

Kåre Svebak:

# Kristentroens vitenskapelige begrunnelse hos Lars Levi Læstadius<sup>1</sup>

## Perspektiver på forhistorie og motivering

Lars Levi Læstadius (1800-1861) var sogneprest i Karesuando årene 1826-1849, og deretter prost i Pajala til sin død. Slektensnavnet Læstadius vil alltid være forbundet med «lestadianismen», og gi det misvisende inntrykk at han var kilde og opphavsmann til Karesuando-vekkelsen omkr. 1850, og kilden til den største kristelige folketradisjon i Norden.

I likhet med pietismens teologer siden slutten av 1600-tallet, begrunnet også Læstadius kristentroens sannhet med erfaringer i et frelsesskjema. Og siden han gjorde det med en viss originalitet, må overskriften lyde «hos Lars Levi Læstadius». Han observerte hvordan vekkingen ytre seg og ville begrunne den på vitenskapelig vis. Følgelig må man skjelne mellom Læstadius-forskning og lestadianisme. Han var dessuten botaniker, og fikk i ettertid status som «Nordkalottens Linnè».

I min oversikt finner jeg det fruktbart å kontrastere ved hjelp av Leiv Aalens avhandling fra 1952 (1966) - «Den unge Zinzendorfs teologi» (forkortet utg: FBB's ressurs-sider).

### 1. Den prosessuelle betraktningmåte

Koblingen naturvitenskap og teologi i denne rekkefølge går tilbake til senmiddelalderen. Fremgangsmåten representerer en tradisjon hvor andaktsbøker og teologiske utredninger tok utgangspunkt i natur- og legevitenskap.<sup>2</sup> Med denne tilnærming gransket man «naturens bok» for å bli opplyst av «naturens lys», som om natur- og legevitenskap danner innledningen til kirkens troslære – «nådens lys». Også Læstadius tok utgangspunkt i empiri og observasjon for å beskrive menneskets sjelsliv og behov.

Manuskriptene til Læstadius' antropologi forelå i to bind før Karesuando-vekkelsen begynte i 1846. I sine funderinger over menneskenaturen la han premissene for den subjektive forsoningslære han utviklet under vekkingen i Karesuando. Det tredje bindet ble til som et forsvar mot anklagene mot ham etter den radikalpietistiske vekkingen i en siida på flyttruten mellom Kautokeino og Muonio-traktene. Radikalpietistenes negasjon til ytre ordninger i kirke og stat utartet i fanatisme og til sist i voldsorgien den 8. november 1853.

---

<sup>1</sup> Opprinnelig et foredrag under en konferanse i Det Nord-Europeiske Luther-Akademi, Gøteborg 4-7. 8. 2014, her i omarbeidet form. Kontrasteringene til greven Nicolaus v Zinzendorf er som regel lagt til fotnotene med henvisning til Leiv Aalens avhandling: *Den unge Zinzendorfs teologi*. Oslo 1952. Tysk utgave: *Die Theologie des jungen Zinzendorf. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums*. Bd XVI. Hamburg 1966.

<sup>2</sup> Et eksempel fra reformasjonstiden er den katolske legen *Paracelsus* (d 1541), som lutherske teologer respekterte fordi han så den uendelige Gud virksom i det skaptens endelighet i tid og rom. Naturviterne Kepler og Gessner var også teologer. Og Tycho Brahe så en analogi mellom skaperverket og menneskets legeme.

Vi merker oss at pietismens frelseslære i et psykologiserende skjema representerer den naturvitenskapelige tilnærming til *naturprosesser* gjennom observasjon og eksperiment.<sup>3</sup> Med stor konsekvens må erfaringsteologer forstå den kristne erkjennelse som en psykodynamisk prosess, og anvendt på det organiserte fellesskap, søke resultatet i det flertallsvedtak som gjøres forpliktende for alle. Gammelpietismen erfaringsteologer søker Guds ords virkning i et stadie-skjema kalt «nådens orden» eller «frelsens orden» - *ordo salutis*. Her går tendensen fra den *allmenne* historie under loverfaringer, via anger og tro til den religiøs-etiske personlighet med livsytringer i samsvar med det asketisk-puritanske livsideal i tradisjonen fra Agustin (d 430).<sup>4</sup> Loverfaringene er skjemaets styrke. Troens livsytringer betraktes som kirkes synlige kjennetegn med kasuistikkemoral som norm og rettesnor.

Vi merker oss to ting i denne betraktningssmåte: (1) *Prosess-idèen* korresponderer med den allmenreligiøse forventning om en livsforvandlende forbedring, og (2) *sideordningen gjenfødelse og helliggjørelse* gjør utvortes hellighet og tukt til en nødvendighet. Uten den blir ikke den usynlige kirke synlig. Her formidler Læstadius et kirkebegrep i pietistisk tradisjon, men fremmed for bekjennelsestro lutherdom.<sup>5</sup> Kravet til et hellig liv innebærer en kasuistikkemoral hvor normen er det asketisk-puritanske livsideal i tradisjonen fra Augustin. Med denne norm fikk humanismens dannelsesideal en kristelig-sosial variant.<sup>6</sup>

Her merker vi oss at Læstadius - ved å holde fast ved gammelpietismens krav til loverfaringer, la avgjørende vekt på *det vakte stadium* i frelsesprosessen. Syndens nød blir avdekket i konfrontasjon med Guds lov, som lover frelse og evig liv med forbehold om fullkommen kjærlighet til Gud og vår neste. Loven avslører, anklager og fordømmer. Uten Guds forsoningsverk i Kristi død, blir mennesket drevet til å erkjenne sin egen skyld og skam og fortapt-het som fortjent.

I beskrivelsen av det vakte stadium er det tydelig at hos Læstadius er referanserammen den gammellutherske skjelning mellom lov og evangelium som samtidige størrelser, men med en konsekvensrik forskjell: Lov og evangelium blir forstått på pietistisk vis som *påfølgende* størrelser. Da må forsoningens vilkår være de loverfaringer som munner ut i angerens smerte.

---

<sup>3</sup> Samme tilnærming finner sted hvor kirken virksomhet skjer med læretilpasninger til dominerende idéer i samtiden, og disiplinen praktisk teologi arter seg som «praktisk fornuft» (I Kant)

<sup>4</sup> Det er verdt å merke seg kontrasten til Zinzendorfs teologi, hvor tendensen går fra allmenhistorien til den kristnes ahistoriske gudsnytelse i brudemystikkens Kristus-samfunn. Tendensen omdanner det bibelske gudsforhold og motiverer kirkens gudstjeneste med lykkebehovets tilfredsstillelse i gudsnytelsen. En annen kontrast kommer til uttrykk i en nytestamentlig-luthersk messeliturgi: Her er den treene Gud den suverene Giveren, som med evangeliet som middel virker troens tillit til hans løfte, ditt i dåpen, søker Guds nådetilsagn og mottar alterets sakrament i tillit til Kristi tydningsord. Den oppstandne Kristus tjener ikke de kvalifiserte, men tjener «tollere og syndere» for sin godhets skyld, nærværende og virksom med Ord og Sakrament.

<sup>5</sup> Dette forhold påpekte allerede Albrecht Ritschl (1822-89). Aalen 1952, 359.

<sup>6</sup> Zinzendorf begrunnet troen i den *umiddelbare* opplevelse av «blodsnåden». Tilgitt av Gud, ble sidesstillingen rettfærdiggjørelse (frifinnelse) og helliggjørelse (fornyelse) overført på troendegruppen. Rettfærdiggjørt på grunn av Kristi død, lever de troende i et hellig liv i brudemystikkens samfunn med den oppstandne Kristus. Begrunnelsen medfører dels en (nyevangelisk) forkortning av gammelpietismens frelsesorden, dels en avgrensning mot sognemenighetens nådemiddelfellesskap. Aalen 1952, 313 n 92. Men i forhold til medmennesker er det ingen frontforkortning. Nevnte opplevelsesmystikk var den drivende kraft i herrnhutismens tjenesteiver for medmennesker. Jf samme s. 332..

I klartekst: Det fins ingen forsonet Gud uten angerens smerte, synlig og hørbar for andre.<sup>7</sup> Med dette forbehold må erfaringer bekrefte barneretten hos Gud og kirkens kjennetegn søkes i «levende» kristendom.<sup>8</sup>

Til den historiske bakgrunn hører også spiritualistenes (svermernes) anklage mot Luther: Istedenfor å fullføre kirkens reformasjon, stanset han den «på halvveien». Under parollen «videre fram» ble pietismens reformprogram den *fullendte* reformasjon i fromhetens praksis (praxis pietatis). Men hvordan? Læren om frelsens orden var uklar og åpnet for ulike og til dels motstridende løsninger.

Den *kirkevennlige* pietisme siden *Filip Jakob Spener* (1635-1705) reserverte seg mot konsekvensene i radikalpietismens kamp mot den kirkeorganiserte virksomhet i sognemenighetens ordninger. Han brøt heller ikke med et ordnede nådemiddelfellesskap, men nøyde seg med å rette på forsømmelser og mangler. Denne strategi fulgte også Læstadius. En lignende reservasjon gjorde herrnhutiske brødremenigheter (el societeter): «I kirken, men *ikke under «kirken»*.

På gammelluthersk hold hadde man for lengst erkjent behovet for praktisk-kirkelige reformer. Kritikken mot Speners reformprogram gjaldt *begrunnelsen* i ordo salutis-læren, og dertil konsekvensene man trakk i læren om kirken (ekkesiologi). Spener fikk motsvar med henvisning til naturvitenskapelige og teologiske autoriteter, blant dem *Johan Arndt* (d 1621). Nå fins det ingen skjematisert frelsesvei beskrevet i Nytestamentet, men saken er gitt med prekenembetets oppdrag fra den oppstandne Kristus – å forkynne i Jesu Navn omvendelse og syndenes forlatelse for alle folk (Lk 24:47).

Omsatt i gruppepraksis, demonstrerte ordo salutis-læren sin *kirkeomdannende* kraft og *kirkeoverskridende* tendens i troendegruppenes virksomhet. De synliggjorde den egentlige

---

<sup>7</sup> Hos Zinzendorf består ikke menneskets nødssituasjon i en trellbunden vilje overfor Gud, men i det *manglende gudssamfunn*. Synden er en fare som trues utenfra og holder mennesket borte fra Gud, Aalen 1952, 315. Veien tilbake begynner derfor med erkjennelsen av egen tomhet og fattigdom. Denne erkjennelse aktualiserer menneskets frelsesbehov i møte med Guds nåde, og stilt overfor muligheten til å tilfredsstille sitt behov for gudssamfunn, har mennesket *valgfrihet*. Samme s 322.

Under *oppgjøret med Dippel* i 1734, forkastet Zinzendorf pietismens krav til botskamp som lovisk og forførende. Aalen 1952, 296 n 15, 396 n 69.. Altså forkastet han ikke ordo salutis-læren, men forenklet den ved å eliminere det vakte stadium (nyevangelisme). Fremdeles er troens historie begrenset til en indre, åndelig sfære, men med et annet motiv: å gjøre alvor av motsetningen mellom Guds nåde og menneskets aktivitet, og syndsforlatelsen som menneskenes felles gode forut for troen. Samme s 298-309, 322. Motsetningen innebærer hos ham en desto sterkere konsentrasjon om Kristus-mystikkens øyeblikk, da erfaringen av «blodsnåden» danner frelsesvisshetens vilkår. Samme s 311. Hos Læstadius er vilkåret angerens hørbar og synlige smerte i gammelpietismens frelsesorden.

<sup>8</sup> Zinzendorf begrunnet sitt menighetsprogram dels ved å påberope seg Luther, dels ved troendegruppenes gudgitte oppdrag: å tilfredsstille hungeren etter «evangelisk og apostolisk ordningsnåde». Denne doble motivering medfører en begrepsglidning fra frifinnelse til fornyelse, fra rettferdiggjørelse til helliggjørelse. Siden livet ikke kan leves uten den «apostoliske» ordning, må ordningsnåden være det nødvendige vilkår eller «tegn». Aalen 1952, 364f.

Ordet «evangelisk» refererer i denne sammenheng til Mt 18:20, foruten til Luthers ord i De schmal-kaldiske artikler om brødrenes innbyrdes samtale og trøst, og til hans ord i *Deutsche Messe* (1526). Luther kunne tenke seg en særlig gudstjeneste for dem som ville være kristne på alvor. Men i likhet med pietismens fedre overså Zinzendorf at Luthers ord gjaldt et kateketisk særtiltak i sognemenighetens ordninger – ikke av *indre* nødvendighet som i pietismen, men som et *nyttig* tiltak, omstendighetene tatt i betraktning. Samme s 366 n 194. –

kirke og gjorde den tilgjengelig for mennesker. Problemet er den kjensgjerning at i Nytestamentet fins ikke benevnelsen «usynlig kirke», for Guds Éne Hellige Kirke i himmelen og på jorden er den kirke som trer frem med gudgitte kjennetegn i en dennesidig, jordisk historie.

I pietistisk tradisjon betraktes det ordnede nådemiddelfellesskap som *rammeverk* (el stillas), slik tilfelle var også hos Læstadius. Også hos ham ligger vekten på troendegruppen fremfor det ordnede nådemiddelfellesskap (*ecclesiola in ecclesia*). Vektlegging betyr at man kunne forholde seg til rammeverkets konfesjon som en formalitet. Man var lutheraner av formalitet og betraktet gudstjenestelige ordninger som «likegyldige ting» i et etisk ingenmannsland (stoisme), og derfor underlagt skjønn og hensynet til allmennyten.

Denne betraktningssmåte er Nytestamentet fremmed. Den kristne lever i barnekår hos Gud på nådepaktens grunn, gitt i dåpen med løftet om salighet for hver den som tror (Mk 16:16). Hvorfor? Det er barnelærdom at den som i dåpen har fått Kristus til gave, «skal være hans egen og leve under ham i hans rike og tjene ham i evig rettferdighet, uskyldighet og salighet, likesom han er stått opp fra de døde, lever og råder i evighet» (Lille Katekisme, forkl 2 trosart). Veiledning er De ti Guds bud eller Guds gode skapervilje, utlagt på nytestamentlig vis for mann og kvinne, enhver i sitt kall.

I sentrum for det spenerske reformprogram stod troendegruppens virksomhet i en *sideordnet* kirkestruktur. Begrunnelsen fant Spener i «*det alminnelige prestedømme*», innordnet forestillingen om *et abstrakt-funksjonelt prekenembete*. Underforstått: De troende har alle del i prekenembetet, og rett til å utøve det, lik et verv på omgang. Med sideordningen fulgte nyheter med den fullendte reformasjon for øye. Men radikalpietistene var konsekvente. De brøt med sognemenighetens ordninger og dannet trosfellesskap på inderlighetens grunn.

Under synsvinkelen *misjon* ble kirkegang kombinert med kritikk av kirkeforsømmelser. Kombinasjonen ble *tvetydig*. Med kirkegang og sakramentbruk var man tro mot rammeverket, men samtidig troløs mot Guds kirkes *ytre* kjennetegn i *de helliges forsamling* (CA 7). Men sett fra troendegruppens side, handler forholdet om prioritering. Den lar problemet bestå: Det doble bokholderi. Blir den usynlige kirke synlig i troendegruppen med det rene Guds ord og et hellig levnet, må man stille seg likegyldig til den usynlige kirke når man medvirker i den offisielle kirkes liturgiske ordninger.<sup>9</sup>

Dette doble bokholderi gjenfinner vi hos Læstadius. Heller ikke for ham var Svenska Kyrkan et *trofelleskap* hvor Konkordiebokens bekjennelser er fellesskapets trosbekjennelser. Denne status er en formalitet. Under denne forutsetning verdsatte han Svenska Kyrkans pedagogiske og folkeoppdragende virksomhet. Samtidig ble også Læstadius i Karesuando konfrontert med radikalpietister som løp linen ut med dramatiske følger.

Ved siden av den sideordnede kirkestruktur belyser det personlige vitnesbyrd pietismens oppsplittede mangfold. Får ikke den uforbeholdne bekjennelse til det apostoliske ord samle kirken, må menneskers *personlige vitnesbyrd* tre i bekjennelsens sted. Det fromme jeg bedømmer gjenfødelsens livsytringer. Den sakkyndige var for Læstadius den som av egen erfaring kunne bedømme det vakte stadium, og lik en jordmør «klippe navlestrengen», det vil

---

<sup>9</sup> Aalen 1952, 370 n 209.

si erklære et menneske for et Guds barn når forløsningen var fullført. Problemet er erfaringen brukt som rettesnor. Den varierer.

Et korrektiv til gammelpietistisk sjelesorg er nypietismens frelsesskjema i forkortet utgave (jf nyevangeliske bevegelser). Derfor blir bildet misvisende, når man begrenser pietismens historie til «bedehuskulturen» innen de gamle folkekirker, men holder radikalpietisme og herrnhutisme utenfor, som om de representerer troendegrupper av en annen art.<sup>10</sup> Vekkesforskning har gitt en oversikt som viser at pietismen er et europeisk fenomen med globale forgreninger. I denne sammenheng inngår Lars Levi Læstadius og de lestadianske retninger. Heller ikke de er pietisme av en annen art. Desto viktigere den kirkehistorieforskning som fremstiller kirkens historie i den nordligste landsdel og på Nordkalotten som helhet.

## 2. Bygdebønn praktisert på lestadiansk vis

Etter en generell oversikt går jeg inn på tre tradisjoner. Læstadius' livshistorie gjenspeiler flere sider ved kirkens historie på Nordkalotten. Jeg nevner først bygdebønn-tradisjonen, Filip Jakob Spener og postillebruken:

**Bydebønn-tradisjonen (byabön).** Ordningen ble iverksatt som en direkte følge av Uppsala-møtet i 1593, da denne bispesynode for Sverige-Finland utøvte kirkens synodalrett ved å motta (resipere) Konkordieboken som kirkens bekjennelse. Vedtaket medførte en formidabel oppgave - å sikre regelmessig bruk av Guds ord og bønn i avsidesliggende grender. En prestesynode i Vesterbotn år 1603 vedtok en forordning om «byabön», en form for lesemesse i grise- og strøkgrender. Begrunnelsen var dels den kateketiske nytte som Luther hadde gitt uttrykk for i «Deutsche Messe», dels Helligåndens suverene gjerning, som virker troen hvor og når han vil i dem som hører evangeliet (CA 5). Forordning ble senere innlemmet i Kirkeloven.

Bydebønn-liturgien er en forenklet utgave av Ordes liturgi i høymessen. Den var et supplement til kirkehelgene, og derfor praktisert etter visse regler om avstand til sognekirken når det var kirkehelg.

Karesuando-vekkelsen ble utbredt hvor folk var samlet til bygdebønn. Og Læstadius-predikanter unngikk konventikkel-plakaten ved å opptre som kateket og samtale om preken som var opplest fra postillen. «Samtalen» (kansapuhe) artet seg som en preken, og dermed fikk bygdebønnen stor betydning. Karesuando-vekkelsens geografiske spredning - også til kvænbosettinger på norsk side. Med stor konsekvens ble den i flere varianter videreført i den lestadianske samlingspraksis.

**Johannes Gezelius d y** (1647-1718), sønn av Åbo-biskopen. Høsten 1673 var han på studiereise i Tyskland, og under sitt opphold i Frankfurt stiftet han bekjentskap med Spener og deltok i hans collegium. Sammen med gammellutherske teologer hadde Spener deltatt i diskusjonen om kirkereformer, men med andre hensikter.<sup>11</sup> De kom for dagen i det «collegium» som Spener ledet siden 1670 og senere organiserte som «collegia

---

<sup>10</sup> Jf Martin Greschat, utg: *Zur neueren Pietismusforschung. Wege zur Forschung. Bd CDXL*. Her er radikalpietismen holdt utenfor.

<sup>11</sup> Urovekkende signaler ga Speners nådelære, konventikler og utsagn om «bedre tider» for Guds kirke på jorden.

pietatis» ved årsskiftet 1674/75. Fra da av var det tale om troendefellesskap med 1 Kor 14 som forbilde.

Gezelius-besøket illustrerer pietismens europeiske karakter. Der begynte han på oversettelsen av Speners «Pia Desideria» til svensk. Oversettelsen fikk han ikke publisert fordi bekjennelsestro lutherdom rådde grunnen ved Åbo Akademi. Men da Spener-prekener ble utgitt i den såkalt «Wegelius-postillen», fikk Spener stor innflytelse sammen med lignende postiller brukt i den private sfære.

**Postille-bruken.** I stedet for Luther-postillen leste man heller «Wegelius», «Nordborg», «Linderot» eller «Björqvist». Årsaken kunne være den prosaiske - en utslitt Luther-postille. Wegelius-postillens kilde var ikke prostens i Torneå, slik man trodde, men 24 prekener oversatt til finsk fra Speners bok «Die evangelischen Lebenspflichten».<sup>12</sup> Ifølge pietisme-forskeren Pentti Laasonen hadde prostens Wegelius havnet i en rettskonflikt med sin kapellan, og under rettssaken opptrådte selveste Spener til prostens forsvar. Siden hans gamle venn Johannes Gezelius d y nå var biskop i Åbo stift, regnet han biskopen som sin medspiller. Der tok han feil. Gezelius hadde i løpet av 1690-årene endret sin holdning til Speners pietisme. Forholdet til Spener ble tvetydig.

I likhet med den verdslige og geistlige øvrighet hadde også Gezelius sine reservasjoner, t eks noen rettelser i Speners katekismeforklaring «Tabulae catecheticae» (fra 1677). En rekke Spener-skrifter fikk stor utbredelse i Finland, især et par kateketiske bøker, foruten Wegelius-postillen. Den spenerske pietisme var tross alt en motvekt mot konsekvente radikalpietister og deres kirkefiendtlige agitasjon. Geistlighetsens pragmatiske forhold til Speners kirkelige pietisme gjentok seg i forholdet til Læstadius.

### 3. Radikalpietismens innflytelse i privatsfæren

Typiske kjennetegn er motsetningene mellom kirke og kristendom, mellom liv og lære. Etter mønster fra kirkehistorikeren *Gottfried Arnold* (d 1714) beskrev man kirkens historie som et gradvist forfall siden keiser Konstantin eller tidligere. Et sentralt tema var spekulasjoner om menneskenaturen før syndefallet og dens *guddommeliggjørelse* i Kristus. Med stor konsekvens avskrev man kirkens inkarnatoriske teologi siden aposteltiden og endte opp med læren om det gjenfødte menneskes «hellige kjød». Man forvekslet menneskets sinnelag eller «vesen» med dets egenskaper eller «natur». Begrepsglidningen merkes allerede i den kirkelige pietisme, hvor dåpens sakrament, absolusjonen og alterets sakrament fikk perifer betydning. Så også hos Læstadius.

I Finland virket «sannhetens vitner» *Lars Ulstadius* og *Petter Schäfer*. Ulstadius ble radikalpietist under påvirkning av Valentin Weigel, Caspar Schwenkfeld og Jakob Böhme (teosofi). Schäfer ble dømt til døden for sin virksomhet. Etter mange år i tukthus ble dommen eksekvert i Åbo året 1728. Ulstadius virket som kirkefiendtlig botspredikant, til sist i 1689 med et skandaløst opptrinn under en gudstjeneste i Åbo domkirke. Fire år senere ble han

---

<sup>12</sup> Erkki Kansanaho: Wegeliuksen postillan lähteet ja teologia. Hki. (Wegelius-postillens kilder og teologi.)

idømt tukthusstraff til soning i Stockholm – i den beryktede Smedjegården.<sup>13</sup> På dronningens initiativ ble han benådet i 1719, men av slo og forble martyrfangen til sin død i 1732 - åtti år gammel. Senere samme år besøkte grev Zinzendorf Stockholm og skrev om denne «vrai martyr» gjennom femti år. Da hadde Schäfer med sitt blotte nærvær gjort Smedjegården til et valfartssted for sympatisører fra mange kanter i Europa.

En tredje radikalpietist fikk i Sverige stor innflytelse, nemlig *Johann Konrad Dippel* (d 1734). Under et Stockholm-besøk i 1725 holdt han flammende taler for store tilhørerskarer. Deretter ble Dippel-skrifter spredt vidt omkring, i første omgang besørget av den barnerike adelsfamilien Hjärne.

**Johann Konrad Dippel** (1673-1734). Teolog, kjemiker og alkemist. Kjent bl a for sine farveeksperiment. Ofte innviklet i feider med representanter for luthersk renlæ- righet, kirkevennlige pietisme og deterministisk filosofi. I 1697 ble han vunnet for pie- tismen ved kirkehistorikeren *Gottfried Arnold*. D. tilegnet seg Arnolds idèer om mo- ralsk selvforløsning og gjenfødelsen forstått som en *substansiell* forvandling av men- neskenaturen. Læren om «*hellig kjød*» hos radikalpietistene blant Kautokeino-samene har en lang og bred forhistorie.

Dippel utviklet den mystiske åndelighet til konsekvent individualisme, hvor «jeg» er Je- su brud. Han avviste læren om gudmenneskets stedfortredende godtgjøring for verdens synder (*satisfactio vicaria*), stilt frem for verden i Jesu korsdød. Det gjorde ikke Læsta- dius, som la vekt på den subjektive forsoning.

Dippel avviste et hvert forsøk på å komme til læremessig enighet innen kristenheten, for avgjørende er liv fremfor lære. Han distanserte seg også fra pietismens kretsing om egen sjelefrelse, og søkte heller en kristendom tilpasset humanetikk. I Tyskland og Nor- den ble han en av 1700-tallets mest leste forfattere.<sup>14</sup>

Schäfer, Ulstadius og Dippel fikk heltestatus i en folketradisjon som lik en undergrunnsbeve- gelse spredte idèene deres gjennom fortellinger og småskrifter. Virkningen viste seg i vekkel- ser gjennom tre generasjoner. Flere var av radikalpietistisk art før Karesuando-vekkelsen be- gynte i 1846. Denne folkelige tradering synes å ha gått upåaktet hen – iallfall på norsk side, inntil den slo ut i lys lue i en siida blant Kautokeino-samene. Uvitende om forhistorien, ble voldsbruken behandlet som et utslag av «læstadianismen» og Læstadius gjort ansvarlig. Sa- ken gikk til Kungl. Majestetet, men ble henlagt. Ingen kunne bevise at Læstadius hadde opp- ildnet til oppvigleri og opprør. Han var representant for den kirkelige pietisme siden Spener og talsmann for en vekkelse i sognemenighetens ordninger.

#### **4. To vekkelser - to tilbakemeldinger på Spener og Dippel**

Lik Spener i sin tid, tok også Læstadius avstand fra radikalpietismens slutninger i lære og praksis. Konfrontasjonen skjedde i møte med en Kautokeino-siida som hadde sin flytterute på strekningen til og fra Muonio. Læstadius ble kjent med flere under kirkehelger i Karesuando. Forgjeves forsøkte han å rettlede dem. Advarende formaninger og henvisninger fins i pre-

---

<sup>13</sup> Hans Schneider.

<sup>14</sup> M. Schmidt. - Religion in Geschichte und Gegenwart. II Bd. 3. Aufl. Tübingen 1956. S 206f.

kenmanuskript fra den tiden, men ingenting tyder på at han visste hvem deres læremester var. Det drama som utspilte seg på kirkestedet Kautokeino var iallfall historisk en tilbakemelding på Konrad Dippels forkynnelse et drøyt hundreår tidligere.

Vekkelser har en forhistorie, som oftest knyttet til en sentral person, men personen er ikke kilden. Vekkelser kan ha epidemisk karakter og virksomheten arte seg som en reaksjon mot forhold i kirke og samfunn. Eksempler er Karesuando-vekkelsen i den kirkevennlige pietisme siden Spener og den dippelianske radikalpietisme blant Kautokeino-samene. En del flyttsamer var fortrolig med den konsekvente åndelighet om menneskenaturens guddommeliggjørelse i aggressiv opposisjon til representanter for lov og orden i kirke og samfunn.

I skyggen av den offisielle bygdebønn-tradisjon - i lavvo, gamle og pørte - ble radikalpietistiske idéer formidlet om menneskenaturens *guddommeliggjørelse*. Man trakk slutninger av den skjematizerte frelsesorden og løp linen ut i et todelt (dualistisk) verdensbilde. Kautovillfarelsen var utslag av en folketradisjon blant småfolk gjennom tre-fire generasjoner. Indisienne fremtvinger denne konklusjonen.

En parallell læretradisjon ble formidlet hvor en gammelpietistisk postille ble brukt. Tilhørerne dannet seg begreper om «saliggjørelsens orden» og den kristendom de oppfattet som Luthers intensjon. Forholdet radikalpietisme og kirkevennlig pietisme må ha vært en latent konflikt gjennom generasjoner og gitt anledning til mang en samtale om «sann» kristendom.

Det sentrale tema i denne sammenheng var frelsesvisshet med forbehold om erfaringer i frelsens orden, og troen gitt til kjenne i et hellig liv. Uten gjenfødelse i angerens smerte, ingen levende tro, og uten en levende tro, intet hellig liv.<sup>15</sup> Denne problematikk gjaldt en tro begrundet i hørbare og synlige bevis. Det er med denne «naturvitenskapelige» tankegang Læstadius ville gi kristentroen en vitenskapelig begrunnelse.

Hva Læstadius lærte, var i mangt og meget gammelt nytt. «Læstadiansk» var hans lære om den subjektive forsoning, med påstanden om «den himmelske pasjon», som i gjenfødselen tar herredømme over menneskets lavere pasjoner. Begrunnelsen var de rørelses-scener som utspant seg blant tilhørerne. Men hvordan var begrunnelsen å forstå? Radikalpietister trakk konklusjonen i læren om «hellig kjød».

En annen konsekvens var den sjelesorg som fulgte regelen «sen til å løse, snar til å binde». Etter at Læstadius var flyttet til Pajala i 1849, kom den reaksjon som handler om løsenøkkelsens opprinnelse i den lestadianske bevegelse.<sup>16</sup> Løsningen fikk Johan Raattamaa bekreftet i Luther-postillen – i prekenen på 19. s. e. Tref. Regelen ble «snar til å løse, sen til å binde.»

---

<sup>15</sup> Pietismen opererer med en forvandlingsnåde, gitt til kjenne i den botskamp som munnar ut i troens «gjennombrudd». Den er forutsetningen for rettferdiggjørelsen eller frifinnelsen hos Gud. I herrnhutismen er forvandlingen tenkt i mystikkens trinnvise skjema, men uten at de to betraktningmåtene utelukker hverandre. I begge sammenhenger er sinnsforandring frelsesvisshetens vilkår, og ikke syndenes forlatelse for Kristi skyld alene. Se Aalen 195, 294-295.

<sup>16</sup> KSvebak: Tidfesting av løsenøkkelsens opprinnelse i den lestadianske vekkelse. = Tidsskrift for Teologi og Kirke 1974 s. 1-37.



## 5. Læstadius' apologetiske prosjekt

I fortsettelsen støtter jeg meg til *Hannu Juntunens* avhandling om «*Lars Levi Læstadius' kirkebegrep*» (...käsitys kirkosta. Hki 1982. Sammendrag på svensk og tysk. = Ju).

Læstadius utredet kristentroens begrunnelse i verket «*Dårhushjonet*» *En blick i nådens ordning* (=Dhj). Her trekker han konsekvensene av antropologi og erfaringsteologi, og motiverer verket med sin forsoningslære uten en nærmere forklaring.<sup>17</sup> Til sammen 2050 paragrafer belyser indirekte andre kilder fra hans hånd, især prekensamlingene<sup>18</sup> og tidsskriftet «*Ens Ropandes Röst*».

Læstadius rakk å fullføre manuskriptet før sin død, men det ble først utgitt over nitti år senere i anledning 150-årsminnet for Læstadius' fødsel. I 1949 utga Finska Kyrkohistoriska Samfundet to av tre bind. Den første, innledende del var kommet på avveie, men ble gjenfunnet i USA og utgitt i 1964 som bind tre. Det er i denne *innledende* del (utg som bd 3) vi møter den naturvitenskapelige innfallsvinkel til kristentroens begrunnelse. Menneskets sjelsliv er her beskrevet og forklart i form av en filosofisk-psykologisk antropologi. I samsvar med den vitenskapstradisjon han tilhørte, beskriver han troens vilkår i «naturens bok» før han beskriver troens tilblivelse og innhold sett i «nådens lys».

Viktig for vår forståelse er verkets tilblivelseshistorie. Manusket til antropologi-delen hadde han fullført før 44-årsdagen den 10. januar 1844, det vil si dagen forut for sin «gjenfødselsdag». Virkningen ga hans prekener «en høgre färj», fortalte han. Med sin rolige og alvorstunge fremføring, siktet han bevisst mot den synlige og hørbare anger i «rørelsen» (liikutus). Uten rørelse ingen forsoning med Gud. Fenomenet vakte oppsikt og trengte den naturvitenskapelige forklaring som allerede hadde utredet i *Dårhushjornets* første del i to bind. Han fornektet ikke den objektive forsoning (satisfactio vicaria), men la all vekt på den subjektive, opplevde forsoning

En augustdag i 1855 - ett år etter de to henrettelsene i Alta, tok han igjen fatt på arbeidet med det prosjekt han hadde latt ligge i snart ti år. I mellomtiden var han kommet til klarhet om forholdet antropologi og forsoningslære.<sup>19</sup> På grunn av verkets utgivelse i sen ettertid fikk ikke verket noen direkte innflytelse på den læstadianske bevegelse. Derfor må man skjelne mellom «førstevekkelsen» og den læstadianske ekspansjon i 1860-årene. Da ble de arbeidsformer og tradisjonsområder etablert som fremdeles kjennetegner den læstadianske bevegelse. Jeg begrenser meg til de moment som gir verket en viss originalitet i pietismens historie.<sup>20</sup>

## 6. Forsoningens premiss: Menneskets vilje i pasjonslæren

«Pasjon» var den tids fagterm. I Læstadius' antropologi har menneskets *lavere pasjoner* herredømmet over vilje, fornuft og samvittighet. Den frihet som mennesket opprinnelig hadde,

---

<sup>17</sup> Undertittelen lyder: «Systematiskt framställd under form af betræktelser öfwer själen's egenskaper och tillstånd, i enlighet med de bibliska författerernas psykologiska åsikter, med afseende på christendomens högsta idè – försoningen.»

<sup>18</sup> Den første «Kirke-Postille» på norsk, utg Vadsø 1901. Overs. Ananias Brune (1874-1942). Lærer. Oppr fra Volda. Eks Tromsø Seminar 1874.

<sup>19</sup> Erik Bäcksbacka, innledningen til Dhj I,vIIf. Jf Dhj II § 1246.

gikk tapt i syndefallet, da mennesket misbrukte sin frihet til å velge det onde. Under syndefallets kår består menneskets antropologiske sammensetning, tross Guds fiendes herredømme over menneskets vilje. Også Læstadius brukte uttrykket «den trellbundne vilje» i *omfattende* mening om både vilje og valgfrihet. Uttrykket beror på en feil oversettelse av tittelen på Luthers skrift *De servo arbitrio* fra 1523 mot humanisten Erasmus av Rotterdam.<sup>21</sup> «Den bundne valgfrihet» handler hos Luther om en begrenset viljefrihet.

Hos Læstadius er den trellbundne vilje et premiss for en forsoningslære innordnet gjenfødselen i ordo salutis-skjemaet. Siden djevelen rår over viljen gjennom pasjonene, må en ny, himmelsk pasjon ta kontrollen i menneskets hjerte, forstått som organet for menneskets følelsesliv og troens erkjennelsesorgan. Denne omveltning i pasjonene skjer i gjenfødselsens smerte. Dermed blir «liv» et sannhetskriterium, og kristentroens sannhet et spørsmål om å være rett gjenfødt både synlig og hørbart. Det kan de bedømme som av egen erfaring vet hva gjenfødsel er.

Læstadius fikk sin pasjonslære bekreftet i Karesuando-vekkelsen når *den himmelske pasjon* tok herredømmet over de lavere pasjoner. Men tvetydig ble forholdet til den dippelianske lære om gjenfødselen. Var djevelens herredømme gjennom pasjonene et totalt herredømme? Hvordan utøver den himmelske pasjon sitt herredømme i gjenfødselen? Er det tale om et nytt sinnelag eller om en forvandling av menneskenaturen i substansiell mening? Radikalpietistene lot gjenfødselen handle om menneskenaturens guddommeliggjørelse.

«Villåndenes» tolkning kom uventet på Læstadius. Med en forsoningslære utformet i ettertid, la han vinn på begrunne den levende tro og dens følger i motsetning til radikalpietistenes kortslutninger.

## 7. Forsoningslære med analogibevis

Læstadius begrunnet den subjektive forsoning med en teori om behov og tilfredsstillelse av behov. Dette forberedende moment finner han i den allmenne historie - i *forholdet foreldre og barn* og brukte det som et analogibevis om forholdet Gud og menneske.<sup>22</sup> Men en analogi beviser ingenting.

Resonnementet er som følger: Barnets ulydighet virker en *moralsk* smerte i foreldrehjertet - på den ene side *avsky* med krav om den strenge rettferdighet, på den annen side *kjærlighet* med krav om barmhjertighet og tilgivelse. Foreldrehjertet kan bli såret, men det lar seg

---

<sup>21</sup> Luther var fortrolig med distinksjonene i skolastikkerens begrepsbruk. «Voluntas» - *viljen* – må ikke forveksles med arbitrium – *beslutningsfrihet*, brukt om viljens bruk. Bibelteologen Luther holdt fast ved det forhold at menneskets vilje er trellbundet i forhold til Gud, men i jordiske forhold og mellommenneskelige forhold har mennesket en begrenset beslutningsfrihet.

Martin Luther har aldri utgitt et skrift med tittelen «Om den trellbundne vilje». I 1525 utga han skriftet «De Servo Arbitrio» mot humanisten Erasmus fra Rotterdam (d 1536). Den korrekte oversettelse er tittelen «Om den bundne valgfrihet».

Jeg viser til den finske teologen A E Koskenniemi, som oversatte Luthers skrift til finsk med den korrekte tittel Om den bundne valgfrihet (Sidottu ratkaisivalta. Utg 1952. Se ellers Theologisches Wörterbuch. Göttingen 2. Aufl 1959 (1950). Se Lauri Koskenniemis avhandling: De servo arbitrio.

<sup>22</sup> Hos Zinzendorf er behovet menneskets lengsel el hunger etter Gud som det høyeste gode (det asketisk-mystiske motiv), mens tilfredsstillelsen av dette behov sjer i den engangsopplevelsen da mennesket erfarer Guds tilgivelse umiddelbart i hjertet. Aalen 1952,312.

også forsone. Overført på menneskets gudsforhold, lar også Gud seg forsone.<sup>23</sup> Guds forsoning med oss er i denne teori en *moralsk nødvendighet* for både Gud og menneske.

Guds forsoning med verden i Kristi død Guds svar på menneskets frelsesproblem, stilt fram for verden i selvhengivende kjærlighet. Hos Læstadius er Guds forsoning en fornuftig løsning på et moralsk problem. Læsningen fant han i den erfarte gjøfelse «i hjertet», det vil si fra det øyeblikk da den himmelske pasjon vinner herredømmet over menneskets «vilje» og «fornuft». Denne tolkning fant han stadfestet med den empiri som gjøfde mennesker bevitner.<sup>24</sup>

Ved å forstå forsoningen som et moralsk problem gikk Læstadius motsatt vei av Zinzendorf, som ville frigjøre frelseslæren fra det moraliserende frelsesskjema han fant allerede hos Johan Arndt. Samtidig representerer både Zinzendorf og Arndt en kristendomstolkning i et felles grunnskjema. Begge opererer med behov og tilfredsstillelse av behov i en syntese av natur og nåde, den ene i brudgom-brud-relasjonen, den andre i foreldre-barn-relasjonen. Begge den samme forutsetning i antikkens todelte virkelighetsforståelse. Dermed fremstår både Zinzendorf og Arndt som representanter for en forsoningslære av allmenreligiøs type.<sup>25</sup>

Læstadius viser til en moralsk nødvendighet i Gud. Gud må være og samtidig virke i samsvar med sin natur.<sup>26</sup> Denne nødvendighet reiser det tankemessige problem: Den strenge rettferdighet og den tilgivende kjærlighet lar seg ikke tilfredsstille samtidig. Hvilken pasjon må vike?

Læstadius fant løsningen i en forsoningslære innordnet frelsens orden (el ordo salutis-skjemaet). Den strukturerer frelseslæren, gjør den anskuelig og begripelig, men drev Læstadius hele veien til analogi-slutninger begrunnet i foreldre og barn-relasjonen (*per analogiam hominis*).

Med stor konsekvens havnet Læstadius i *trinitetsspekulasjon*. Hvordan forklare at åpenbaringsordets Gud er og virker i samsvar med sin natur? Læstadius fant i mennesket en treenhet mellom livets prinsipp, organlivet og nervelivet, og trakk slutningen: Denne treenhet tilsvare personene i Guds treenhet. I analogi med barnet som blir født av mor med en far til opphav, skaper Faderen ved Sønnen og i Den Hellige Ånd.<sup>27</sup> Analogien presenterer et gudsbilde med kvinnelige og mannlige trekk, og røper pietismens overskridende tendens.

---

<sup>20</sup> Heller ikke hos Zinzendorf er syndenes forlatelse det egentlige frelsesproblem, men et annet: Hvordan få del i de himmelske goder som tilfredsstiller menneskets lykkebehov – til forskjell fra de jordiske goder? Hans lære om blodsnåden handler om to ting: Rettferdiggjørelse og gudssamfunn (el gudsnytelse). Hvor betoningen ligger, fremgår av sammenhengen, men alltid er blodsnåden det medium som virker brudens kjærlighet til Frelseren som tilfredsstiller brudens lykkebehov. Troen blir her forstått i analogi med forelskelsen – «tro formet av kjærlighet» (*fides de caritate formata*), her i brudemystikkens mening. Jf Aalen 1952, 324-328.

<sup>21</sup> Ju 78 n 9I. I likhet med samtidens moteteolog, den reformerte presten Friedrich Schleiermacher (d 1834), la også Læstadius vekt på følelse og rasjonell teori. Forholdet illustrerer pietismens tvetydige forhold til rasjonalismen. Også Schleiermacher representerte pietismen på sin måte, med bakgrunn i et herrnhutisk miljø som han aldri brøt med. Tvert imot. I egne øyne forble han en «herrnhuter på høyere nivå» (Herrnhuter höherer Ordnung).

<sup>25</sup> Aalen 1952, 324-328.

<sup>26</sup> Jf stridsspørsmålet i middelalderen mellom thomisme og scotisme.

<sup>27</sup> Ju s. 78).

*Gustaf Dahlbäck* har med rette påpekt at analogien foreldre og barn gjør Guds forsoningsverk til en *psykisk* akt. Den reduserer Sønnens lidelse og død til en demonstrativ oppgave: å fremstille Guds forsonende sinnelag. Dens høydepunkt er ikke Guds *fysiske* lidelse på korset, men Guds *moraliske* lidelse i Getsemane.<sup>28</sup> Dermed må Læstadius øve bibelkritikk på upassende tekster i Nytestamentet. Han kritiserer apostelordets lære om saken – og etter dem Anselm, fordi de begrenser forsoningen til Kristi fysiske lidelse, til tross for at han som forener guddom og manndom i sin person, er forsoningsverkets midler etter sin menneskenatur.<sup>29</sup>

Hva med *viljens plass* i menneskets forsoning med Gud? Analogi-slutningen medbestemmer også viljens bruk. Ifølge Læstadius har mennesket et behov for forsoning med Gud, men behovet fins hverken i forstanden, fornuften eller viljen. Forsoningsbehovet er hos Læstadius *hjertets* behov, og dette behov må vekkes. *Ordo salutis*-skjemaet krever at mennesket først må erfare lovens anklager og fordømmelser gjennom lang tid, med sikte på gjenfødelse og barnerett hos Gud, når svangerskapet er omme.<sup>30</sup> Fra da av trer et Guds barn fram med den himmelske pasjons herredømme over forstand, fornuft og vilje. Hvordan? Herredømmet viser seg i en livsstil i samsvar med den asketisk-puritanske moraltradisjon.

Svakhetene i resonnementet er åpenbare. Ifølge Dahlbäck forutsetter analogien en *vesenslikhet* mellom Gud og menneske. Ifølge den finske dogmatikeren *Antti Pietilä* minner analogibruken om swedenborgianismen.<sup>31</sup> Han kunne like gjerne ha sagt dippelianisme. *Med forsoningens forankring i ordo salutis-skjemaet ble dåpen overflødig som Guds anvendelse av sitt forsoningsverk på den enkelte.* Dåpen er hos Læstadius redusert til en forsikring overfor dem som betviler at barnet allerede er et Guds barn.<sup>32</sup> Det er en baptistisk (el spritualistisk) dåpslære, hvor gjenfødsels-opplevelsen erstatter rettferdiggjørelsens sakrament som troens grunn i den døptes liv. Rettferdiggjørelsens sakrament til frelse for hver den som tror, blir ikke praktisert på nytestamentlig vis som en troens øvelse i daglig omvendelse og tro på syndenes forlatelse hele veien (Mk 16.16, Rom 6, 12:1f. Jf de apostoliske formaninger).

Læstadius vedkjente seg den objektive forsoningslære som en fortidig bevitnet hendelse, men vel å merke med ett *forbehold* - menneskets anger i gjenfødsels smerte. Ifølge Læstadius, har Frelseren gjennomgått en *moralisk*-fysisk lidelse hvor begge naturer medvirket – den guddommelige og den menneskelige. Så langt tok han avstand fra Dippel, som fornektet den «*latinske*» forsoningslære - om stedfortrederens død som en godtgjøring for alle men-

---

<sup>28</sup> Samme s. 82 n 18.

<sup>29</sup> Dhj §§ 1398, 1402.

<sup>30</sup> Karakteristisk for nypietistiske eller «evangeliske» vekkelser er et forkortet frelsesskjema, innskrenket til overgivelse og nådeserfaring der og da.

<sup>31</sup> Emanuel Swedenborg, 1688-1772. Pietilä sikter vel her til forsøket på å bevise universets åndelige fundamentalstruktur, i førsterekke ved hjelp av studier i biologi og antropologi el psykologi.

<sup>32</sup> Hos den modne Zinzendorf er nådesopplevelsen en åndelig skuen av den korsfestede Kristus. Han betrakter opplevelsen i analogi med Kristus da han trådte inn gjennom stengte dører og viste frem sårmerkene for disiplene sår (Joh 20). På pietistisk vis Z en bestemt, daterbar omvendelsesopplevelse til kristenstandens fundament. Opplevelsen trådte i dåpens sted og dannet overgangen til «nådens hav» - det nye livselement i en deilig-mystisk nådesfære. Aalen 1952, 319f. Her er det ikke dåpens nåde som holder kristenstanden oppe på vredens hav og fører Guds kirke fri og frelst mot den kommende verden. Samme s 321.

nesker (*satisfactio vicaria*).<sup>33</sup> Dippel avviste at Kristi lidende lydighet fra unnfangelse til død er forutsetningen for Guds forsoning med verden. Da trekker Læstadius den slutning at Dommeren må være tilfreds, likegyldig hvem godtgjøreren er.<sup>34</sup> Selv om Læstadius aksepterer Kristi lidende lydighet og offerdød som en *historisk* hendelse, betrakter han den løsrevet fra middelalderkirkens meritum-tenkning. Noen bibelteolog var ikke Læstadius. Det var derimot Anselm. For ham var det avgjørende *hvem* denne person er som har frembåret den uendelige fortjeneste. *Aulis Zidbäck* fant at Læstadius ved siden av sin «*antroposentrisk*» forsoningslære også lærte den «*klassiske*» forsoningslære – om en seiersdød. Uansett la Læstadius avgjørende vekt på menneskets forsoning med Gud i angerens smerte.

Det er for Læstadius et poeng at menneskets synder virker lidelse i den himmelske Forelders hjerte.<sup>35</sup> Selv om de tre personene i Treenheten hver for seg er den krenkede part, medfører analogien foreldre-barn at Kristus blir fremstilt som den himmelske forelder. Her befinner Læstadius seg nær patripassianismen, ifølge *Hannu Leinonen*.<sup>36</sup> Tyngre på labben var professor *Lauri Haikola*: Læstadius' forsoningslære er vranglære, publisert først etter andre verdenskrig. Men var læstadianske kristne fortrolig med Luthers Kirkepostille (el Huspostillen), forstod de intuitivt at her var det noe som ikke stemte.

Selv karakteriserte Læstadius sitt bidrag til forsoningslæren som et «delaspekt» og «en blick» i nådens ordning etter regelen delen representerer helheten. Med en forsoningslære forankret i *ordo salutis*-læren markerte Læstadius front mot den lutherske ortodoksi. Også der blir forholdet mellom Guds *iustitia* og *caritas* utlignet med straff og godhet, men med en viktig forskjell: Denne utligning har Gud fullført i et *rettsforhold* mellom Gud og menneske.

---

<sup>33</sup> I likhet med Dippel, ga heller ikke Zinzendorf rom for Kristi lovoppfyllelse eller stedfortredende offerdød. Aalen 1952, 328f. Konsekvent nok, gir han heller ikke rom for lovens gjerning i den kristnes liv (antinomisme). Aalen 1952, 316, 322. Loven er «vor künslische Leute», sit samme s 326.

Syndsforslåtelsen var for den unge Zinzendorf en behovstilfredsstillelse og det innledende ledd i forløsningen fra fordervsmaktene. I dette *forvandlingsperspektiv* anvender syndsforslåtelsen verdens kollektive forløsning på den enkelte, og den totale forvandling skjer, da blodsådens kraft oppveier menneskets syndighet, dvs dets fattigdom og lengsel etter gudssamfunn.

I oppgjøret med Dippel (1736) måtte Zinzendorf – logisk nok - avvise Luthers skjelning mellom «Kristus for oss» (favor Dei) og «Kristus i oss» (donum Dei), og dermed *avvise skjelningen mellom frifinnelse og fornyelse*. Forskjellene er opphevet med blodsådens forvandlende kraft. Hos Zinzendorf er det ikke evangeliets nådetilsagn eller løftesord som meddeler frifinnelsen (el rettfærdiggjørelsen), men nådesopplevselens forvandlende kraft. Aalen 1952, 317 n 101, 318. Hvor Luther ser en synder i den kristne og *tror* han er hellig, der *ser* Zinzendorf en hellig og *tror* han fremdeles er en synder. Samme s 318 n105. Hvor Læstadius ser og hører et menneske i syndenød, erklærer han det for et gjenfødt Guds barn.

<sup>34</sup> Dhj §§ 1253, 1261.

<sup>35</sup> Ju s. 76 n 5; s. 81 n 17.

<sup>36</sup> Ju s. 82 n 18.

Dette rettsoppgjør representerer, ifølge Lauri Haikola, Også for Luther var forsoningens forutsetning Den Rettferdiges lidende lydighet og evige rettferdighet.<sup>37</sup>

Hos Læstadius er forholdet *iustitia* og *caritas* plassert i et *personforhold*, hvor forsoningen mellom Gud og menneske blir sammenholdt i det som Dahlbäck treffende kalte «en psykisk försoningssyn».<sup>38</sup> Læstadius så bort fra den bibelteologiske begrunnelse og presenterte sin egen i en filosofisk tilrettelagt antropologi. Med den ville han begrunne angerens kulminasjon i gjenfødselsens smerte, og angerens betydning i konfrontasjon med den himmelske Forelders lidelse. Hvis Guds barn blir født i angerens veer, hva er da forsoningens årsak? Det fremgår av sammenhengen at for Læstadius bestod forsoningen av tre moment:

- (1) Den moralske lidelse som menneskets synd utløser i Gud.
- (2) Kristi psykiske lidelse i Getsemane og fysiske lidelse på korset.
- (3) Menneskets subjektive forsoning gjennom angerens smerte.

Dårhushjonet kretser om det siste moment i «hjertet», det vil si på organ-nivå. Forsoning i denne mening er den nødvendige årsak. Den medbestemmer troens art og kjennetegn.

Utelukket er tro i betydningen tillit. Dermed er også den tilregnede rettferdighet utelukket, som troen stoler på, nemlig gudmenneskets lidende lydighet i Jesu skikkelse. Troens gjenstand *utenfor* mennesket er hos Læstadius erstattet med tro av en annen art *i mennesket*. Han formidler pietismens lære om «den levende tro», som Læstadius begrunner med sin pasjonslære. «Liv» er i denne sammenheng kampen mellom den himmelske pasjon og menneskets lavere pasjoner. Sett i lys av ordo salutis-skjemaet, ligger vekten på *loverfaringene* i det første stadium, for uten loverfaringer fins hverken levende tro eller hellig levnet.<sup>39</sup> Tro blir i denne betraktningssmåte en tro på kvalifiserende livsytringer.

Hvem kan dømme rett i denne sak? For Læstadius var det klart at det kan bare et gjennfødt Guds barn gjøre. Gjennfødselen kvalifiserer til denne domsmyndighet i kraft av egen erfaring. Det var i korthet gammelpietismens svar siden Spener. Erfarne kristne vet å dele ordet rett, men denne lære om ordets rette deling handler da om lov og evangelium som *påfølgende* størrelser i frelsens orden (ortotomi, 1 Tim 2:15). Et karakteristisk uttrykk er en autoritær åndelighet ved predikanter som trer i Den Hellige Ånds sted og foreskriver en omvendelsesprosedyre.

---

<sup>37</sup> Samme s. 80f, 81 n 16. Et par eksempel blant mange i Luthers Store Galaterbrevskommentar er kommentarene til Gal 2: 17 og 20 (e sv overs). «Så er rettferdighet kommet i stedet for synd, forsoning og nåde i stedet for vrede, liv i stedet for død, og evig salighet i stedet for fordømmelse. /.../ For hvor Kristus er, der skal samvittigheten være god og gleden råde. For Kristus selv er forsoning, rettferdighet, fred, liv, frelse. Og hva den ulykkelige og bedrøvede samvittighet enn søker, finner den i Kristus.»

Og videre: - «det er ikke vi, men Kristus som begynner: «Han har elsket meg» sier (Paulus), «og gitt seg selv for meg», som om han ville si: Han fant ikke noen god vilje eller noen rettskaffen forstand hos meg, men han fikk medynk med meg, han så at jeg var ugudelig, villfarende, bortvendt fra Gud og stadig på vei lenger bort fra ham, i strid mot Gud, fanget, regjert og ridd av djevelen. Han elsket meg av en barmhjertighet som gikk forut for min fornuft, min vilje og min forstand, og han elsket meg slik, at han har gitt seg selv for meg for at jeg på dette vis skulle bli befridd fra lov, synd, djevel og død.» WA 40 1, 261, 294.

<sup>38</sup> Ju s. 83 n 19.

<sup>39</sup> Ju s. 81.

Her virker Læstadius selvmotsigende. En forsoning med Gud begrunnet i gjenfødelsens smerte motsier hva han lærer om menneskets trellbundne vilje. Istedenfor den logiske slutning - å legge avgjørende vekt på den tilregnede rettferdighet, som er Kristus «utenfor oss», har Læstadius lagt tilsvarende vekt på angeren. Den er hos ham troens vilkår i oss.

I likhet med Spener og andre av pietismens teologer, ville også Læstadius fremholde forsoningens nødvendighet uten å oppheve den lutherske ortodoksi. Denne rammebruk er selvmotsigende. Juntunen løser problemet ved å redefinere forholdet lov og evangelium som «*två olika omstendigheter*». Denne ordbruk tilslører det sjelesorgmotiv som gjennomstrømmer orotodoksiens lærde fremstillinger – å forsvare den barnlige tillit til Guds ord og løfte: Å tro seg for et Guds barn på grunn av Jesu Kristi lidende lydighet, og ikke av noen annen grunn. Utelukket fra troens årsak er enhver kvalifikasjon fra vår side, også den som Kristus virker ved troen i døptes liv.<sup>40</sup>

Det gammellutherske sjelesorgmotiv vedkjenner seg uten forbehold hva Guds syndsforlatelsens ord sier. Troen kan være sterk eller svak, men den har Kristus og mangler ingenting. Sier Guds nådetilsagn at jeg er et Guds barn, ja, så er jeg det. Læstadius lot på pietistisk vis rettferdiggjørelsen ved tro alene bli oppslukt av gjenfødselen i ordo salutis-lærens prosessuelle skjema.

## 8. Konklusjon

Med sitt verk «Dårhushjonet» ville Læstadius gi kristentroen og dens virkninger vitenskapelig begrunnelse. Selve *prosessen* er verkets bærende idè. Som botaniker var han fortrolig med den naturvitenskapelige søken etter å avdekke og forstå prosessene i den verden vi sanser. Som representant for pietismens tenkemåte, overførte han prosess-idèen på menneskets gudsforhold og fant kristentroens vitenskapelige begrunnelse i de «rørelser» han observerte under vekkelsen. Denne idè-overføring representerer en omfattende virkelighetsforståelse som overstiger mennesketankens muligheter.

Naturviteren og pietisten Læstadius forutsatte med selvfølgelighet at kristentroens sannhet er avgjort med *erfaringsbevis*. Ved hjelp av en psykologisk antropologi beskrev han menneskets behov for forsoning med Gud, og så behovet tilfredsstilt i opplevelsesmystikk kalt *gjenfødselse*, både synlig og hørbar. Avgjørende for ham var foreldre/barn-relasjonen overført på forholdet Gud/menneske i en analogi uten beviskraft. Prosjektet må bedømmes som mislykket av to grunner.

For det første: *Nytestamentets skrifter har ingen forsoningslære begrunnet i menneskets sjelsliv, akseptabel på fornuftens vilkår*. Guds universelle forsoning er en hendelse som blir den enkelte til del i dåpen til Jesu død med løfte om salighet for hver den som tror. Denne delaktighet skjer i en handling befalt av den oppstandne Kristus. I likhet med prekenembetets oppdrag og fullmakter har hverken dåp, absolusjon eller Herrens Nattverd en fornuftig be-

---

<sup>40</sup> Det gammellutherske anliggende er et forsvar for den nytestamentlige tro. Hva saken gjelder, har Luther stadfestet: - «av denne artikkelen avhenger alt det som vi lever og lærer mot paven, djevelen og ikke tvile. Ellers er alt tapt og paven, djevelen og alt som er mot oss, beholder seieren og får rett», SA B 1:5. Merk begrunnelsen med skriftbevis, blant dem Jes 53:6 – Gud la alle våre synder på ham, og v 5 – ved hans sår har vi fått legedom

grunnelse, likeså lite som apostolatets kirke i denne verden. En fornuftig begrunnelse trengs ikke. Nok er den bevitnede Jesus-historie, slik det står skrevet.

For det andre: *I Nytestamentet fins ingen forsoningslære fremstilt i et psykologiserende skjema - om den enkeltes frelse i en fremadskridende prosess gjennom ulike stadier - fra vek-kelse til gjenfødelse og deretter et hellig liv.* Men den Oppstandnes marsjordre består: Å for- kynne i Jesu navn omvendelse og syndenes forlatelse for alle mennesker. Oppdraget beskri- ver både samtidighet og overgang i forholdet lov og evangelium. På troskapens vilkår frem- står apostolatets kirke, hvor den Oppstandne er til stede i den forsamlede menighet, virksom med evangeliet som høres og ses i jordiske skikkelser.

Hvor angerens smerte er det uoppgivelige trosvilkår, må evangeliet og sakramentene vike for den selvbekreftende søken etter troens bevis i eget liv. I stedet for Guds ord og sa- krament trer andres sakkyndighet inn med sin aksept eller ikke-aksept, hjemlet i den erfarte frelsesorden. Megetsigende er fraværet av den nytestamentlige dåpslære i pietistisk teologi, for i sentrum står den subjektive forsoning med forbehold om erfaringer og troens manifesta- sjoner i samsvar med en kristeliggjort kasuistikk-moral.

I det avsluttende bind av «Dårhushjonet» distanserte Læstadius seg fra den radikalpie- tistiske vekkelsen blant Kautokeino-samene. Han ble jo fra norsk side ved biskop Daniel Ju- ell gjort medskyldig for voldsbruken den 8. november 1852. Det var særlig fire moment han anførte til sitt forsvar:

- (1) I motsetning til de villfarne vedkjente han seg Guds forsoningsverk i Jesu offerdød, selv om han la vekt på den subjektive forsoning i angerens smerte.
- (2) I motsetning til læren om «hellig kjød» lærte han at kjennetegnet på den levende tro er kampen mellom den himmelske pasjon og menneskets lavere pasjoner. Dette er i egent- lig mening det «læstadianske» moment.
- (3) I motsetning til svermerne verdsatte han Svenska Kyrkans ordninger og folkeoppdragen- de virksomhet ved å formidle den kunnskap som er forutsetningen for vekkelse og troen- degrupper i sognemenighetene. Under denne forutsetning bedrev han kirkekritikk under synsvinkelen forsømmelser.
- (4) Læstadius var talsmann for den kirkevennlige pietisme siden Spener og Francke, og i denne tradisjon utnyttet han bygdebønn-ordningen til vekkelsens fordel uten å overtre konventikkelplakaten.

De to første moment viser at han i sin tidligere kritikk av opplysningstidens fornuftstro møtte seg selv i døren med en filosofisk-psykologisk antropologi som premiss for forsoningslæren. Dette premiss er i eksklusiv mening «læstadiansk». De to siste moment viser at den konfe- sjonelle stat og kirke var en selvfølge for ham, og ikke et tids- og kulturbetinget fenomen i kirkens historie.

Med vekkelsene i fortid og samtid fremstod en ny kirkeidentitet med basis i erfaringste- ologi og opplevelsesmystikk. Denne kirkeidentitet i en sideordnet virkelighet overskrider Guds kirkes ytre kjennetegn i et dennesidig, jordisk fellesskap. Her er Guds Ene Hellige Kir- ke gjenstand for tro, gitt til kjenne med bønn og lovprisning i nådemidlenes bruk. Hos Læsta- dius er kirken i egentlig mening å finne hvor kjærlig forbrødring fins blant gjenfødte mennes- ker. Ved å prioritere liv fremfor lære (el konfesjon) i sognemenighetens ordninger, gjør de synlig for andre hva kirkefellesskap bør være. Denne motivering gjorde Karesuando-



vekkelsen til en fornyelsesbevegelse i sognemenighetens ordninger- bygdebønnen medregnet. Og sett fra hans side var det prinsipielt sett kirkemisjon han bedrev, da han sendte predikanter utstyrt med prekenmanus fra hans hånd og med status som avholdsagenter.

Under Karesuando-vekkelsen fikk Læstadius erfare at hans forsoningslære hadde klangbunn i allmenreligiøse forestillinger. Men etter flyttingen til Pajala, stagnerte «førstevekkelsen» og hans lederposisjon ble svekket. Han rakk ikke å få publisert «Dårhushjonet» før sin død 61 år gammel. Det skjedde over nitti år senere. I mellomtiden fikk verkets bærende idèer stor innflytelse gjennom Læstadius-postillen.

KSv 22.12.2020