

# Den rene lære i 1530 og 2016: Hva sier den lutherske bekjennelse?

FBB-møte i Råde 26. april 2016

Knut Alfsvåg, VID/MHS

## 1. Innledning

Takk for anledningen til å komme hit, og takk for det interessante tema dere har gitt meg. Når temaet er den rene lære og den lutherske bekjennelse, og det ene av de årstall som er angitt i overskriften er 1530, er det gitt at Confessio Augustana (CA) vil være et dokument som er sentralt i det jeg kommer til å si noe om. Derfor har jeg i dag en viss følelse av å komme med brød til bakeren; er det noe sted i vårt kirkelige landskap en må forutsettes å være nokså godt forsynt med CA-ekspertise fra før, så er det Østfold lokallag av FBB. Samtidig er det jo slik at flere øyne gjerne ser bedre enn få, og uansett hvor mye en kan og hvor godt en kjenner problemstillingene fra før, så kan en ha utbytte av nye innfallsvinkler og ulike perspektiver. Så på den bakgrunn håper jeg at også det brød jeg har med meg kan være av en viss interesse også i FBB-bakeriet i Østfold.

CA er et dokument som er skrevet både på tysk og latin. Hovedforfatter er Filip Melancton, og skriftet ble skrevet for å bli lest høyt for keiser Karl V på Riksdagen i Augsburg sommeren 1530 som en redegjørelse for teologien i den lutherske reformbevegelse. Forholdsvis raskt fikk det status som det sentrale lutherske bekjennelsesskrift, en status det fremdeles har. Jeg kommer her til å gå fram på den måten at jeg først sier noe om 1) hvilke kriterier CA legger til grunn for sin forståelse av det læremessige innhold av den kristne tro og 2) hvilke konsekvenser det får både for den positive utfoldelse av troens innhold og for avvisningen av de feilaktige oppfatninger. Så kommer jeg 3) til å stille spørsmålet om CA er konsistent i den måten disse kriteriene anvendes på, altså spørsmålet om CA selv tilfredsstillende sine egne kriterier for hva som er rett og vrang lære i kirken. Først når det er gjort kommer jeg til å vende meg til det andre årstallet i overskriften og stille spørsmålet: 4) Hvordan står det til når det gjelder spørsmålet om rett og vrang lære i dagens kirkeliv? Hva er det i dag som er rådende kriterier for skillet mellom det som er rett og det som er galt, og hvordan skal vi i lys av CA vurdere disse?

## 2. Kriteriet for rett og vrang lære ifølge CA

Ut fra tanken om “Skriften alene” som det reformatoriske formalprinsipp kunne man kanskje forvente at CA, enten direkte eller indirekte, tar utgangspunkt i Den hellige skrift som det første og viktigste fundament for sin trosforståelse. Det gjør imidlertid CA ikke. Det dokument som CA eksplisitt og uttrykkelig i artikkel 1 viser til som det læremessige fundament både for den artikkelen og alt som siden følger, er Nikenum, eller, mer presist, treenighetslæren i Nikenum: “Hos oss lærer menighetene med stor samstemmighet at den nikenske synodes dekret når det gjelder den guddommelige essensens enhet og de tre personene er sant og bør tros uten noen tvil” (CA 1,1).<sup>1</sup> CA presenterer altså seg selv primært som en som utleggelse og presisering av Den nikenske trosbekjennelse. Det eneste oppsiktsvekkende ved det er at det er det, på samtidens premisser, ikke noe oppsiktsvekkende ved i det hele tatt, for det gjør alle økumeniske konsiler fra og med konsilet i Chalkedon i 451; de legger alle eksplisitt Nikenum til grunn for sin forståelse av den kristne tro. Med dette utgangspunkt stiller altså CA seg inn i en lang tradisjon som går helt tilbake til oldkirken.

Dette er åpenbart ikke et tilfeldig utgangspunkt, men et utgangspunkt som har både en saklig og en kontekstuell eller situasjonsbestemt begrunnelse. Den kontekstuelle begrunnelse er behovet Melancton og hans medunderskrivere i 1530 har kjent for å understreke at den lutherske reformbevegelse forstår seg selv innenfor rammen av den ene kirkes tro; dette er ingen ny sekt. Samtidig er dette også et genuint uttrykk for den lutherske reformasjons selvforståelse; dette er ikke et forsøk på å snu kappen etter vinden i en trengt situasjon. Den lutherske reformasjon tok alle de fire predikater kirken tillegges i Nikenum (enhet, hellighet, katolisitet og apostolisitet) på alvor, og har ikke på noe punkt noe ønske om å bryte med noen av dem.

Denne forpliktelse på kirkens økumeniske bekjennelse er for de lutherske reformatorene forankret i noe som for dem var helt sentralt, nemlig forståelsen av ordets virkekraft. CA har ingen artikkel om Den hellige skrift, og det er heller ikke tilfeldig, for reformatorene kan ikke si noe om Den hellige skrift uten samtidig å si noe om ordets virkning. Derfor er de prinsipielle

---

<sup>1</sup>Dersom ikke noe annet er sagt, er alle sitater fra CA min oversettelse av den latinske teksten; se Irene Dingel (red.), *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, gjort med et visst sideblikk til den norske utgaven i Jens Olav Mæland (red.), *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennesskrifter*, Oslo: Lunde, 1985.

artiklene om Den hellige skrift i CA artikkel fem, som sier at ord og sakrament er de instrumenter Den hellige ånd bruker for å skape tro, og artikkel syv, som sier at kirken er forsamlingen av dem som er blitt helliget ved at evangeliet er blitt lært rent og sakramentene er blitt forvaltet rett. Ordet og menigheten hører altså sammen, for der ordet blir rett forkynt og sakramentene rett forvaltet, der blir menigheten til, og menigheten er flokken av dem som bekjenner sin tro i samsvar med det evangelium de har hørt og er blitt nyskapt ved.

Derfor er det heller ingen motsetning mellom CAs insistering på at det er evangelium og sakrament som er kirkens viktigste kjennetegn, og påstanden i artikkel 1 om at den samme kirkens viktigste kjennetegn er den tro som stemmer overens med “den nikenske synodes dekret”. For historisk sett er det denne trosbekjennelsen som er kirkens viktigste enhetssymbol; den må derfor selv forutsettes å være blitt til ved ordets virkekraft og den kan derfor anvendes som det læremessige kjennetegn på den forsamling av de hellige hvor evangeliet blir lært rent og sakramentene rett forvaltet.

I dette resonnement er det bygget inn et premiss som i artikkel syv er formulert på følgende måte: “Likeledes lærer de at den ene, hellige kirke alltid vil forbli”. Tanken om kirkens kontinuitet er altså et premiss for læreforståelsen i CA. Kirken kan ikke bli borte; den har vært der siden Kristus-bekjennelsen ble til, og den vil alltid være der til Kristus kommer igjen. Dette er en kirkeforståelse reformatorene hentet ut av bibeltekster som Matt 16,18 (“dødsrikets porter skal ikke få makt over kirken”) og Matt 28,20 (“jeg er med dere alle dager”), og de utla den som en teologisk relevant plikt til å kunne påvise kirkens lærekontinuitet gjennom historien.<sup>2</sup> Det betyr ikke at alt som foregår i kirkelig sammenheng er rett (jfr. CA 8), men det betyr at bekjennelsen av den sanne tro aldri vil forstumme.

Denne trosbekjennelsen trenger ikke alltid og overalt formuleres på samme måte. Men noen måter å formulere den på har åpenbart i kraft av både teologisk presisjonsnivå og bred anvendelse større interesse enn andre. I den sammenheng står åpenbart Nikenum i en særstilling som den uten konkurranse mest brukte sammenfatning av det sentrale læreinnhold i den kristne tro, altså læren om treenigheten og inkarnasjonen. I tillegg forutsetter CA 3 Chalkedon-konsilets presisering av tonaturkristologien uten at dette dokumentet er noe det eksplisitt henvises til.

Dermed etableres det som i praksis er det avgjørende kriterium for skillet mellom rett og

---

<sup>2</sup>Dette kommer tydelig til uttrykk bl. a. i avvisningen av kritikken av barnedåpen i Store katekisme; *Bekennitnisskriften*, s. 1122-1125; *Konkordieboken*, s. 369-37.

vrang lære i CA, nemlig kontinuitets-kriteriet, og som rett og slett sier det at kirkens tro fra pinsedag til Jesu gjenkomst alltid og overalt er den samme; den forandrer seg ikke. Fordi kirken består av levende mennesker, vil nye læreoppfatninger og nye måter å uttrykke den kristne tro på alltid oppstå. Det avgjørende spørsmål ved vurderingen av disse vil da være spørsmålet om de etter sitt innhold må forstås som uttrykk for det samme. Ivaretar de på en sakssvarende måte kontinuiteten med den utleggelse av Den hellige skrift som den troende menighet har kodifisert og anerkjent gjennom sin trosbekjennelse? Forsamlingen av de hellige viser gjennom sin trosbekjennelse hvordan evangeliets rette lære og sakramentenes rette forvaltning ser ut. Og denne trosbekjennelse er i prinsippet alltid den samme; for praktiske formål er det da nærliggende å gjøre som CA og bruke Nikenum som kriterium. Er det som læres i kirken i samsvar med Nikenum, er det rett; forutsetter eller impliserer det et brudd med Nikenum, er det vranglære.

### 3. Kriteriets anvendelse: Problemet med de kirkelige nyheter

Gjennom historien har da også kirken på bestemte punkt gjennomført læremessige vurderinger i samsvar med dette utgangspunkt, og første del av CA inneholder reformatorens uttrykkelige tilslutninger til de avgjørelser som da ble tatt. Derfor avviser CA 1 alle forsøk på å avvise eller omforme guds- og treenighetslæren (gnostisk dualisme, arianisme, islam, modalisme), artikkel to avviser pelagianismens gjerningsrettferdighetslære, artikkel fem svermeri, her presisert til en tanke om guddommelig inspirasjon uavhengig av det ytre ord, artikkel åtte donatismen, artikkel ni avvisningen av barnedåpen, artikkel ti avvisningen av realpresenslæren, artikkel tolv avviser fornektelsen både av faren for frafall og muligheten for å kunne gjøre bot, artikkel seksten tanken om at fromhet består i å holde seg unna livet i verden, artikkel sytten både verdensrettferdiggjørelseslæren og postmillennialismen, og artikkel 21 tanken om å påkalle de hellige for å be om deres forbønn. Med unntak av det siste punktet er dette ment å være ukontroversielt i forhold til lutheranernes papistiske motstandere, for alt dette er ting som er avvist av den katolske kirke gjennom historien.

Hele første del av CA er altså et forsøk på å vise i praksis hva det betyr å bekjenne sin tro på kirkens katolisitet i samsvar med Nikenum. Det er å avvise alle teologiske og kirkelige nyheter som ikke tilfredsstillt kravet om å være katolske i den forstand at de kan forstås som

presiseringer og utleggelse av det alle kristne alltid har trodd. Det som ikke tilfredsstillende dette kriteriet, må avvise, og det har kirken også alltid gjort, enten det gjelder avvik i treenighetslære og kristologi, frelsesforståelse eller læren om sakramentenes rette forståelse og bruk.

Andre del av CA er så en anvendelse av dette kriteriet på samtidens utfordringer. Her tar dokumentet for seg de aktuelle forslag til ny kirkelig lære eller praksis, altså senmiddelalderens kirkelige nyheter, og stiller nøyaktig det samme spørsmål: Lar disse nyheter og nyordninger seg forsvare ut fra det alminnelige aksepterte kriterium for katolisitet? Hvordan forholder det seg med skikken om å gi lekfolk bare brød under nattverden (CA 22)? Dette er åpenbart ikke en bibelsk skikk. Når oppstod den? Den er ikke svært gammel. Her har vi altså å gjøre med en kirkeskikk som er innført mot Guds uttrykkelige bud, og da kan den ikke aksepteres; på dette punkt er den kirkelige tradisjon helt entydig (CA 22,8-9). Hvordan er det med sølibatsplikten for prester? Også dette er en bestemmelse uten bibelsk forelegg og med en nokså ustø kirkelig tradisjon bak seg (CA 23). Hva med privatmesser for betaling? Skal ikke sakramentet heller brukes på en slik måte at en kan lære å tro på Gud og forvente alt godt fra ham (CA 24,7)? Likeledes fastholdes det at fasteregler ikke har noen meritorisk effekt (CA 26). Det samme gjelder munkeløftene, som dessuten har det problem ved seg at det står i strid med tillatelsen i Guds ord til å gifte seg for alle "som ikke er unntatt ved et særskilt verk av Gud" (CA 27,20). Et munkeløfte er altså en menneskelig ordning som av den grunn uansett ikke kan settes opp mot Guds bud og ordninger.

Disse ting må altså forstås som nyheter som er innført i strid med Guds ord og den opprinnelige kristne trosbekjennelse. Det eneste unntak fra dette CA finner i det som undersøkes i dokumentets andre del, er skriftemålet. Også dette hører slik det praktiseres til kirken til menneskelig rett (CA 25,12). Det bør likevel beholdes på grunn av sin trosstyrkende effekt. Skriftemålet er altså etter CA et eksempel på en kirkelig nyhet som ikke er i strid med den katolske trosbekjennelse. Men det foreligger ingen guddommelig forpliktelse til å regne opp alle synder; det er altså ikke slik skriftemålet skal brukes.

#### 4. Kriteriet i praksis: Forståelsen av bispeembetet i CA 28.

Hvem er det så som har ansvaret for å forvalte denne læreforpliktelsen, altså ivaretagelsen av bekjennelseskontinuiteten under avvisning av alle utilstrekkelig begrunnede kirkelige og

teologiske nyheter? Det prinsipp som ligger til grunn for CAs tilnærming til dette spørsmål er at det gjør evangeliet selv; CA forutsetter altså at så snart en har en viss forståelse av det adekvate kriterium, er dets anvendelse ikke noe stort problem.

I praksis er det likevel ikke fullt så enkelt, og CA går i sin siste artikkel, som handler om bispeembetet, noe nærmere inn på det. For det første slår CA her fast at en må skille mellom biskopenes åndelige autoritet og den makt de eventuelt også har som verdslige fyrster, og det er bare det første en her er interessert i. Denne åndelige autoritet utfoldes bare ved å forkynne evangeliet og forvalte sakramentene; i dette er inkludert nøklemakten forstått som fullmakten til å tilgi og fastholde synder (CA 28,5-10). Skulle biskopene gå ut over denne fullmakt og under påberopelse av guddommelig rett lære eller fastsette noe som står i motsetningen til evangeliet, så står menigheten under guddommelig forpliktelse til ikke å adlyde dem; det henvises her til Matt 7,15 (advarsel mot falske profeter) og Gal 1,18 (om så en engel fra himmelen . . . .; CA 28,23-25).

Denne innskrenkning av den biskoppelige makt skal imidlertid ikke forstås slik at de mister enhver styringsrett; “det er tillatt for biskoper og pastorer å fastsette bestemmelser for at ting kan gå for seg i kirkene på ordnet vis” så sant enhver tanke om at disse bestemmelsene er absolutte eller meritoriske holdes borte (CA 28,53-54). Som eksempel vises her til skikken med å samles til gudstjeneste på søndagen. CAs oppfatning på dette punkt er at sabbaten som helligdag er avskaffet ved guddommelig rett, mens søndagen som kirkedag er innført ved menneskelig rett (CA 28,57-59). En kan altså ikke bruke kirkeskikkens pragmatiske nødvendighet som argument for at kirkens lederskap på dette punkt har noen instruksjonsmyndighet i kraft av guddommelig rett. Skal det bli noen felles gudstjeneste, må vi være enige om når vi samles, og vi følger den avgjørelse som der blir fattet uten å gjøre noe problem av det. Men det er en avgjørelse som tas på grunnlag av menneskelig, ikke av guddommelig rett, og det er bare mulig å følge den så lenge dette skille er klart.

For å forstå CA rett på dette punkt, er det viktig å være klar over at det er begrunnelsen, ikke hvem som fatter beslutningen, som avgjør om et kirkelig vedtak skal forstås om uttrykk for det som er guddommelig og absolutt eller det som er menneskelig og relativt. Det klargjør CA 28 i sin redegjørelse for det såkalte apostelkonsilet i Jerusalem i Apg 15. Der ble det besluttet å be kristne om å ikke spise blodmat. Men selv om dette er en beslutning som ble fattet av apostlene, er det likevel ut fra sammenhengen klart at dette ikke skal forstås som noen justering

av evangeliet om at en frelses av nåde alene (jfr. Apg 15,10), men som en bestemmelse det var hensiktsmessig å følge i en bestemt situasjon. At noe er sagt av en apostel, gjør det altså i seg selv ikke til uttrykk for guddommelig autoritet (CA 28,65-55).

Det kirkelige lederskaps rettsfullmakt innen den åndelige regimenter er altså identisk med Den hellige skrift forstått som lov og evangelium og utlagt i menighetens trosbekjennelse, og går ikke på noe punkt utover dette. Pålegges en noe utover dette med krav om absolutt lydighet, foreligger det ifølge CA plikt til ulydighet. Det er altså mye som kan tåles så lenge det i prinsippet anses som frivillig, f. eks. gudstjenester på søndagen og forbud mot blodmat; blir det plikt, kan det derimot ikke aksepteres.

## 5. CA vurdert etter kontinuitetskriteriet

CAs krav til rett lære er altså at den skal være i samsvar med de bibelske skrifter slik de er sammenfattet i den kristne trosbekjennelse. Derfor skal alle nyheter innført i strid med dette prinsipp avvises. Den sanne kirke vil altså alltid lære i samsvar med det den sanne kirke gjennom historien alltid har lært.

Til dette kriteriet må vi stille to viktige spørsmål: 1) Tilfredsstiller det seg selv? For at CAs kontinuitetskriterium skal kunne anses som konsistent, må det altså kunne påvises at de kristne kirke i prinsippet og i alt vesentlig fram til tiden for CAs tilblivelse alltid hadde tenkt slik. For et kontinuitetskriterium innført som en kirkelig nyhet uten forankring i den kirkelige tradisjon blir åpenbart selvmotsigende, og har dermed krav på begrenset interesse. 2) Tilfredsstiller CAs positive læreutfoldelse, altså den lutherske lære om rettferdiggjørelse av nåde for Kristi skyld ved troen, selv kontinuitetskriteriet? Er dette noe den kristne kirke alltid har lært, eller er dette en problematisk teologisk nyhet som først oppstod på reformasjonstiden, altså relativt sent i den kristne kirkes historie?

Hva spørsmål 1) angår, tror jeg det er nokså enkelt å påvise at det er slik en tenker både i oldkirken og langt inn i middelalderen. Kirkens tro er det den alltid har vært; kjennetegnet på rett lære er derfor overensstemmelse med trosregelen eller trosbekjennelsen som denne troens sammenfatning. Slik tenker Tertullian og Augustin, slik tenker Athanasius, kappadokierne og Maximus Confessor, slik tenker konsilfedrene på alle de økumeniske konsiler. Og slik tenker også Anselm og kirkelærerne i første del av middelalderen. Det konsekvente alternativ er enten

å tenke seg Skriften som autoritet alene i den forstand at kirkens bekjennelse og fortolkningstradisjon er teologisk irrelevant, eller å tenke seg at det er rom for en selvstendig videreutvikling av kirkens lære i tillegg til det fundament som er gitt ved Bibelen og de økumeniske bekjennelser. Til forskjell fra kontinuitetstanken har begge disse alternative modeller en forholdsvis kort historie; prinsippet om “Skriften alene” i denne absolutte mening etableres av gjendøperbevegelsen på 1520-tallet, mens tanken om tradisjonens selvstendige betydning unnfanges i senmiddelalderen og får kirkelig sanksjon på Tridentinerkonsilet. Det er altså bare CAs kontinuitetsargument, eller varianter av det, som tilfredsstiller kontinuitetskriteriet.

Når det gjelder spørsmålet om den lutherske rettferdiggjørelseslære selv er å forstå som en teologisk nyhet, så er CA, så langt jeg kan forstå, skrevet som et forsøk på å komme denne kritikken i forkjøpet. CA 3 gir en sammenfatning av Nikenums og Chalkedons kristologi, hvor Nikenums antydning av kristologiens soteriologiske funksjon – vi tror på ham “som for oss mennesker og for vår frelses skyld sted ned fra himmelen” – allerede er bygget noe ut: “for at han skulle forlike Faderen med oss og være et offer” for våre synder (CA 3,3). CA 4 følger så som en ytterligere eksplisering av kristologiens soteriologiske funksjon; rettferdiggjørelseslæren framstilles altså i CA som anvendt kristologi. Den etablerer samtidig et inkarnatorisk tolkningsprinsipp for teologien som legges til grunn for CAs forståelse av troens tilblivelse, kirken og sakramentene: Ved inkarnasjonen kvalifiseres det skapte som stedet for det guddommlige nærvær som gjennom ordets virkekraft lukker oss inn i seg selv og på den måten frigjør oss fra syndens og djevelens makt og fører oss til det evige liv.

I denne kristologiske og inkarnatoriske forankring av kirkens lære og liv går Luther og den lutherske reformasjon utvilsomt utover det som sies om disse ting i de oldkirkelige bekjennelser, av kirkefedrene og av middelalderens teologer. Det er imidlertid i seg selv hverken kritikkverdig eller i strid med kontinuitetskriteriet; i møtet med nye utfordringer har kirkens lærere alltid utvidet forståelsen av troens forutsetninger og implikasjoner. Både Ireneus, Athanasius, Augustin og kappadokierne gjør utvilsomt det uten at det anfekter deres status som økumenisk relevante kirkelærere. Spørsmålet er om den aktuelle videreutvikling av trosbekjennelsens forutsetning og implikasjoner ivaretar dens essensielle anliggender, slik at kontinuiteten kan sies å være bevart, eller om troens identitet undergraves, slik at det er en teologisk nyhet i den forstand disse avvises i andre del av CA vi her har for oss.

Etter min oppfatning er det liten tvil om at CA ivaretar det kontinuitetskriterium det selv



legger til grunn. Det dokumentet sier som går ut over det som sies om de samme ting hos kirkefedrene og på de økumeniske konsiler, må forstås som presisering og eksplisering, ikke som noen form for implisitt kritikk. CA tilfredsstillende slik etter min oppfatning de kriterier det selv stiller opp for et økumenisk bekjennelsesdokument; det redegjør for en bibelsk begrunnet trosforståelse som ivaretar kontinuiteten med de sentrale bekjennelsestekstene, først og fremst Nikenum, og med den kirkelige lærekontinuitet gjennom historien på måte som med rette er blitt stående som forbilledlig. Denne forbilledlighet er selvsagt noe som først og fremst anerkjennes i den lutherske kirke, selv om CAs betydning når det gjelder kriterier for kirkens økumenisitet og katolisitet og de metoder for dialog mellom kirkene som følger av dette utgangspunkt, også er noe som har hatt og har en viss breddevirkning i den økumeniske bevegelse.

## 6. Kontinuitetskriteriet og tilpasningskriteriet

Med det har vi allerede beveget oss i retning av dagens situasjon. Da blir bildet umiddelbart mer mangfoldig, og spørsmålet etter hva som i realiteten fungerer som kriterium for rett lære og kirkelig enhet får ulike svar etter hvem en spør. Det er likevel liten tvil om at kontinuitetskriteriet under opplysningstiden fikk konkurranse fra et annet som i dag i praksis vel må kunne sies å være det dominerende kriterium, nemlig det vi kan kalle akkomodasjons- eller tilpasningskriteriet. Dette kriteriet, som innføres i teologien med Semler og Schleiermacher, hevder at det viktigste spørsmål å stille til kirkens lære, eller til det lærepunkt som står til debatt, ikke er spørsmålet om det ivaretar kontinuiteten i utleggelsen av kirkens trosbekjennelse, men om det tjener formidlingen av evangeliet. Dette kriteriet forutsetter altså at det kan defineres et skille mellom evangeliets kjerneinnhold og dets konkrete uttrykksformer inkludert oppfatningen av de ulike lærepunkt, og det spørsmål som må stilles til læren, er om den, i lys av det åndsklima formidlingen skal skje i, tjener formidlingen av evangeliet slik at det blir forstått og trodd. Fortolkeren og fortolkerens kontekst tillegges altså en relativ selvstendig og kreativ funksjon i forståelsen og formidlingen av det kristne budskap. Vi står altså overfor en modell beslektet med det en på reformasjonstiden kritiserte som svermeri eller misbruk av den kirkelige autoritet i form av tanken om kirkens tradisjonsfortolkning som en selvstendig kilde til åpenbaringsforståelsen.

Nå er det å skjelle mellom form og innhold i seg selv ikke et problem; det vil en også gjøre der en legger kontinuitetskriteriet til grunn. At det alltid er det samme evangelium som

formidles, betyr ikke at en alltid trenger å si akkurat det samme. Men dette skillet oppfattes på en helt annen måte der kontinuitetskriteriet erstattes av et tilpasnings- eller akkomodasjonskriterium. Evangeliet vil nemlig her ikke lenger bli oppfattet som identisk med noen av dets konkrete uttrykksformer; det oppfattes som noe som er bevitnet, omtalt og antydnet i sine ulike formidlinger, men aldri manifestert eller inkarnert der. Derfor vil det ikke lenger være identitet hverken mellom troens innhold og dens bekjennelse, eller mellom åpenbaringen og Guds ord. Framstilles Bibelen som et vitnesbyrd om åpenbaringen vil det derfor normalt være et tydelig kjennetegn på at en har forlatt kontinuitetskriteriet til fordel for et akkomodasjonskriterium. En slik formulering vil en nemlig lete forgjeves etter både i Konkordieboken eller for den saks skyld i førmoderne teologi i sin alminnelighet.

Til dette kommer at tilpasnings- eller akkomodasjonskriteriet innebærer at samtidskonteksten får en selvstendig betydning som kriterium for evangeliets adekvate formidling. Kristen forkynnelse og trosformidling blir altså ikke lenger først og fremst et spørsmål om å si det som skal sies, men om å finne en form som gjør at det evangelium en tror en vet hva er kan formidles slik at det blir trosskapende og trosstyrkende for dem som hører det. De elementer i den tradisjonelle troslevering som ikke tjener dette formålet, må da strykes eller omtolkes. Dette mener en å ha fullmakt til å gjøre helt uavhengig av om bibelteksten selv gir noen antydninger om at den skal forstås slik.

Det er derfor et prinsipielt skille mellom på den ene side CAs og på den annen side akkomodasjonsteologiens bruk av en fortelling som den om apostelkonsilet i Jerusalem i Apg 15. For akkomodasjonsteologien er dette en modell for hvordan evangelieformidlingen alltid kan og må farges av sin kontekst, og en tar her også gjerne i bruk CAs egen formulering som uttrykk for sin egen forståelse: "Det er evangeliets evige vilje en her må gi akt på" (CA 28,66).<sup>3</sup> For CA er dette imidlertid en fortelling om hvordan teksten selv viser hvordan apostlene, som i sin alminnelighet forstås som åpenbaringsformidlere med guddommelig autorisasjon (jfr. Luk 24,48; Gal 1,11-12), i bestemte sammenhenger også kan opptre som kontekstbetingede kirkeledere som gir råd for hvordan en skal forholde seg i en konkret situasjon. Akkomodasjonsteologien leser her altså CA på en måte som er både anakronistisk og misvisende.

Norsk kirkedebatt gjennom det 20. århundre har vært en kontinuerlig dragkamp mellom

---

<sup>3</sup>Dette har f. eks. spilt en viss rolle i argumentasjonen for den alternative samlivsetikken; se Lærenemnduttalelsen fra 2006, s. 88.

dem som hevder at opplysningstidens tilpasnings- og akkomodasjonskriterium, og dermed framskrittet og den nye tid skulle legges til grunn for kirkes læreforståelse og læreformidling, og dem som hevdet at kontinuitetskriteriet var det avgjørende. MF ble opprettet fordi det ble utnevnt en professor på TF som fant den lutherske sakramentforståelsen å være en hindring for den sakssvarende evangelieformidling i en ny tid, for øvrig en oppfatning som heller ikke på TF hadde lengre levetid en den generasjon vedkommende professor tilhørte. I kirkestriden på 1920-tallet gjaldt spørsmålet hensiktsmessigheten av den bokstavelige fortolkning av formuleringene i Apostolicum, særlig når det gjaldt jomfrufødselen og oppstandelsen; også det er en problemstilling som i dag av det fleste oppfattes som nokså uaktuell. Helvetesdebatten på 1950-tallet gjaldt spørsmålet om læren om den evige helvetesstraff med rette kan sies å høre hjemme i kjærlighetens religion; det er nok et spørsmål som fremdeles er aktuelt for mange. Og fra 1960-tallet av fikk vi debatten om ordinasjon av kvinner, hvor spørsmålet om tilpasningsstrategiens teologiske holdbarhet var en helt sentral problemstilling. I en tid hvor likestilling mellom kjønnene var i ferd med å bli et allment akseptert prinsipp, hindret det da ikke “evangeliets frie løp” å fastholde den tradisjonelle lærekontinuitet også når det gjaldt spørsmålet om den såkalte tjenestedifferensiering i kirken?

MF ble opprettet som, og fungerte gjennom de første par generasjoner av lærere også som kontinuitetskriteriets institusjonelle forankring i norsk kristenliv. Det er i ettertid ikke vanskelig å sette noen kritiske merknader i marginen ved den måten dette prosjektet ble gjennomført på; f. eks. må nok Ole Hallesbys forhold til den forståelse av kirkens bekjennelses- og lærekontinuitet jeg her har pekt på i beste fall betegnes som uklar. Det er likevel liten tvil om at MF, og det faktum at det store flertall av norske prester gjennom det 20. århundre var utdannet her, bidrog til å bremse, og til en viss grad også marginalisere akkomodasjonskriteriets innflytelse i norsk kristenliv. Det var der, og det var også i noen grad akseptert at det var der, men som noe som hele tiden måtte kjempe for å forsvare sin kirkelige legitimitet.

Ut fra denne problem- og situasjonsbeskrivelsen er det derfor vanskelig å unngå den konklusjon at det skjedde noe ganske viktig og avgjørende da flertallet i MFs lærerråd i 1972 gikk inn for ordinasjon av kvinner. I forhold til de teologiske utfordringer Nikenum og CA ble til som svar på, altså treenighetslære, kristologi og frelsesforståelse, kan spørsmålet om en eventuell forskjell mellom kjønnene når det gjelder ordinasjon til det kirkelige embete fortone seg som en nokså perifert spørsmål, og rett forstått er det nok også det. Det er jo heller ikke slik

at de kvinner som banker på biskopenes dør og ber om kirkelig ordinasjon ønsker å gjøre noe moralsk betenkelig; det de ønsker, er jo å forkynne evangeliet og forvalte sakramentene, og det er jo ingen tvil om at kirken trenger mennesker som gjør akkurat det. Likevel er det neppe tvil om at akkurat denne lærerrådsuttalelsen representerer et viktig gjennombrudd for akkomodasjonstenkningen i norsk kristenliv. En bryter her tross alt med et lærepunkt hvor den økumeniske kirkes praksis gjennom hele dens historie fram til nyere tid med bibelsk begrunnelse er både samstemt og entydig. Og en gjør det på en måte som, uansett hvordan en snur og vender på det, er forankret i akkomodasjonsteologiens prinsipptenkning, ikke i eksegetiske observasjoner som viser at de aktuelle bibeltekster, altså Jesu kallelse av apostlene og deres videreføring av embetet til menn, er betinget av en kontekstuell tilpasning slik vedtaket på apostelkonsilet i Jerusalem er det.<sup>4</sup> Det er ikke ordinasjon av kvinner eller MF-vedtaket fra 1972 som etablerer akkomodasjonsteologien i norsk kristenliv; den kom med opplysningstiden og har siden alltid vært her. Men i et tilbakeskuende perspektiv tror jeg det må være rett å si at det har betydd ganske mye for dens kirkelige legitimitet.

## 7. Den rene lære i 2016: Hvor står vi i dag?

Det er et spørsmål som ikke er så lett å svare på. Jeg tror vi har en situasjon som er nokså mangfoldig, hvor tendenser i ulike retning står vi siden av hverandre på en til dels litt uoversiktlig måte. Jeg tror ikke vi uten videre kan si at vi har en entydig vekst i akkomodasjons- og tilpasningstenkning på en slik måte at CAs kontinuitetskriterium oppfattes som mindre og mindre aktuelt. Som jeg alt her antydte, er det flere av de problemstillinger som tidligere gjaldt som akkomodasjonsbevegelsens fanesaker som i dag fortoner seg som helt uaktuelle. En luthersk sakramentforståelse er mye mindre kontroversiell i dag enn for hundre år siden, og den er fulgt av en økning i nattverdfrekvens som knapt kan betegnes som noe annet enn en nattverdvekkelse. At det skulle være en viktige side av evangelieforkynnelse for samtidens mennesker å problematisere jomfrufødselens og oppstandelsens historisitet er også for de fleste prester i dag en nokså fjern tanke. Samtidig er det jo heller ikke noen tvil om at akkomodasjonstenkning, gjerne med ordinasjon av kvinner uttrykkelig anført som en modell og brekkstang, er generelt

---

<sup>4</sup>For en ytterligere begrunnelse for denne konklusjonen, se min artikkel "Skal kvinnene tie: En vurdering av kvinneprestdebattens klassiske argumenter". *Lære og liv* 2/2012: 46-54.

akseptert på en rekke områder. Samlivsetikken er jo her et helt åpenbart eksempel, men det fins også andre, f. eks. når det gjelder kirkeveksttenkning, liturgiske og musikalske uttrykksformer etc.

Skal jeg våge meg på å tegne en rask skisse av situasjonen i norsk kristenliv i dag i forhold til det problemstillinger jeg har drøftet i dette foredraget, vil den se omtrent slik ut. Jeg tror presteskapet i Den norske kirke langt på vei er nokså ortodoks i sin forståelse av kirkens lære. Jeg tror det er et mindretall av presteskapet som i lære og liv uttrykkelig avviser sentrale lærepunkt i Nikenum og CA. I det minste gjelder det prestene i bispedømmene langs kysten fra Agder til Bjørgvin, som jeg nå mener jeg nå kjenner relativt godt etter å ha vært involvert i ganske mye etterutdanning her de siste par årene, men jeg tror også det gjelder mer generelt. Samtidig har mange av dem et i beste fall uavklart forhold til akkomodasjonskriteriet slik det nå har gitt seg utslag i nokså utbredt kirkelig aksept av kvinnelige prester og kirkelig aksept, riktignok mye mer omstridt, av likekjønnet vigsel. Dette gjør at mange strever med spørsmålet om hvordan en på en kreativ og konstruktiv måte kan utfordre samtiden og la kirken framtre som motkultur. Derfor blir forkynnelsen i praksis ofte forsiktigere og mer tannløs, og det vil stort sett også si mer moralistisk, enn det Nikenums og CAs evangelieførståelse i utgangspunktet legger opp til. Akkomodasjonskriteriets kirkelige legitimering har slik ført til en engstelse når det gjelder å provosere og utfordre. Den norske kirkes største problem i dag tror jeg ligger der.

Hva da med frikirkene og organisasjonene? Jeg tror egentlig ikke bildet er så svært forskjellig. I de lavkirkelige misjonsorganisasjonene har tilpasningskriteriet alltid stått ganske sterkt; det har bare fått andre utslag enn i den akademiske teologi og i folkekirken. Om dette fortsatt vil være situasjonen, er det ikke sikkert at det å gjøre disse om til trossamfunn som en slags protest mot teologisk pluralisme i Den norske kirke egentlig vil hjelpe så mye. Bare valget av den sekulære betegnelse “trossamfunn” til forskjell fra Bibelens og bekjennelsens begrep “kirke” signaliserer her en god del om hvordan en ser på seg selv.

Men det kan selvsagt hende jeg tar feil. Det kan selvsagt hende den argumentasjon jeg her har framført virker så overbevisende at både frikirker og indre- og ytremisjonsorganisasjoner begynner å ta seg selv på alvor som kirker forpliktet på CAs kontinuitetskriterium. Det ville jeg i så fall anse som en utvikling med store, positive muligheter i seg.