and chattels, it is debatable, of course, how much freedom they had to distance themselves from their husband, father and master. But again, as part of the group, they were to various extents co-responsible for creating, sustaining or tacitly accepting the *ethos* that characterized the family and, in turn, allowed and perhaps even encouraged Achan to violate the ban and break faith. With regard to the logic of the punishment, Achan’s act symbolized distrust and disobedience in the Lord, but, importantly, also the potential future performances of similar acts of distrust and disobedience. The logic of the punishment of Achan, his family, and chattels was, therefore to force the rest of Israel to identify with a collective future by forcing them to identify with a collective past. In other words, by forcing them to identify with one individual’s disobedient act and

the punishment that befell him, his family, and chattels, they are forced to imagine – and, of course, to avoid! – what will happen if, in the future, they perform a similar act of distrust and disobedience. The punishment serves to encourage, therefore, the creation, sustainment, nurture and explicit endorsement of an *ethos* that discourages individual members of the community to perform such acts of distrust and disobedience, and, positively stated, encourages individuals to incarnate an ethic based on this *ethos*. Is it possible, e.g., that Achan’s Israelite neighbors or co-individuals had created a society of reciprocity that encouraged a *quid pro quo* or “what’s in it for me?” mentality? Was part of the explanation for Achan’s decision to violate the ban that everyone else did what was right in his or her own eyes? Not that it exempted Achan from his own moral responsibility so he could blame the group, but as an explanation that is more in accordance with reality, where collective and individual responsibilities are inextricably intertwined, and thus an explanation that highlights the need in pre-conquest Israel for a different *ethos*, for a return to the society of solidarity envisioned in the Levitical laws? We don’t know, just as we don’t know to which extent the people as a whole were responsible for creating an environment where it was only natural for Korah, Dathan and Abiram to “[rise] up before Moses, with a number of the people of Israel” (Num 16:2). But the application of current philosophical theory on shared agency and collective moral responsibility – and its accordance with reality and human experience – is at least suggestive of such an explanation.

The implications for contemporary

ecclesial and societal communities at all levels are obvious; especially at a time, as noted by Kaminsky, “when it is becoming apparent that many contemporary problems are communal and even global in nature.” How do we create, sustain, nurture and explicitly endorse an *ethos* in our family, our congregation, our society, our world that prevent a man from divorcing his wife and breaking up the family (Jer 3:1), the fool from taking root (Job 5:3), the wicked from plotting against the righteous (Ps 37:12), the rich man from taking the poor man’s lamb (2 Sam 12:4), the shepherd from deserting the flock (Zech 11:17), and everyone from doing what is right in his own eyes (Judg 16:25)? An *ethos* that encourages us to work against a society of reciprocity and to incarnate the shared social vision of the Old and New Testaments in a society of solidarity? There may not be *specific* answers to all these contemporary questions in the Biblical texts, but if we begin to read them, including the difficult and, to the modern individualistic mind, repulsive texts on corporate punishment, in the light of their dialectic understanding of the individual and the community, we will discover that they describe reality in accordance with timeless human experience, that they reflect, at least ideally, a society of solidarity, as a necessary point of departure for our discussion. We shall not expect, in other words, to find detailed advice on country, culture and time-specific issues, but consider the texts as a (positive or negative) reflection of the *ethos* that should characterize the people of God, leaving it to us to decide *how* to spell it out in the family, congregation, society and world.



## Notes

1. Expanded and updated version of a paper read in the Old Testament Narrative Books Section at the 2012 ETS Annual Meeting in Milwaukee, Wisconsin, USA. I wish to express my gratitude and thanks to Joshua Berman for stimulating conversations on and references to works on the concept of corporate solidarity in Jewish thought. I remain fully responsible, of course, for the contents of this article.
2. B. J. Abasciano, "Corporate Election in Romans 9: A Reply to Thomas Schreiner," *Journal of the Evangelical Theological Society* 49.2 (2006): 355.
3. J. W. Rogerson, "The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-Examination," *Vetus Testamentum* 21.1 (1970): 6.
4. Henry Wheeler Robinson. *The Christian Doctrine of Man*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1911.
5. Henry Wheeler Robinson. "The Hebrew Conception of Corporate Personality." In *Werden und Wesen des Alten Testaments*, eds. Paul Volz, Friederich Stummer, and Johannes Hempel (Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 66. Berlin: Alfred Töpelmann, 1936), 49–62.
6. Henry Wheeler Robinson. "The Group and the Individual in Israel." In *The Individual in East and West*, ed. E. R. Hughes (London: Oxford University Press, 1937), 153–170. Reprinted in idem, *Corporate Personality in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 1964.
7. Robinson, *Corporate Personality*, 1.
8. Robinson, *Corporate Personality*, 3ff.
9. Lucien Lévy-Bruhl. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Félix Alcan, 1910. English translation: *How Natives Think*. Transl. L. A. Clare. New York: Knopf, 1926. Émile Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Félix Alcan, 1912. English translation: *The Elementary Forms of Religious Life*. Transl. Joseph Ward Swain. London and New York: G. Allen & Unwin and Macmillan, 1915.
10. Johannes Pedersen. *Israel: Its Life and Culture I-II*. Oxford University Press, 1926.
11. Jurrien Mol. *Collective and Individual Responsibility: A Description of Corporate Personality in Ezekiel 18 And 20* (Studia Semitica Neerlandica. Leiden: Brill, 2009), 128; cf. Rogerson, "The Hebrew Conception"; A. Perriman, "The corporate Christ: Re-assessing the Jewish background." *Tyndale Bulletin* 50 (1999): 241–264.
12. Robinson, *Corporate Personality*, 1–2.
13. Robinson, *Corporate Personality*, 10.
14. Rogerson, "The Hebrew Conception," 6; quote from Robinson, *The Christian Doctrine*, 34.
15. Robinson, *Corporate Personality*, 29; 31.
16. G. E. Mendenhall. "The Relation of the Individual to Political Society in Ancient Israel." In *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman*, ed. J. M. Myers (Locust Valley, NY: J. J. Augustin Publisher, 1960), 91.
17. Mendenhall, "The Relation of the Individual," 108.
18. J. R. Porter, "The Legal Aspects of the Concept of 'Corporate Personality' in the Old Testament." *Vetus Testamentum* 15.3 (1965): 361.
19. Porter, "Legal Aspects," 364.
20. Porter, "Legal Aspects," 365.
21. Porter, "Legal Aspects," 365; Walther Eichrodt. *Man in the Old Testament* (Chicago: H. Regnery Co., 1951), 9f. That Eichrodt was more nuanced than the quote by Porter seems to indicate is evident from another quote: "The Old Testament belief in Providence was slower to incorporate into its scheme *the fate of the individual* than the destiny of the gentile world... With all the unbroken force of primitive vitality men felt their individual lives to be embedded in the great organism of the life of the whole community, without which the individual existence was a nullity, a leaf blown about by the wind, while in the prosperity of the community, on the other hand, the individual could alone find his own fulfillment. His devotion to the great whole was therefore the natural thing, this being bound to the destinies of the totality an axiomatic process of life. This is seen most clearly in the assertion of collective retribution, which feels it to be a completely just ordinance that the individual should be involved in the guilt of the community, and conversely that the action of the individual should react upon the fate of the group" The quote is from Walther Eichrodt. *Theology of the Old Testament* 2 (Transl. J. A. Baker. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1967), 175.
22. Porter, "Legal Aspects," 379.
23. Porter, "Legal Aspects," 379–380.
24. Porter, "Legal Aspects," 379).
25. Robinson, *Corporate Personality*, 12.
26. The same term is utilized, Davidson mentions, by reformed bigwigs like N. H. Ridderbos and G. C. Berkouwer in their studies of the solidarity phenomena in Rom 5 and the nature of original sin, respectively (Richard M. Davidson, "Corporate Solidarity in the Old Testament" (Last modified December 2, 2004. Accessed May 3, 2004. <http://www.gospelstudygroup.org/wp-content/uploads/2010/08/corporate-solidarity-in-OT.pdf>), 1; Gerit Berkouwer. *Sin*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971): 512ff.; Herman N. Ridderbos, *Paul: An*

- Outline of His Theology*. Transl. John Richard de Witt. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, and Mol lists a number of mostly continental works that make positive use of the concept: C. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah* (1948), H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuterocesaja* (1985), H. J. Franken, *The Mystical Communion with JHWH in the Book of Psalms* (1954), F. Lindström, *Suffering and Sin* (1994), Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament* (1949), J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt* (1958), N. A. Schuman, *Gelijk om gelijk* (1993), H. Lalleman-de Winkel, *Van levensbelang* (1999), A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God* (1942), A. R. Johnson, B. W. Anderson, *The Living World of the Old Testament* (1958)
27. J. de Fraine. *Adam et son lignage: Études sur la notion de "personnalité corporative" dans la Bible*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.
28. Mol, *Collective and Individual Responsibility*, 177-
29. Rogerson, *Corporate Personality*, 10.
30. Rogerson, *Corporate Personality*, 13; cf. Max E. Polley, "The Place of Henry Wheeler Robinson among Old Testament Scholars," *The Journal of the Baptist Historical Society* 24.6 (1972), 271–272.
31. Rogerson, *Corporate Personality*, 7.
32. Rogerson, *Corporate Personality*, 14.
33. Rogerson, *Corporate Personality*, 16.
34. Paul M. Joyce. *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel* (Sheffield: JSOT Press, 1989): 36.
35. Joyce, *Divine Initiative*, 126.
36. Joyce, *Divine Initiative*, 77.
37. Jacqueline E. Lapsley, in another important contribution to the understanding of individual versus collective responsibility in Ezekiel, notes that Joyce "in his effort to neutralize the individualism hypothesis ... too quickly explains away many of the textual tensions," but nevertheless represents a "major advance in thinking about this problem because it ceases to frame the tensions in terms of *units* of responsibility and begins to consider them in terms of *capacity* for responsibility," and that this advance "is part of a larger shift in scholarship; away from thinking in terms of levels of responsibility (individual and collective) and toward thinking in terms of the human capacity for responsibility (Jacqueline E. Lapsley. *Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel* (Berlin: Walter de Gruyter, 2000), 28; 31). Mention should also be made of Andrew Mein's *Ezekiel and the Ethics of Exile*, in which he proposes that there were two distinct sets of social circumstances which were relevant to their moral interests and moral formation, namely "the old world of home, with its relative wealth, privilege, and status," and "the new world of exile" (Andrew Mein. *Ezekiel and the Ethics of Exile* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 257). Ezekiel's community of exiles therefore belonged to two different social and moral worlds. Before their deportation, the exiles belonged to the world of Judah's ruling elite, who were intimately involved in the decision making of governmental and religious life and whose ethical decisions revolved around sustaining institutions. After the deportation, however, the exiles found themselves in a new situation as a dominated minority stripped of their political and religious leadership and facing threats to their communal identity: "This movement from responsibility for judgment to passivity in the face of restoration can be seen to mirror the actual social circumstances of the exiles, who have been transported from positions of power and influence in Jerusalem to become small-time servants of Babylonian agricultural policy" (Mein, *Ezekiel*, 262). The reason for the oscillation between the ideas of corporate and individual responsibility in Ezekiel is, according to Mein, that the transition between these two worlds led to a shift from concerns of religious and state institutions to concerns of the individual and the family.
38. Joel S. Kaminsky. *Corporate Responsibility in the Hebrew Bible* (JSOT Supplement Series 196; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 12–14.
39. Kaminsky, *Corporate Responsibility*, 177.
40. Kaminsky, *Corporate Responsibility*, 189.
41. Joel S. Kaminsky, "The Sins of the Fathers: A Theological Investigation of the Biblical Tension Between Corporate and Individualized Retribution," *Judaism* (January 7, 1997): 323.
42. Kaminsky, "The Sins of the Fathers," 324–325.
43. Kaminsky, "The Sins of the Fathers," 20–21; 321.
44. Kaminsky, *Corporate Responsibility*, 30.
45. Kaminsky, *Corporate Responsibility*, 74–75.
46. Kaminsky, *Corporate Responsibility*, 76.
47. Kaminsky, *Corporate Responsibility*, 76.
48. Kaminsky, *Corporate Responsibility*, 87.
49. Kaminsky, *Corporate Responsibility*, 94.
50. Kaminsky, *Corporate Responsibility*, 87.
51. Kaminsky, *Corporate Responsibility*, 107.
52. Ian Kissell, *One Among Many Members. A Biblical Evaluation of Individualism* (A Master of Theology thesis submitted to Dallas Theological Seminary, May 2016. Kindle edition) 30.

53. Mol, *Collective and Individual Responsibility*, 203–207.
54. Mol, *Collective and Individual Responsibility*, 209–213.
55. Mol, *Collective and Individual Responsibility*, 245.
56. Geoffrey Samuel. *Mind, Body and Culture: Anthropology and the Biological Interface* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 70.
57. Mol, *Collective and Individual Responsibility*, 258; cf. Robert A. Di Vito, “Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity,” *Catholic Biblical Quarterly* 61.2 (1999): 223–224.
58. Seth Schwartz. *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*. Princeton: Princeton University Press, 2010), 5.
59. Schwartz, *Were the Jews*, 14.
60. Schwartz, *Were the Jews*, 15.
61. Schwartz, *Were the Jews*, 167–168.
62. Schwartz, *Were the Jews*, 168.
63. Schwartz, *Were the Jews*, 166–167.
64. Aryeh Kaplan. *The Handbook of Jewish Thought*, Volume 2. New York: Moznaim Publishing Corporation, 1979), 136.
65. Ya’akov Moshe Harlap, “Waters Sublime: From the Sources of Salvation.” In *Wrestling with God. Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, eds. Steven T. Katz, Shlomo Biderman, and Gershon Greenberg (New York: Oxford University Press, 2007), 150.
66. Ya’akov Moshe Harlap, “Letter to Barukh Yehiel Duvdevani in Saint Cesarea, Italy, DP Camp, 3 October 1946.” In *Wrestling with God. Jewish Theological Responses during and after the Holocaust*, eds. Steven T. Katz, Shlomo Biderman, and Gershon Greenberg (New York: Oxford University Press, 2007), 151. It must be noted that these quotes are representative of ultra-Orthodox responses, and that many non-Orthodox rabbis and philosophers developed alternative explanatory models. For examples on alternative responses see Katz et al, *Wrestling with God*, especially 205-684.
67. Joseph B. Soloveitchik. *Kol Dodi Dofek: Listen-my Beloved Knocks* (Ed. Jeffrey R. Woolf. Trans. David Z. Gordon. New York: Ktav Publishing Company Inc., 2006), 53–54.
68. Soloveitchik, *Kol Dodi Dofek*, 58-59.
69. Soloveitchik, *Kol Dodi Dofek*, 61.
70. Isaac Breuer. *Concepts of Judaism* (Jerusalem: Israel Universities Press, 1974), 295.
71. Samuel Umen. *Jewish Concepts and Reflections* (New York: Philosophical Library, 1962), 39.
72. Joshua Berman, “The Making of the Sin of Achan (Joshua 7),” *Biblical Interpretation* 22.2 (2014): 115-131.
73. Berman, “The Making of the Sin of Achan,” xxx.
74. Berman, “The Making of the Sin of Achan,” xxx.
75. Berman, “The Making of the Sin of Achan,” xxx.
76. Berman, “The Making of the Sin of Achan,” xxx.
77. Marion Smiley, “Collective Responsibility,” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Last Modified June 14, 2010. Accessed May 3, 2017. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/collective-responsibility>.
78. H. D. Lewis, “Collective Responsibility,” *Philosophy* 24 (1948): 3–6; quoted in Smiley, “Collective Responsibility.”
79. Karl Jaspers. *The Question of German Guilt* (New York: Fordham University Press, 2001), 26.
80. Larry May. *Sharing Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 148.
81. May, *Sharing Responsibility*, 150.
82. May, *Sharing Responsibility*, 158–159.
83. Gregory Mellema, “Collective Responsibility and Qualifying Actions,” *Midwest Studies in Philosophy* 30.1 (2006): 168–175.
84. Jan Narveson, “Collective Responsibility,” *Journal of Ethics* 6 (2002): 179–198.
85. Gregory Mellema, “Symbolic Value, Virtue Ethics, And the Morality of Groups,” *Philosophy Today* 43.3 (1999): 302.
86. Steven Knapp, “Collective Memory and the Actual Past,” *Representations* 26 (April 1989): 140.
87. As exemplified by Marvin Wilson: “‘There is no mere individualistic experience for Christians, but a corporate one.’ In Paul’s words, ‘we were all baptized by one Spirit into one body – whether Jews or Greeks, slave or free’ (1 Cor 12:13 NIV). Thus, the Pauline idea of the Church as the body of Christ is firmly rooted in the OT concept of the corporate personality. Accordingly, for Paul, as in the Israelite community of old, the individual ‘incorporates in himself the group which he heads, who illustrates in his person and in his life the ideals by which the group professes, and from whom the group derives its life and its distinct identity.’ In effect the Church is a community of faith, learning and living, just as the synagogue serves as a house of worship, study

and assembly. As such, a Christian's actions within that fellowship are not solely a private matter. When one member suffers, the whole body shares the grief. When one rejoices, all share in that joy. The body of Christ is never stronger than the sum of its individual members, for the Church, like Israel, functions as a corporate personality. The lives of its members are intertwined and find their truest meaning in a network of relationships within this body. As an ancient rabbi once observed, 'There is no room for God in him who is full of himself.' In the Bible, piety is always oriented toward community. God and one's neighbor belong inseparably together. The Church must never become so self-centered and self-sufficient that it fails to grasp this fact. For the concept of the priesthood of the believer means that each Christian functions as a priest not only unto God but also unto his neighbor. In the ancient synagogues of Israel, whenever the congregation completed the reading of one of the books of Moses it was the practice for the entire congregation to loudly exclaim, 'Be strong, be strong, and let us strengthen one another.' It is with this same sense of mutual dependence that today's Church must learn to stand in the full strength of its Hebrew heritage" (Marvin Wilson, "Hebrew Thought in the Life of the Church." In *The Living and Active Word of God: Studies in Honor of Samuel J. Schultz*, eds. Samuel J. Schultz, Morris A. Inch, and Ronald F. Youngblood (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983): 134–135; cf. G. W. Grogan, "The Old Testament Concept of Solidarity in Hebrews," *Tyndale Bulletin* 49 (1998): 159–174; Perriman, "The corporate Christ"; Bruce J. Malina. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Philadelphia: Westminster John Knox Press, 2001; Abasciano, "Corporate Election").



# Missionality of Apostolicity

David M. Gustafson

Associate Professor of evangelism and missional ministry at Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, USA, and Affiliated Associate Professor at Johannelunds Teologiska Högskola, Uppsala, Sweden  
*dgustafson@teds.edu*

The words *apostolic* and *missional* are used often as synonyms to describe the church as “sent” and “on mission.” The missional church movement posits that the local congregation is a center or base of mission, and by nature is sent to its community and beyond. Moreover, this movement holds that the gift of apostles is still in operation and necessary for the church in the west to re-engage in mission to its post-Christendom context. This study asks: does apostolicity include, or even necessitate missionality? This study begins by examining briefly the biblical meaning of apostolicity, then addresses an understanding of apostolicity in early church history and its connection with missionality in church history. Finally, it presents marks of apostolicity and addresses matters of the church’s orthodoxy and orthopraxy. The church is apostolic, and as this study attempts to show, apostolicity is not limited to missionality but includes it, and even necessitates it.

The Nicene-Constantinopolitan Creed of AD 381 confesses that “we believe ... in one, holy, catholic, and apostolic church.”<sup>1</sup> The last of the four marks of the church (*notae ecclesiae*) describes apostolicity, namely, that the church is *apostolic*.<sup>2</sup> The Nicene Creed is recited regularly in churches around the world as it has been for centuries but the question remains: what is meant by apostolic? Although the Nicene Creed was written as a statement of orthodox faith in response to heresies, it certainly affirms the church’s apostolicity, as well as its unity, sanctity, and catholicity. So, how should Christians understand apostolicity, and is *missionality* an element and even a necessity of it?

The question is raised partly because of the emphasis today on the church as *missional*.<sup>3</sup> Contemporary discussions refer to apostolic as missional—an adject-

ive from the Latin *missio* from *mittere* which means “send.” The words apostolic and missional are used often as synonyms to describe the church as “sent” and “on mission.”<sup>4</sup> The missional church movement posits that every local congregation is a center or base of mission, and by nature is sent to its community and beyond.<sup>5</sup>

A prominent voice in this conversation is Alan Hirsch, a missiologist in the missional church movement. Hirsch advocates the “apostolic genius” in the local church which he describes as “an apostolic nature and effect of their ministry and influence.”<sup>6</sup> He says:

In every manifestation of the Apostolic Genius there is a powerful form of catalytic influence that weaves its way through the seeming chaotic network of churches and believers. There is no substantial

word for this catalytic social power other than, to reinvoké biblical language, *apostolic*. And this is not just the power of the gospel/apostolic doctrine (as powerful as that is in sustaining the faith) but also that of a certain category of leadership, namely that of the apostolic person. ... Apostolic leadership as in all types of influence, is both identified and measured by the effect it has on the social environment in which it operates. And in these terms it is *always* present in periods of significant missional extension. Such people might not always call themselves “Apostles,” but the apostolic nature and effect of their ministry and influence are undeniable.<sup>7</sup>

Hirsch focuses on the nature of ministry and leadership within “apostolic movements” and “apostolic leadership” in particular, but does so within the broader context of the “five-fold gifting” in the Apostle Paul’s teaching of Ephesians 4:11–13 which includes God’s gift of *apostles* (*apostolous, ἀποστόλους*).<sup>8</sup> Hirsch advocates that application of five-fold gifting provides an alternative to Christendom-bound ecclesiology that generally excludes God’s gifts of apostles, prophets, and evangelists, and has settled for pastors and teachers. For Hirsch, the gift of apostles is still in operation and necessary for the church in the west to re-engage in mission to its post-Christendom context.<sup>9</sup>

A discussion of apostolicity among evangelicals began in earnest in 1987 when George G. Hunter introduced the theme of “apostolic ministry” for the post-Christendom society.<sup>10</sup> Hunter developed this theme in writings on the “new apostolic age,” advancing the “apostolic movement,” and the importance of evangelism in “apostolic ministry.” He defined an “apostolic church” as a local body

where leaders believe that they and their congregation are “called and sent by God” to reach an unchurched, pre-Christian population.<sup>11</sup> By the expression “new apostolic age” Hunter means there is renewed vision of apostolic ministry to unbelievers. This vision understands the mission and mission field in the way that Jesus and the early apostles understood them.

Hunter does not wish to confuse this meaning with an historical view of apostolic succession, writing: “... those who believe in ‘apostolic succession’ are likely to interpret this as ordination to mere chaplaincy services and teaching orthodox beliefs to the faithful.”<sup>12</sup> Hunter’s concern was that “few ordained clergy and other Christian leaders understand themselves, much less their congregations, as having inherited the work of the apostles to people who do not yet believe.”

For Hunter, apostolicity has as much to do with vision of ministry to and work among people who do not yet believe as it does to right doctrine. His definition of apostolic is tied to *apostle* as one sent by the Holy Spirit to a new region or community in order to proclaim the gospel.<sup>13</sup> For him, *apostolic* describes functions like those of the first-century apostles in their evangelistic and missional work of establishing congregations or extending the church.<sup>14</sup>

So, the question of this study asks: does apostolicity include, or even necessitate missionality? Should apostolicity be limited to the origin and beliefs of the church as rooted in the teachings of Jesus and the apostles? Should it refer simply to an historic institution built upon Jesus and the apostles with authority conferred successively to bishops through the laying on of hands? Should it refer simply to mission?

This study begins by examining briefly the biblical meaning of apostolicity. The study then addresses an understanding of apostolicity in early church history and its connection with missionality in church history. Finally, it presents marks of apostolicity and addresses matters of the church's orthodoxy and orthopraxy in regard to missionality. The intention of the study is to bring greater clarity to topics regarding the foundational role of the twelve apostles of Jesus, the role of other apostles and apostolic men in the church's history, the gift of apostles in the church, and the apostolic nature of the church as it engages in mission to the world today, particularly in post-Christendom contexts.

### Meaning of 'Apostolic' from the Scriptures

Originally, the Greek verb *apostellō* (*ἀποστέλλω*) from which the adjective apostolic comes, means to send forth a messenger, agent, message, or command.<sup>15</sup> The one sent, *apostolos* (*ἀποστόλος*), was the personal representative of the sender. The "sent one" stood in place of the sender in relation to the recipient. The noun *apostolos* was used first in maritime language where it referred to a cargo ship, or the fleet sent, and later denoted a commander of a naval expedition, or a band of colonists sent overseas.<sup>16</sup> The Jewish historian Josephus used a form of the word for a "group sent on a mission" specifically to a group of Jews who were sent to Rome.<sup>17</sup>

In the Septuagint (LXX), the Greek translation of the Hebrew Scriptures, the verb *apostellō* was used to denote the authorization of a person to fulfill a particular function or clearly defined task, not to denote an institutional appointment of someone to an office.<sup>18</sup> The stress fell on the one who gave authority to the one who was sent.

In the Gospel of John, the verb *apostellō* is used to stress that it is the Lord who sends. For example, in John 17:18 Jesus prayed: "As you [Father] sent (*aposteilas*) me into the world, so I have sent (*apesteila*) them [disciples] into the world."<sup>19</sup> John also uses *apostellō* with the Greek verb *pempō* (*πέμπω*)—a virtual synonym of *apostellō*—to emphasize that it is the Lord who sends. In John 20:21 Jesus says to his disciples: "Peace be with you. As the Father has sent (*apestalkev*) me, even so I send (*pempo*) you."<sup>20</sup> Clearly, John's use of *pempo* along with *apostellō* stresses the disciples being sent, in contrast to any institutional concept of *apostolos*.

Needless to say, *apostolos* is also used in the New Testament of the fixed designation of an office, namely, that of the apostles (*apostoloi*, *ἀπόστολοι*) designated as the twelve. The Gospel of Mark records: "And he [Jesus] went up on the mountain and called to him those whom he desired, and they came to him. And he appointed twelve (whom he also named apostles [*apostolous*]) so that they might be with him and he might send (*apostelle*) them out to preach and have authority to cast out demons," (Mark 3:13–14; cf. Luke 6:13).

Jesus appointed these disciples as apostles and soon sent them out to participate in his mission.<sup>21</sup> It is important to note that this apostolate—the twelve called and appointed by Jesus—began as a commission.<sup>22</sup> This commission was renewed following his resurrection. Clearly, the original twelve were called to their authoritative position with missionary responsibility.<sup>23</sup>

Of course, a study of the meaning of apostolic from the scriptures must not overlook the fact that Jesus Christ is called an apostle. In Hebrews 3:1, we read:

“consider Jesus, the apostle (*apostolos*) and high priest of our confession.”<sup>24</sup> In this statement, the author of Hebrews ties apostolicity to the redemptive mission of the Triune God (*missio Trinitatis*).<sup>25</sup> Jesus is the one whom the Father sent, a theme repeated in the Gospel of John.<sup>26</sup> Jesus Christ was sent by the Father with authority to accomplish a mission that was sacrificial in nature, as 1 John 4:10 states: “[God] loved us and sent (*aposteilen*) his Son to be the propitiation for our sins,” (Mark 10:45). Thus, the mission of the Triune God led to Jesus’ apostleship. Indeed, his apostleship is prior to and the basis of all apostleship. He is “the first apostle, the great apostle, and the source of all apostleship.”<sup>27</sup> J. F. Torrance states:

As the incarnate Son of the Father, Jesus regarded himself as having been anointed by the Spirit and clothed with his power for the fulfillment of his unique evangelical mission (Luke 4:18f.). With its completion in the cross and resurrection, he commissioned his disciples as apostles to act in his name, thereby linking their subordinate mission with his own supreme mission: ‘As the Father has sent me, so I send you.’ At the same time he breathed his Spirit upon them, thereby constituting their sending by him as the empirical counterpart to the sending of the Holy Spirit by the Father in the name of the Son, which took place as Jesus had promised on the day of Pentecost (John 17:18; 20:21; cf. 14:25f; 16:12; Lk. 24:49; Acts 2:2–8). Jesus was the Apostle in the absolute sense (Heb. 3:1).<sup>28</sup>

After Jesus’ resurrection and ascension, the eleven apostles sensed the need to replace Judas, and so they sought someone who had been with Jesus and was an eyewitness of the risen Lord. The selection of

the twelfth apostle was taken up in order to preserve the mission and authority entrusted originally to the twelve. As such, they represented the church as the people of God on the pattern of the twelve patriarchs, the twelve tribes of Israel, and the twelve gates and twelve foundations of the heavenly Jerusalem (Rev. 21:12–14).<sup>29</sup> Luke records in the Acts of the Apostles:

And they put forward two, Joseph called Barsabbas, who was also called Justus, and Matthias. And they prayed and said, “You, Lord, who know the hearts of all, show which one of these two you have chosen to take the place in this ministry (*diakonias*, *διακονίας*) and apostleship (*apostolēs*, *ἀποστολής*), from which Judas turned aside to go to his own place.” And they cast lots for them, and the lot fell on Matthias, and he was numbered with the eleven apostles (Acts 1:23–26).<sup>30</sup>

With Matthias, the twelve went on to fulfill their purpose as apostles of Jesus. Theirs was a unique role as original apostles in the establishment of the church— “the household of God, built on the foundation of the apostles and prophets, Christ Jesus himself being the cornerstone,” (Eph. 2:19–20).

Although the twelve were foundational, the New Testament mentions additional apostles.<sup>31</sup> Paul and James, the half-brother of Jesus, are two examples. Paul asks of himself: “Am I not an apostle? Have I not seen Jesus our Lord? Are not you my workmanship in the Lord? If to others I am not an apostle, at least I am to you, for you are the seal of my apostleship in the Lord,” (1 Cor. 9:1–2). As for James, the brother of Jesus, Paul said: “But I saw none of the other apostles except James the Lord’s brother,” (Gal.



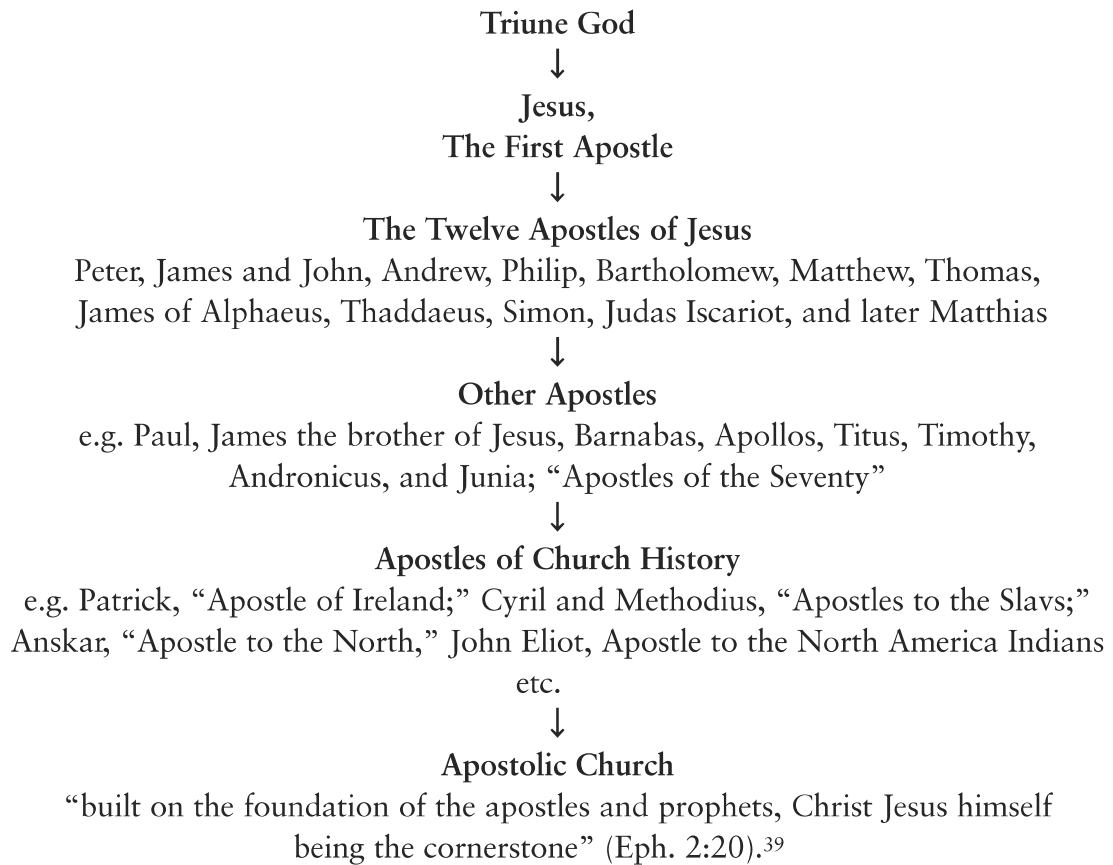
1:19).<sup>32</sup> Clearly as with Paul and probably with James, the apostolate referred to a group larger than the original twelve.<sup>33</sup> Paul and James each rose to prominence in their respective spheres of leadership among the twelve. Paul was named the “apostle to the Gentiles” and announced himself as an apostle in his epistles (Rom. 1:1, 5; 11:13). James, the brother of Jesus, became the leader of the church in Jerusalem and was a principal author of the apostolic decree (Acts 15). Moreover, both leaders are mentioned as eyewitnesses of the risen Lord:

[Jesus] appeared to Cephas [Peter], then to the twelve. Then he appeared to more than five hundred brothers at one time, most of whom are still alive, though some have fallen asleep. Then he appeared to James, then to all the apostles.<sup>34</sup> Last of all, as to one untimely born, he appeared also to me [Paul]. For I am the least of the apostles, unworthy to be called an apostle, because I persecuted the church of God (1 Cor. 15:7–9).

Let us also consider Barnabas. While Luke usually limited his use of *apostolos* to the twelve, he does refer to “the apostles Barnabas and Paul,” (Acts 14:4, 14).<sup>35</sup> Barnabas co-labored with Paul and was

commissioned with him by the Holy Spirit to Seleucia and Cyprus (Acts 13:2–4). Like Paul, Barnabas worked to fulfill the apostolic ministries of proclaiming the gospel and planting churches on the first missionary journey. Let us further consider Apollos, Silas, and Timothy. Paul referred to himself and Apollos as apostles (2 Cor. 4:6–9), and to himself, Silas and Timothy as apostles (1 Thess. 1:1; 2:6).<sup>36</sup> He even asked: “Do not we have the right to take a believing wife along with us, as do the other apostles and the Lord’s brothers and Cephas?” (1 Cor. 9:5). Furthermore, Andronicus and Junia, are mentioned as “outstanding among the apostles” (Rom. 16:7), meaning they were either “notable among the ranks of the apostles” or “esteemed by the apostles.”<sup>37</sup> If the first rendering is accepted, Junia was a female apostle.<sup>38</sup>

The twelve who were called and appointed by Jesus, and other apostles who were called by God and affirmed by churches, received apostleship by virtue of their union with Jesus Christ, the first apostle (Heb. 3:1). All other apostles of the church built upon the foundation of Jesus and the twelve, and in no way supplanted or altered their apostleship.



The apostolicity of the church is grounded in the Triune God and his mission of redemption to the world. The twelve had a unique function, namely, to serve as the link between Christ, the first apostle, other apostles, and the church apostolic.<sup>40</sup>

### Meaning of ‘Apostolic’ in Church History

When asking if the word *apostolic* refers to the church’s missional nature, one must understand the expression in historical context. Clearly, use of the adjective apostolic (*ἀποστολικήν, apostolikēn*) in the Nicene-Constantinopolitan Creed of 381 refers to the church that continued from Jesus and the twelve to that day. In early Christianity, the twelve were the first bearers of the message of Jesus, and they in turn, along with other apostles, sent messengers with this message.

In the fourth century, “one, holy, catholic, and apostolic church” referred to the authentic and authoritative church that continued from Jesus and the twelve and faithfully transmitted “the apostles’ teaching,” canonized in the writings of the New Testament (John 20:30–31; Acts 2:43; 2 Pet. 1:16–21; 3:1–2, 15–16). With the rise of Gnostic texts by the second century which claimed apostolic authorship, and by the fourth century as heretical doctrines of Arius were spreading, lists of bishops were drawn up in order to trace lines back to Jesus and the twelve.<sup>41</sup> The word apostolic in the Nicene Creed affirmed the historic and verifiable continuity of the faith.<sup>42</sup> This word, used earlier by Clement of Alexandria (150–215), referred to the teaching of Clement of Rome as “maintaining apostolic and ecclesiastical orthodoxy.”<sup>43</sup>

Although *apostolic* did not refer in

these instances explicitly to missionality, it did so implicitly by the church's connection to Jesus and his apostles. J. F. Torrance states:

The one, holy, catholic and apostolic Church is the Church continuously occupied with the interpretation, exposition and application of the Holy Scripture, for it is in that way that the Church opens its mind and life to the direction and correction of the Word of God. And that was precisely what the Church was doing, not least in the theologically turbulent years between the Nicene [AD 325] and the Constantinopolitan Councils [AD 381]. I refer to the constant exegetical activity undertaken by the Church fathers in their attempt to bring to consistent expression the internal connections of the Gospel and thus, not only to clarify and defend the apostolic and catholic faith in the face of heretical disruption, but to provide the Church with a structural framework within which its members could meditate upon the Holy Scriptures, worship the Holy Trinity, proclaim the Gospel of forgiveness, reconciliation and sanctification, and so fulfill its mission in obedience to the command of Christ.<sup>44</sup>

In other words, sound teaching was necessary for the church to conduct itself in true worship of the Triune God, edification of the faithful, and its mission to the world.

Already by the third century, Tertullian of Carthage had linked "apostolic churches" to Jesus' mission of sending the eleven apostles into the world (Matt. 28:18–20).<sup>45</sup> Tertullian stated that Jesus commanded them to "go and teach all nations," and so "did the apostles, whom this designation [*apostoloi*] indicates as 'the sent.'"<sup>46</sup> Tertullian held that having "received the promised power of the

Holy Spirit and after bearing witness to the faith in Jesus Christ throughout Judea and the surrounding churches" the apostles "next went out into the world and preached the same doctrine of the same faith to the nations."<sup>47</sup> In this manner, they "founded churches in every city, from which all the other churches, one after another, derived the tradition of the faith and the seeds of doctrine." Tertullian then states:

Indeed, it is on this account only that they will be able to deem themselves apostolic, as being the offspring of apostolic churches. Every sort of thing must necessarily revert to its original classification. Therefore the churches, although they are so many and so great, comprise but one primitive church, founded by the apostles, from which they all spring. In this way all are primitive, and all are apostolic while they are all proved to be one, in unbroken unity, by their peaceful communion, and title of brotherhood and bond of hospitality...<sup>48</sup>

From this statement, Tertullian went on to qualify further what constitutes apostolic churches. They were founded on the fact that Jesus Christ sent the apostles to preach and what they preached was the gospel. This gospel message was received by the apostolic churches from the preaching of apostles and subsequently by their writings.<sup>49</sup> Tertullian claimed:

If, then, these things are so, it is in the same degree made known that all doctrine agrees with the apostolic churches—those original formations and sources of the faith must be reckoned for truth, as undoubtedly containing that which the very churches received from the apostles, the apostles from Christ, Christ from God. Whereas all doctrine must be prejudged as false

that tastes like anything contrary to the truth of the churches and apostles of Christ and God.<sup>50</sup>

With this foundation, Tertullian and others were able to judge any teaching as orthodox or heretical by comparing it to “the apostles’ teaching.” If it was different or heterodox, then its author was “neither an apostle nor an apostolic man; because, as the apostles would never have taught things that were self-contradictory.”<sup>51</sup> Interestingly, Tertullian went on to state: “...those churches who although they do not derive their founder from apostles or apostolic men as being of much later date, for they are in fact being founded daily, yet, since they agree in the same faith, they are considered no less apostolic because they are agreed in doctrine.”<sup>52</sup> In other words, Tertullian affirmed that any church which arises without a direct tie to a bishop (something that happened regularly) was no less apostolic if it held to the same teaching as the apostolic churches.<sup>53</sup> For Tertullian, apostolicity was orthodoxy. However, orthodoxy originated in Jesus who commissioned the apostles as “the sent” (*apostoloi*) to “go and teach all nations.”

This raises questions of authority, orthodoxy, and missionality. As Tertullian claimed, authority is derived from apostolic teaching.<sup>54</sup> Thus, someone in a line of ordained bishops could be disqualified when deviating from apostolic teaching. Such heresy would cancel ecclesial authority. This would apply equally to those who were missional but heretical.

A case in point is Ulfilas, the fourth-century missionary who evangelized the Goths and translated the Bible into a Germanic language. Ulfilas was consecrated bishop of the Gothic Christians by Eusebius of Nicomedia, bishop of Constanti-

nople, a follower of Arius who taught the heretical doctrine that Jesus the Son was neither equal with God the Father nor eternal.<sup>55</sup> Eventually Ulfilas labored to create the Gothic church among Visigoths and other Germanic peoples. Yet, because of his Arian heresy, he would not be considered apostolic in the tradition of Nicene theology.<sup>56</sup>

Thus, apostolicity requires not merely missionality but orthodoxy. Both are necessary. Missionality must be orthodox in its formulations and orthodoxy must lead to orthopraxy—right practices of loving God, loving neighbor, and making disciples of Jesus Christ. John G. Flett states: “... a community of the word is a community engaged in the movement that engaged the apostles.”<sup>57</sup> The church exists “by the ongoing work and word of the apostles.”<sup>58</sup>

Paul’s words to Timothy communicated the pattern of continuity and connection with the apostles to future generations. He said: “And the things you have heard me say in the presence of many witnesses entrust to reliable people who will also be qualified to teach others,” (2 Tim. 2:2). These words were put into practice in the first centuries as seen in Tertullian’s description when he offers examples of church fathers who stood in continuity with Jesus’ original apostles. He mentioned not only first-century apostles but spoke of “apostolic men” (*apostolicis uiris*), namely, those “who continued steadfast with the apostles.”<sup>59</sup>

While the list of the “Apostles of the Seventy” is rooted in church tradition, it illustrates the idea that there were apostles beyond the original twelve. For example, Hippolytus of Rome (170–236), a disciple of Irenaeus who was a disciple of Polycarp who was a disciple of the Apostle John, produced an early list of seventy



apostles. Similarly in *The Ochoechos*, John of Damascus confirmed that there were “seventy-two lesser apostles.”<sup>60</sup> Such lists were based on the notion that Jesus “appointed and sent seventy disciples ahead of him,” (Luke 10:1).<sup>61</sup> Many, if not most of these “sent ones” would have been among the “five hundred brothers” to whom Jesus appeared following his resurrection from the dead (1 Cor. 15:6). Based on such texts and various traditions of church fathers, the Eastern Church named the “Apostles of the Seventy” as:

James the Brother of the Lord, Mark and Luke the Evangelists, Cleopas, Symeon, Barnabas, Justus, Thaddeus, Ananias, Stephen the Protomartyr and Archdeacon, Philip, Prochorus, Nicanor, Timon, Parmenas, Timothy, Titus, Philemon, Onesimus, Epaphras, Archippus, Silas, Silvanus, Crescens, Crispus, Epenetus, Andronicus, Stachys, Amplias, Urban, Narcissus, Apelles, Aristobulus, Herodion, Agabus, Rufus, Asyncritus, Phlegon, Hermes, Patrobus, Hermas, Linus, Gaius, Philologus, Lucius, Jason, Sosipater, Olympas, Tertius, Erastus, Quartus, Euodias, Onesiphorus, Clement, Sosthenes, Apollos, Tychicus, Epaphroditus, Carpus, Quadratus, Mark called John, Zenas, Aristarchus, Pudens, Trophimus, Mark nephew of Barnabas, Artemas, Aquila, Fortunatus, and Achaicus.<sup>62</sup>

The point of this list here is *not* to say that these *were* the seventy disciples that Jesus sent (*ἀπέστειλεν, aposteilen*) ahead of him (Luke 10:1) but that church fathers described other apostles beyond the original twelve. Such lists were based on the New Testament, traditions passed down from church fathers, and accounts of early Christian history. The fact that such lists include two of the evangelists—

Mark, the companion of Peter, and Luke, the companion of Paul—makes it, at least in principle, difficult to refute. They were authors of canonical scriptures, the written form of “the apostles’ teaching,” (Acts 2:42).

Beyond the “Apostles of the Seventy,” the Eastern, Roman, and Protestant bodies of the church have identified missionaries historically by the Greek-based word *apostles*. Among these apostles commissioned for work in territories that did not yet know the gospel were: Abercius of Hieropolis, Apostle to Syria and Mesopotamia, d. 167<sup>63</sup>, Saturninus, Apostle to the Gauls, ca. 257<sup>64</sup>, Gregory the Illuminator, Apostle to the Armenians, 256–331<sup>65</sup>, Frumentius of Axum, Apostle to the Ethiopians, d. 383<sup>66</sup>, Patrick, Apostle to Celts of Ireland, 373–463<sup>67</sup>, Ninian, Apostle to the Southern Picts of Scotland,<sup>68</sup> 360–432, Remigius, Apostle to the Franks, c. 437–533<sup>69</sup>, Columba, Apostle to the Scots, 521–597<sup>70</sup>, Felix of Burgundy, Apostle to the East Angles, d. ca. 648<sup>71</sup>, Kilian, Apostle to Franconia (Bavaria), c. 640–689<sup>72</sup>, Anskar, Apostle to Scandinavia, 801–864<sup>73</sup>, and Cyril, 826–869, and Methodius, 815–885, Apostles to the Slavs.<sup>74</sup> This list even includes John Eliot, Apostle to the North America Indians, 1604–1690,<sup>75</sup> Thomas von Westen, Apostle to the Sami people, 1682–1727,<sup>76</sup> Hudson Taylor, Apostle to China, 1832–1905,<sup>77</sup> and many others.<sup>78</sup>

It can be argued that while the work of these apostles was built on the original and unique foundation of Jesus and the twelve, many had ministries that were at least equal to if not greater in scope and influence than the twelve apostles of Jesus.<sup>79</sup> When these apostles of church history crossed geographical, cultural and religious boundaries, they encountered socially distinct peoples with no viable

community of worshiping and witnessing believers in Christ.<sup>80</sup> Thus, by proclaiming the gospel they provided a foundation for establishing communities of Christians in this frontier.

As mentioned previously, the Latin word *mitto* and the Greek word *apostellō* both mean “send.”<sup>81</sup> The Latin-based word ‘mission’ came into popular use beginning in 1544 by the Jesuits Ignatius Loyola and Jacob Loyner to describe the “journeys and undertakings” for the “sake of the word of God” in spreading the Christian faith.<sup>82</sup> Earlier, the Greek-based word *apostolate* was commonly used. For fifteen centuries, the church used additional terms for ‘mission’ including: “preaching the gospel,” “apostolic proclamation,” “propagation of the reign of Christ,” and “illuminating the nations.”<sup>84</sup>

### Marks of Apostolicity

While one of the four marks of the church is apostolicity, what are the distinguishing marks of apostolicity? Briefly, apostolicity is described as identity and continuity with Jesus and the twelve apostles in: 1) foundation, 2) teaching, 3) character, 4) life in the Spirit, and 5) mission in the world.<sup>85</sup> While aspects of these marks have been introduced above, they are summarized here with special attention to missionality.

*The first mark of apostolicity* begins with the foundation built upon Jesus Christ and the apostles and prophets (Eph. 2:20). The apostolicity of the church is lived out in the tradition of Jesus and the apostles, manifested in worship and celebration of the sacraments, and witnessed by a continuity of ministry in the service of Christ to the church and world.<sup>86</sup> In other words, there is an intentional identity and solidarity with Jesus as

the Christ and the message of the gospel (Gal. 1:12; 1 Cor. 11:23–25; 2 Cor. 4:5).

While such continuity may be a historic succession of bishops, apostolicity is neither guaranteed by episcopal succession, especially when deviating from apostolic character and teaching (1 Tim. 4:16; 2 Tim. 1:13–15; 1 John 2:19), nor does it preclude spontaneous works of the Holy Spirit such as that at Samaria (Acts 8:14–25) and new churches, for example, those described by Tertullian.<sup>87</sup>

*The Lima Report* of the Faith and Order Commission, prepared by representatives from several Christian traditions, says: “In the churches which practice the succession through the episcopate, it is increasingly recognized that a continuity in apostolic faith, worship and mission has been preserved in churches which have not retained the form of historic succession. This recognition finds additional support in the fact that the reality and function of the episcopal ministry have been preserved in many of these churches, with or without the title ‘bishop.’”<sup>88</sup> As the *Lima Report* states, Christian traditions that have not retained the historical episcopate nevertheless “appreciate the episcopal succession as a sign, though not a guarantee, of the continuity and unity of the Church.”<sup>89</sup>

Continuity with the historic, orthodox and apostolic church is embraced generally in principle, even by many evangelicals. They highlight historical connections such as that of Irenaeus, the church father, theologian, and apologist who was a hearer of Polycarp who was a disciple of the Apostle John.<sup>90</sup> What is often taught as a disciple-making principle and model for theological education (2 Tim. 2:2), and practiced in ordination to ministry is a type of *apostolic*, although not episcopal, succession.<sup>91</sup>

Moreover, continuity with Jesus and the twelve is not simply historical but also eschatological. In other words, there is identity and solidarity with Jesus Christ and the twelve in the eschaton. Apostolicity comes from the side of the future, as well. John D. Zizioulas states:

It is the anticipation of the end, the final nature of the Church that reveals her apostolic character. ... In the historical approach the Apostles are significant for the Church because they are connected with a crucial historical event of the past. In the eschatological approach the Apostles unveil and present to us not the words of the kerygma of Christ but of the reality and the content of the event of Christ. In the historical approach the Apostles are creators of history whereas in the eschatological approach they are the judges of history.<sup>92</sup>

Clearly, the twelve apostles of Jesus have both historical and eschatological roles. In their eschatological role, they sit on twelve thrones of judgment at the Second Coming (Matt. 19:28; Luke 22:30; Rev. 22).<sup>93</sup>

*The second mark of apostolicity* is holding to the apostles' teaching, canonized in the New Testament and equally authoritative with the Old Testament (Acts 2:42; 2 Pet. 3:14–18). The church is apostolic because everything it confesses about Jesus Christ has come through the witness of the twelve whose testimony to his life, death, and resurrection has been transmitted through verbal proclamation, and later in written form, through the New Testament scriptures.<sup>94</sup> The apostles were authorities who safeguarded the gospel of Jesus Christ (2 Tim. 1:14; 2:2; 3:16; Jude 1:3).<sup>95</sup> Clement of Rome summarized the continuity of "the apostles' teaching," saying:

The apostles have preached the gospel to us from the Lord Jesus Christ; Jesus Christ has done so from God. Christ therefore was sent forth by God, and the apostles by Christ. Both these appointments, then, were made in an orderly way, according to the will of God. Having therefore received their orders, and being fully assured by the resurrection of our Lord Jesus Christ and established in the word of God, with full assurance of the Holy Spirit, they went forth proclaiming that the kingdom of God was at hand.<sup>96</sup>

The apostolate of the twelve was formed by Jesus Christ as the embryo of the church, to bear witness to him. As such, "the apostles' teaching" constituted the authoritative norm for understanding and interpretation.<sup>97</sup> All successors of Jesus and the twelve hold to this teaching.<sup>98</sup>

*The third mark of apostolicity* is Christ-like character and conduct. Apostolic character requires faithfulness to truth, justice, integrity, mercy, and respect.<sup>99</sup> For instance, the church not merely proclaims Christ but proclaims Christ in Christ's way.<sup>100</sup> Paul declared: "For our boast is this, the testimony of our conscience, that we behaved in the world with simplicity and godly sincerity," (2 Cor. 1:12). The apostolic church is concerned not merely with the proclamation of the kingdom but its role as sign, foretaste, and presence of the kingdom of God. In contrast, false apostles lack correct teaching and Christ-like conduct (2 Cor. 11:13; Rev. 2:2). Continuity with Jesus is demonstrated by love in word and deed toward others (John 13:35; 1 John 3:11–14, 18).

*The fourth mark of apostolicity* is life in the presence and power of the Holy Spirit. Apostolic witness to the gospel is confirmed by the gift and activity of the

Spirit.<sup>101</sup> The acts of the Holy Spirit are evident at every step in the Acts of the Apostles (Acts 1:8). For example, Peter and John went to the Samaritans to “pray for them that they might receive the Holy Spirit,” (Acts 8:15). The Spirit told Philip to go and join the Ethiopian eunuch’s chariot to preach Christ to him (Acts 8:29). Paul’s conversion was completed by the laying-on of hands of Ananias and the reception of the Holy Spirit (Acts 9:17). The acceptance of the Gentiles in the person of Cornelius was attested by the pouring out of “the gift of the Holy Spirit,” (Acts 10:44–48). Barnabas was “full of the Holy Spirit and of faith,” and the Spirit set apart Paul and Barnabas for mission to the Gentiles (Acts 11:24; 13:1–2).

This presence and power of the Holy Spirit is often manifested in signs and wonders.<sup>102</sup> The miraculous frequently accompanied the ministry of apostles, authenticating the message of the gospel and their apostolicity (Acts 5:15; 13:8–11; 15:12; 19:12; Rom. 15:18–19; 1 Cor. 2:4; 2 Cor. 12:12). Paul described such work of the Spirit in his apostolic ministry, saying:

For I will not venture to speak of anything except what Christ has accomplished through me to bring the Gentiles to obedience—by word and deed, by the power of signs and wonders, by the power of the Spirit of God—so that from Jerusalem and all the way around to Illyricum I have fulfilled the ministry of the gospel of Christ,” (Rom. 15:18–19).

Just as continuity with Jesus and the twelve is historical and eschatological, it is present by the Holy Spirit. The church began in, lives in, and is found where the Holy Spirit is present and active.<sup>103</sup> Certainly, a mark of the church’s apostolicity is its pneumatic and charismatic life.<sup>104</sup>

God has given gifts (*χαρίσματα*, *charismata*) of “apostles, prophets, evangelists, pastors and teachers” to the church (Eph. 4:11).<sup>105</sup> In particular, he sends apostles to extend the church into geographical regions and segments of society that are previously without witness to the gospel (1 Cor. 3:9–11).<sup>106</sup> This gift of apostles remained in the church although references declined in the second century and the reference to apostles narrowed to the twelve. The Shepherd of Hermas (ca. 100–160) mentioned those who were called by God as “apostles, bishops, teachers, and deacons.”<sup>107</sup> Irenaeus (130–202) wrote: “Polycarp also was not only instructed by apostles, and conversed with many who had seen Christ, but was also, by apostles in Asia, appointed bishop of the Church in Smyrna.”<sup>108</sup>

By the latter half of the second century, references to apostles, prophets, and evangelists were in decline, and references to bishops, presbyters, and deacons increased.<sup>109</sup> The itinerant leadership of the church was replaced by settled leadership.<sup>110</sup> Although the designation of apostles, prophets, and evangelists remained side-by-side that of bishops, presbyters (pastors, teachers), and deacons in the centuries that followed, the former group moved into frontier areas.<sup>111</sup> Such leadership, whether performed by individuals or an apostolic team, depended on those persons and gifts (*charismata*) present in the situation.<sup>112</sup> As churches were established, leadership roles of apostles, prophets, and evangelists were taken over by resident bishops, presbyters, and deacons.<sup>113</sup> While all leadership was charismatic—given by God—settled leadership became normative in the third and fourth centuries and continued into Christendom, often marginalizing itinerant leadership.<sup>114</sup> The gift of apostleship continued,



however, as evidenced in the church's history.

*The fifth mark of apostolicity is missionality.* As demonstrated above, the four marks of apostolicity have missional dimensions, but clearly apostolicity contains the missional intention of sending the church into the world as witnesses of the gospel.<sup>115</sup> The twelve understood their mission in this regard, and in obedience to Jesus' model and command, transmitted their mission of gospel proclamation and establishing churches to others (Matt. 28:18–20; Acts 14:23; 2 Timothy 2:2; Titus 1:5).

In the same way, the apostolic church *collectively* follows the way of Jesus and the twelve as heralds of the gospel to the world.<sup>116</sup> The church witnesses to and serves the reconciliation of humankind to God in Jesus Christ.<sup>117</sup> Motivated by divine love, the *apostolic church* remains the servant of Christ's mission in the world until he comes in power and glory. The church's very existence and legitimacy are integrally linked to this mission.<sup>118</sup>

To be in continuity with the apostles is to be sent.<sup>119</sup> The Porvoo Common Statement says:

The Church is called to faithfulness to the normative apostolic witness to the life, death, resurrection and exaltation of its Lord. The Church receives its mission and the power to fulfil this mission as a gift of the risen Christ. The Church is thus apostolic as a whole. Apostolicity means that the Church is sent by Jesus to be for the world, to participate in his mission and therefore in the mission of the One who sent Jesus, to participate in the mission of the Father and the Son through the dynamic of the Holy Spirit. God the Holy Spirit pours out his gifts upon the whole Church (Eph. 4: 11–13, 1 Cor. 12: 4–11), and rai-

ses up men and women, both lay and ordained, to contribute to the nurture of the community. Thus the whole Church, and every member, participates in and contributes to the communication of the gospel, by their faithful expression and embodiment of the permanent characteristics of the Church of the apostles in a given time and place.<sup>120</sup>

So, the question is raised: what if the church does not engage in this mission? If missionality is a mark of apostolicity, can the church be apostolic if it is not missional?

Carl Braaten wrote: "There were no apostles who were not also missionaries. A church has a right to call itself apostolic only if it carries on the work of the apostles—going into all the world in order to make disciples in all the nations by teaching and baptizing."<sup>121</sup> Craig Ott and Stephen Strauss state: "We cannot biblically speak of mission apart from speaking of the church, and we cannot speak of the church apart from speaking of mission. A missionless church and a churchless mission are theological oxymorons."<sup>122</sup> Christopher Wright matter-of-factly states: "The church is missional or it is not church."<sup>123</sup> Similarly, Andrew Kirk explains: "The Church is by nature missionary to the extent that, if it ceases to be missionary, it has not just failed in one of the tasks, it has ceased to be the Church. Thus, the Church's self-understanding and sense of identity (its ecclesiology) is inherently bound up with its call to share and live out the Gospel of Jesus Christ to the ends of the earth and the end of time."<sup>124</sup>

David J. Bosch highlights from mission history examples that sound warning to all churches. He refers to the Eastern Church's emphasis on "tradition," "orthodoxy," and "the Fathers," yet, at times,

has shown a tendency “to become ingrown, excessively nationalistic, and without a concern for those outside.”<sup>125</sup> He also highlights the preoccupation of Protestants with “right doctrine” and who define the church in terms of what happens within its walls and not in terms of its calling in the world. The Belgic Confession, for example, describes three marks of the true Church: “If the pure doctrine of the gospel is preached therein; if it maintains the pure administration of the sacraments as instituted by Christ; [and] if church discipline is exercised in punishing sin.”<sup>126</sup> Such Christendom-bound ecclesiology lacks an explicit statement of mission to those outside, and therein lies a problem.<sup>127</sup>

John Howard Yoder asks: “Is a non-missionary church a church? Can we say that missionary identity and commitment is a good thing, but dispensable?”<sup>128</sup> Yoder’s conclusion is that when “the missionary mark of the church” is missing, the church is apostate, an abandonment of apostolic faith and practice. In contrast to heresy or being heretical, Yoder posits that “apostasy is not something we *think* wrong; it is something we *do* wrong.”<sup>129</sup> Denying mission is a form of apostasy, and on this point he states:

Then we have to ask, can a theology be condemned as apostate if it does not point to mission, if it rejects the necessity of mission or does not contribute to mission? There are theologies that deny the usefulness or necessity of mission or that reject the conversion of non-Christians to Christianity as a goal. ... An adaptation of my thesis would say that to exclude any category of persons from the imperative to make disciples is apostasy. ... Faithfulness or apostasy depends on whether the church is a community that is propagating the Jesus message.<sup>130</sup>

Clearly, continuity with Jesus and the twelve can be broken or breached, especially when there is a serious or grave digression from the apostolic origin, teaching, character, life in the Spirit, and mission to the world.<sup>131</sup> In the Apocalypse, the ascended Jesus Christ instructed John through an angelic intermediary to write to the church of Ephesus:

I know your deeds, your hard work and your perseverance. I know that you cannot tolerate wicked people, that you have tested those who claim to be apostles but are not, and have found them false. You have persevered and have endured hardships for my name, and have not grown weary. Yet I hold this against you: You have forsaken the love you had at first. Consider how far you have fallen! Repent and do the things you did at first. If you do not repent, I will come to you and remove your lampstand from its place (Rev. 2:2–5).<sup>132</sup>

In the late sixteenth and early seventeenth centuries, Roman Catholic Robert Bellarmine was critical of Protestants who argued that the great commission came to an end with the close of first-century apostles. Bellarmine held that missionary activity was the only way that the church proved its connection with the original missionary apostles. The earliest Protestant advocate of global missions seems to have been Anglican Adrian Saravia who argued that the command to preach the gospel to all peoples is obligatory upon the church since the twelve apostles “were taken up into heaven, and that for this purpose the apostolic office is needful.”<sup>133</sup>

David J. Bosch highlights in mission history the breakthrough of Pietism. This seventeenth century movement combined personal conversion to faith with an eagerness to proclaim the gospel to all

peoples.<sup>134</sup> Bartholomäus Ziegenbalg, the first missionary from Halle, Germany, to the Indo-Danish settlement of Tranquebar Colony, attacked “the teachers of [dead] orthodoxy because of their view that the church had already been planted everywhere; that the office of apostle had vanished; that God’s grace no longer worked as powerfully as it did in the beginning,” etc.<sup>135</sup> August Hermann Francke launched home missions by ministering to the destitute and deprived of Halle, founded a school for the poor, and built an orphanage, hospital, and home for widows. From Herrnhut, Germany, Nikolaus von Zinzendorf and the Moravian community sent men and women to the ends of the earth including St. Thomas, Georgia Colony, Africa, Russia, Algeria, Greenland, and Sweden. These missionaries devoted themselves to this work for life, identified with the people to whom they were sent, and proclaimed the gospel sacrificially by word and deed.<sup>136</sup> These Pietists and those who followed them practiced missionality of apostolicity.

### Conclusion

A discussion of apostolicity such as this can evoke various responses. This is due in part to different views as well as confusion over the unique and foundational role of Jesus’ original apostles, the role of other apostles and apostolic men in church history, the gift of apostles by God that extends the original apostolic work, and the apostolic nature and missional

calling of the church today.<sup>137</sup> This has led some to overstate and perhaps misuse or abuse ecclesial authority. In other words, there is the danger of some claiming an apostolic role or office when they are neither authorized nor affirmed as gifted and called by an ecclesial body.

Others have underestimated or understated their calling as “sent ones” to take the gospel to people who have not yet heard. In this instance, there is a neglect of the apostolic role and function when those who possess a missionary impulse are neither identified nor supported by the church to lead pioneering works to unreached people, or even segments of post-Christendom society. Overall, there is danger when local congregations and ecclesial bodies neglect the apostolic nature and calling of the church to engage in mission locally, regionally, and globally.

The church is apostolic, and as this study has attempted to show, apostolicity is not limited to missionality but includes it, and even necessitates it. The missionary impulse is native to the church.<sup>138</sup> The church is missional or it is not the one, holy, catholic, and apostolic church. As the Father sent Jesus into the world, and as Jesus sent his apostles into the world, the Triune God sends the church into the world.<sup>139</sup> The church is a sent people, whether to neighbors across the street or to people of a different tribe, language, or nation across an ocean. We are called as “sent ones” because this is who we are.<sup>140</sup>

## Notes

1. The Greek reads: *Εἰς μίαν, ἀγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν*. The Latin reads: *Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*.
2. See Faith and Order Paper, No. 153 in *Confessing the One Faith: An Ecumenical Explication of the Apostolic Faith as Confessed in the Nicene-Constantinopolitan Creed 381* (Geneva: World Council of Churches, Commission on Faith and Order, 1991), 89–90.
3. Darrel L. Guder, ed., *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
4. Darrel L. Guder, “*Missio Dei*: Integrating Theological Formulation for Apostolic Vocation: How Does Missional Theology Take Shape, for the Purpose of Converting the Church to Its Radically Simple Missional Vocation?” *Missiology* 37 (no. 1, 2009): 63; Rich H. Bliese, “Developing Evangelical Public Leadership for Apostolic Witness: A Missional Alternative to Traditional Pastoral Formation” in *The Missional Church and Leadership Formation*, edited by Craig Van Gelder (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 72–96.
5. Based upon Ralph D. Winter’s typology of M-1 to M-3 missions, a similar description can be applied to missional churches. M-1 is sent across the street, across town, across local or regional sub-cultures of the same culture. M-2 is sent generally to a different but similar cultural family with a different language. M-3 is sent generally to a remote population of the world with a vastly different language and culture. Adapted from: Ralph D. Winter, “Letter to the Editor,” *Evangelical Missions Quarterly* (VII:1, 1970): 55; cf. Ralph D. Winter, “The Unfinished Task: A New Perspective,” *World Evangelization* 15, no. 51 (Mar–Apr, 1988):10–13.
6. Alan Hirsch, *The Forgotten Ways: Reactivating the Missional Church* (Grand Rapids: Brazos Press, 2006), 149–177; cf. Alan Hirsch and Dave Ferguson, *On the Verge: The Future of the Church as Apostolic Movement* (Grand Rapids: Zondervan, 2011).
7. Hirsch, *The Forgotten Ways*, 150–151.
8. Alan Hirsch and Tim Catchim, *The Permanent Revolution: Apostolic Imagination and Practice for the 21st Century Church* (San Francisco: Jossey-Bass, 2012). Cf. Mike Breen, *Building a Discipling Culture: How to Release a Missional Movement by Discipling People Like Jesus Did* (Pawleys Island, SC: 3DM, 2011), 116–129.
9. Neil Cole speaks of “apostolic mission” as part of the “the DNA of the church.” For him, ‘apostolic’ means sent as a representative with a message. Neal Cole, *Organic Church: Growing Faith Where Life Happens* (San Francisco: Jossey-Bass, 2005), 114–115.
10. Gary L. McIntosh, “Reaching Secular Peoples: A Review of the Books of George G. Hunter, III,” *The Asbury Journal* 66: 2 (2011): 108–119. A book that followed Hunter’s work was: C. Peter Wagner, ed., *The New Apostolic Churches* (Ventura, CA: Regal, 1998). For a treatment of the four marks of the church, see: Charles Van Engen, *God’s Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church* (Grand Rapids: Baker Book House, 1991), 60–70, 82–84.
11. George G. Hunter III, *How to Reach Secular People* (Nashville: Abingdon Press, 1992), 108.
12. Ibid.
13. Hunter described an apostolic leader (or leadership group) as “one who reaches a remote tribe or an urban vocational group or some other distinct population—begins communicating the gospel, raises up some converts, forms them into a congregation, equips the congregation for its mission, grounds the people in the beliefs, lifestyle, and vision that inform and energize the mission, and eventually some of its members become apostles to other populations.” Hunter, *How to Reach Secular People*, 110.
14. This use of the term ‘apostolic’ is not far from its meaning of the “lay apostolate” described in *Lumen Gentium* of the Second Vatican Council of 1964. This apostolate exists along with the “apostolate of the Hierarchy” in the Roman Church. *Lumen Gentium*, III: 27; [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_en.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html) (Accessed Oct. 19, 2016). *Lumen Gentium* affirms that the lay apostolate “...is a participation in the salvific mission of the Church itself. Through baptism and confirmation all are commissioned to that apostolate by the Lord Himself. ...Thus every layman, in virtue of the very gifts bestowed upon him, is at the same time a witness and a living instrument of the mission of the Church itself ‘according to the measure of Christ’s bestowal.’” *Lumen Gentium*, IV, 33.
15. Colin Brown, ed., *New Testament Theology* Vol. 1, (Grand Rapids: Zondervan, 1986): 126–127.
16. Ibid.
17. Josephus writes: “So when Varus had settled these affairs, and had placed the former legion at Jerusalem, he returned back to Antioch; but as for Archelaus, he had new sources of trouble come upon him at Rome, on the occasions following: for an embassy of the Jews was come to Rome, Varus having permitted the nation to send it, that they might petition for the liberty of living by their own laws. Now the number of the ambassadors that were sent by the authority of the nation were fifty, to which they joined above eight thousand of the Jews that were at Rome already.” Josephus, *Antiquities of the Jews*. 17, 11, 1, in *The Works of Josephus* (Peabody, MA: Hendrickson, 1987), 471.
18. Ibid. The Septuagint (LXX) uses *apostellō* over 700 times to translate the Hebrew word *shalach* which implies that those who are sent (*sheluchim*, plural of *shaliach*) have the authority of the one who sent them.



19. John 17:18 reads: *καθὼς ἐμὲ ἀπέστειλας εἰς τὸν κόσμον, καὶ γὰρ ἀπέστειλα αὐτοὺς εἰς τὸν κόσμον.*
20. In John 20:21, the reference is to Jesus' disciples, not merely apostles, signifies that this statement is directed to the circle of followers larger than the twelve. Leon Morris, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 844.
21. Mark 6:7, reads: "And he called the twelve and began to send them (*αὐτοὺς ἀποστέλλειν*) out two by two, and gave them authority over the unclean spirits."
22. Brown, *New Testament Theology* 1, 131.
23. Where did the twelve go? While Luke gives little attention in the Acts of the Apostles to the twelve, it appears that most carried out their "sentness" among fellow Jews in Jerusalem, Judea, and Samaria. Nevertheless, church tradition records that Matthew went to Persia and Ethiopia. Peter went to Pontus, Galatia, Cappadocia, Betania, and Italy. Andrew preached to the Scythians and Thracians. Thomas traveled east and preached to the Parthians, Medes, Persians, Hyrcanians, Bactrians, and Margians, dying in India. Philip preached in Phrygia, and was crucified in Hierapolis. Thaddaeus preached in Edessa, Mesopotamia, and died at Berytus. Bartholomew preached in India with Thomas, went back to Armenia, and perhaps to Ethiopia and Southern Arabia. James, son of Alphaeus, ministered in Syria. Simon the Zealot went to Persia. Matthias who replaced Judas traveled to Syria with Andrew. John ministered in Asia Minor and was exiled on the island of Patmos. Alvin J. Schmidt, *How Christianity Changed the World* (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 19.
24. Hebrews 3:1, states: *κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν,*
25. Leon Morris, "Hebrews," in *The Expositors Bible Commentary* Vol. 12, ed. By Frank Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1981): 31.
26. John 3:17; 34, 5:36; 6:29, 57; 7:29; 8:42; 10:36; 11:42; 17:3, et. al.
27. Philip E. Hughes, *A Commentary on the Epistles to the Hebrews* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1977): 127; John G. Flett, *Apostolicity: The Ecumenical Question in World Christian Perspective* (Downers Grove: IL: IVP Academic, 2016), 302–303.
28. Thomas F. Torrance, *Tritarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 285–286.
29. Robert E. Coleman, *The Master Plan of Evangelism* (Old Tappan, NJ: 1969), 25.
30. Joseph called Barsabbas, also known as Justus, was a qualified candidate for the office of the twelve apostles, and was certainly among Jesus' disciples, and later among the group of other apostles. In Christian tradition he is numbered among the "Apostles of the Seventy."
31. Edward F. Murphy sets forth three types of apostles: Type 1: The Twelve Apostles to the Jewish Nation, appointed by Jesus; Type 2: The Apostles to the Gentiles, e.g. Paul and Barnabas, the first of a considerable group to the non-Jewish world; and Type 3: Continuing Apostles, i.e. those with unique spiritual leadership granted by the Holy Spirit and recognized by God's people. Edward F. Murphy, "The Missionary Society as an Apostolic Team," *Missiology: An International Review* 4 (Jan. 1976): 107–110. Moreover, some understand "apostles of the churches" as another category of apostles, or more simply messengers or envoys. Paul states: "And as for our brothers, they are messengers (apostles, *ἀπόστολοι*) of the churches, the glory of Christ," (2 Cor. 8:23).
32. Some doubt whether James, the Lord's brother, was an apostle, as the *ei mē* (except) of Gal. 1:19 is ambiguous. Brown, *New Testament Theology* 1, 130.
33. The idea of an apostolate larger than the twelve has caused some to question the selection of Matthias, thinking that it was a mistake by the eleven since Paul was clearly identified as an apostle who would have completed the twelve. For example, J. I. Packer states: "Acts 1:15–26 shows us the church before Pentecost prayerfully asking Christ through the casting of a lot to choose a successor to Judas. Whether they were right to do this, and Paul was Christ's thirteenth apostle, or whether Paul was Christ's intended replacement for Judas and the choice of Matthias was a mistake, is not clear in Acts; Luke himself may not have known." J. I. Packer, *Concise Theology: A Guide to Historic Christian Beliefs* (Carol Stream, IL: Tyndale House, 1993), 197. An advocate of the twelve and the apostle Paul which totals thirteen apostles is Hywel Jones who holds that Paul was "like the twelve" but also places Paul among the "third kind of apostleship" with those "men sent to preach the gospel, plant churches and those women who helped them" (Phil. 4:3). Hywel R Jones, "Are There Apostles Today?" *Evangelical Review of Theology* 9, no. 2 (Apr., 1985): 110–116.
34. 1 Cor. 15:7 reads: *ἔπειτα ὄφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν.*
35. Cf. Acts 13:50–14:4; J. Herbert Kane, *Understanding Christian Missions* (Grand Rapids: Baker Book House, 1974), 28.
36. 1 Thess. 2:6b states: *δυναμενοι ἐν βαρεὶ εἶναι ὡς χριστοῦ ἀποστολοὶ.* Clement of Rome referred to Apollos as an apostle. Clement, 1 Clement, The Letter of the Romans to the Corinthians 47:3–4, <http://www.newadvent.org/fathers/1010.htm> (Accessed Nov. 3, 2016).
37. The Greek text reads: *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις.* Given its ambiguity, it may mean "outstanding in the eyes of the apostles," or "outstanding in the group designated as apostles," which is the way it was understood by the patristic commentators. Cranfield remarks: "On this interpretation 'the apostles' must be given a wider sense as denoting those itinerant missionaries who were recognized by churches as constituting a distinct group

- among participants in the work of spreading the gospel.” C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans II* (Edinburgh: T & T Clark, 1979), 789. Cf. C. K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (San Francisco: Harper & Row, 1957), 283–284.
38. Philip B. Payne, *Man and Woman, One in Christ: An Exegetical and Theological Study of Paul’s Letters* (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 65.
39. See also: Matt. 7:5; 1 Cor. 3:10–11; cf. Matt. 16:13 – 23; 1 Pet. 2:4–9. Apostles and prophets head the list of leaders in the church, set out in Eph. 2:20; 4:11, and 1 Cor. 12:28–30. John G. Flett states: “Whatever might be said of the church (its witness, structure and historical continuity) follows from its ground in Christ Jesus as the ‘foundation of the apostles’—and the prophets (Eph. 2:20). In other words, apostolicity is the movement of the community beyond itself, the movement of the body toward its head.” Flett, *Apostolicity*, 319–320.
40. Torrance, *Trinitarian Faith*, 285–286. John D. Zizioulas, “Apostolic Continuity and Orthodox Theology: Toward a Synthesis of Two Perspectives,” *St. Vladimir’s Quarterly* 19, no. 2 (1975): 77. Cf. Flett, *Apostolicity*, 298–302. The *Didache* assumes a number of apostles much larger than the twelve, giving specific means to discern an apostle from a false apostle. It states: “But concerning the apostles and prophets, thus do ye according to the doctrine of the Gospel. Let every apostle who cometh unto you be received as the Lord. He will remain one day, and if it be necessary, a second; but if he remain three days, he is a false prophet. And let the apostle when departing take nothing but bread until he arrives at his resting-place; but if he asks for money, he is a false prophet.” *Didache*, 11.3–6, in *The Apostolic Fathers*, trans. by J. B. Lightfoot and J. R. Harmer, eds., (Grand Rapids: Baker, 1989), 155–156.
41. Joseph Cardinal Ratzinger, *Principles of Catholic Theology*, trans. by Sister Mary Frances McCarthy (San Francisco: Ignatius, 1987), in Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 468; Angelo Di Bernardino, *Ancient Christian Doctrine 5: We Believe in the One Holy Catholic and Apostolic Church* (Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2010), 56; Francis A. Sullivan, S. J., *From Apostles to Bishops: The Development of the Episcopacy in the Early Church* (New York: The Newman Press, 2001), 155.
42. J. N. D. Kelly, “Catholiqué et ‘Apostliqué aux premiers siècles,” *Istine* (1969): 33–45, in Bernardino, *Ancient Christian Doctrine*, 56.
43. Clement of Rome, *Stromata or Miscellanies*, 7.16 (Whitefish, MT: Kessinger Pub., 2004), 1120.
44. Torrance, *Trinitarian Faith*, 288.
45. *Prescriptions Against Heretics* 20. (ANF 3:252) in Bernardino, *Ancient Christian Doctrine*, 82.
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*
48. *Ibid.*
49. *Ibid.*
50. *Ibid.*, 83.
51. *Ibid.*
52. *Ibid.* Origen stated: “Christians do all in their power to spread the faith all over the world. Some of them accordingly make it their business of their lives to wander not only from city to city but from town to town and village to village in order to win fresh converts for the Lord.” Origen of Alexandria, *Contra Celsum* 3.9, cited in Robert J. Scudieri, *The Apostolic Church: One, Holy, Catholic, and Missionary* (Chino, CA: Lutheran Society for Missiology, 1997), 36. Thus, it is little wonder why Tertullian commented on churches that were established with no historic tie to one of the twelve apostles.
53. The distinction is made between “succession of bishops” with authority conferred by the laying on of hands and “apostolic men” whose authority is conferred from “the apostles’ teaching.”
54. Hendrikus Berkof, *Christian Faith*, trans. Sierd Woudstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 409, in Grenz, *Theology for the Community of God*, 46–47.
55. Everett Ferguson, ed. *Encyclopedia of Early Christianity*, Vol. 1 (New York: Routledge Press, 1990), 1149.
56. Gerhard states: “Many heretics were able to claim for themselves a local and personal succession; but because their doctrine was not apostolic, they could not have been acknowledged as successors of the apostles.” Johann Gerhard, “Are Evangelical Ministers Successors of the Apostles?” *Logia* 20, no. 2 (Eastertide, 2011): 24.
57. John G. Flett, *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 263.
58. *Ibid.*, 264. Cf. Torrance, *Trinitarian Faith*, 285–286.
59. Tertullian, *De Praescriptione Haereticorum*: 32, “*ex apostolis uel apostolicis uiris, qui tamen cum apostolis perseuerauerit*”; “of the apostles or of apostolic men—a man, moreover, who continued steadfast with the apostles.” Cf. *Prescriptions Against Heretics* (ANF 3:252) in Bernardino, *Ancient Christian Doctrine*, 82–83.
60. St. Demetrius of Rostov, “The Synaxis of the Holy Seventy Apostles” in *The Great Collection of the Lives of the Saints*, Volume 5; [http://www.chrysostompress.org/lives\\_4\\_january.html](http://www.chrysostompress.org/lives_4_january.html) (Accessed Feb. 1, 2017).
61. Some manuscripts say seventy-two.
62. Hieromonk Leonty Durkit, *The Lives of the Seventy Apostles* (Elkhorn, WV: Orthodox Brotherhood of the Virgin Mary, 1997). [https://orthodoxwiki.org/Seventy\\_Apostles](https://orthodoxwiki.org/Seventy_Apostles) (Accessed Jan, 3, 2017). Gregory of Antioch

described the women at Jesus' grave as apostles. Didymus referred to Stephen as an apostle. Gregory Nazianzus referred to Mark as an apostle. Clement of Alexandria considered Clement of Rome an apostle. Clement, *Stromata or Miscellanies*, 4.17; 850.

63. "He [Abercius] is said to have evangelized Syria and Mesopotamia, where he is called 'Isapostolos,' i.e., equal to the Apostles." F. G. Holweck, *A Biographical Dictionary of the Saints* (St. Louis: B. Herder Book Co., 1924), 4.

64. Richard Travers Smith, *The Church in Roman Gaul* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1882). 111.

65. R.G. Hovannisian, *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, Volume I (Palgrave Macmillan, 2004), 81–84, 124, 211.

66. Rabenstein, Katherine. "Fruentius of Ethiopia" in *For All the Saints* (Washington, DC: Saint Patrick's Church, 1997). <http://www.saintpatrickdc.org> (Accessed Sept. 8, 2016).

67. Whitley Stokes, *St. Patrick, Apostle of Ireland* (London, UK: Sands & Co., 1911); Liam Da Paor, *St. Patrick's World: The Christian Culture of Ireland's Apostolic Age* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993).

68. Bede, *Ecclesiastical History*, Book III, IV (Cambridge: Harvard University Press 1999), 271, 273.

69. A. Hauck, "Remigius of Reims," in *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, ed. By Philip Schaff (Grand Rapids: Baker, 1949–1951), 481.

70. F. A. Forbes, *Life of Saint Columba Apostle of Scotland* (London: R. & T. Washbourne, 1919).

71. Bede, *The Ecclesiastical History of the English Nation*, Book II, 15 (Cambridge: Harvard University Press 1999), 18.

72. Friedrich Lauchert, "St. Kilian," *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 8 (New York: Robert Appleton Company, 1910), 179.

73. Rimbert and Charles H. Robinson, *Anskar, the Apostle of the North, 801–865* (London: Society for the Propagation of the Gospel, 1921).

74. Cyril J Potoček, *Saints Cyril and Methodius, Apostles of the Slavs* (New York: P. J. Kennedy & Sons, 1941).

75. Martin Moore, *The Life and Character of Rev. John Eliot, Apostle of the N. A. Indians* (Boston: T. Bedlington, 1822).

76. Holger Frederik Rørdam, *Thomas von Westen, Finnernes Apostel* (Christiania: Oscar Andersens Bogtrykkeri, 1897).

77. Ruth Tucker, *From Jerusalem to Irian Jaya: A Biographical History of Christian Missions* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 173.

78. "Anastasius Astric, Apostle to Hungary, 954–1044," John McClintock and James Strong, *Cyclopaedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, Volume 1, 2 (New York, Arno Press, 1969), 17, 218; "Otto von Bamberg, Apostle to the Pomeranians, 1060–1139," Charles Henry Robinson, ed., *The Life of Otto, Apostle of Pomerania, 1060–1139* (New York: The Macmillan Company, 1920); "Sava, Apostle to the Serbs, 1175–1235," *The English Historical Review*, Vol. 13 (New York: Longmans, Green and Co., 1898), 659; "Stephen of Perm, Apostle to the Komi Permyaks (Russia), 1340–1396," Joshua Fishman, Charles Ferguson and J. Das Gupta, eds., *Language Problems of Developing Nations* (New York: Wiley and Sons, 1968), 27–35; "Francis Xavier, Apostle to Indonesia and Japan, 1506–1552," Louis F. Hartman, "Saint Francis Xavier, Apostle of the Indies and Japan," in *Lives of Saints* (New York: John J. Crawley, 1963); "Hans Egede, Apostle to Greenland, 1686–1758," Eve Garnett, *To Greenland's Icy Mountains: The Story of Hans Egede, Explorer, Coloniser, Missionary* (London: Heinemann, 1968), 164; "François Picquet, Apostle to the Iroquois, 1708–1781," Robert Lahaise, "Picquet François," *Dictionary of Canadian Biography*, Vol. IV (Toronto: University of Toronto, Université Laval, 1979), 636–637; "Innocent of Moscow, Apostle of Alaska, 1797–1879," Charles R. Hale, *Innocent of Moscow, the Apostle of Kamchatka and Alaska* (Davenport, IA.: Borchardt, 1888).

79. Some of these were designated as "equal-to-the-apostles," a title bestowed in recognition of service in spreading gospel, comparable to that of the original apostles. For example, Cyril and Methodius were also designated "Equals of the Apostles." Nicolai D. Talberg, *Equal to Apostles, St. Cyril and Methodius: Teachers of Slavs*, transl. by Natalya Effertz (La Canada, CA: Holy Trinity Orthodox Mission, 2005).

[http://www.fatheralexander.org/booklets/english/kyrill\\_and\\_methody\\_e.htm](http://www.fatheralexander.org/booklets/english/kyrill_and_methody_e.htm) (Accessed Feb. 7, 2017).

80. David Fraser, "Frontier Missions: Apostleship of the Abnormally Born," *International Journal of Frontier Missions* 3: no. 1–4 (Jan–Oct, 1986): 10–11.

81. Kane, *Understanding Christian Missions*, 27.

82. Craig Ott and Stephen J. Strauss, *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), xiv; David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991), 227–228.

83. Kevin DeYoung and Greg Gilbert, *What Is the Mission of the Church? Making Sense of Social Justice, Shalom, and the Great Commission* (Wheaton, IL: Crossway, 2011), 62–63.

84. Bosch, *Transforming Mission*, 228.

85. Cf. Ola Tjørhom's four central dimensions of apostolicity of 1) continuity of faith (*traditio*); 2) succession in ministries (*successio*); 3) incorporation across time and space in the college of those who, in varying ways,



exercise oversight (*communio*); and 4) mission and service in the world (*missio*). Ola Tjørhom “Better Together: Apostolicity and Apostolic Succession in light of an Ecumenical Ecclesiology,” *Pro Ecclesia* XXIII, no. 3 (Summer, 2014): 286. Neal Cole brings elements of apostolicity together, holding: “Divine truth is the impetus for apostolic mission (Acts 1:8). Apostolic mission is also fueled by nurturing relationships (John 13:35). Being on mission pulls together unified and loving relationships (Phil. 1:27).” Cole, *Organic Church*, 114–115.

86. Faith and Order Paper, No. 153 in *Confessing the One Faith*, 89.

87. Many churches in the first century did not have one of the twelve as their founder. This may be due, in part, to the day of Pentecost in AD 30 when “Parthians, Medes and Elamites; residents of Mesopotamia, Judea and Cappadocia, Pontus and Asia, Phrygia and Pamphylia, Egypt and the parts of Libya near Cyrene; visitors from Rome (both Jews and converts to Judaism); Cretans and Arabs” heard Jesus’ disciples declaring the wonders of God in their own tongues (Acts 2:9–11). Later, churches formed at Colossae, Laodicea, Philadelphia, and Smyrna, for example, without the original twelve apostles. Glen W. Menzies describes this phenomenon as “notions of rupture and restoration” of the apostolic tradition, in contrast to the “notion of continuity.” Glen W. Menzies, “A Full Apostolic Gospel Standard of Experience and Doctrine,” *Asian Journal of Pentecostal Studies* 15:1 (2012): 25. C. S. Meyer holds that “the historic episcopate is not iure divino (divine law)” Carl S. Meyer, “Apostolicity and Ministry: A Lutheran View,” *Concordia Theological Monthly* 43, no. 2 (Feb 1972): 77, 93.

88. *Lima Report: Baptism, Eucharist and Ministry*, IV, 38, cited in Sullivan, *From Apostles to Bishops*, 8.

89. *Ibid.*, 9. Zizioulas posits that historical, episcopal succession leads toward individualization of the Apostolate. He prefers to describe “episcopal succession as a continuity of the Church not with an individual Apostle but with the apostolic college as a whole and the community of the Church in its eschatological setting.” Zizioulas, “Apostolic Continuity and Orthodox Theology,” 96.

90. McDonald, Lee Martin and James A. Sanders, eds. *The Canon Debate* (Hendrickson Publishers, 2002), 368. In his writing against Gnostic Christians, Irenaeus maintained that orthodox bishops could be traced back to the twelve. This succession which included succession of presbyters was important to establish orthodoxy. It is also of interest to note that not all who were connected to the Apostle John remained apostolic (1 John 2:19). See also: James Leonard Papandrea, *Reading the Early Church Fathers: From the Didache to Nicaea* (New York: Paulist Press, 2012), 92.

91. *Lima Report*, in Sullivan, 8–9. Gilliard posits: “But the critical historian, with our present knowledge of the historical development of the episcopate, must immediately suspect that Irenaeus may be speaking in non-Ignatian, generic terms. And this suspicion finds confirmation. For example, at 3.2.2. [*Adversus haereses*] Irenaeus asserts that the tradition of the apostles ‘has been kept by the successions of presbyters in the churches’ ... at 4.26.2–3 he exhorts the faithful to listen ‘to the presbyters who are the successors of the apostles.’” Gilliard continues: “In his *Proof of the Apostolic Teaching*, which was discovered only in 1904 in a sixth-century Armenian translation, Irenaeus mentions (chapter 3) the role of ‘elders’ in handing down the apostolic faith, but at no place seems to refer to ‘bishop,’ or even ‘episcopal.’” Frank D. Gilliard, “The Apostolicity of Gallic Churches,” *Harvard Theological Review* 68 (1975): 29.

92. Zizioulas *Apostolic Continuity and Orthodox Theology*, 84.

93. George E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 109.

94. Faith and Order Paper, No. 153 in *Confessing the One Faith*, 89.

95. The three eastern sees of Antioch, Alexandria, and Constantinople were under the jurisdiction of heretical patriarchs simultaneously during five different periods: AD 357–360 (Arian), 475–477, 482–496, and 512–517 (Monophysite), and 640–642 (Monothelite). Although “the apostles’ teaching” is infallible, the church is *not* infallible in her teaching. While the scriptures are understood from the horizon of church tradition, church tradition remains subject to the authority of the scriptures.

96. 1 Clement, ad. Cor., 42 in Bernardino, *Ancient Christian Doctrine*, 77.

97. Torrance, *Trinitarian Faith*, 285–286.

98. Gerhard states: “All those whom the church has called legitimately and who hand down the doctrine of the apostles are the true successors of the apostles, even though they may not descend from the apostles in a continuous and uninterrupted sequence.” Gerhard, “Are Evangelical Ministers Successors of the Apostles?” *Logia*, 23. Wilhelm Loehle said: “Doctrine never dies, and wherever it goes there is the true church, the true bishops, the true priests. Where it is not present any other kinds of succession is an empty grave of the prophets, an empty vessel, a vessel filled with mould [sic] and rottenness [Matt. 23:25–28]. Wilhelm Loehle, *Three Books About the Church*, trans. by James L. Schaaf (Philadelphia: Fortress Press, 1969), 136, cited in Meyer, “Apostolicity and Ministry,” *Concordia Theological Monthly*, 87.

99. Torrance, *Trinitarian Faith*, 287.

100. The Celtic monk Columban (543–615), stated: “He who says he believes in Christ ought to walk as Christ walked, poor and humble and always preaching the truth.” L. G. D. Baker, “The Shadow of the Christian Symbol,” *Studies in Church History* 6 (Mar. 3, 1970): 28.

101. Faith and Order Paper, No. 153 in *Confessing the One Faith*, 89. In John 20:22, Jesus follows his statement of sending his disciples with the words, “Receive the Holy Spirit.” In this statement, Jesus brings the promised Holy Spirit who is sent (John 15:26; 16:7) together with the disciples who are sent.



102. Menzies states: "... the early [American] Pentecostals... claimed that the same life and power that animated the Church during the Apostolic Age was once again present in their midst. They claimed it was possible to live the book of Acts in the twentieth century. ... The presence and power of the Spirit were necessary if one was to experience the 'full gospel.'" Menzies, "A Full Apostolic Gospel Standard of Experience and Doctrine," *Asian Journal of Pentecostal Studies*: 26–27. Cf. Calvin's view of apostolic discontinuity in Beth Langstaff, "A Case of Apostolic Discontinuity: John Calvin on the Anointing of the Sick for Healing," *Stone-Campbell Journal* 16 (Fall, 2013): 217–233.
103. Zizioulas, *Apostolic Continuity and Orthodox Theology*, 92.
104. Veli-Matti Kärkkäinen, "Apostolicity of Free Churches: A Contradiction in Terms or an Ecumenical Breakthrough?" *European Journal of Theology* 11:1 (2002) 43.
105. Don Dent, "Apostles Even Now," in *Discovering the Mission of God*, Mark Barnett and Robin Martin, eds., (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012), 361.
106. F. F. Bruce, *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 314. Cf. Larry W. Caldwell, *Sent Out: Reclaiming the Spiritual Gift of Apostleship for Missionaries and Churches Today* (Pasadena, CA: William Carey Library, 1992), 83–92.
107. *Shepherd of Hermas*, 5.13.1; <http://www.earlychristianwritings.com/text/shepherd-lightfoot.html> (Accessed Sept. 3, 2016).
108. Irenaeus of Lyons, *Against Heresies*, 3.3.4; <http://www.newadvent.org/fathers/0103303.htm> (Accessed Sept. 1, 2016).
109. Michael Green, *Evangelism in the Early Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 168.
110. Scudieri, *The Apostolic Church*, 18.
111. Howard A. Snyder, *The Community of the King* (Downers Grove, IL: Inter Varsity, 1977), 84–85.
112. Lincoln, *Ephesians*, 250; Stephen E. Foul, *Ephesians: A Commentary* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2012), 140.
113. Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1990), 249. Cf. Adolf Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trans. by James Moffatt (Gloucester, MA: Peter Smith, 1972), 327, 344–346.
114. Gilliard, "The Apostolicity of Gallic Churches," *Harvard Theological Review*: 21, 33. The discussion of this question (functions versus positions) has often been plagued by imposing on the evidence false dichotomies between "dynamic" and "static" categories, between charisma and institution, between ministry as event and ministry as office. Lincoln, *Ephesians*, 252.
115. Bosch, *Transforming Mission*, 120.
116. Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV/1 (Bloomsbury: T & T Clark, 2004), 724.
117. Faith and Order Paper, No. 153 in *Confessing the One Faith*, 89; Kärkkäinen, "Apostolicity of Free Churches," *European Journal of Theology*, 43.
118. Tormod Engelsen, "The Church as both Local and Global: A Missiological Perspective" in *The Church Going Global: Mission and Globalisation*, Tormod Engelsen et al. (eds.): (Oxford: Regnum, 2011), 51–69; Flett, *Apostolicity*, 23.
119. Scudieri, *The Apostolic Church*, 4.
120. The Porvoo Statement, prepared by the Fourth Plenary Meeting held at Järvenpää, Finland, October 1992, [http://www.porvoocommunion.org/porvoo\\_communio/statement/the-statement-in-english/](http://www.porvoocommunion.org/porvoo_communio/statement/the-statement-in-english/) (Accessed Nov. 1, 2016). Cf. Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove: IVP Academic, 2006), 66–67; Flett, *Apostolicity*, 65–67.
121. Carl Braaten, *The Apostolic Imperative* (Minneapolis: Augsburg Press, 1985), 125.
122. Ott and Strauss, *Encountering Theology of Mission*, 193.
123. Christopher J. H. Wright, *The Mission of God's People* (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 93.
124. Andrew Kirk, *What Is Mission? Theological Explorations* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 31, cited in Ott and Strauss, *Encountering Theology of Mission*, 193. Kirk appeals to sharing the gospel in word and deed. Dent emphasis both too saying: "Missionaries may be involved in community development, education, or other practical ministries to meet human needs, but they must focus on sharing the gospel if they want to be apostolic." Dent, "Apostles Even Now," in *Discovering the Mission of God*, 367.
125. Bosch, *Transforming Mission*, 212, 248–249.
126. Belgic Confession, Article 29, in *Doctrinal standards of the Christian Reformed Church Consisting of the Belgic Confession, the Heidelberg Catechism, and the Canons of Dort* (Grand Rapids, Publication Committee of the Christian Reformed Church, 1962).
127. Flett, *Apostolicity*, 26–34, 51.
128. John Howard Yoder, *Theology of Mission: A Believers Church Perspective* (Downers Grove: IVP Academic, 2014), 185.
129. *Ibid.*, 189.

---

130. Ibid., 192.

131. Johann Gerhard refers to Matt. 23:2 and Acts 20:29, and says “we must ... consider the order of the ministry that could be among the impure and those corrupt in doctrine, just as the scribes and Pharisee once sat ‘on Moses’ seat’” and “...there are times when wolves teaching perverse things can succeed orthodox pastors.” Gerhard, “Are Evangelical Ministers Successors of the Apostles?” *Logia*, 21–22.

132. On an individual level, Paul advised Timothy: “Watch your life and doctrine closely,” (2 Tim. 1:13). Paul knew this equally for himself and said: “... lest after preaching to others, I myself should be disqualified” (1 Cor. 9:27). Certainly for Judas Iscariot, the apostolate was conditional.

133. Alister E. McGrath, *Christianity’s Dangerous Idea: The Protestant Revolution—A History from the Sixteenth Century to the Twenty-first* (New York: HarperOne, 2007), 177; Kenneth J. Steward, “Calvinism and Missions: The Contested Relationship Revisited,” *Themelios* 34.1 (2009): 66.

134. Bosch, *Transforming Mission*, 252.

135. Ibid.

136. Ibid., 255.

137. Hirsch, *The Forgotten Ways*, 152.

138. R. C. H. Lenski, *St. Paul’s Epistle to the Romans* (Minneapolis: Augsburg, 1936), 46, cited in Caldwell, *Sent Out*, 59.

139. John 3:34; 4:34; 5:36–38; 6:57; 7:28–29; 17:18; 20:21.

140. Darrell Guder, ed., *Missional Church*, 11–12; Ross Hastings, *Missional God, Missional Church: Hope for Re-Evangelizing the West* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Academic, 2012), 143.

# Reformationens fem slagord – aktuella även i dag

Olof Edsinger

Teolog, författare och ledarutvecklare i NLM ung

*olof.edsinger@icloud.com*

Stora delar av den protestantiska reformationen kan sägas vila på fem pelare, som tillsammans ger en god bild av vad som är en reformatorisk syn på kristen tro. Det är slagord som från början har formulerats i polemik med 1500-talets katolska kyrka, men som äger giltighet även i dag. Deras funktion är inte bara dogmatisk, utan även själavårdande. Alla inleds med ett ”sola” på latin, vilket betyder ”allena” på svenska. Låt oss därför ta en titt på reformationens fem slagord, för att se hur de kan tala in i vår tid – och i våra egna liv.

## **Skriften allena – *Sola scriptura***

Detta är fundamentet i den reformatoriska teologin. All troslära behöver bygga på ett noggrant studium av den heliga Skrift. För reformatorerna var udden i formuleringen riktad mot katolska kyrkan, som man menade hade gett en alldeles för stark ställning åt den kyrkliga traditionen. Kopplat till detta försökte man också gå tillbaka till källorna – *ad fontes* – för att på så sätt kunna urskilja vad som stod att läsa i de mest ursprungliga kopiorna av Bibeln. Därmed lyckades man avslöja ett antal sentida tillägg till den grekiska texten. Man avfärdade också de apokryfa eller deuterokanoniska skrifterna som grund för kyrkans lära.

Dessa kunde visserligen, som Luther uttryckte det, vara ”god och nyttig läsning” – men inte mer än så.<sup>1</sup>

Även i vår tid finns det förstås en risk att vi låter traditionen styra för mycket både över vår bibelläsning och vår bibeltolkning. Också i reformatoriska kretsar. De flesta kyrkor tycks därtill ha en fallenhet för att – medvetet eller omedvetet – skapa sig en ”kanon i kanon”, som gör att det är vissa texter som man ofta återvänder till och bedömer som viktiga, medan andra stämplas som sekundära och kanske aldrig ens läses av den vanlige kristne.

Det här behöver inte bara vara fel, så till vida att det finns texter i Guds ord som måste betraktas som mer centrala än andra. Särskilt gäller detta i fråga om Jesu liv, död och uppståndelse. Men samtidigt är det lätt att *traditionen* i själva verket spelar oss ett spratt. Att vi sorterar bort texter mer för att vi tycker att de är svåra eller anstötliga, än för att de är mindre viktiga. Att något är perifert betyder ju inte heller att det är utan värde. I värsta fall hamnar vi i stället där betydande delar av Sveriges kristenhet har hamnat: Att kristen tro blir reducerad till ett harmlöst kärleksbudskap, utan vare sig omvändelse, helgelse eller tro på den dubbla utgången. Kort sagt ett budskap som har en mycket

svag koppling till det vi stöter på under en genomläsning av de fyra evangelierna. Hur hamnade vi egentligen där?

Ett annat område som förvisso har varit en frestelse i de flesta tider, men som i dag måste betraktas som extremt aktuellt, är vår tendens att bygga våra liv och vår tro på känslor, majoritetsuppfattningar och mer eller mindre tillfälliga trender. Det reformatoriska budskapet in i vår egen tid kan mot denna bakgrund formuleras som att det bara är Ordets uppenbarelse som är att betrakta som verkligt ”helig”. Framför allt är det bara där som vi kan finna den tröst som ”trumfar över” våra egna sinnestillstånd. Känslorna går upp och ner, men Herrens ord består för evigt. Som psalmförfattaren Lina Sandell uttrycker det hela: ”Jesus, håll mig blott vid Ordet, det är klippfast grund. Då skall jag ej gå förlorad i den mörka stund. / Mänskomeningar och tycken, ack, hur skifta de. På ditt vissa ord allena lär i tron mig se.”<sup>2</sup>

Inget av detta ska naturligtvis tolkas som att vi inte skulle ha någonting att lära av den kristna traditionen. Att inte vilja lyssna till de heliga som har levt före oss är bara dumt, och ett uttryck för en falsk evolutionistisk syn om att mänskligheten måste bli bättre och klokare för varje ny generation. Tyvärr är det inte så enkelt. Men slagordet om ”Skriften allena” betyder ändå att det finns en prövosten som ligger utanför vår egen tradition, och varje gång det uppstår någon form av konflikt mellan dessa två är det Bibeln som måste ha det sista ordet.

I alla fall enligt ett reformatoriskt synsätt.

### Nåden allena – *Sola gratia*

Alla kristna vet nog att vi blir frälsta av nåd, men det som reformatorerna reagerade på i deras egen samtid var att nåden

och de goda gärningarna så ofta bakades ihop i samma ”kaka”. Resultatet blev att det var svårt att finna frälsningsvisshet, eftersom kyrkan själv inte ansåg att det var tillräckligt att förtrösta på Guds nåd.

Nu behöver vi ju inte läsa länge i Guds ord för att se att ”tron utan gärningar är död”. Men rent själavårdsmässigt är det ändå avgörande att kunna lita på att helgelsen, hängivenheten, de andliga övningarna etcetera visserligen fyller en viktig funktion – men att det endast är tack vare nåden som vi blir frälsta. Med apostelns ord: ”Av nåden är ni frälsta genom tron, inte av er själva. Guds gåva är det, inte på grund av gärningar för att ingen ska berömma sig” (Ef 2:8–9).

I många reformatoriska kretsar har man samtidigt varit medveten om att det finns en annan fallgrop utifrån den här betoningen, och det är att vi börjar ”syna på nåden” – att vi alltså tar Guds favör för given, som om den vore en rättighet snarare än en dyrbar gåva. Men när vi gör detta är det inte längre ”nåden allena” vi bekänner oss till. I stället är det en ny form av gärningsrättfärdighet, om än i andra kläder.

Det var detta som den tyske teologen, och sedermera martyren, Dietrich Bonhoeffer identifierade i sin samtids lutherska kyrka. I det inledande kapitlet till boken *Efterföljelse* skriver han: ”Billig nåd är vår kyrkas dödsfiende. Idag gäller vår kamp den billiga nåden. Billig nåd betyder nåd som gottköpsvara, bortslumpad förlåtelse, bortslumpad tröst, sakrament till ned-satta priser; nåd som kyrkans outtömliga förrådskammare, varifrån det öses ut, tanklöst och gränslöst, med lättfärdiga händer; en nåd utan pris, utan kostnad.”<sup>3</sup>

Mot detta ställer Bonhoeffer den dyra nåden, som ger evangeliernas budskap rättvisa: ”Dyr nåd är den förlorade skatten i åkern. Den människa som finner den



går med glädje och säljer allt vad han äger för skattens skull. Den är den kostbara pärlan, som köpmannen byter till sig mot alla sina dyrbarheter, Kristi konungliga välde som får människor att riva ut det öga som är dem till förförelse, den är Jesu Kristi eget rop, som får lärjungen att lämna sina nät och följa honom.”<sup>4</sup>

Ett annat sätt att uttrycka detta på är att nåd inte blir nåd bara för att man använder sig av de rätta orden. Faktum är ju att den liberala teologin – som ofta älskar ordet nåd – ofta är den mest lagiska av dem alla, eftersom den tenderar att förflytta fokus från Guds övernaturliga handlande genom Kristus – hans död och uppståndelse, och vårt absoluta beroende av Guds frälsning – till det kristna livets etiska dimension.

Och det intressanta med det här är ju att det i praktiken för oss tillbaka till precis samma situation som reformatörerna från början reagerade mot. När kristendomen reduceras till ett i första hand etiskt budskap, kan man nämligen säga att nåden och de goda gärningarna på nytt har bakats ihop till samma ”kaka”. Det blir otydligt var nåden börjar och gärningarna tar vid, och den själavårdande effekten av ”nåden allena” uteblir.

### Tron allena – *Sola fide*

Detta slagord kan till stora delar ses som en ”tvilling” till det föregående. Vi blir frälsta av nåd genom tro, i kontrast till att bli frälsta genom våra goda gärningar.

I vår tid är det ovanligt med kristna som rakt ut säger att de sätter sin förtröstan till sina gärningar. Möjligen kan vi ibland göra detta utan att förstå vad vi gör. Till exempel har jag i flera sammanhang hört människor säga saker i stil med ”du duger som du är i Guds ögon” och ”han/hon som är så snäll måste få komma till himlen” – vilket förstås är att

beteckna just som en gärningslära, eftersom man sätter sin förtröstan till personliga meriter snarare än till Guds nåd. Men som sagt: den här typen av uttalanden är inte alltid genomtänkta ur en dogmatisk synvinkel.

Till saken hör dock att det finns en betydande förvirring även när det gäller det lilla ordet ”tro”. Särskilt under trosrörelsens och Livets Ords framväxt var det en ganska vanlig erfarenhet att den så kallade trosundervisningen förknippades med krav, prestation och dåligt samvete. Orsaken till detta var att betoningen på tron som det som öppnar oss för Guds välsignelser – något som är bibliskt och sant – i vissa lägen kunde omvandlas till ett krav: ”om du inte blir välsignad på det sätt som du hade förväntat, måste det handla om den svaga eller bristfälliga tro”.

Här tänker jag att Luthers egen definition av tro kan vara med och lösa upp knuten. Vid flera tillfällen talade denna reformator om tron som ”tiggarens tomma hand” som sträcker sig ut för att ta emot en allmosa. Precis som tiggarens utsträckande av handen är nödvändigt, sa Luther, är det för Jesus och apostlarna centralt att vi i tro tar emot det som blir förmedlat genom den kristna förkunnelsen. Annars får den inte någon verkan i våra liv. Vad som däremot blir fel är när vi utifrån detta börjar betrakta vår tro som en form av ”gärning” som vi ska få någon form av belöning för. Tron är nämligen i första hand en gåva från Herren själv. Och om det är någon som ska få ett tack, är det ju inte den fattige tiggaren som sträcker ut sin hand – utan den förbipasserande (alltså Gud) som i sin generositet lägger allmosan i vår hand.

Eller i klartext: Tron är nödvändig, men den är ytterst sett en gåva. Den är inte en ”gärning” som Gud ”belönar”,

utan den kanal som måste till för att vi ska öppna oss för hans välsignelser. Som Jesus själv uttrycker det i sitt samtal med Marta: ”Har jag inte sagt dig att om du tror, skall du få se Guds härlighet?” (Joh 11:40).

Slutligen kan det kanske vara värt att nämna att en del av reformatörerna hade en onödigt snäv definition av Nya testamentets tal om ”gärningar”. När Paulus talar om dessa syftar han nämligen inte bara på en människas handlingar, utan på det judiska folkets tilltro till sin egen etnicitet och till de identitetsmarkörer som spelade en så central roll i deras förbund med Gud: lagen, templet, sabbaten, omskärelsen med mera. I det nya förbundet, säger Paulus, är det bara tron på Jesus Kristus som räknas – allt annat är att betrakta som ”skräp” och som en ”förlust för Kristi skull” (Fil 3:8, 7).

Detta är också en sant reformatörisk hållning.

### **Kristus allena – *Solus Christus***

Det finns ett starkt och befriande fokus på Jesus Kristus i den reformatöriska teologin. Precis som i ovanstående citat ur Filipperbrevet har man från protestantiskt håll – och allra mest i de många väckelserörelserna – varit mån om att ingenting ska börja skymma talet om Jesus och hans försoningsdöd.

Det här ligger också väl i linje med Nya testamentets budskap. ”Alla Guds löften har i honom fått sitt ja”, skriver Paulus (2 Kor 1:20). Den mest uppenbara tillämpningen av detta är att Jesus är vår enda föreskrivna väg till frälsning. ”Jag är vägen och sanningen och livet”, säger Jesus. ”Ingen kommer till Fadern utom genom mig” (Joh 14:6). Men Jesus är också nyckeln till *allt annat* som Nya testamentet talar om i fråga om Guds välsignelser över sitt folk. För att än en gång citera

Paulus: ”Honom har ni att tacka för att ni är i Kristus Jesus, som Gud för oss har gjort till vishet, rättfärdighet, helgelse och återlösning” (1 Kor 1:30).

I stora delar av dagens kristenhet är den här sanningen hotad. I stället för att röra oss på det så kallade ”frälsningsplanet” – där Jesus är centralgestalten – har vi på många håll börjat röra oss enbart på skapelseplanet, som betonar de frågor som är gemensamma för alla människor oavsett tro. Från början kan det här ha varit ett lovvärt försök att korrigera en alltför snäv världsbild, där skapelsen och det civila samhällets angelägenheter hade tryckts ut i periferin. Guds tanke är trots allt att frälsningsplanet och skapelseplanet ska existera parallellt, både i förkunelsen och i vår kristna praktik.

Problemet uppstår i stället när vi tar nästa steg och börjar knyta samma löften till skapelseplanet, som de som i Bibeln är förknippade med frälsningsplanet. När vi till exempel menar att frälsningens gåva har blivit given åt oss alla, oberoende av vår relation till Kristus. Eller att vi alla är att beteckna som Guds barn, trots att Bibeln bara ger detta ärenamn åt dem som personligen har tagit ställning för Jesus som Frälsare och som Guds son (se Joh 1:12, Gal 3:26; 1 Joh 3:1 med flera).

Kristus allena är alltså ett slagord som hjälper oss att se den exklusivitet som Nya testamentet tillskriver Jesus Kristus. Därmed ser vi också att det inte går att skilja från de båda tidigare slagorden. Nåden allena, tron allena och Kristus allena är som ett tretvinnat rep som förkunnar Jesu unika plats i Guds frälsningsplan. Så snart vi förlorar denna dyrbara sanning ur sikte, gör vi i själva verket våld på evangeliet.

Alla våra andliga behov har blivit mötta genom Jesu liv, död och uppståndelse. Vågar vi lita på detta även för egen del?

### Ära till Gud allena – *Soli Deo gloria*

Det sista av de fem slagorden är i praktiken en hel livshållning. Det är också så som det från början var tänkt att uppfattas. ”Allt vad ni gör i ord eller handling, gör det i Herren Jesu namn och tacka Gud Fadern genom honom”, skriver Paulus (Kol 3:17).

För reformatorerna innebar detta inte minst ett bemyndigande av vardagen. För Martin Luther – den forne augustinermunken – var det till exempel viktigt att slå fast att de som gick i kloster inte hade något företräde framför dem som tjänade Gud i det civila samhället. Eller som han uttryckte det i Stora Katekesen: ”Att en präst står där i gyllene skrud eller att en lekman hela dagen ligger på knä i kyrkan – sådant beundrar och prisar man, men att en fattig tjänsteflicka sköter ett barn och troget fullgör vad som åligger henne, det anses som intet.”<sup>5</sup>

För Luther var detta något uppenbart orimligt. Det var också en viktig motivering till vad som brukar beskrivas som den lutherska kallelseläran, där Luther betonade att hela våra liv – inte bara de ”andliga övningarna” – är att betrakta som en gudstjänst. Våra jobb ska därmed inte bara betraktas som en inkomstkälla, utan som en del av vår kallelse som Guds barn.

Men inte minst står ändå *Soli Deo gloria* för vad som borde vara målsättningen för våra liv i stort. Som kristna är vi inte kallade att leva med oss själva i centrum. Inte heller är vi kallade att bygga våra egna imperier. I stället ska vi främja det

som är Jesu sak i den här världen.

För mig personligen har detta varit en av de mest glädjefyllda upptäckterna i det reformatoriska arvet. Luther talar ofta om att vi som syndare har blivit inkrökta i oss själva, och i en postmodern tid – där var och en förväntas vara sin egen herre, och där vi dessutom förväntas ”definiera” oss själva och hålla fast vid vår egen ”sanning” – blir detta mönster ytterligare förstärkt. Som nutida västerlänningar lever vi därmed i en kultur som i praktiken förvisar oss till just den sociala och existentiella ensamhet som Bibelns författare vill hjälpa oss att undvika. Precis som mytens Narcissos riskerar vi att tyna bort i vår egen självupptagenhet.

Men i mötet med evangeliet är det något som händer, som blir till en förvandling också av det här sättet att tänka och fungera. När vi låter den tretvinnade tråden – nåden, tron och Kristus – få definiera våra liv lyfts vi ut ur vår egen ”pool of self”. Vi upprättas till ett liv i tillbedjan, gemenskap och tjänande och vi får bidra till en större och oändligt mycket mer svindlande story än den vi skriver på medan vi är kvar i vår egen inkrökthet.

Det är bara denna story, som handlar om Guds ära och Guds rike, som kan ge våra liv den djupgående mening som vi från början var skapade för. När reformationens fem slagord får vara ledstjärnor för våra liv på jorden, kan vi därför vara säkra på att vår existens kommer att bestå och ha ett värde hela vägen in i evigheten.

#### Noter

1. Ur Luthers företal till apokryferna. I den första svenska helbibeln från 1541 uttrycks det så här: ”Apocrypha. Thet äro: Böcker som icke finnas i then Ebreiska Bibelen, ock äro fördenskul icke lika räknade wid the andra Böcker i then helga Skrift: dock nyttiga til at läsa.”
2. Sionstoner 211.
3. Dietrich Bonhoeffer, *Efterföljelse*, (Stockholm: Verbum, andra reviderade svenska upplagan 1995), s 25.
4. Ibid, s 26.
5. De Tio budens avslutning i *Stora katekesen*. Texten ingår i *Svenska kyrkans bekännelsekrifter*, (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag 1957).

# Stark og klar

## Rodney Stark mot selvfølgelighetenes sløvhet

Bjørn-Are Davidsen  
Sivilingeniør og forfatter  
*bjorn-are.davidsen@telenor.com*

Selv om den amerikanske religionsosiologen Rodney Stark (født 1934) har møtt motstand for en del teorier, har den ikke vært fra overgangen til pensjonsalderen. Tvert i mot har han gitt ut nesten dobbelt så mange bøker etter å ha fylt 67. Nå har nok de han skrev før dette vakt mest faglig applaus, men med få unntak er hans seneste mest leseverdige og lærerike i dag. Spesielt om man er opptatt av hvordan kristen tro slo gjennom og vokste, av myter og fordommer om kirkehistorien og hva som generelt sett ligger bak religiøse valg.

Jeg skal i denne artikkelen kort oppsummere hovedpunkter i hans forfatterskap og presentere noen av hans mest leseverdige bøker. Til sist gir jeg en liste over hans bøker der de beste og mest relevante for *Theofilos* er uthevet, uten at alle er omtalt i teksten.

Som professor i sammenlignende religionsforskning ved universitetet i Washington argumenterte Stark for at religion handlet mer om rasjonelle valg enn irrasjonelle impulser. Grunnen var ikke at all religion trengte å være spesielt rasjonell i logisk betydning, men at man i valget mellom tilgjengelige alternativer sjelden velger livssynet med mest vitenskapelig støtte, men det som gir mest mening og håp, aksept og fellesskap.

### Det frie religionsmarkedet

Stark har i hele sitt virke hevdet at det som gir de beste valgene er et fritt religiøst

marked. Han fremstår som en klar liberale med pioneren i samfunnsøkonomi, Adam Smith (1732-1790) som ledestjerne. Det bør dermed ikke forundre at Stark misliker sentralstyrte imperier like mye som statskirker. Ikke bare fordi mye privilegier og makt gir dess større mulighet til misbruk, men fordi dette kveler initiativ og utvikling.

Når han argumenterer for at økonomiske modeller kan forklare mye av våre religiøse valg baserer han seg med andre ord ikke på materialistisk historieforståelse, men på hvilke valg vi opplever som mest nyttige. Hvilket religiøse valg gir mest belønning til minst kostnad?

Stark fikk sitt faglige gjennombrudd på 1960-tallet med en serie studier av nyere religioner, spesielt mormonisme. Han viste hvordan vekst i religiøse grupper i stor grad kunne forklares ut fra belønninger og kompensasjoner. Man opplever et fellesskap, blir verdsatt og får mer livsmening. Slike økonomiske modeller har blitt svært utbredte og videreutviklet av en rekke forskere, selvsagt ikke uten kritikk fra andre skoleretninger.

### Kreativ og debattglad

Når Stark er inspirerende å lese, er det imidlertid ikke kun fordi han har en solid faglig bakgrunn eller har gått fra å være agnostiker til kristen. Det skyldes også at han til tider kan være ganske irriterende å lese. For vi møter ikke en nøytral forsker uten feil og lyte, men en kreativ og debatt-



ivrig formidler som til tider kan være i overkant sta og glad i å ta noen åretak mot strømmen. Det hører med at han i flere av sine seneste bøker også er relativt frisk i frasparkene og kjapp i svingene.

Men det overskygger ikke at han er en spennende analytisk guide til kirkehistorie der han trekker frem til dels svært overraskende forhold. Og viser hvor lett det er å la seg rive med av populære myter og forestillinger, for ikke å si ideologi. Selv om han selv til tider kan mer enn mistenkes for såpass sterke politiske og livssynsmessige filtere i lesningen av forskningsdata, at han blir i overkant bastant i konklusjonene.

### Beste faglige verker

Er man interessert i Starks til dels banebrytende faglige arbeid er det beste stedet å starte hans *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult formation*<sup>1</sup> fra 1985. Samtidig gir han denne og en rekke andre religionssosiologiske perspektiver en oppdatering i hans seneste *Why God? Explaining Religious Phenomena*<sup>2</sup> fra 2017. Fordelen med denne boken er ikke bare ettertankene, men at han over noen tiår har utviklet en pedagogisk stil som kobler det prinsipielle med det polemiske. Stark er sterk og klar i sine oppgjør med det han oppfatter som forskere med ikke falsifiserbare teorier om religion og historie, og enda mer med dem som ikke ser at deres teorier faktisk er falsifiserte.

En annen betydelig bok når det gjelder å påvirke akademisk tenkning er *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*.<sup>3</sup> Stark skrev den som agnostiker slik at den ikke er noe partsinnlegg i favør av noen tro. Samtidig viser hans forskning at kristen tro vokste frem av andre og til dels motsatte grunner av hva man ofte møter i populærvitenskap og media,

fra historieblader til *History Channel*.

I boken tolker Stark skriftlige og arkeologiske kilder i lys av sosiologiske modeller for å vurdere kristendommens vekst de første århundrene. Han gir svært gode argumenter for både det kvantitative tempoet på veksten og de kvalitative faktorene som bidro til den.

Vi snakker da ikke om en religion som spredde seg ved sverd eller bestikkelser, men om en religiøs gruppering som var såpass annerledes i sin praksis at den ble mer tiltrekkende. Fattige fikk støtte og syke hjelp gjennom epidemier, uten å måtte betale. Selvsagt først og fremst kristne, men også andre. Det gjorde at mange ble imponerte av de kristne og opplevde det som en fordel å bli med i en menighet. Kvinner fikk et bedre liv blant annet fordi de giftet seg senere, slapp risikable aborter og fikk viktige roller i menighetene - og ble tatt vare på som enker.

Stark mener også å kunne vise at kristen tro tiltrakk langt flere av samfunnets overklasse og lærde enn det har vært vanlig å tenke. Og at det tok ganske mange hundre år før hovedtyngden av dem som ble kristne ikke lenger kom fra jødiske retninger.

### Nytt perspektiv på kirke- og kulturhistorien

Etter denne boka, for ikke å si salgstallene, ble muligens Stark bitt av basillen, eller bitt av stadig flere basiller. Han begynte på det som etterhvert er blitt en lang serie andre bøker som belyser store linjer i kirke- og kulturhistorien, og med en stadig tydeligere fascinasjon for kristen tro.

Noe av det som gjør Stark spennende å lese, er at han stadig utfordrer vedtatte sannheter, både bant kristne og ateister. I en av hans seneste bøker, *The Triumph of Christianity: How the Jesus Movement*

*Became the World's Largest Religion*<sup>4</sup> fra 2011, hevder Stark f.eks. at kirkebesøket i middelalderen ikke var mye høyere enn i dag. Det har rett og slett ikke skjedd en nedgang med sekulariseringen. Tvert mot har vi holdt og muligens økt nivået de seneste par hundre år, selv om det selvsagt er regionale forskjeller.

Stabiliteten og veksten gjelder særlig land som USA uten religionsmonopol, noe som støtter Starks tanker i fotsporene til Adam Smith om fri konkurranse, også på det religiøse området. Når stater ikke bør gi noen religiøs retning fortrinn, er det ikke bare fordi det er prinsipielt rett, men fordi det er praktisk best. Det stimulerer religiøst engasjement fremfor lunkenhet, noe som er til fordel for religionen med flest opplevde fortrinn.

Som støtte til dette henviser Stark både her og i hans tidligere *Acts of Faith* til kilder fra 12-1300-tallet der det bl.a. hevdes at "folk i Italia sjelden går i kirken" og at det "ikke er tradisjonen" at folk går i kirken.<sup>5</sup> I et år som markerer reformasjonsåret 1517 vil kanskje mange bli overrasket over at Stark også henviser til visitasrapporter fra lutherske områder på 1500-tallet der det blant annet fortelles at folk flest "var ute og fisket og at de som kommer forlater kirken når presten begynner å preke".<sup>6</sup>

Dermed hadde folk flest lite kjennskap til de ti bud, for ikke å si evangeliet. Man oppførte seg deretter: "blasfemier, trolldom, ekteskapsbrudd og horerier, utagerende drikking og andre synder, alt ble praktisert åpenlyst av folk flest", slik markgreven av Brandenburg uttrykte det i 1591.<sup>7</sup>

### Ideologisk ivrig

Stark kan som sagt til tider være sjenerende ideologisk ivrig, selv om det også kan være sjarmerende, spesielt om man støtter

ideologien. Det er tydelig også i hans første av en serie bøker om gudstroens virkning på samfunn. For Stark er det viktig å vise at det ikke kun er slik at samfunn påvirker religion, men at religion påvirker samfunn, noe han langt på vei lykkes med i *One True God: Historical Consequences of Monotheism* fra 2001.<sup>8</sup> Stark argumenterer i stor grad på sosiologisk grunn for at gudstro har vært en viktig samfunnsfaktor – på godt og vondt – i historien, inkludert jødeforfølgelser.

Når Stark analyserer disse, til dels kvantitativt ut fra kildene vi har, konkluderer han med at det et stykke på vei blitt feilrepresentert. Både når det gjelder hvor hyppige og representative de har vært og påstander om at dette primært foregikk i kirkelig regi med teologi som sterkeste forklaringsfaktor. Stark viser i stedet at denne type intoleranse mer er en effekt av urolige tider enn av uheldig teologi. Og at vi også finner samme effekten i muslimske land.

Selv om ingen av bøkene hans akkurat er ukontroversielle er det først etter denne at de begynner å bli bombastiske.

*For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery*<sup>9</sup> er blant de mest fascinerende av Starks bøker, men av dem som trekker for sterke konklusjoner, spesielt om fremveksten av moderne naturvitenskap. Dermed stiller han seg svært lagelig til for hogg for en antiteistisk aktivist som Richard Carrier med doktorgrad i antikk historie, selv om Carrier knusende kritikk er enda mer drevet av ideologi. Jeg anbefalte boken varmt da den kom, ikke minst i oppgitthet over nye ateisters omgang med historien, men det er ikke vanskelig i å se at den til tider blir for enkel og går for langt i positiv retning.

*The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and*

*Western Success*<sup>10</sup> er muligens den av Starks bøker som skandinaver vil oppleve mest triumfalistisk og amerikansk.<sup>10</sup> Stark legger lite i mellom for å vise hvor fantastisk bra det er med kapitalisme og at den egentlig en kristen oppfinnelse. Blant begrunnelsene er at Kirkens aksept var avgjørende, og at denne ble mulig fordi Aquinas og andre kristne tenkere argumenterte for at det tross forbud i Det gamle testamentet var rett å ta renter eller andre kompensasjoner for lån.

Om ikke annet er boken et spark på skinnleggen til alle som uten videre slår fast at moderne verdier er et sterkt brudd med middelalderens tenkning. Sagt litt forsiktig viser Stark at dette sannelig kan diskuteres.

### Fra urkirken til korstogene

*Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*<sup>12</sup> er en interessant videreføring av *Rise of Christianity*, selv om den ikke er like banebrytende og innholdsrik. Hovedtemaet er utviklingen i bysamfunnene ved Middelhavet, spesielt forholdet mellom gnostiske retninger og det vi i dag forbinder med hovedstrømmen av kristendom. Ikke overraskende viser det vi har av sosiologiske data (noen steder dessverre ikke veldig mye) at hovedstrømmen var tidligere ute og mer utbredt. Mens Bart Ehrman og en del andre kristenkritiske forskere hevder at det var ganske tilfeldig at Kirken vant frem, viser Starks data at det motsatte var tilfellet. Hvis noe kan kalles for opprinnelig kristendom, er det hovedstrømmen.

Kanskje er Starks mest kontroversielle bok hans forsøk på å rydde opp i myter om korstogene. I *God's Battalions: The Case for the Crusades*<sup>13</sup> argumenterer han for at det fantes gode grunner for korstogene og at de verken var uprovoserte eller

koloniseringsforsøk, økonomisk lønnsomme eller spesielt brutale i forhold til muslimsk krigføring, og heller ikke misjonstokter. Stark har som så ofte flere gode poenger, samtidig som han til tider trekker det for langt. Det er vanskelig å forsvare hans påstander om at korsfarerne på slutten av 1000-tallet var mer teknologisk avanserte enn muslimene eller at de fleste lærde i den arabisktalende verden ikke var muslimer, men dhimmier – jøder og kristne.

### Motild mot mytene

Den allerede omtalte *The Triumph of Christianity* fra 2011 er blant hans beste bøker og oppsummerer mange av de tidligere, umiskjennelig poengtert og pedagogisk.

Vi blir med på en fascinerende ferd i historisk analyse. Boken bugner av stoff om alt fra utviklingen i den tidlige kirken til hvordan vi skal forklare Luthers suksess, via som nevnt over hvor lavt kirkebesøket og kunnskapen om kristen tro var i middelalderen, selv om det stod sterkt hos en elite av munk og naturfilosofer. Sterkt nok til å bidra på avgjørende måter til utviklingen av moderne naturvitenskap.

I fjorårets *Bearing False Witness: Debunking Centuries of Anti-Catholic History*<sup>14</sup> videreutvikler og oppsummerer Stark sin kritikk av mytene om den dypt antirasjonelle, slavefremmende og nazi-støttende katolske kirken gjennom historien. Han understreker at dette ikke er skrevet av en katolikk, men av en forsker som er opptatt av etterprøvbare data.

Dermed forundrer det ham at en angivelig kildeorientert populærvitenskap ikke bare unnlater et grundig oppgjør med mytene, men forsterker dem. Det vitner om en fordomsfull mentalitet som står i veien for en redelig og rasjonell samtale om livsspørsmålene.

## Konklusjon

Rodney Stark er ikke redd for å gå mot strømmen. Han er en tankevekkende og ofte kontrær tenker som elsker å utfordre konvensjonell visdom. Han river ned populære teorier han mener savner støtte, enten vi finner dem hos kristne eller andre. Kristen tro vokste ikke med mirakelfart, men med normal hastighet for nye bevegelser med en viss appell. Den var ikke for de uvitende på landsbygda, men for de kultiverte i byene, i stor grad den intellektuelle eliten som også ga den en troverdighet som bidro til veksten. Kvinnene kom ikke dårlig ut av den nye troen. Tvert i mot ga den dem langt bedre liv, noe som ikke minst viste seg i høyere levealder.

Middelalderen var ikke mørk og bakstreversk, men viktig for fremveksten av

naturvitenskap, kapitalisme og rettsstat. Den spanske inkvisisjonen var langt fra så brutal som mange vil ha det til og mindre brutal enn domstoler i andre land. Slavehandelen er ikke spesielt kristen og i langt større grad enn det har vært vanlig å anta bekjempet av Den katolske kirken, lenge før den mer kjente motstandsbevegelsen på 1800-tallet. Utfordringen var i mindre grad Kirkens kritikk og forbud enn at makthavere og handelsmenn brydde seg for lite om hva Kirken mente.

Tilslutning til religion er verken irrasjonelt eller noe som krever privilegier og solid statsstøtte.

Hvilken bok du bør lese av Stark? Siden han har skrevet mye om mangt, er ti stykker fremhevet. Gjennomgangen over gjør forhåpentligvis et rasjonelt valg mulig.<sup>15</sup>

## Noter

1. (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985).
2. (West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2017).
3. (Princeton: Princeton University Press, 1996).
4. (San Francisco: HarperOne 2011).
5. Humbert (1200-1277) og Giordano Rivalto (1260-1311), se *Acts of Faith* (Berkeley, Los Angeles. London: University of California Press, 2000), s. 63-64.
6. *The Triumph of Christianity*, s. 257, [<https://tuhosakti.files.wordpress.com/2013/02/the-triumph-of-christianity.pdf>, besøkt 11.6.2017.]
7. Ibid, s. 259.
8. (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2001).
9. (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2003).
10. (New York: HarperOne, 2006).
11. (New York Random House, 2005).
12. (New York: HarperOne, 2006).
13. (New York: HarperOne, 2006).
14. (Templeton Press, 2016)
15. Bibliografi (med ti anbefalte bøker fremhevet):
  - (1) *Christian Beliefs and anti-Semitism* (1966) (med Charles Y. Glock);
  - (2) *American Piety* (1968) (med Charles Y. Glock);
  - (3) *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult formation* (1985) (med William Sims Bainbridge);
  - (4) *Sociology* (1985), mange utgaver;
  - (5) *A Theory of Religion* (1987) (med William Sims Bainbridge);
  - (6) *Doing Sociology: A Global Perspective* (1995), mange utgaver;
  - (7) *Religion, Deviance, and Social Control* (1996) (med William Sims Bainbridge);
  - (8) *The Churching of America 1776-1992: Winners and Losers in Our Religious Economy* (1992) (med Roger Finke), ny og oppdatert, 2005;
  - (9) *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History* (1996);
  - (10) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (2000) (med Roger Finke);



- (11) *One True God: Historical Consequences of Monotheism* (2001);
- (12) *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery* (2003);
- (13) *Exploring the Religious Life* (2004);
- (14) *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success* (2005);
- (15) *The Rise of Mormonism* (2005);
- (16) *Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome* (2006);
- (17) *Discovering God: A New Look at the Origins of the Great Religions* (2007);
- (18) *What Americans Really Believe* (2008);
- (19) *God's Battalions: The Case for the Crusades* (2009);
- (20) *The Triumph of Christianity: How the Jesus Movement Became the World's Largest Religion* (2011);
- (21) *America's Blessings: How Religion Benefits Everyone, Including Atheists* (2012);
- (22) *How the West Won: The Neglected Story of the Triumph of Modernity* (2014);
- (23) *Religious Hostility: A Global Assessment of Hatred and Terror* (2014) (med Katie E. Corcoran);
- (24) *A Star in the East: The Rise of Christianity in China* (2015) (med Xiuhua Wang);
- (25) *The Triumph of Faith: Why The World Is More Religious Than Ever* (2015);
- (26) *Bearing False Witness: Debunking Centuries of Anti-Catholic History* (2016);
- (27) *Why God?: Explaining Religious Phenomena* (2017).

# Challenges to a Lutheran Ecclesiology in the Folk Churches

## A Norwegian Perspective

Rolf Kjøde

FEET (Fellowship of European Evangelical Theologians) had a conference on “The Reformation, its Theology and its Legacy” in Lutherstadt Wittenberg in August 2016. In addition to some more profound keynote addresses, a number of short presentations talked about the Reformation in different parts of Europe and its relevance today. As for Scandinavia, Swedish theologian Rune Imberg first gave a wider historical presentation. Thus, his paper functioned as background perspectives for the reflections in my own paper.

The Scandinavian churches were profoundly impacted by the great revivals sweeping across our countries in the 19th century. Sociologically speaking these revivals were parts of a movement from below in society, which also fuelled a widespread process of democratisation. As part of their spiritual power, they set a new agenda in the churches. As for Norway, they influenced the state church profoundly in its ecclesiology. The centre of gravity moved from the public ordained ministry and towards the priesthood of all believers, which released the lay people. At the same time, the split between the confessing believers and the silent majority of baptised church members grew. There may not be a direct link of cause and effect between these factors, because the breakthrough of modern secularism also happened simultaneously in society.

However, it is likely that the different impulses at the time to some extent were interconnected.

At the 500 years anniversary of the Lutheran Reformation values and structures of society have changed far more radically. Secularisation, which still was in its early years 150 years ago, is today a leading influence in society. Secular humanism and a pluralist mind-set have largely replaced a biblical worldview. However, still the old state churches, even though most of them have partly loosened their ties to the state, have kept a remarkably high percentage of membership of the populations. They are in decline, but the trends have been relatively slow.

In the early 1970es in Norway, both politicians and some church leaders started coining the church as *folk church*. (All Scandinavian languages share the word *folk*, which is the same as we find it in German *Volk*, meaning the people of the nation.) Before this, the term had not been very common. From the political side they preferred *state church* and never accepted the idea of the *free folk church* in the early 20th century.<sup>1</sup> Leading groups in the church, especially on the low church and revivalist wing, have been sceptical to an emphasis on the term *folk church* all the way.

According to Birger Løvlie things started to change in the 1970es.<sup>2</sup> *Folk church*

became a key word both among politicians and in the official Lutheran state church. Attitudes altered. According to Løvlie they changed in the church in order to share common ground with the political leadership and thus gain results of increased freedom for the church. Professor and later presiding bishop Andreas Aarflot became a main defender of the folk church idea, but also one who actively coined it, because he was concerned about the political pressure on ecclesiology. He explained its character as folk church in teleological terms and not in ontological terms.<sup>3</sup> However, he also developed an ecclesiology with a heavy emphasis on the open praxis of baptism as a primary sign of the church.<sup>4</sup> Politically this became a basis for democratisation of the church, which was decisive when the ties to some extent were loosened between state and church in 2008.

A similar adaptation of the folk church concept seems to have happened even earlier and in different ways in Denmark and Sweden. As for Denmark Nikolai Frederik Severin Grundtvig has meant a lot for the very strong link between the Folk Church, as the name is, and the nation. He also was a central person in fighting for freedom within the church, which has left its special mark on the Folk Church in Denmark. In Sweden, bishop Einar Billing during the first half of the 20th century introduced an ecclesiology about the folk church as a territorial means of “forgiveness for sins for the Swedish people”.<sup>5</sup> Later prof Gustav Wingren developed Billing’s ideas with a specific emphasis on creation theology.<sup>6</sup> His ideas seem to have had a heavy impact on the Scandinavian folk church ideology today, even though in a further developed way. This seems to be clear from some of the leading voices in the Norwegian debate, not least pro-

fessors Jan Olav Henriksen and Sturla Stålsett.<sup>7 8</sup>

The strong secularisation and the increasing pluralist reality and mind-set of the Scandinavian societies have made it necessary to ask about the future of the folk church. The contributions from Henriksen and Stålsett underscore this important reality, and at least Henriksen is partly and initially in his article very critical to the folk church term. Professor at Harvard and bishop of Stockholm, Krister Stendahl, provocatively stated already in 1986 as he saw the impacts this development in society brought upon a shrinking folk church, “When the *folk* had disappeared, the theologians declared the church a *folk church*”.<sup>9</sup>

There has been a wide ecclesiological debate in the Scandinavian churches in light of changes in society over the last decades. Quite a lot of this has focused primarily on sociological changes, probably intending to help the churches to handle their current crisis with declining membership and less impact on society and people. A number of books and publications, though, have also focused on the deeper questions of theology. To what extent are the reflections on the church in the 16th century applicable to the church in the 21st? Is there a relevance for today? I shall try to give some insights with two perspectives from the current theological debate in Norway and Denmark. First, let us try to clarify what the heritage of the Lutheran Reformation says about the church.

### 1) Elements of a Lutheran ecclesiology

What are the key elements in a Lutheran ecclesiology? The Norwegian professor and church historian Andreas Seierstad wrote in 1949 about the three basic Reformation principles. The formal princip-

le is about *Sola Scriptura* and the material principle about *Sola Fide*, *Sola Gratia*, *Solus Christus*. The third principle according to Seierstad is the church principle, the rediscovery of *the priesthood of all believers*, which in his opinion is fundamental for the evangelical Reformation in the 16th century.<sup>10</sup>

When reading only the Augsburg Confession, this does not become immediately clear. This should be understood in light of its intention to bring an appreciation for the Reformation movement at the Diet of Augsburg. However, the CA articles present a foundation for thinking biblically about the church, with its emphasis on how the sinner is justified by faith alone (CA IV). It continues to see how the external Word brings this faith to humans (CA V). This faith, received by the Spirit through “*ministerium verbi et sacramenti*” calls us to bring forth good fruit and the necessity of good deeds as we follow Christ (CA VI). On this background, the church is “the assembly of saints in which the Gospel is taught purely and the sacraments are administered rightly”. Unity of the church consists of agreement concerning the doctrine of the Gospel (CA VII). The reformers were fully aware of the status of the church as always containing both true believers and hypocrites, regardless of the church order, even though they underscored that the real “church is, properly speaking, the assembly of the saints and those who truly believe” (CA VIII).<sup>11</sup>

Even though written in a mild tone, CA thus gives very critical signals towards the ordinary Roman Catholic understanding of the church. With Martin Luther, this became clear through his programmatic writings in 1520, when he clearly rejected the authority of the papacy. We can probably read his clearest visions

for the church in *To the Christian Nobility of the German Nation*, where he clarifies his understanding of the priesthood of all believers. In my opinion, Martin Luther stood by his early discoveries throughout his whole ministry. This comes to expression both in his *German Mass* (1526), in his *Large Catechism* (1529) and in the *Schmalcald Articles* (1537). While proposing a third mass, which – he says – is for the future, he calls this “a truly evangelical order” because it consists of “those who want to be Christians in earnest and who profess the gospel with hand and mouth”.<sup>12</sup> In accordance with his writings in 1520, he brings in the personal, confessed faith as a mark for the true church. In his *Large Catechism*, he calls the church a *little holy group*, a strange name when knowing about the monopoly of the church institutions. “I believe that there is on earth a little holy flock and community of pure saints under one head, Christ. It is called together by the Holy Spirit in one faith, mind, and understanding. It possesses a variety of gifts, yet is united in love, without sect or schism.”<sup>13</sup> In 1537 he expresses the famous words that even a child at seven knows what the church is: “holy believers and “the little sheep who hear the voice of their shepherd””, referring to John 10, 27 where this listening to and personal knowledge of Jesus implies following him.<sup>14</sup> The church consists of the baptized and believing followers.

We have spent some paragraphs looking into this, because one central doctrine in a modern folk church theology in the Nordic countries places the entire and only emphasis on baptism as the sign and basis for understanding the church. Many quote Luther saying, “Whoever comes out of the water of baptism can boast that he is already a consecrated priest”, indica-



ting baptism alone as the basis for the priesthood of the believers and as the full ordination of the Christian.<sup>15</sup> It seems like a misreading though, to put all the emphasis here. We must understand these words from the context in which they occurred, namely his protest against the ordination of priests to become something spiritually different from and elevated above what all Christians receive in baptism. With the reformers, baptism and faith were inseparable, and so were faith and the obedience of faith in a holy life and discipleship. “Baptism alone” is not a Reformation teaching; “faith alone” is. It is the deep problem for modern folk church ideology that it ignores this biblical and Reformation theology in its effort to become all-embracing.

In the following paragraphs, we will introduce two different challenges concerning Lutheran ecclesiology. First, we will use the ideas from the Reformation to challenge the (post-) modern folk church ideology. Then we will send one challenge back from our own age to the Reformation, thus pointing to a deficiency in the Lutheran ecclesiology, which seems obvious in a post Christian age.

## 2) What kind of a folk church?

The times of Reformation were relatively monocultural. The Lutheran confessions were worked out in this environment. The agreement from Augsburg 1555 determined the principle of *cuius regio, eius religio*. The faith of the King should be the faith of his people. A concept of the folk church has thus deep roots, and this is so in all sorts of historical churches. However, we must ask if the folk church concept as it appears today is compatible with the ecclesiology of the confessions of the Reformation. We must also ask whether the heritage from the Reforma-

tion gives us a broad enough basis for grasping the challenges of the church in our secular societies today.

The *folk church* concept is, as Luther also commented on the *church*, “a blind and indistinct word”. Those who tend to use it often do not share common ground in their understanding of it. Danish theologian Hans Raun Iversen presents five different understandings (according to Wolfgang Huber) that are partly in conflict with each other.<sup>16</sup> When Friedrich Schleiermacher and Romanticism coined the first use of it, folk church would imply that the church was church *by and through* the people, and not by the king or the state. Later in the 19th century, the inner mission by Johan Wichern talked about it as the church *to* the people. This missional intention has been a common understanding for many revival movements who remained within the state churches in Scandinavia. In the 20th century, Schleiermacher’s ideas got a new application through the tight connections between one specific people or race and the church. The Nazi ideology politically embraced this. The dominating political model over the post-war decades has been the common understanding between church leaders and politicians that the church should be church *for* the people by delivering its rites and ongoing service to the people. Swedish Einar Billing talked about this as the clearest expression of the Gospel as the folk church through its pan-local ministry was God’s constant presence of grace and forgiveness, without any terms or conditions. This model has been followed by a fifth one pointing to the church as church embodying the common morality.

In the church elections in Norway September 2015, the big public issue was the question about same sex marriage. The

underlying issue though, was about who the church is. The two dominant fractions of the church were (and are) deeply split on the nature of the church and the understanding of the Gospel. The leading voice of the party called *Open Folk Church*, Sturla Stålsett, goes so far as to open up the understanding of the church also to consist of its non-members, because the church is for “the other”, for the “marginalised” and “oppressed”. The church, according to Stålsett, is for the Greek *demos*, ordinary people with the right to decide through democracy, and for the Latin *plebs*, those without public rights, regardless faith, confession and disciple-ship.<sup>17</sup> As he uses these two ancient words and the Greek *ethnos*, he does not at all mention the Greek word that actually is used in the New Testament about the covenant people of God, *laos*. That is peculiar but understandable in light of Stålsett’s avoidance of all identification of the church with the confessing believers following Jesus.

Theologians and church leaders holding on to classical Reformation theology are a minority in all the Nordic folk churches, tending to stand in strong opposition not only on the same sex marriage question, since this is only the top of the iceberg. Underneath dominates the larger questions, such as postmodern hermeneutics, the idea of eternal universalism in salvation, a low understanding of the uniqueness of Christ and a Gospel reductionism or antinomianism. Several warnings have been expressed against ending up in what Dietrich Bonhoeffer warned about, the cheap grace. In all these areas, this new theology breaks down the Lutheran distinction between Law and Gospel at a fundamental level and gives very little room for a call to repentance and a holy life, as that might offend people, specifically

those marginalised and oppressed in society, such as females, children, sexual minorities, people of non-Christian faith and religions, indigenous people etc.

Many theologians in the Scandinavian churches love to quote the German theologian and martyr Dietrich Bonhoeffer’s statement “church for others”. We find this with professor Stephanie Dietrich in her article about the folk church as *sanctorum communio*, written in the book *Folkekirke nå*.<sup>18</sup> Neither she nor any other contributors in the book, who take Bonhoeffer for the benefit of their folk church defence, mention Bonhoeffer’s very strong emphasis on *Nachfolge*, which is the title and the content of his most famous book. There is not a trace of *The Cost of Discipleship*, to mention the English title of Bonhoeffer’s very influential work. It is hard even to imagine that anyone can make use of Bonhoeffer in ecclesiology without placing *Nachfolge* in the centre. It is only when the church, understood as the disciples, carries the cross of Jesus Christ that it is able to become church for others. With a cheap grace, we are just like others and not for others. “Cheap grace is the preaching of forgiveness without requiring repentance, baptism without church discipline, Communion without confession, absolution without personal confession. Cheap grace is grace without discipleship, grace without the cross, and grace without Jesus Christ, living and incarnate.”<sup>19</sup> This seems rather to be the opposite language to most folk church ideologies during the last decades.

The theologically classical side of the Lutheran folk churches of Scandinavia has a huge task ahead in understanding and applying the ecclesiology in the way of the Reformation. The core discovery of Martin Luther was about justification by faith alone, with implications for the

understanding of the Christian faith far beyond Lutheran confessional boundaries. Together with this, and following the necessary break with the Catholic body (whether they were expelled or left voluntarily at first hand), the reformers laid a new foundation for ecclesiology. This is very relevant for us to look at afresh, as we from a biblical stand and perspective face even more serious challenges to the faith than they did then.

Our concluding remark here is that the dominating folk church ideologies with the emphasis solely on baptism and without a call to faith and discipleship hardly is compatible with the ecclesiology from the Lutheran Reformation. In many respects, this seems to go back to the identification of the church and the nation and its people since Schleiermacher and the Romanticism, but parts of it even go so far back as to the Augsburg Settlement in 1555. However, the identification of church and people numerically and in terms of cultural and confessional identification was far more obvious both in the 16th and in the 19th century than it is today. It is hard to see how this identification of the church and the people of the nation is at all possible in a secular and pluralist society without violating the basic understanding of the church as we see it within the Reformation theology.

### 3) The missional nature of the church

In the previous paragraphs, we have used basic Reformation ecclesiology to ask critical questions to current folk church ideologies. In this paragraph, we will turn the focus around and ask for one possible deficiency in the early Lutheran heritage, the missional nature of the church.

The Reformation emphasis as we find it in CA is entirely on the *congregatio* – without losing the *communio* from the

old creeds – of the believers. We are aware that the understanding of the missional character of the church was weak during the period, and the Reformation did not address it to any large extent. However, it might be possible to say that the rediscovery of the priesthood of all believers carried this missional aspect as a seed, which came to blossom in the Pietistic movement, e.g. with the Moravians. Professor Ingmar Öberg also gives evidence for some mission approach with Martin Luther.<sup>20</sup>

Lutheran ecclesiology has been a focus area with a number of Scandinavian bishops and theologians with a more classical position on theology. Professor and presiding bishop in Norway for a number of years, Olav Skjevesland<sup>21</sup>, the current bishop in Bergen, Halvor Nordhaug<sup>22</sup>, and professor Harald Hegstad<sup>23</sup> have all contributed to this discussion. All three have ended up with a traditional defence for a folk church concept. Professor Oskar Skarsaune, on the other side, has been far more critical of the remaining Constantine mind-set of the folk churches.<sup>24</sup> As for the missional character of the church, this has gained very little interest in the ecclesiological contributions from Skjevesland and Nordhaug. However, it is a central concept with Hegstad.<sup>25</sup>

One very active and current contributor to the debate about the missional aspect of the Lutheran church is the Danish theologian Jeppe Bach Nikolajsen.<sup>26</sup> Nikolajsen has studied the ecclesiological questions while looking at two influential theologians, Lesslie Newbigin and John Howard Yoder. They have both made major contributions to the rethinking of classical ecclesiology in the midst of modernity – or the post-Constantine era. This post-Constantine critique is strong with American theologians like Yoder and

Stanley Hauerwas, both widely read by younger theologians in Scandinavia. Some of their thoughts can be traced back in a European setting to the radical church critic from Søren Kierkegaard and maybe also to Dietrich Bonhoeffer's demanding call to the Confessing Church in Germany during the 1930'ies.

In his book *National kristendom til debat*, Nikolajsen as editor has invited a number of Scandinavian academics, also those with a more critical approach to the post-Constantine critique.<sup>27</sup> Two of his own contributions in the book emphasise the necessity for the whole church – also for the folk churches – to rediscover her missional intention and nature. He refers to what he calls the primary critique of the church by the great missiologist Lesslie Newbigin, saying that she ceased understanding herself as a missional fellowship in her Constantinian context.<sup>28</sup> In his own concluding remarks, Nikolajsen raises a number of questions as to whether the Lutheran ecclesiology and the missional ecclesiology might be integrated. He calls this an unsolved (“uavklaret”) question. He is in no doubt, though, that it is necessary to further develop a Lutheran ecclesiology, which takes missional perspectives seriously.<sup>29</sup>

As the Scandinavian churches are about to leave their long-lived privileges of the Constantine period, the churches now are in profound need of finding a new self-understanding. In Scandinavia, we have had many contributions over the last 20 years on topics related to being a missional church, among whom Nikolajsen is a leading academic voice today. One lead motif is to talk about the church more as a *movement* than as a place or gathering or a community. The church is dynamic more than static. The understanding of the church is less institutional and

more relational.

Two important international contributors to the debate have been Michael Frost and Alan Hirsch.<sup>30</sup> The movement motif originates from the Bible, with exodus and pilgrimage as metaphors for the people of God, and not least Christ sending his disciples to the world, which he loves. Focus is less on our mission or the mission of the church and more on mission as *Missio Dei*, understood as God sending the Son and the Spirit and the Church for the salvation of the world. The concept of *Missio Dei* originated from the International Mission Council meeting in Willingen in 1952. It has developed a lot since then, in different directions. Late missiologist David Bosch notes that *Missio Dei* changes the order between church and mission, saying, “There is church because there is mission, not vice versa.”<sup>31</sup> Mission is God's movement to the world; the church is viewed as God's instrument for that mission. It is not that the church has a mission but that God's mission has a church.

One central model for rethinking the missional church in a post-Christian – and thus, also post-Constantine – world, is from late anthropologist Paul Hiebert. He introduced the dual concepts of church as *bounded sets* and as *centred sets*.<sup>32</sup> Should the church be defined by clear limits of belonging or not belonging, membership rolls or demand identification with a certain number of faith statements? This, says Hiebert, is the model of bounded sets. Alternatively, we can see the church from a clearly defined centre and content and invite people to go towards this centre. We should not focus on defining the exact borders of the church but develop a liquid ecclesiology, as Pete Ward has called it.<sup>33</sup> Hiebert found this model more likely in a typical



mission situation, when discipleship must be learned afresh as a distinct life from the majority culture. The Gospel and Our Culture Series forwarded his ideas with special address to a Western culture.<sup>34</sup> The contributions by Frost and Hirsch indicate a further radicalisation and anti-institutionalism with a sharp critique of the established Western church systems. From an evangelical Lutheran perspective, they fall short on a number of biblical hallmarks of the church, such as the centrality of preaching and the means of grace. This has also been characteristic for the American emerging church movement (around the millennial shift) with its positive attitudes to the post-modern mind-set. The movement has met necessary critique from evangelical theologians and leaders.<sup>35</sup>

I have mentioned these impulses from a wider and mainly evangelical arena to give us a glimpse of some challenges to the Reformation heritage, which are demanding for the current generation of church leaders. In Scandinavia, as in other European countries, there is a fast growing interest in church planting and on how the church can manage to bring fresh expressions of her faith. I find this deeply in line with the revitalising work of the Reformation. This is a positive trend in many churches, but also in networks or independent initiatives of plan-

ting outside any established church bodies. Even parts of the relatively state bound Church of Norway have brought in resources from the Anglican focus on *Mission Shaped Church*.<sup>36</sup>

#### 4) Final remarks

We certainly find important and relevant elements in the Reformation theology on the church, but we also need to rediscover sides of the biblical story, which can help us to grasp the very different situation after 500 years. The revival movements were strong in Scandinavia 150 years ago and helped the churches to adjust to a shift in culture and society without giving up the biblical message as we have it from the Reformation. The cultural and societal changes are far more profound in our days. Much more now than 150 years ago the folk churches are under severe threat, both from societal changes and from a postmodern mind-set from within theology. From a biblical and Reformation point of view, the way ahead for the church should not be that of full cultural adaptation. Rather, she should go to her sources – prayer and God’s Word – like the reformers taught us, and seek deeply to understand our times, like those “from Issachar, men who understood the times and knew what Israel should do” (1 Chron 12, 32).”

#### Notes

1. Vidar L. Haanes, ”Bidrag til forståelse av folkekirkebegrepet i Norge”. In Stephanie Dietrich, Hallgeir Elstad, Beate Fagerli og Vidar L. Haanes (eds), *Folkekirke nå* (Oslo: Verbum, 2015) 42-43
2. Birger Løvlie, *Kirke, stat og folk i en etterkrigstid* (Oslo: Luther, 1996) 269-273
3. Andreas Aarflot, *La kirken være kirke* (Drammen: Cappelen, 1990) 208-209. *Teleological*, from Greek: *telos*, meaning goal, fulfillment. *Ontological*, from Greek: *ontos*, meaning being, identification.
4. *Ibid.*, 215 (see also the following pages of the chapter for a deeper understanding of his thinking)
5. Hallgeir Elstad, ”Folkekyrkjeomgrepet – opphav og utvikling. Tysk og nordisk kontekst”. In *Folkekirke nå*, 27-29
6. *Ibid.*, 30
7. Jan Olav Henriksen, ”Sekularisering som folkekirkenes tvetydige betingelse”. In *Folkekirke nå*, 166-178
8. Sturla Stålsett, ”Folkekirke i et livssynsåpent samfunn: kirke for alle? Økende tros- og livssynsmangfold som utfordring til Den norske kirkes selvforståelse”. In *Folkekirke nå*, 205-213

9. Krister Stendahl, "De nordiske folkekirkenes fremtid". In Kjell Ove Nilson (ed), *Folkekirken i Norden*, (Uppsala: Nordiska ekumeniska institutet, 1986) 140
10. Andreas Seierstad, "Luther og det ålmene prestedømet". In Andreas Seierstad, Leiv Aalen and Reidar Kobro (eds), *Korsets ord og troens tale, festskrift til O. Hallesby* (Oslo: Lutherstiftelsen, 1949) 103-117
11. All quotes from CA following Robert Kolb and Timothy J. Wengert (eds), *The Book of Concord* (Minneapolis MN: Fortress Press, 2000) 43
12. Martin Luther, "The German Mass", in Ulrich S. Leupold (ed), *Luther's Works – Liturgy and Hymns I* Vol 53 (Philadelphia PA: Fortress Press, 1965) 63f
13. *The Book of Concord*, 437f
14. *The Book of Concord*, 324f
15. Martin Luther, "To the Christian Nobility of the German Nation Concerning the Reform of the Christian Estate", in James Atkinson (ed), *Luther's Works – The Christian in Society I* Vol 44 (Philadelphia PA: Fortress Press, 1966) 129
16. Hans Raun Iversen and Eberhardt Harbsmeier, *Praktisk teologi* (København: Forlaget Anis, 2014), s. 61-62
17. Sturla Stålsett, "Kirke i et livssynsåpent samfunn: kirke for alle?" In *Folkekirke nå*, 205-213
18. Stephanie Dietrich, "Folkekirken som sanctorum communio: Innspill til nytenkning i lys av Bonhoeffers teologi og Barmenerklæringen". In *Folkekirke nå*, 48-59
19. Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (London: SCM press LTD, 1959) 36
20. Ingmar Öberg, *Luther och världsmissionen* (Åbo: Åbo Akademis kopieringssentral, 1991)
21. Olav Skjevesland, *Levende kirke* (Oslo: Luther forlag, 1984); *Huset av levende steiner* (Oslo: Verbum, 1993)
22. Halvor Nordhaug, *En kirke for folket* (Oslo: Luther forlag, 2006)
23. Harald Hegstad, *Folkekirke og trosfellesskap* (Trondheim: Tapir, 1996); *Den virkelige kirke*, (Oslo: KIFO Perspektiv/Church Research Perspectives, 2009)
24. Oskar Skarsaune, "Kirkens konstantinske fangeskap – ser vi slutten?" In *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* (Vol 38: No 3, 2011) 19-30
25. Hegstad, 61-86, with special emphasis on 73-77
26. Jeppe Bach Nikolajsen, *Redefining the Identity of the Church* (Oslo: 2010)
27. Jeppe Bach Nikolajsen (ed), *National kristendom til debat* (Fredericia: Kolon, 2015)
28. Jeppe Bach Nikolajsen, "Den konstantinske kirke. Leslie Newbigins ambivalente kritik". In *National kristendom til debat*, 185
29. Jeppe Bach Nikolajsen, "Aktuelle utfordringer for den lutherske teologi". In *National kristendom til debat*, 271-272
30. Michael Frost and Alan Hirsch, *The Shaping of Things to Come. Innovation and Mission for the 21st-Century-Church* (Peabody MA: Hendrickson, 2003)
31. David Bosch, *Transforming Mission* (Maryknoll NY: Orbis, 1991) 389-393
32. Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (Grand Rapids MI: Baker Books, 1994/1998) 107-136
33. Pete Ward, *Liquid Church* (Eugene OR; Wipf and Stock Publishers, 2002)
34. Darrell L. Guder (ed), *Missional Church* (Grand Rapids MI: Eerdmans, 1997)
35. Dan A. Carson, *Becoming Conversant with the Emerging Church* (Grand Rapids MI: Zondervan, 2005)
36. Graham Cray et al, *Mission Shaped Church* (London: CHP, 2004)

## Apologia – centrum för kristen apologetik

Låt mig säga det direkt: det är ett trendbrott. *Apologetik bejakas och efterfrågas som aldrig förr i kristenheten.*

### Bakgrund

Apologetikens historia i Sverige under de senaste fyra decennierna kan återberättas på många sätt. Ur min högst personliga synvinkel finns det fem avgörande händelser:

- 1981 öppnade Per Staffan och Lisa Johansson Nordiska L' Abri i Mölle. Det var ett öppet hem och ett livsåskådningsinstitut, präglad av Francis och Edith Schaeffers tänkande, som fick stor betydelse för många människor. För mitt eget liv var tiden på L' Abri avgörande.

- 1992 startade CredoAkademin i Stockholm, en bibelskola med tydligt fokus på apologetik och kulturanalys. Under sina 24 år växte CredoAkademin gradvis in i rollen som Sveriges mest kända apologetiska arbete.

- 2009 startade studenter vid CredoAkademin – ivrigt påhejade av oss lärare – organisationen Apologia. Syftet var att uppmuntra till apologetik i Sverige, främst genom kontinuerlig konferensverksamhet.

- 2016 beslöt vi att låta CredoAkademin vidareutvecklas till CKA – centrum för kristen apologetik, med en nationell vision att ge till kristenheten det som vi hitintills främst gett till 25 studenter/år.

- 2017 skedde en fruktsam fusion när Apologia och CKA ”gifte sig” och tog namnet Apologia – centrum för kristen apologetik.

### Visionen för nya Apologia

Apologia arbetar på tre områden. Det första området handlar om att *hjälpa församlingar att bygga en apologetisk kultur*. Apologia erbjuder undervisning och arbetar med lokala apologia-grupper. Det andra området handlar om att *identifiera nästa generation av offentliga apologeter*. Apologia erbjuder mentorskap och personlig träning för den som har gåvan och kallelsen att vara apologet. Det tredje området handlar om *apologetisk evangelisation*, det vill säga övertygande presentation av kristen tro.

Som resurs finns Apologia förlag, med apologetisk bokutgivning av hög kvalitet.

Vi befinner oss i andligt och intellektuellt krig i Europa. Om en militär analogi tillåts kan man säga att Apologias tre områden handlar om (i) allmän värnplikt, (ii) utbildning av elitförband och (iii) att finnas med vid fronten.

Apologia är en nationell och internationell resurs för församlingar, organisationer och kristna utbildningar. Med apologeten Ravi Zacharias ord: ”Vi finns till för att tänkande människor ska tro och troende människor ska tänka.”

### Stefan Gustavsson

Direktor Apologia – centrum för kristen apologetik

*www.apologetik.se www.apologia.nu*



# Center for Kristen Apologetik

Menighedsfakultetet

Center for Kristen Apologetik (CKA) så dagens lys 1. februar 2014. CKA ønsker i nutidens kulturelle kontekst at begrunde og forsvare klassisk kristen tro og påvise, at den kristne tro er velunderbygget, positiv og virkelighedsnær.

Organisatorisk er CKA et ”datterselskab” under Menighedsfakultetet i Århus, men har en ambition om at kunne rumme alle udgaver af ”klassisk kristendom” og dermed være en paraply for den apologetik, som allerede foregår i Danmark.

Filosofien bag denne struktur er, at de udfordringer, som vi som kristne møder, i vid udstrækning er de samme uanset kirkeligt tilhørsforhold, hvorfor det også giver god mening at søge at møde dem i fællesskab.

## CKA's målsætninger og konkrete virksomhed

En oplagt målsætning for CKA's virke er at udruste den kristne menighed i alle dens forskellige afskygninger til frimodigt at kunne præsentere gode grunde for den kristne tro. Denne målsætning har kendetegnet hovedparten af CKAs virksomhed med foredragsrækker henvendt til kristne

samt publiceringen af Alisters McGraths bog *Forsvar For Troen. En indføring i apologetik* (”Mere Apologetics”), Kolon 2016.

En anden målsætning er at præsentere ikke-kristne for det kristne budskab. Dette er primært sket gennem paneldebatter mellem CKA og repræsentanter for ”Ateistisk Selskab” på gymnasier. Men også gennem avisartikler m.m.

En tredje målsætning går ud på at fremme en akademisk kvalificeret apologetik og på længere sigt at etablere et apologetisk miljø i Danmark. I den forbindelse kan der både henvises til en faglig konference om ”Naturlig teologi” i efteråret 2015 og ansættelsen af en PhD stipendiat 1.juni 2017.

Danmark er et lille land og de apologetiske ressourcer begrænsede. Derfor er det en styrke at have gode allierede både i vore nabolande og i den engelsktalende verden.

**Kurt Christensen**

Professor dr. theol.

Daglig leder af Center for Kristen Apologetik

*www.apologetik.dk*



## Et senter for tro og medier

Hva vil det si å være en kristen medieorganisasjon i et etterkristent land? Vårt svar på spørsmålet har gitt viktige endringer i en 82 år gammel medieorganisasjon.

Medielandskapet endrer seg raskt. Det kristne misjonsoppdraget står fast. Samfunnets relasjon til kristentroen og ”den store historien” endrer seg dramatisk. Guds kjærlighet til menneskene er evig.

Midt i dette står vi, Guds menighet. Utsendt med liv, håp, forsoning og gjenopprettelse til menneskene. Utsendt for å bringe Jesus til mennesker i vår samtid, i vår kultur – og på tvers av alle kulturer, landegrenser og sosiale lag. Dette gjelder også inn i mediene, en arena som omgir oss og påvirker samfunnet sterkt.

Men hva vil det si ”å bære vitnesbyrd om Jesus Kristus og alt han lærte” – for å låne ord fra Lausannebevegelsen – inn på mediearenaen? Hvordan kan vi gjøre Jesus synlig i en sekularisert mediehverdag, der troen i stor grad anses som noe som hører privatlivet til?

Familie & Medier har i flere år arbeidet med disse spørsmålene. F&M er en norsk medieorganisasjon som siden 1935 har arbeidet for kristen tro og gode verdier i mediene. Helt fra starten, som var en respons på at NRK hadde startet med faste radiosendinger, har to spor preget organisasjonen: Å bruke teknologi til å utbre Guds rike og å hjelpe mennesker til god mediebruk. Men i et samfunn som har en endret relasjon til kristentroen, er det nødvendig å endre strategi og arbeidsmetoder.

Som en del av endret strategi, har organisasjonen endret navn til Tro & Medier,

formelt: Senter for tro og medier. I tillegg har vi identifisert tre områder på mediearenaen der vi vil jobbe:

- Mediebevisstgjøring – om å følge Jesus i en verden full av skjermer,
- Mediedialog – for å styrke kristen tilstedeværelse i allmenne medier
- Mediemisjon – så evangeliet når ut til hele landet gjennom mediene.

Disse er i tråd med dokumentet ”Media and Mission in a Globalized World” fra Lausanne Global Consultation on Media and the Gospel i Los Angeles 2013<sup>1</sup>. Slik sett er Tro & Medier det norske svaret på Lausannebegjærens ”Call to Action”.

Eksempler på konkrete arbeidsområder for oss i fremtiden vil være:

- nettevangelisering gjennom omGud.net,
- hjelp til å bli fri pornobruk, gjennom HeltFri.net,
- medie- og livssynsanalyse hos Damaris
- og utdeling av mediestipend til forskning, utdanning og produksjon.

Kanskje den viktigste oppgaven for Tro & Medier fremover er å være et senter, et knutepunkt, for kristent medieengasjement. Vi ønsker å føre kristne medieaktører sammen, i enhet og samarbeid. Vi ønsker å bidra til at andre lykkes, slik at Jesus kan bli synlig på alle områder på mediearenaen.

**Jarle Haugland**

Daglig leder, Senter for Tro & Medier

[www.troogmedier.no](http://www.troogmedier.no)

1. <https://www.lausanne.org/content/statement/media-and-mission-in-a-globalized-world>

**Adam and the Genome. Reading Scripture after Genetic Science**

Dennis R. Venema and Scot McKnight  
Grand Rapids: Brazos Press, 2017  
225 pp. with notes and Index.

Reviewed by Gregory J. Laughery

D.Th., author of *Paul Ricoeur & Living Hermeneutics. Exploring Ricoeur's Contribution to Biblical Interpretation* (2016); *From Evolution to Eden. Making Sense of Early Genesis* (2015), and many other books.

The illustrious topic that Venema (biology) and McKnight (theology) address in their book is one of the most controversial we face today: where do Adam (and Eve), if at all, fit into an evolving world? While Christians have tended to steer clear of this issue, times are finally changing and this book is a good example of where an informed dialogue might lead us.

In the past, literal interpretations of the Genesis stories of creation and fall played a dominant role in determining the general contours of Christian belief. But such an interpretive orientation seems more tenuous than ever in light of our contemporary scientific knowledge. Taking science seriously for theology is no longer something that can be discredited or ignored, yet it is clear that without theology science on its own has severe limitations in the laboratory of life.

The first four chapters of *Adam and the Genome* are written by Venema and deal with science, more specifically evolution and genetics. The author does an excellent job of explaining in an accessible manner the theory of evolution, which does not mean “guess” or “conjec-

ture” about origins, as may be generally assumed, but an established hypothesis tested with experiments. A good theory, in the scientific sense, is a highly likely scenario as to how the natural world actually works. Venema offers several examples in support of evolution, before turning to discuss genetics. Genes, Venema suggests, tell a story that can be traced by a close examination and comparison of DNA. Such experiments show, according to Venema, that humans share a common ancestry with other apes and their predecessors and this clearly supports that humans evolved. On these grounds, the author goes on to develop a helpful and instructive account of population genetics that argues humans evolved from a population of around 10,000 individuals, not a pair. In his last chapter the author turns to address some of the objections to his position put forward by the Intelligent Design movement.

These four chapters serve as a valuable introduction to the scientific data confirming the likelihood of human evolution. They enable us to have a better picture of human origins based on scientific evidence gleaned from the natural world informer.

The next part of the book comprises four chapters by McKnight, who aims to explore some of the implications of the scientific thesis developed by Venema, when it comes to theology. McKnight acknowledges that he was brought up being told that evolution was for atheists and that evolution and the Bible were mutually exclusive. Over the years he had many discussions with believing scientists who strongly suggested that a God directed evolution was the way it all took

place. Accepting these perspectives and in doing his own research he came to see that Genesis needed to be read differently than the way he had traditionally been doing.

Early Genesis, according to McKnight, is an ancient Near Eastern text and it should be read and interpreted as such. In addition to this, the author suggests that four principles for reading the biblical text be in evidence.

- 1) Respect – listening to the text in context
- 2) Honesty – about science and the Bible
- 3) Sensitivity to science students – the conflict between evolution and theology is the number one reason young Christians leave the faith
- 4) The primacy of Scripture – attend to the Bible first, but not in exclusion to other informers

These principles are followed by a brief, but useful survey of which Adam and Eve and what is meant by ‘historical’ in this context.

After exploring four ANE creation stories, McKnight turns to Genesis 1-3 and proposes twelve theses that attempt to summarize in a somewhat condensed form key insights related to the interpretation of the text. The author next shows that the Adam (and Eve) of the Genesis

stories can be portrayed in various ways in Jewish literature, which implies there was no ‘fixed’ notion of Adam in Judaism. In some sense, Adam is stretched out and used for each author’s particular purpose. This valuable sketch leaves the reader with the exceedingly important question: who then is Adam? And McKnight subsequently now turns to the apostle Paul to assess his direction for a possible response. The classic passages that immediately arise in this discussion are Romans 5:12-21, and in particular Augustine’s influential, but perhaps wayward interpretation and 1 Corinthians 15:21-49. McKnight briefly deals with these and other central passages and offers five theses that carefully sketch out his views.

I highly recommend this book. We are in debt to these authors for making an outstanding contribution to what has today become one of the central issues for the Christian faith – human origins and all that is deeply connected to this debate. True, *Adam and the Genome*, is just a start, but Venema and McKnight have begun to deal with, rather than ignore, the thorny questions that now must be asked of the biblical text in light of our accelerating knowledge of the natural world over the last fifty years. For the sake of integrity and credibility it’s high time that Christians take on these issues and then see what comes of it.

## Evolution and the Fall

W.T. Cavanaugh and J.K.A. Smith

Grand Rapids: Eerdmans, 2017

258 pp. with Index.

Reviewed by Gregory J. Laughery

D.Th., author of *Paul Ricoeur & Living Hermeneutics. Exploring Ricoeur's Contribution to Biblical Interpretation* (2016); *From Evolution to Eden. Making Sense of Early Genesis* (2015), and many other books.

This volume comprises ten essays produced by an ecumenical group of scholars who met together off and on over a three year period – sponsored by the Colossian Forum on Faith, Science, and Culture. Core issues concerning the biblical and scientific views of human origins, questions about the fall, and original sin are addressed from various disciplines including, philosophy, history, theology, and biology. Christians, it must be underscored, need to be involved in these types of discussions, so it's good to see books like this finally being published. There may not always be answers to the questions that arise from the clash between the Bible and science, but such an interaction is necessary if the faith is to maintain credibility in our contemporary context.

Cavanaugh and Smith lead off with an Introduction that primarily deals with the question of how Christians should work with knowledge coming from sources outside (notably science), their doctrinal traditions. In light of the difficult questions facing the Christian community on these thorny issues of human origins and such, they suggest that to embrace a Galilean perspective that some propose today, with its biases towards theology and tradition would be an unhelpful direction. By contrast, in their view, it is better to look to the example of Chalcedon and its

configuration of Christology in drawing limits while facing challenges, as something that might be useful when it comes to our own controversies over evolution and theology. Thus, Cavanaugh and Smith want to affirm a certain type of 'tradition' and build off confessions and creeds as their orientation for new understandings of contemporary science and theology issues. In a brief, but valuable section, they go on to explain more fully what they mean by this.

The core of the book is divided into four parts:

- 1) Mapping the Questions
- 2) Biblical Studies and Theological Implications
- 3) Beyond "Origins": Cultural Implications
- 4) Reimagining the Conversation: Faithful Ways Forward

In Part 1, Falk, Deane–Drummond, and Smith lay out and respond to some of the biological, theological, and philosophical questions about genes, death, Adam, evolution, and what's at stake in the doctrine of the fall.

In Part 2, Middleton, Green, and Riches explore Genesis 3 and human evolution, the New Testament on the origins of sin, and a poetic apologetic account of the traditional view of Adam.

In Part 3, Waters and Wirzba examine some of the cultural implications, such as transhumanism and living in *creation*, in light of the fall.

In Part 4, Cavanaugh and Harrison analyze various historical contexts and authors, including Augustine and Locke, showing how their ideas and writings contribute to contemporary views of the fall narrative in a political or religio-scientific sense.



---

Each of the chapters of this book is illuminating. The disciplines represented in the volume are a strong asset for dealing with science and theology issues, which are indeed served by a multi-disciplinary approach. Several of the authors take the natural world informer seriously and then work with the biblical text in light of it. Others are more concerned with setting some kind of boundaries for the discussion of human origins, the fall, and original sin.

I highly recommend this book. While the controversies dealt with in these essays are arduous, these authors do a fine job at making their works accessible, but of also maintaining a high level of research and scholarship. Christians can no longer ignore evolution and its implications for the biblical informer, and if anything this book is a testimony to the fact that this discussion must go on.

**The Believing Scientist. Essays on Science and Religion**

Stephen M. Barr

Grand Rapids: Eerdmans, 2016

230 pp. with notes.

Reviewed by Gregory J. Laughery

D.Th., author of *Paul Ricoeur & Living Hermeneutics. Exploring Ricoeur's Contribution to Biblical Interpretation* (2016); *From Evolution to Eden. Making Sense of Early Genesis* (2015), and many other books.

*The Believing Scientist* is a collection of twenty-six essays. Barr deals with a wide diversity of issues related to questions about science and religion. Is there a conflict between them? Or, if not, what kind of configuration might be helpful? Does God still have a place in the world or has science made God unnecessary? Should Christians consider evolution as a threat to faith or compatible with it?

Barr, a professor of theoretical particle physics, sets out to respond to some of these types of questions. He interacts with Isaac Newton, Charles Darwin, Albert Einstein, Stephen Hawking, Richard Dawkins, Edward O. Wilson, Francis Collins, and other well-known scientists. The author does a good job of dealing with complex thinkers and ideas in an accessible manner. While the essays in the volume are of varied length; some quite short, each contribution is packed with insight and passion.

“Retelling the Story of Science” is an appropriate introductory essay to the book. Barr dialogues with the biblical text and the historic foundations of science and moves seamlessly between, in particular, the apostle Paul and mathematician Kurt Gödel. He concludes this piece with: “The search for truth always leads us, in the end, back to God.”

The next seven essays deal with the topic of evolution. Barr covers a fair amount of ground here, including the science and religion conflict scenario in the USA, a discussion of the views of Richard Dawkins, a debate with Charles Darwin, and an account of Intelligent Design.

Following on from these contributions there are seven essays on mind and soul. Intriguing subjects including physics and free will, quantum mechanics, matter and mind, and explanatory theories that attempt to explain it all, are discussed in sufficient detail so that the attentive reader can understand the issues and how they pertain to the broader topic of science and religion.

The big bang and creation, the next subject, comprises three essays. The author delves deeply into modern physics and the created world, explores time and theology, and addresses the question of whether or not physics has done away with God. He argues that Stephen Hawking responds to this query with a ‘yes’, whereas Barr contends it is ‘no,’ and he makes a solid enough case for this position.

Barr engages further highly significant issues in the last eight essays of the book. These include the subjects of human genetics, the dangers of science as an idol, Richard Dawkins and pointlessness, the (scientific) case for God, and myths about scientific revolutionaries.

The overarching theme of this book is that science and religion don’t have to be hostile towards each other. This is worked out more specifically from the scientific side than it is the religious one. Barr is a physicist, not a theologian. He rightly leaves some of the potential tensional perspectives that might arise from a close reading of say Genesis 1-3 and evolution

---

to the side. Those considerations need to take place in a dialogue between the natural world informer and the biblical text informer. Barr is not out to address these controversies. His book, however,

in the subject matter that it deals with is excellent. Barr is doing stellar work that merits a careful reading. Highly recommended.