

Kåre Svebak:

DEN UNGE ZINZENDORF'S TANKER OM EN APOSTOLISK MENIGHET

**Leiv Aalens avhandling fra 1952
i forkortet og forenklet utgave
med sammenfatning**

Arendal februar 2020

Leiv Aalen in memoriam. + a D 23.1.1983

En nøkkel til å forstå kirkesituasjonen i vår tid er professor Leiv Aalens avhandling fra 1952: «Den unge Zinzendorf's teologi». Den ble i 1966 oversatt til tysk og utvidet med et kapitel om Zinzendorf's menighetslære. Emnet var strategisk valgt – en motpol til bekjennelsestro lutherdom, og dertil en forløper til unionistisk kirkepolitikk og moderne økumenisme.

Under studietiden forstod Aalen at kristendom handler om nåde, men hvordan tilegne seg den? Det var pietismens problemstilling. Så mente han å ha opplevd et «gjennombrudd», men hva var det? Under et vekkelsesmøte i Calmeyergatens Misjonshus ble nyomvendte oppfordret til å markere overgivelsen med håndsopprekking. «Da hørte jeg i mitt indre: Gå hjem og stol på din dåp», fortalte han. Det var nok barnelærdommens stemme hjemmefra.

I 1932 ble han valgt til formann i Det kristelige Studenterforbund, og etter studietiden fortsatte han der. Han så gjerne at kallet til personlig kristendom satte preg på medlemmene, men var overgivelse og personlig erfaring frelsesvisshetens årsak? Læren om utvelgelsen førte ham inn i anfektelser.

Da han i 1937 var blitt adjunktstipendiat ved Det Teologiske Menighetsfakultet, oppholdt han seg en tid i Erlangen. Her møtte han lutheraneren Hermann Sasse (d 9.8.1976), som siden 1933 var professor ved universiteter der. Sasse var en bekjenner i nytestamentlig mening, og følgelig talsmann for bekjennelsestro lutherdom. Samtalene med ham satte Leiv Aalen på et annet spor. Ved Menighetsfakultetet ble han i ettertid fremstilt som talsmann for «Hermann Sasses lutherdom» med Konkordieboken brukt som «rammeverk».

Under arbeidet med Zinzendorf-avhandlingen, måtte han bearbeide oppfatninger fra tiden før sitt konfesjonelle vendepunkt. Det stod klart for ham at bibeltroskapens kjennetegn er troskap mot det apostoliske ord. Utrustet med Den Hellige Ånds gaver mer enn andre kristne, ga apostlene videre den rett utlagte Skrift fra dens Herre. Hva det innebærer for dets etterfølgere, ga Leiv Aalen til kjenne i ord og handling, tross omstendighetenes tvang.

Jeg husker en kveldsmesse på Gran i regi av Kirkelig fornyelse (1978?). Jeg satt bakerst i kirken, og han langt fremme. Under Nattverdens Liturgi så jeg at han reiste seg og gikk med foldede hender ned midtgangen. Han forlot messen. Hvorfor?

Vi ble sittende en gjeng da messen var slutt. Under praten kom Aalen og satte seg blant oss. Hvorfor forlot du messen, ville jeg vite. Jo, han hørte at Den Hellige Ånd ble påkalt under konsekrasjonen (forvandlingsepiklese), men «Herren over enhetens sakrament» forbød ham å motta sakramentet sammen med heretikere. Det bør legges til: I Nytestamentet er Helligåndens gjerning aldri knyttet til Herrens Nattverd. Samtalen ble sittende i minnet. Den artet som et miniseminar, for her lyttet vi ikke til den praktiske fornuft, men til praktisk teologi. Ved en senere anledning sa han ettertenksomt om sin lærergjerning: «Jeg burde ha lagt større vekt på liturgi».

I 1958 ble Leiv Aalen valgt til formann for Bekjennelsestro Presters Broderkrets (BPB), i dag Foreningen for Bibel og Bekjennelse (FBB). I sin programtale formulerte han broderkretsens oppgave - å verne om kirkens bekjennelse under avvisning av vranglæren. I Konkordieboken er ikke alt sagt. Det er heller ikke mulig. Står vi overfor spørsmål som ikke fins besvart der, får vi gjøre som våre lærefedre - uten forbehold istemmen den lære som apostlene hadde

mottatt fra Herren og gitt videre – og ellers tie. Han var i manges øyne en dårlig kirkepolitiker. Sant var det. Leiv Aalen var ingen kappevender i allmennytens tjeneste, men apostelordets etterfølger i apostolatets kirke.

Han var i en årrekke professor i dogmatikk ved Menighetsfakultet til han gikk av i 1977. Som talsmann for konfesjonell lutherdom, var han et fremmedelement ved et lærested hvor den moderne lutherdom fikk overtaket i fakultetets organer. Jeg husker at jeg som studentrepresentant i professorrådet var vitne til Aalen-brødrenes innsigelser mot økt studentinnflytelse eller medbestemmelse. De oppfattet tidens tegn. Også MF lå åpent for pragmatiske kirke- og teologitilpasninger, velkjent i den moderne lutherdom anført av Det Lutherske Verdensforbund. Med stor konsekvens fulgte økumeniske avtaler med reformerte kirker, og læretilpasning til Den romersk katolske kirke i rettferdiggjørelseslæren, alltid med «luthersk profil» under vignetten «konservativ» teologi. Veiskillet gikk mellom sann og falsk teologi.

Jeg husker vi to stod fordypet i samtale utenfor Menighetsfakultetet en høstdag i 1977. Til slutt pekte han oppgitt mot fakultetsnavnet over inngangen og utbrøt resignert: «En kalket grav» (Mt 23:27f).

Ved Menighetsfakultetet ble Zinzendorf-avhandlingen stort sett neglisjert. Man gav Leiv Aalen respektfull omtale med behov for å distansere seg fra «Hermann Sasses lutherdom» og «Leiv Aalens teologi». Markeringene tilslører, men avslører uvitenhet om kilden til sann teologi, fremmed som man er blitt for bekjennelse i bibelsk mening og kirkens fremtreden som apostolatets kirke og Ordets tjenerinne, alltid under avvisning av vrang lære.

I Leiv Aalen møtte vi studenter lutherdommens identifikasjon med den gamle kirke og fikk høre hva bekjennelsens økumeniske gyldighet består i. Mange av oss studenter mobiliserte våre kjepphester i selvforsvar. Vi var fremmede for bekjennelsestro lutherdom som kirkesosial realitet. Det var vårt problem. Hans problem var fakultetets tilpasninger til den moderne økumenisme og den folkekirkelige allmennytte. Det undrer meg fremdeles: Hvorfor tok han ikke initiativet til å gjenopprette det ødelagte kirkefellesskap på den ubeskårne kirkegrunn? Han fant få tegn til ettervekst. Og likevel: Hadde han tatt et initiativ - i tråd med nevnte bekjennelsehandling i kirken på Gran, ville flere av oss ha fulgt ham.

Konkordiebokens bekjennelser samler og skiller. Grekere søker visdom og Gud gjør deres visdom til dårskap. Selvkloke teologer henviser til Konkordiebokens bekjennelser som tids- og kulturbetingede erklæringer, og berøver i samtidig dens begrunnelse guddommelig autoritet, kompetanse og gyldighet, den de har ved å stadfeste den rett utlagte Skrift fra dens Herre, gitt kirken i og med apostelordets lære fra ham. Den fristelse som fulgte Herren Jesus under fornedrelsen, følger kirken under korset i tidens løp. Løftenes trofaste Gud er vår styrke og vår lovsang i «korsets teologi».

Da vranglære truet kirken med undergang, bekjente konsilet i Nice år 325 at Guds kirke er den *ène og allmenne* (el katolske) kirke. Men siden biskopen i Rom gjorde krav på overhøyhet, måtte man tilføye et tredje beskrivende ord – «*apostolisk*». Guds kirke kjennes på apostelordets lære fra Herren (Apg 2:42). Det var skjult for den unge Zinzendorf.

Det er i denne sammenheng vi møter bekjenneren Leiv Aalen. Sammen med sin bror Sverre Aalen, professor i Det nye testamente, lærte de oss hva bibeltroskap handler om: Troskap mot det apostoliske ord fra den korsfestede og oppstandne Kristus, virksom med Ord og Sa-

krament i den forsamlede menighet. Den fagre skatt fra Herren skal gis uskadd videre til våre etterkommere. Prekenembetets oppdrag kjennes på ekte saker. Mottagelsen er ingen selvfølge, for vi er alle av naturen vredens barn. Derfor oppmuntret Leiv Aalen: «Hold fast ved bekjennelsen!» Se Heb 10:23. Men vil man forstå ham ved hjelp av erkjennelsesteori på akademisk nivå, blir virkningen usaklig og manipulerende, og Leiv Aalen ugjenkjennelig.

I samtale med Leiv Aalen kunne han stille tankevekkende spørsmål: «Hva er «vekkelse»? Eller: «Er vennsamfunn og brødresosietet det samme?» Eller: «Hva er begrunnelsen?» I skrivende stund dukker det opp tre ark fra hans «Grunnriss». Tema: De siste ting. Om det kristne håp, om Kristus og antikrist, og om Kristi gjenkomst. Undertegnet «vennligst fra L. Aa». La meg sitere ordene om **et levende håp** og **en levende tro**:

«Det kristne håp er til forskjell fra all menneskelig forventning et «levende håp» fordi det bygger på Guds inngrep i denne verden til frelse «ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde» (1 Pet 1:3). En levende tro kjennetegnes ved at den ser frem mot Kristi gjenkomst til dom og dermed til fullendelsen av det nye skaperverk, det som begynte med Kristi oppstandelse, fortsetter i gjenfødselen til evig barnekår hos Gud (jf Joh 1:12f, Gal 4:5f, Tit 3:5ff) og munner ut i det evige liv i samfunn med Gud i Kristus, jf 3. trosartikkel: «kjødets (legemets) oppstandelse og det evige liv».

Det problematiske ved talen om «å komme til himmelen» er fremfor alt man da tenker seg det evige liv som noe «hinsidig» og dermed ser bort fra oppstandelsen ved Kristi gjenkomst, som tilfelle har vært i en mystisk preget fromhetstradisjon som har satt spor i åndelige viser og salmer.»

I Leiv Aalens livshistorie ses Kristus-bildet i etterfølgernes liv (jf Heb 11-13). Derfor er han et eksempel til oppmuntring i det folk som «følger Lammet hvor enn det går» gjennom endetidens trengsler (Åp 14:4).

INNHALDSREGISTER

Leiv Aalens bidrag til Zinzendorf-forskningen:	5
1. Forhistorien til Zinzendorfs kirkevisjon	6
1.1 Tradisjonen fra Bøhme.....	6
1.2 Forbindelsen til reformasjonstidens spiritualister	9
1.3 Avgrensninger overfor spiritualister og gammelpietister	12
2. Kirke- og historiesyn	13
2.1 Zinzendorfs visjon om kirkens nye gullalder	13
2.2 Zinzendorfs endetidskall	16
2.3 Oppgaven å synliggjøre åndskirken i diaspora- og misjonsarbeid	18
2.4 Brødremenighetens basis og mål i praksis	20
2.4 Kirkens kjennetegn i det filadelfiske program	23
2.5 Overvåket sjelesorgpraksis	25
2.6 Zinzendorfs endetidskall	28
2.7 Guds kirkes synliggjøring gjennom diaspora- og misjonsarbeid	29
3. Sannhetsspørsmålet løst med «blodsnåden»	31
3.1 Blodsnåden i lys av augustinsk metafysikk	31
3.2 Den sokratiske og den apostoliske metode	33
3.3 Den nyevangeliske forenkling av gammelpietismens frelsesorden	35
3.4 Det nyevangeliske synteseproblem	36
4. Begrunnelsen: “Det sentrale” i evangeliet	39
4.1 Den usynlige kirkes synliggjøring – et grenseproblem	39
4.2 Menighetens frihet sikret med sekulære rettsbegreper	42
4.3 Virkelighetsforståelsen i bibelbruken	45
5. Konsekvensene	47
5.1 Bibelkritiske konsekvenser	47
5.2 Mellomløsningen: To eksentriske kirkestørrelser	48
5.3 Harnack’s herrnhuter-kritikk	49
5.4 Zinzendorfs alternativ til gammelpietismens konventikler	51
5.5 Vekkelsens ”ordningsnåde”	52
5.6 Forholdet troendemenighet og kirkemenighet	54
5.7 Landskirken et rammeverk - for hva?	55
6. Sammenfatning	59

Leiv Aalens bidrag til Zinzendorf-forskningen:

Leiv Aalens avhandling «Den unge Zinzendorfs teologi» fra 1952 (Aa 52) ble oversatt til tysk og utgitt i 1966 (T 66). Avhandlingen begrunner fremstillingen med utførlige sitater fra primærkildene, til glede for vekkelsesforskere og andre spesielt interesserte.

- 1952 *Den unge Zinzendorfs teologi*. Oslo. Lutherstiftelsen.
- 1955 *Die Theologie des Grafen von Zinzendorf*. Ein Beitrag zur „Dogmengeschichte des Protestantismus“. = Gedenkschrift für D. Werner Elert. Berlin. S 220-240.
- (1966) *Die Theologie des jungen Zinzendorf*. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Bd XVI. Berlin-Hamburg. (Ajourført innledning og et nytt kapitel (kap 5.3.) om utviklingen i Zinzendorfs menighetslære „fra konventikkel til menighet“.)
- (1977) Samme. = MGreschat, utg: Zur neueren Pietismusforschung. Wege der Forschung, Bd CDXL Darmstadt. S 219-253.
- 1982 *Die „esoterische“ Theologie des Grafen von Zinzendorf*. Zur Auseinandersetzung mit der Abhandlung von Pierre Deghaye: La doctrine ésotérique de Zinzendorf. Klincksieck, Paris 1966. = Pietismus – Herrnhutertum - Erweckungsbewegung. Festschrift für Erich Beyreuther. Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Bd 70. Köln. S 207-263.

Greven *Nicolaus von Zinzendorf* (1700-1760) må regnes som banebryteren for idèen om "den apostoliske menighet", som gjør den usynlige kirke synlig i troendegrupper uavhengig av det ordnede nådemiddelfellesskap. I denne kirkevisjon skal endetidens «apostoliske» menigheter avløse de gamle konfesjonskirker.

Zinzendorf utformet sitt kirkeprogram etter impulser fra mange hold. I likhet med samtidens vekkellesbevegelser, søkte også han kontakt med den mystiske tradisjon innen Romerkirken, det vil si den tradisjon som forberedte en fornyelse av augustinsk mystikk. I ly av pietismens fedre - især Spener og Francke, og med henvisning til pietistenes småsamlinger (konventikler), ville Zinzendorf omsette sitt kirkerevolusjonerende program i praktisk fromhetsliv.

1. FORHISTORIEN TIL ZINZENDORFS KIRKEVISJON

Zinzendorfs kirke- og historiesyn er typisk for den spiritualistisk-mystiske tradisjon fra tidlig middelalder, formidlet via reformasjonstidens spiritualister (el "svermere") til grupperinger og personer i Zinzendorfs samtid.¹

Aalen begrenset fremstillingen til de forbindelseslinjer som belyser begrepene "*apostolisk menighet*" (Apostolische Gemeinde) – senere på engelsk hold kalt "*filadelfisk societet*" (Philadelphia Society, dvs brodersamfunn). Denne bakgrunn belyser Zinzendorfs originale bidrag.

1.1 Tradisjonen fra Bøhme

Filadelfia-idèen har Zinzendorf overtatt fra samtidens teosofiske spiritualisme med utspring i **Jakob Böhmes** spekulasjoner (1575-1624).

Anm. Teosofi, guddommelig visdom el kunnskap om det guddommelige. Det er teosofiens grunnide at all tenkning arter som en utstrømning fra en felles kilde. Følgelig er det ingen motsetning mellom sann religion og sann filosofi. Med stor konsekvens vil teosofer fremstille verdens opprinnelse, formål og utvikling. Denne kunnskap er farlig og holdes derfor skjult (okkult), men gis stykkevis til innvidde, alt etter modenhet.

I London dannet Böhme-disipler et filadelfisk societet omkring år 1700, i ettertid ofte omtalt som "Leade-kretsen", eller "kretsen rundt Jane Leade" (d 1704). Herfra ble den spiritualistiske arv fra reformasjonstiden formidlet videre, blant annet til Tyskland gjennom skrifter i tysk oversettelse.

¹ Aa 52 s. 87 n 96.

Et nytt moment var forestillingen om Kristus som til alle tider samler om seg *noen* som utgjør begynnelsen til - eller basis for - den *synlige* brødremenighet.¹ *Kontinuiteten* i kirkens historie betraktes følgelig som en Åndens utstrømning (åndssuksesjon) i hjertenes² erfaringer, synliggjort i kjærlighetens forbrødring *innenfra*. Gruppedannelser oppstår fordi trosytringene bevitner den samme kilde. Slik blir den usynlige kirke synlig i *kjærlighetens* forbrødring.

Denne kontinuitetsteori hører sammen med et *utviklingsperspektiv* i Böhmes teosofiske grunnskjema. Det medførte en omstøpning av læren om Kristi person og verk, og dermed historien om den sanne kirkes historie, like fra konfesjonskirkenes "Babel" inntil målet nås i den foredlede åndskirke i endetidens Jesus-monarki. Her er kirkens enhetsbånd den mystiske inderlighet gitt til kjenne i det broderlige sinnelag. Kontinuitetsteorien sammen med Babel-teorien begrunner utskillelsen fra konfesjonskirken og dens dogmatiske "meninger". Det karakteristiske uttrykk er aversjon mot konfesjon.³

Åbenbaringsbokens sendebrev til *Filadelfia-menigheten* (Åp 3:7ff) er selve lærestedet om det overkonfesjonelle personsamfunn.⁴ Broderkjærligheten – dvs trosytringene, blir her forstått som "tegn" på en gudvillet endetidsplan for hele kristenheten. Motsetningen til endetidens forbrødring på inderlighetens grunn er den institusjonelle kirke, gjerne omtalt som "sekt", "konfesjon" eller "religion".⁵ Årsaken til kristenhetens splittelseshistorie er med andre en mangel ved de kristne, men mangelen blir overvunnet når vekkelsen slippe til.⁶

I dette økumeniske utviklingsperspektiv er Filadelfia-menigheten et forbilde, kjent fra middelalderens spiritualister.⁷ Deres fremtidsdrøm falt sammen med renessansens idè om *en ny gullalder* for antikkens storhetstid. Overført på kirken, ventet man en ny gullalder for kirken i endetiden, når den apostoliske menighet eller åndskirke avløser pavedømmet.⁸

Med denne forventning så mange et forvarsel i den unge Luthers opptreden mot avlatshandelen. De ble skuffet og anklaget Luther for en halvveis reformasjon. Fra den radikale fløy lød parolen «videre frem», det vil si mot den *fullendte* reformasjon. Også Zinzendorf ville videre fram, om bare åndskirken kunne bli en praktisk-kirkelig realitet, og dermed avløse pavedømmet og de senere konfesjonskirker.

Zinzendorf identifiserte seg med den Leade'ske *åndssuksesjon*, men betonte samtidig at de apostoliske menigheter i endetiden må være de samme som de første menigheter før "*adspredelsen*". Med adspredelsen siktet han til de troendesamfunn som på forskjellige steder og fjernt fra hverandre synliggjør den sanne kirke på dens erfarte enhetsgrunn. Han så for

1 Aa 52 s. 32, 69f, 75 n 76, s. 80. T s. 373.

2 «Hjerte» er her forstått som sete for menneskets. følelsesliv.

3 Aa 52 s. 82 n 85.

4 Samme 52 s. 80.

5 Samme s. 82 n 96.

6 Samme s. 83.

7 Jf de fransiskanske spiritualer, især de italienske fraticelli siden 1300-tallet, og deres forbindelse med apostolikere og spiritualister.

8 Aa 52 s. 80 n 82.

seg de mange ensomme kristne som fant sammen, til eksempel de som under kirkens forfall i Spania og India kom sammen i konventikler (småsamlinger), eller de troende skjult i klostrene på 400-tallet, eller de kristne som samarbeidet med det store mål for øyet - å synliggjøre den sanne kirkes enhet.¹ Det er denne spiritualistiske tradisjon som via Böhme danner forutsetningen for Zinzendorfs revolusjonære synspunkter på kirken.

Fra Böhme overtok han det *teosofiske grunnskjema* fra eldre tradisjon, hvor Kristus ikke formidler en begrenset kunnskap om Gud, mennesket og verden, men i stedet fremstilt som kilden til en *omfattende* virkelighetsforståelse. Følgelig er *inkarnasjonen* her en nødvendig *konsekvens av den nedstigning som Kristus innledet allerede som mellommann for skapelsen*. I denne betraktningsmåte er det ikke tale om gitt utenfra – fra åpenbaringsordets Gud, men innerfra i mystikkens rom. Zinzendorf ble kjent med Böhmes inkarnasjonslære gjennom ekteparet *Johann og Johanna Petersen*, trolig omkring 1730. Men samme lære finnes også hos kirkehistorikeren og radikalpietisten *Gottfried Arnold*.²

Det teosofiske grunnskjema ledet med stor konsekvens til Zinzendorfs lære om Kristus: Frelseren er Skaperen, det vil si Gjenløseren er opphavet til skaperverket (*monarkisk kristosentrisme*). Frelseren betraktes da som det virksomme prinsipp i Guddommen, som ellers er ukjent for menneskene.³ Dermed representerer den filadelfiske forbrødring et gudsbilde i strid med kirkens oldkirkelige bekjennelse til Den Hellige Treenhet,⁴ og dermed i strid med historisk kristendom på nytestamentlig grunn.

Anm. Åpenbaringsordets Gud har gitt seg selv til kjenne gjennom den han utsendte, Jesus Kristus. Denne gudskunnskap er ikke omfattende, men gitt *stykkevis* (fragmentarisk) i en *dennesidig* og *bevitnet* Jesus-historie, slik Det gamle testamentes skrifter vitner om ham og Gud har stadfestet med Jesu oppstandelse fra de døde, slik «skriften» har sagt. Denne gudskunnskap, som er begrunnet i bevitnede kjensgjerninger og gitt videre til kirken *en gang for alle*, blir *formidlet* gjennom kirkens historie og lar Kristi kirke fremstå som apostolatets kirke i bundet tradisjon, ifølge Jesu ord: **Mt 28:20** – og lær dem å holde alt det som jeg har befalt dere. Og se, jeg er med dere alle dager inntil verdens ende, og s, og **18:20** – Der to eller tre er forsamlet i mitt Navn, der er jeg midt i blant dere.

Der er den oppstandne Kristus til stede, virksom i prekenembetets gjerning gjennom de handlinger han innstiftet og befalte før Himmelfartsdagen.

For oss mennesker gjenstår det å frembringe kunnskap om den verden som er tilgjengelig for våre sanser, men begrenset av tankens muligheter.

1 T 66 s. 373 n 222.

2 Aa 52 s. 202f n 142ff.

3 Aa 52 s. 268.

4 Aa 52 s. 35f n 88, s. 37 n 94, s. 42 n 113, s. 46, s. 196 n 213ff.

1.2 Forbindelsen til reformasjonstidens spiritualister

På reformasjonstiden var det døperbevegelsen og spiritualistene som forsøkte å gjenreise menighetslivet med aposteltidens menigheter som modell. I forening med andre motiver fikk forsøket dramatiske følger (opprøret ved Thomas Müntzer og bondekrigen 1524-25). En betydelig skikkelse blant reformasjonstidens spiritualister var den adelige **Caspar**

Schwenckfeld (1489-1561) fra Schlesien.¹ I 1529 dro han i frivillig eksil til Strassburg, hvor han samlet om seg en liten krets av likesinnede. De sørget for å spre traktater fra hans hånd, og dermed kom han her i konflikt med *Martin Bucer*, blant annet om *dåpen*.

Senere førte Schwenckfeld en omflakkende tilværelse, ikke minst på grunn av sin eiendommelige lære om *Jesu uskapte natur*. Han hevdet at de som tror at Jesus etter sin menneskenatur er en skapning, de kjenner ikke den regjerende himmelkonge. Han er med andre ord ikke alles bror i forening med sin Guddoms natur ved Faderens nådeside. Læren om himmelkongens uskapte natur var for Schwenckfeld selve hovedsaken i det uformidlede gudsforhold. Den troende kjenner Kristus i hans *opphøyede* herlighet og har en stadig tilgang til Kristi forklarede legeme som sin *åndelige* føde.

Schwenckfeld's premiss er følgende: *Etter* opphøyelsen til Faderens høyre har Kristi menneskenatur antatt alle guddommelige egenskaper og dermed del i Treenhetens *vesen* (el være-måte). Altså har begge naturer "samme vesen, egenskaper, vilje og herlighet".² Her brøt Schwenckfeld med kirkens gudgitte Kristus-bekjennelse, for menneskenaturens opphøyelse skjedde ved unnfangelsen, da Sønnens opptok menneskenaturen i forening med sin guddomsnatur.³ Det er ikke opphøyelsen, men denne forening i jomfru Maria's morsliv som er hovedunderet.

Schwenckfelds lære om Kristi opphøyelse har sitt motstykke i hans lære om mennesket som skapning. Hos ham tilhører også det skapte den synd som skal overvinnes. Med stor konsekvens handler hans *helliggjørelseslære* om de moralske frukter som er sannhetskriteriet i bedømmelsen av reformasjonen. I denne betraktningssmåte er *menighetstukt* (Mt 18,15-18) et av kirkens kjennetegn, og den logiske konsekvens *separatisme* i betydningen "de helliges" utskillelse fra den kirke som tilhører den syndige skapelse. Uten utskillelse, må den sanne kirke leve i "adspredelsen", kun kjent av Gud.

¹ G. Maron: Schwenckfeld, Kaspar von. = Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen 1961, Bd V, 1620-21.

² Jf FC SD 12,29.

³ NC: *Sønnen* er "ikke skapt, av samme vesen som Faderen", jf Athanasianum pkt 8, 12, 20-22. Videre fra Athanasianum pkt 29-37: Som menneske er han "av sin mors. vesen, født i tiden, fullkommen Gud, fullkomment menneske, bestående av fornuftig sjel og menneskelig kjød, lik med Faderen etter sin guddom, ringere enn Faderen etter sin manndom. (Selv om han er Gud og menneske, er han en Kristus) "ikke ved forvandling av guddommen til kjød, men ved opptakelsen av manndommen i Gud, i det hele en, ikke ved en sammenblanding av vesen, men ved personens. enhet. For likesom den fornuftige sjel og kjødet er ett menneske, således. er Gud og menneske en Kristus, som led for vår frelse, før ned til helvetet, stod opp fra de døde tredje dag, før opp til himmelen, sitter ved Guds, den allmektige Faders. høyre hånd" osv.

Schwenckfeld's lære om *dåpen* er bestemt av hans syn på *nådemidlene*, eller de midler Gud bruker for å formidle frelsen, fullbrakt i den enbårne Sønnens lidende lydighet. Schwenckfeld lærte at mennesket blir frelst uten ytre midler - endog uten Skriftens ord, for Den Hellige Ånd virker fra menneskets indre og fornyer menneskelivet. Denne lære om det *uformidlede* gudsforhold var for ham kristendommens kilde og hovedsak. Følgelig betraktet han alle spørsmål vedrørende nattverd, dåp, skrifte og ekteskap som lærespørsmål av *underordnet* betydning.¹ Med stor konsekvens omdannet han kristentroen i mystikkens skjema *innad og oppad* til Gud.²

I 1530 gjorde kjent sin lære om dåpen. Som ytre handling betraktet, var dåpen uten betydning, og problemstillingen barnedåp og gjendåp ganske overflødig. Årsaken er ikke det faktum at det fins bare én dåp, men at dåpen er bestemt for mennesker som *på forhånd* er rettfærdiggjort og *forstår* hva dåpen gjelder. Et trosbegrep innordnet menneskets intellekt ble bestemmende for rekkefølgen tro og dåp, og den fant han bekreftet hos apostlene og "den første kirkes fedre". Likevel måtte han innrømme at kirkefedrenes vitnesbyrd om saken ikke var så entydig som han ville ha det til.

Selv om det er uklart hva Schwenckfeld lærte, så er iallfall ett lærestykke klart. Han påstod at vedtakene i kanonisk rett om dåpsfestene påske og pinse gjelder kun dåp av voksne. En slutning om dåp av spedbarn på dette grunnlag må bero på et taushetsargument. I tråd med synet på den ytre handling var også fedreutsagn om kirkens dåpspraksis siden aposteltiden av underordnet betydning. I likhet med døperbevegelsen var heller ikke bibelsitater avgjørende for ham. Schwenckfelds agitasjon ble en kilde til splittelse og uro.³

Schwenckfeld gjorde krav på å videreføre de fransiskanske spiritualers kirkeprogram, hvor endetidens åndskirke (*ecclesia spiritualis*) er den fullkomne kirke som skal avløse pavekirken. Åndskirken representerer den konsekvente, "apostoliske" reformasjon, hvor idealet er den "apostoliske" menighet.⁴

Karakteristisk for reformasjonstidens spiritualister var også lengselen etter den usynlige kirkes *synliggjøring ved siden av* det nedarvede kirkefelleskap. Denne lengsel kom til uttrykk i Schwenckfelds "evangelisasjon" med sikte på å realisere det "apostoliske" brødrufelleskap.⁵ I dette arbeid opptrådte han som formidler av en "himmelsk filosofi" om den kongelige mellomvei mellom samtidens partier. Strategien ble ingen suksè, for motsetningene mellom spiritualistiske retninger ble forsterket med ulike standpunkt til den bestående kirke.⁶ Schwenckfeld må likevel regnes som en av de første talsmenn for den konsekvente toleranse-tanke.

¹ Jf FC SD 12, 30-32.

² Senere ble denne mystiske grunnholdning gnostisk farvet.

³ *Kaarlo Arffman*: Die Reformation und die Geschichte der Kirche. Hki 1997, 101-102, 104.

⁴ Aa 52 s. 75 n 68.

⁵ Samme s. 353. Ifølge Aalen gir samleutgaven av schwenckfeldiana ingen belegg for at Schwenckfeld oppfattet Åp 3:7ff som en profeti om endetidens kirkeepoke, jf Corpus. Schwenckfeldianorum I-XIII, utg 1907-35.

⁶ Aa 52 s. 69 n 76.

Foruten å være en forløper til kvekerne og Jakob Böhme, formidlet Schwenckfeld katolsk mystikk til den protestantiske bønnelitteratur. Det skjedde via **Johann Arndt** (1555-1621). Allerede på reformasjonstiden ble det utgitt såkalte "trosbøker", tilstrekkelig til å opprette Kristi «sjelerike» i hjertene, og dermed fremme det *egentlige* reformasjonsverk som Huss og Luther innledet.¹ Både Schwenckfeld og Arndt står som eksponenter for mystikkens renesanse i siste halvdel av reformasjonsårhundret. Herunder hører tolkningen av *Høysangen*, som fikk stor betydning på protestantisk mark.

I det pietistisk-reformerte perspektiv på reformasjonen fikk Arndt status som "*reformasjonens reformator*" (reformator reformationis). Andre har omtalt ham som en av de fremste representanter for en indre motreformasjon innen lutherdommen selv.²

En del Schwenckfeld-tilhengere flyktet fra Schlesien til Herrnhut i 1726, hvor de betraktet "greven" som den gjenoppstandne Schwenckfeld. Gjennom Gottfried Arnolds "Upartiske kirke- og kjetterhistorie" (1699-1700)³ var Zinzendorf på forhånd kjent med lærdommene deres. Zinzendorf fant det opportunt å ta hånd om dem, for slik kunne han markere en viss avstand til læreutglidninger og en altfor radikal separatisme. Fra Herrnhut dro flyktningene videre til Ober-Berthelsdorf, og herfra utvandret de i 1733 til Pennsylvania. Under et senere besøk opptrådte Zinzendorf som reformator innsatt av Jesus selv, men mislyktes i sitt forsøk på å vinne dem for sin sak.⁴

Zinzendorf øvde lærekritikk samtidig som han tok vare på arven fra Schwenckfeld på flere punkt: (1) *Moralske frukter* brukt som sannhetskriterium i bedømmelsen av reformasjonen, (2) *menighetstukt* hører med til den sanne kirkes kjennetegn, og likeså (3) de helliges *utskillelse* fra denne verden (etter "adspredelsen").

Med hensyn til læreutglidninger, minner Zinzendorfs lære om *realpresensen* mer om Schwenckfeld enn om Luther. Zinzendorf forkaster at de uverdiges spising under Herrens Nattverd gir del i Kristi legeme og blod (1 Kor 11, 27). Han hevdet at Pauli advarsel (v 32) har adresse til dem som roser seg av å være lemmer på den usynlige kirke. Altså må advarselen gjelde et måltid som egentlig ikke var Herrens nattverd. Advarselen var tukt og ingen fordømmelse: Guds barn må ikke komme til nattverden i lettsindighet, men med ydmyke og sanndrue hjerter. Underforstått: Det er ikke de uomvendte, men Guds barn som under nattverden får del i Kristi legeme og blod.

Det er her tale om en *åndelig delaktighet* i Jesu legeme og blod, vel å merke *med forbehold* om sann omvendelse og levende tro i et hellig levnet. Dermed var forutsetningen gitt for så-

¹ T 66 s. 377.

² Aa 52 s. 75 n 68. Aalen viser til *Wilhelm Koepp*: Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum. Berlin 1912 s. 285. = Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche XIII.

³ Denne fremstilling av kirkens historie var langt fra så upartisk som tittelen gir inntrykk av. Kirkens historie er her spiritualistenes (el svermernes) historie i motsetning til den offisielle kirkevirkomhet, som for Arnold personlig gjaldt forholdet til den evangelisk-lutherske kirke i sognemenighetens ordninger. Hans spekulasjoner om den guddommelige Sofia (el visdom) gjaldt Adams androgyne natur, som gikk tapt i syndefallet, men gjenreist ved Kristus.

⁴ Aa 52 s. 87f n 96 og 99. Jf n 41 og 101.

kalt ”åpen kommunion”, det vil si adgang for alle til å delta på eget ansvar.¹ Med denne praksis fra 1850-årene ble det slutt på kirkesamfunn i den gamle kirkes mening siden aposteltiden. Her er den uforbeholdne bekjennelse til Kristi ord «dette er» det nødvendige vilkår for adgang til Herrens nattverd og mottagelsen av alterets sakrament.²

Blant dem som søkte kontakt med Zinzendorf, finner vi også Böhme-tilhengeren **Friedrich Oetinger** (d 1782). Han oppfattet vekkelsen omkring Böhme som begynnelsen til en høyere åndelig innsikt, og hans teosofiske spekulasjoner som guddommelig inspirerte profetier. Lik en soloppgang formidlet Böhme Kristus-åpenbar-ingens teosofiske innhold, og lar den himmelske og jordiske viten gå opp i en organisk enhet – en hellig filosofi (*philosophia sacra*).³ Oetinger oppholdt seg to perioder i Herrnhut (1733 og 1737).

Til Zinzendorfs nære bakgrunn i Ebersdorf hører sterke inntrykk fra en konventikkel-fromhet preget av **Hochmann von Hochenau** (d 1721), en typisk representant for samtidens filadelfia-bevegelse. Under hans innflytelse ble konventikkelvirksomheten på stedet en form for ukonfesjonell og mystisk fromhet med tendens til åpent kirkebrudd.⁴

Til bakgrunnen for Zinzendorfs kirkevisjon hører også innflytelsen fra *kvekerne*, foruten den *franske kvietisme* og *naturalisme*.⁵ Sin holdning til slike kretser ga han til kjenne med talemåter om ”adsprente Guds barn” og ”Babel”, da brukt om konfesjonskirken.⁶

I likhet med Arndt ville Zinzendorf en syntese av lutherdom og mystikkens grunnmotiver, men han distanserte seg fra det moraliserende preg i Arndts fremstilling av frelsens orden.⁷

1.3 Avgrensninger overfor spiritualister og gammelpietister

Zinzendorfs avgrensninger gjelder læren om kirken.

Først avgrensningen overfor reformasjonstidens *spiritualister* eller «svermere»: Også Zinzendorf opererer med en *konfliktmodell*. Også han deler visjonen om et kjærlighetens samfunn mellom sanne troende, skilt fra et nådemiddelfellesskap i sognemenighetens ordninger og innordnet det organiserte kirkefellesskap. På den ene side står den apostoliske menighet av sanne troende, på den annen side den undertrykkende kirkeinstitusjon med sin kirkere-ligion (el konfesjon). Den apostoliske menighet står i stadig opposisjon til pavekirken og den evangeliske kirke, som til sammen danner en avguderisk enhet.⁸

Til forskjell fra svermerne den gang, avviste Zinzendorf det *åpne* brudd med vedkommende kirkefellesskap. Det var en avvisning med forbehold om en mulig ”separasjon med ære”.

¹ Samme 52, 38 n 98. Brevet til svenskekongen, samme s. 287, jf 287 n 287.

² Et standardverk er *Werner Elert: Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens.* Berlin 1954.

³ Aa 52 s. 83 n 88. Om Böhme-påvirkning, samme s. 79 n 77-80.

⁴ Samme s. 77; 79, 81.

⁵ Samme s. 34 n 83.

⁶ Samme s. 69 n 56.

⁷ Samme s. 328.

⁸ Leade-kretsens. 44 artikler, se Aa 52 s. 85 n 92, jf n 52; s. 81 n 83; s. 85 n 92; s. 92 n 108.

Han sikter vel med dette uttrykk til en påtvungen utstøting, og dermed en utgang fra "Babel" etter ærefull strid.¹ Det gjaldt for Zinzendorf fremfor alt å realisere visjonen om en apostolisk menighet *innenfor* det organiserte kirkefellesskap med dets falske kirkevesen og tradisjonelle kristendom.²

Så til avgrensningen overfor *gammelpietismen*: Også Zinzendorf reserverte seg mot det formaliserte brudd. Også han tok avstand fra såkalt «separatisme». Gammelpietismens ecclesiola-program gjaldt konventikler eller småkirker "i kirken" (ecclesiola in ecclesia). Interessant er Zinzendorfs reservasjon. Han gjorde bruk av den offisielle kirkes kriterier for fellesskap, men brukte dem til å markere avstand og ulikhet.³ Denne *modifikasjon* gjenspeiler påvirkningen fra gudfaren *Filip Jacob Spener* (d 1705), men har hos Zinzendorf en annen orientering og beror på en prinsipiell forskjell.

Gammelpietismens kirkestrategi siden Spener og Francke er *lokalt* orientert mot den forsamlede sognemenighet, som hos dem har status som kristen menighet. Nei, den var for Zinzendorf ingen kristen menighet. Hans modifikasjon har en annen motivering; det *globale* åndssamfunn som fremtrer i grupper av likesinnede sjeler uten hensyn til konfesjon og kirkeorganisasjon.⁴ Den som søker "Guds menighet", finner den et annet sted enn i samlingen om Ord og Sakrament. Det rette søkested er for Zinzendorf den "apostoliske" sammenlutning, hvor sanne troende avløser det gamle kirkevesen.

Hvor den apostoliske menighet finnes, er den et forvarsel om den nye storhetstid i kirkens historie. Da skal den sanne kirke manifestere seg i vekkelser og global misjon, i kjærlighetens forbrødring og kirkens synlige enhet, fri fra konfesjonenes meningstvang og lærestrid. Derfor så Zinzendorf frem mot en overkonfesjonell enighet som det endelige resultat av sin virksomhet.

Zinzendorfs lære-ignorans er typisk for tradisjonen fra Schwenckfeld. Likevel kom brødre-menighetene til å utvikle seg i en annen retning enn den overkonfesjonelle enighet.⁵

2. KIRKE- OG HISTORIESYN

2.1 Zinzendorfs visjon om kirkens nye gullalder

Her er forholdet til Gottfried Arnold, Lead-kretsen og Jakob Böhme av spesiell interesse.

I likhet med radikalpietisten *Gottfried Arnold*, vil Zinzendorf beskrive kirkens historie som den levende menighets historie i de små kretser av vakte. Typisk for den spiritualistiske tradisjon er dens bruk av forminskende ord og uttrykk (diminutiver). I likhet med *Gottfried Arnold* (d 1714) beskrev også Zinzendorf kirkens historie som den levende eller sanne menig-

¹ T 66 s. 398 n 312.

² Aa 52, s. 70.

³ Samme s. 65 n 50.

⁴ Samme s. 25 n 51.

⁵ Samme s. 93 n 111. T s. 399 n 312, sml s. 391.

hets historie i *små* grupper hvor kristne lever et hellig liv i Kristi etterfølgelse (imitatio Christi). Der er den sanne eller levende kirke å finne. Et hellig liv var for dem begge ensbetydende med et levnet i samsvar med det asketisk-mystiske livsideal siden Augustin (d 430).

Også Zinzendorf så fram til registreringen av troendegrupper eller "*småmenigheter*" (Gemeinlein el ecclesiola),¹ for på dette grunnlag å trekke linjen fra aposteltiden via fromme småflokker i oldkirken og middelalderen, og videre til kvekere og pietister, for så å ende i samtidens separatisme og mystisisme. Denne historie om småmenighetene gjør den sanne kirke anskuelig med sine hellige liv i *Kristi etterfølgelse* (imitatio Christi), som for dem begge tilsvarer det asketisk-mystiske livsideal siden Augustin.

Men her er en viktig forskjell. Arnold beskriver kirkehistorien som en *forfallshistorie* like fra urkristendommen av. Zinzendorf derimot ser med forventning frem mot en ny *gullalder* for den apostoliske menighet i endetiden, den han selv innleder. De troendegrupper eller "*småmenigheter*" (Gemeinlein el ecclesiola) han registrerte i sin samtid, foregriper gullalderen.² De lot han representere linjen fra "de apostoliske menigheter" i aposteltiden, via fromme småflokker i oldkirken og middelalderen, og videre til kvekere og pietister, for så å ende hos separatister og troendegrupper forenet i den samme erfaring av Guds nåde. Følgelig måtte de to også betrakte den kristnes liv i etterfølgelsen ulikt - den ene under korset, den andre som foregrepet herlighetshistorie i gudssamfunnets gudsnytelse.³

I likhet med Leade-kretsens filadelfia er heller ikke den apostoliske menighet å forstå som en biblisistisk idè, som det gjelder å gjenopprette i sin opprinnelige form. Menighetsvisjonen er et program som det gjenstår å *utvikle* innenfor en eskjatologisk helhetsbetraktning. I dette perspektiv er kontrasten til Arnold's uoppnåelige idealtilstand særlig skarp. Forskjellen beror på det teosofiske tenkesett hos Zinzendorf, den han overtok fra Lead-kretsen i London.

Ifølge Zinzendorf går den kirkehistoriske utvikling fremover mot *menighetstiden*. Den ble innledet i året 1741 og falt sammen med Kristi usynlige gjenkomst og nærvær i Brødremenigheten, hvor Kristus er "general-eldste" (menighetschiliasme). Fra da av var brødremenigheten den *himmske* brudemeninghet – ikke ved rekonstruksjon, men med sin virksomhet i *analogi* med aposteltiden.⁴

Den teosofiske påvirkning via Leade-kretsen er merkbar også på et annet punkt. Jane Leade forfektet læren om Kristus som er *gjenoppstått i ånden*, og som nå forestår sin menighet på jorden. Historisk sett er menighetschiliasmen filadelfia-idèen i en videreutviklet form.⁵ Også for Zinzendorf er forutsetningen en første foreløpig oppstandelse.⁶ Den "apostoliske" ord-

¹ Samme s. 67.

² Aa 52 s. 67.

³ Aa 52 s. 85, se n 93. Om den frie nåde som uttrykk for korsteologi, se T 66 s. 396. Om den nyevangeliske forenkling av ordo salutis, samme s. 330-358.:

⁴ T 66 s. 371f-

⁵ Samme s. 396 n 301, jf n 209ff.

⁶ Samme s. 372 n 215. Aalen viser til Sigurd Nielsen: Intoleranz und Toleranz bei Zinzendorf 1952-1960, s. 23-24, 34ff, 40ff.

ning - i Herrnhut lagt til grunn for menighetsstatuttene i 1727, kan føres tilbake til "artiklene" for det filadelfiske sosietet i London.¹ Her blir korsets teologi oppløst i herlighetsteologi (theologia gloriae), hvor forventningen om endetidens brudemenighet gjenspeiler tradisjonen via Böhme og Lead-kretsen. Derfra kommer det meningsinnhold som belyser Zinzendorfs profetiske selvilde, og hans syn på sin menighet som "morgenrøde og forbilder" om en triumf for den sanne kirkes synliggjøring i denne verden.²

I det filadelfiske handlingsprogram skal den usynlige kirke fremstå som den triumferende og stridende kirke. Det skjer etter hvert som Guds barn med en felles nådeserfaring slutter seg sammen i brødresosieteter eller apostoliske menigheter. Den erfarte samtidighet i nåtid inkluderer en dennesidig rekkefølge frem mot den fullendte reformasjon i fremtiden. Underveis fremtrer den triumferende kirke i den suksørike vekkelse, for deretter å fremtre som stridende kirke i den oppbyggelse som hører med til kirkens vesen. Vekkelsens virkningshistorie henimot forventet resultat gjenspeiler menighetens opprinnelse og strategi med taktiske overveielser om riktig tidspunkt og mulig suksè.³

Gullalder-visjonen er forbundet med tilsvarende tanker om *tusenårsriket* og Jane Leads lære om *Kristi oppstandelse i ånden*. Denne lære ble for Zinzendorf en foregrepet virkelighet under en vekkelse i 1741, da Kristi oppstandelse skjedde i ånden, og Brødremenigheten i Herrnhut fremstod som den himmelske brudemenighet i dens fullendte form. Fra da av kunne Zinzendorf fremstille sin virksomhet i analogi med aposteltiden.

Den himmelske brudemenighet i Herrnhut belyser Zinzendorfs profetiske selvilde i et stykke herlighetsteologi. Vekkelsen i Herrnhut var et forvarsel om den usynlige kirkes synlige fremtreden, først i den fremgangsrike vekkelse og deretter som stridende kirke i menighetsbyggende arbeid.

Historisk sett er denne vekkelseslære (el menighetskiliasme) filadelfia-idèen i en videreutviklet form.⁴ Også for Zinzendorf var Kristi usynlige oppstandelse i ånden forutsetningen for den filadelfiske åndskirke, for deretter å foregripe endetidens apostoliske menighet inntil Kristi synlige komme ved dages ende.⁵

Allerede fra 1727 stod brødremenighetens virksomhet i sterk kontrast til Arnold's uoppnåelige idealtilstand. I Herrnhut var virksomheten grunnet på statutter som kan føres tilbake til "artiklene" for det Leade'ske filadelfia i Londen. Målsettingen var ingen biblisistisk idè om den apostoliske menighet, som det gjaldt å *restaurere* i sin opprinnelige form, men snarere et visjonært menighetsprogram som det gjenstår å *utvikle* innenfor en eskatologisk helhetsbetraktning.

¹ Se ovf s. 22 n 4.

² Jf uttrykkene "demringstid" (John Nome) og "Götterdämmerung" (Richard Wagner).

³ T 66 s. 396f; se n 193, 212, 234, 236, 269, 292, 305.

⁴ T 66 s. 396 n 301; jf s. 209ff. Om den videreutviklede form, se samme s. 372 n 215.

⁵ Aalen viser til *Sigurd Nielsen: Intoleranz und Toleranz bei Zinzendorf*. 1952-1960, s. 23-24, 34ff, 40ff.

Via Lead-kretsens gullalder-visjon overtok Zinzendorf Böhme's optimistiske syn på kirkehistorien: Den munner ut i en foredlet åndskristendom av høyere art - i et endetidens Jesus-monarki, hvor konfesjonskirkenes "Babel" går til grunne og blir avløst av endetidens åndskirke. Et grunnmotiv er kampen mot dogmatiske "meninger".¹

Karakteristisk er tolkningen av sendebrevet til *Filadelfia-menigheten* (Åp 3,7ff). Løsrevet fra de andre sendebrevene, blir denne menighet fremstilt som et mønster for en overkonfesjonell, filadelfisk kristendom hvor inderlighet er dens enhetsbånd,² og broderkjærligheten et tegn på Guds synlige verk i endetiden. Følgelig fremstår den erfaringsbaserte Filadelfia-enhet som "tegnet" på en gudvillet endetidsplan for hele kristenheten.

Motstykket er den institusjonelle kirke, kalt sekt, konfesjon eller religion.³ Årsaken er den omtalte mangel ved de kristne, en mangel som overvinnes ved den åndsbårne forvandlingsnåde, om bare vekkelsen slipper til.⁴ I dette handlingsperspektiv fremtrer den synlige åndskirke som *triumferende og stridende* kirke, når Guds barn i den felles nådeserfaring slutter seg sammen i brødresosieteter eller apostoliske menigheter.

Ord om triumf og strid i denne rekkefølge handler om den virkningshistorie hvor den triumferende kirke først fremtrer i den fremgangsrike vekkelse, for siden å være stridende i den oppbyggelse som uttrykker kirkens vesen. Skjelningen gjenspeiler tanker om den filadelfiske menighets opprinnelse og strategi, foruten taktiske overveielser om riktig tidspunkt og mulig suksè.⁵

Forventningen om endetidens brudemeninghet gjenspeiler tradisjonen via Böhme og Lead-kretsen. Derfra kommer det meningsinnhold som belyser Zinzendorfs profetiske selvilde og hans syn på sin menighet som "morgenrøde og forilde" om en *triumf* for den sanne kirkes synliggjøring i denne verden.⁶ Forventning, meningsinnhold og selvilde er et stykke herlighetsteologi (theologia gloria), fremmed for korsets teologi (theologia crucis).

2.2 Zinzendorfs endetidskall

Zinzendorfs kallsbevissthet gjenspeiler hans syn på kirkehistorien, vekkelsen og nådemidlene. Et lignende forhold gjaldt representantene for *den kirkelige pietisme*. Men til forskjell fra Zinzendorf brøt de ikke med den nytestamentlig-lutherske tradisjon, hvor Kristus trer frem som kirkens hode, virksom til stede gjennom nådemidlene. Kirkelige pietister reserverte seg mot åndsutrustede «redskaper», som med henvisning til Åndens gjerning gjør kirken synlig som en kristelig-sosial frukt av deres virksomhet.

¹ Aa 1952 s. 82 n 85.

² Samme s. 80.

³ Samme s. 82 n 86.

⁴ Samme s. 81 n 83.

⁵ T 66 s. 396f; jf n 193, 212, 234, 236, 269, 292, 305.

⁶ Sml uttrykkene "demringstid" brukt om dannelsen av Det Norske Misjonsselskap (John Nome) og "Götterdämmerung" (Richard Wagner).

Zinzendorf på sin side var konsekvent. Han organiserte troendegruppen i et sideordnet forhold til sognemenighetens nådemiddelfellesskap, men uten det formaliserte brudd som radikalpietister krevde i opposisjon mot ytre ordninger og myndighetstvang.¹

Vekkelsen var for Zinzendorf ingen frukt av Den Hellige Ånds gjerning med Ord og Sakrament som midler, men en *umiddelbar* hendelse. Denne negasjon til prekenembetet gjelder lære- og trosformidling i en dennesidig, jordisk historie. Vekkelsen representerer en engangshendelse der og da, så repetisjon er utelukket. Og siden heller ikke personer er repeterbare, må vedkommende *redskap* til vekkelsen figurere som engangstilfelle og dens virkningshistorie bli oppkalt etter ham. Med denne personbaserte historietolkning er *den* apostolisitet utelukket, som består i forvaltning av ytre-sansbare midler og Kristi virksomme nærvær skje på troskapens vilkår.

Forestillingen om Guds redskaper til vekkelse er historien om Åndens umiddelbare virkning i hjertene der og da. Følgelig er benevnelsen «vekkelseshistorie» logisk sett selvmotsigende, for saken handler om vekkelsenes *virkningshistorier* (subjektiv genitiv). Med stor konsekvens følger troendegrupper i et *vi-og-de-andre*-forhold, for sett med ahistoriske vekkelsesbriller må de som øver troen på dåpens grunn og bruker Guds nådemidler i den forsamlede menighet, anses som skinnhellige med en "død" tro.

Årsaken til denne *utskillelse* er vekkelsens umiddelbare gudsopplevelse, når suggestiv forkynnelse setter sinn i bevegelse (el rørelse) og tilhørere opplever «Jesus i hjertet». Denne opplevelsesmystikk utelukker åpenbaringsordets hellige og trofaste Gud, som i sin handlen- de allmakt er det suverene subjekt, når mennesker hører Kristi ord og tar vare på det. En modifikasjon er mulig, for med Guds ord kommer Guds tro. Gud virker med sitt ord den selverkjennelse som anvender Guds nådetilsagn og tror at Gud er meg nådig på grunn av Jesu Kristi fortjeneste, og ikke av noen annen grunn.

Det var ikke nådemidler Zinzendorf trengte, men åndsutrustede mennesker til oppgaven å frembringe den vekkelse som fullfører den fullendte reformasjon. Allerede pietismens "*vitner*" arbeidet med dette mål for øyet, for også de lærte at Gud fremmer sitt verk gjennom et indre irrasjonelt kall - i den uformidlede Kristus-mystikk. Forutsetningen er da at nådesopplevelsen gjelder en *allmenngyldig* lære, som i seg selv er umiddelbart selvinnsynende. Når nødvendig - eller hensiktsmessig, kan kravet til allmenngyldighet medføre den *bibelkritikk* som kjennetegner mystikkens tradisjon, til eksempel i læren om Skaperen og Frelseren i samme person, i tråd med Bøhmes teosofi.²

Zinzendorf oppfattet seg selv som "*profet*" ved innledningen til kirkens karismatiske storhetsepoke.³ Med denne selvbennevnelse markerte han to ting: (1) Konfesjonskirkenes tid er

¹ Denne forskjell forklarer hvorfor enkelte kirkehistorikere ikke regner herrnhutismen med til pietismen. Fellesnevneren er troendegruppens basis i den erfarte nåde.

² Aa 52 s. 37; jf n 94 og 96: T s. 386f, jf n 204-205, 256, 272. Et annet uttrykk er den selektive bruk av bibeltekster. Man taler sjelden over tekster fra pastoralbrevene. De har liten relevans, fordi de handler om kirkens etablering i overgangen fra aposteltid til kirkens eksistens, uten apostlenes, fysiske nærvær, alltid henvist til det apostoliske ord fra Herren.

³ Samme s. 32 n 76.

ute, så kirkens fremtreden som ordnet nådemiddelfellesskap har mistet sin tradisjonelle betydning, og (2) Kristus har med sin posisjon i Guds rike overtatt det eneherredømme som han hadde før skapelsen. Sistnevnte analogi begrunner Zinzendorfs profetiske kallsbevissthet, når han med apostolisk autoritet opptrådte høyt hevet over den offisielle kirke og dens embete.¹ Når det passet ham kunne han samtidig dra nytte av de strategiske fordeler som den kirkeorganiserte virksomhet. En illustrasjon: Etter å ha innhentet samtykke fra fakultetet i Tübingen, innsatte han seg selv i prekenembetet. Selvinnsettelsen begrunnet han med Pauli eksempel i 1 Kor 16:7, hvor apostelen på egen hånd bestemmer når han vil besøke menighetene og hvor lenge – ”om Herren tillater det”²

I 1740-årene opptrådte Zinzendorf som profet med hele verden som sitt prestegjeld, etter alt å dømme i analogi med Paulus - hedningenes apostel. En lignende kallsbevissthet var karakteristisk for *Hochmann von Hochenau*, som med henvisning til en umiddelbar gudsopplysning påstod han var delaktig i ”det melkisediske prestedømme” i gudsrikets filadelfia-epoke. En tilsvarende nedvurdering ble presten til del i sognemenighetens ordninger.

Zinzendorf var etter alt å dømme uvitende om den historiske kontinuitet mellom samtidens evangeliske presteembete og det presbyter- og bispeembete som i aposteltiden ledet menighetene. Han overså prekenembetets opprinnelse i Kristi mandat og orden med Kristi *synlige* komme for øyet.³

2.3 Oppgaven å synliggjøre åndskirken i diaspora- og misjonsarbeid

I begynnelsen av 1720-årene fikk Zinzendorf innpass ved hoffet i København, hvor en slektning av ham var kong Kristian 6's svigermor. Dette sammentreff tolket han som en Guds styrelse, og mente Danmark-Norge var tiltenkt rollen som teaterarena for Guds nåderegjering. Med sentrum i ”den Apostoliske Menighed udi Kiøbenhavn” skulle Guds rike utbres gjennom den herrnhutiske verdensmisjon. Derfra skulle Guds rike tre synlig frem i endetidens apostoliske menigheter verden over.⁴

Det var ikke Zinzendorfs hovedmål å utskille Guds barn, for så å samle dem i brødremenigheter. *Hovedmålet* var et annet. Levende kristne er menighetskristne, men uten å klumpe seg for tett sammen. De må spres, for ”kristendommen” er på vandring, forøvrig i analogi med Jesu forbilde. Bare spredt omkring kan Guds barn være jordens salt. Strategien var denne: På den ene side gi akt på menighetens forsamling fordi sosial trang og åndelig inderlighet hører sammen, på den annen side unngå å drive det innbyrdes fellesskap på bekostning av utadrettet virksomhet.⁵

Denne kompromisserende tankegang gjenspeiler *spenningen i Zinzendorfs menighetssyn* - mellom den troende og trossamfunnet, mellom individ og kollektiv. Troendegruppen er her

¹ Samme s. 101; sml n 126.

² Samme s. 100 n 124

³ Samme s. 102 n 126.

⁴ Aa 1952 s. 62 n 41, s. 89 n 101.

⁵ T 66 s. 389-391, n 288; jf n 259.

summen av individer, hvor den enkelte møter sin “broder” som representant for det overordnede og selvoppbyggende “societet”.

Ingen sekulær samfunnssteori er årsak til denne spenning, men den etablerte motsetning til prekenembetets forvaltning av nådemidlene som basis for de troendes liv gjennom kirkens historie. Denne forvaltning til menneskenes frelse er for Zinzendorf den «wittenbergische-luherische Grille».¹ Den filadelfiske idè utelukket troens tillit til Guds løftesord i et sakramentalt Kristus-samfunn. Alternativet fant han i *den elskende tro i et uformidlet Jesus-forhold*, hvor Ånden virker utenom det forkynnte Guds Ord. Denne gjerning i hjertene inkluderer Åndens kollektive, forberedende gjerning i menneskenes historie - også i andre religioner. I denne betraktningssmåte har nådemidlene en sekundær betydning.²

Fra omkring år 1734 skjedde en nyevangelisk dreining i Zinzendorfs liv, da han erfarte “*blodsnåden*” som et *frelsesmiddel*. Men fremdeles beskrev han frelsen i brudemystikkens bilder som en *nytelse* av troens gudssamfunn.³ Og basis for “den apostoliske menighet” var fremdeles den enkeltes umiddelbare berøring med Kristi blodsnåde i mystisk inderlighet. Og fremdeles var gudssamfunnet en nytelse utenfor historiens arena og uavhengig av en rasjonal formidling i bunden skrifttradisjon.⁴ Aalen konstaterer at med dette inderlighetsbegrep ble endog den apostoliske menighet av sekundær betydning.⁵

Vi kan så langt notere en klargjørende kontrast mellom Zinzendorf og Luther i forståelsen av Guds rike. Det var for Zinzendorf usynlig til stede i verden gjennom Guds barn, spredt omkring i *periferien* av kirkens nådemiddelhistorie. Men gudsriket blir synlig til stede i Kristi lille kirkeflock, som lik en vandringsmann bryter opp og går videre etter en tid.⁶ Sammen med pietismen for øvrig, var også Zinzendorf talsmann for *periodismen*.

Også for Luther var Guds rike en virkelighet i denne verden, men et rike «under korset». Det ses ikke, men er likevel en foregrepet virkelighet i kraft av Kristi nærvær, virksom til stede med Ord og Sakrament i den forsamlede menighet. Dette nærvær ses ikke i inderlighetens trosytringer, men i historien om “de skjulte hellige” (latent sancti) hvor nådemidlene blir brukt. Denne bruk et uttrykk for den Kristus-virkelighet som troen griper i evangeliets nåde-tilsagn og sakramentets skikkelser, mottatt med munnen. På grunn av menneskets medfødte syndeforderv, vil kristnes trosytringer alltid være beheftet med tvetydighet mer eller mindre, og følgelig kan ikke trosytringer begrunne kirkefelleskap i nytestamentlig mening. Det *nødvendige* vilkår er Guds rene evangelium og en sakramentforvaltning i samsvar med Kristi ord og befaling. Disse kjennetegn “er nok”, sier Confessio Augustana art. 7.⁷

¹ Aa 52 s. 288.

² Samme s. 285, 289.

³ Samme s. 49.

⁴ Samme s. 37 n 96.

⁵ Samme s. 289 n 291.

⁶ T s. 397.

⁷ Samme s. 397 n 308. Aalen viser til Ernst Kinder: *Der evangelische Glaube und die Kirche*. 1958, 93ff.

Zinzendorf derimot representerer den Kristus-mystikk som er typisk for den ahistoriske apostolisitet i spiritualistisk tradisjon. Likeså typisk er dens anliggende - å markere frihet og brorskap *på siden av* kirkens historiske trosformidling i bundet tradisjon.¹ Er kirkens historie uten konstituerende betydning for troen, da gjenstår det for åndsbårne "redskaper" å samle Guds barn, nok til å "stifte" en menighet på stedet. Tilbud og aktiviteter får dermed en kirkegrunnleggende funksjon med målet for øyet – å synliggjøre endetidens åndskirke i analogi med aposteltidens menigheter og i en videreutviklet form.

Sett med ståsted i den åndeliggjorte apostolisitet, er alternativet overflødig og uaktuell : Å gjenopprette ordnet nådemiddelfellesskap på kirkens ubeskårne grunn lagt i begynnelsen, for der fri fra påtvungent fellesskap med vrang lære i liturgiske ordninger. Det selvsagte alternativ er troendefellesskap ordnet på nådeserfaringenes grunn, og dermed den virkningshistorie som ødelegger Ordets etterfølgelse i en dennesidig, bevitnet historie. Med stor konsekvens må man på biblisistisk vis velge bort ubekvemme apostelord til fordel for lærdommer som er den nytestamentlige tro fremmed.

2.4 Brødremenighetens basis og mål i praksis

Siden tidlig i 1720-årene syslet Zinzendorf med tanken om å organisere en "apostolisk menighet".² Anledningen bød seg i 1727 under en vekkelse blant de mæhriske flyktningene i Herrnhut. Disse ble organisert som menighet etter en "apostolisk forordning" (el «Satzung», bibetydning: *trossetning*), Ifølge Søren Nielsen kan denne forordning føres tilbake til "artiklene" for det filadelfiske societet i London.³

En lærebekjennelse var utelukket, men menighetsstatuttene dikk den status som tilkommer Konkordiebokens bekjennelser fra den gamle kirke og reformasjonstiden. Statuttene var fremmed bekjennelse i nytestamentlig språkbruk (homologi), og følgelig fremmed for CA's ånd og bokstav. Dette forhold ble tilslørt med benevnelsen "Satzung" (trossetning, reglement, forordning). Det lå under Zinzendorfs verdighet å reflektere nærmere over innholdet i Konkordiebokens bekjennelser, som for ham var «meninger» uttrykt i læresetninger og skoleleteologi.⁴

Det var nettopp ved hjelp av menighetsordningen han ville realisere målsettingen – å *overvinne konfesjonelle motsetninger uten å oppheve dem*. Anledningen bød seg under vekkelser i 1727, da han kunne trekke *ordningsmessige* konsekvenser av gudsríkets umiddelbare nærvær i hjertene. Ved hjelp av brødremenighetens statutter fremstod den som det erfaringsbaserte alternativ til "secten", dvs konfesjonskirken. Dens enhet i bekjennelsen til den rett utlagte Skrift fra dens Herre, var for Zinzendorf ingenting annet enn et menings- og ritu-

¹ Aa 52 s. 38 n 97.

² Samme s. 82 n 86.

³ T 66 s. 372. Om denne bibelbruk for å legitimere apostolisitet sier JABengel fritt oversatt: "Under skinn av Skriften, blir Skriften fordreid hos. dem. Under skinn av korset, blir korset tilintetgjort hos. dem. Under skinn av hjerte, blir hjertet forført hos. dem. Under skinn av frihet, blir friheten berøvet, og under skinn av følelse, blir følelsen avstumpet." – En tilføyelse hører med: Under skinn av menighet, blir kirken ødelagt hos. dem. Se T 396 n 302.

⁴ Aa 52 s. 93 n 111.

alfellesskap. Statuttene trådte i bekjennelsens sted og gjorde Konkordiebokens bekjennelser til en samling meninger av underordnet betydning. Konfesjonsmotsetningene ble ikke opphevet, men tilslørt.

Anm. Konkordiebokens bekjennelser er ikke personlige vitnesbyrd om et umiddelbart gudsforhold, heller ikke erklæringer om kristendom typisk for sin tid, tross stil og språkbruk typisk for sin tid.

Konkordiebokens bekjennelsesstatus er bekjennelser i nytestamentlig mening (homologi): De istemmer og stadfester Kristi lære med bibelord på apostolisk vis. De holder fast ved den rett utlagte Skrift fra dens Herre, gitt videre til kirken i og med det apostoliske ord. Derfor har Konkordiebokens bekjennelser blivende autoritet og kirkerettslige gyldighet. Denne tilbakemelding til Skriftens Lærer og kirkens Herre har følger for kirkefellesskap. Den utelukker prekestol-, bønne- og nattverdfellesskap med rom for lærdommer i åpenbar strid med det apostoliske ord fra Herren.

På Pinsedagen fremstod apostolatets kirke med handlinger innstiftet og befalt av den korsfestede og oppstandne Jesus. Begrunnelsen var hverken meninger eller opplevelsesmystikk, men bevitnede *kjensgjerninger* i en bevitnet Jesus-historie.

Guds kirke på jorden oppbygges ikke på inderlighetens grunn, men fremstår som apostolatets kirke med dennesidige, jordiske kjennetegn på den ubeskårne læregrunn. Her er den oppstandne Kristus den levende hjørnestein, virksom med midler som høres og ses, og forvaltet på troskapens vilkår. Til virkningshistorien hører sorg og glede, kanskje hørbar og synlig for andre, men trosytringer er hverken kirkens grunn eller troen årsak.

Zinzendorfs alternativ er revolusjonært. Den filadelfiske aversjon i broderkjærlighetens navn rammer bekjennelsens kilde med kirkeødeleggende virkning.

Brødremenighetens menighetsstatutter erstattet kirkens bekjennelse ved å omsette den filadelfiske visjon i et ordnet fromhetsliv. Ordningen favnet mennesker som *formelt* sett var katolikker, calvinister, lutheranere, schwenckfeldianere og hertil separatister av mange slag. Alle var de forenet på rettferdiggjørelsens og helliggjørelsens grunn. Alle lot de meningsforskjellene fare i lydighet mot *kjærlighetens* bud. Snart fulgte lignende gruppefellesskap (el kirkefellesskap) andre steder, også de med statutter av "apostolisk" karakter.¹

Statuttene forutsetter at kristne må tenke ulikt om troens innhold, men likevel være forenet i samme sinn. Poenget er *rangeringen*. Siden den erfarte enhetsgrunn er viktigere enn læreforskjeller, er ikke læremotsetningene av kirkesplittende karakter. Er menigheten et *tjenestefellesskap*, må læren være en en sjelesørgerisk utfordring, og årsaken til motstridende læreoppfatninger være en mangel ved de kristne. Zinzendorf fant løsningen i den broderlige overbærenhet som overvinner mangelen.

Enhetsens vilkår er her den *nådeserfaring* som gjør kristne like i sinn – i følelse, vilje og forstand. Dermed oppstår et prolem. Den filadelfiske betraktningsmåte *forveksler enhet med likhet*. Dermed går noe vesentlig tapt i det nytestamentlige vitnesbyrd, samtidig som man

¹ Aa 52 s. 64, 66, 67 n 52; 82, 83 n 86.

ved hjelp av ordninger vinner kontroll over fellesskapets læremangfold. Enhetens erfaringsgrunn erstatter bekjennelsen til kirkens grunn, lagt i begynnelsen. Denne form for overbærenhet er mulig fordi det filadelfiske fellesskap er et menings- og ritualefellesskap. Den er et selvbekreftende sirkelbevis.

Zinzendorf viser til Jesu apostler som forbilder, da de fordelte hedningmisjon og jødemisjon mellom seg. Fordelingen var for ham en filadelfisk løsning med status som "apostolisk".¹ Denne klassifisering ved hjelp av et analogibevis var en selvoppfyllende profeti. Zinzendorf tok det for gitt at apostlene *organiserte* læremotsetninger klassifisert som meninger, men analogibeviset er hverken apostolisk eller filadelfisk. Det kan overføres til en hvilken som helst sammenheng hvor fellesskapet setter motstridende oppfatninger under administrasjon for å kunne bestå. Under skinn av sjelesorg og broderkjærlighet er "den apostoliske ordning" - som tankeoperasjon og metode betraktet - av allmenkulturell art.

Dette forhold kom radikalt til uttrykk i brødremenighetens statutter. De har gyldighet for menighetslemmer som hver for seg reserverer seg mot den konfesjon som vedkommende *formelt sett* formelt sett. Med avgjørende vekt på lojalitet mot ordningene, ble sannhetsspørsmålet tilslørt og motstridende læreoppfatninger relativisert, rangert og klassifisert som "meninger".

Zinzendorf gikk i den felle å gjøre sidestillingen av motstridende "meninger" til et allment gyldighetskrav. Det var for ham utelukket at en lærebekjennelse kan være trosbekjennelse og dermed skille "brødre". Den felles nådeserfaring begrunnet sidestillingen og gjorde samtidig et allment gyldighetskrav overflødig eller irrelevant. Dermed distanserte han seg fra enhver kirkepolitikk til fremme av enhetskonstruksjoner "utenfra".

Den kirkepolitiske konsekvens medførte en bevisst avstand til unionistisk kirkepolitikk. Den søker ved hjelp av *reformpåbud* å nøytralisere både læremotsetninger og konfesjon omsatt i fellesskapets ordninger og handlinger. Zinzendorf var ingen aktør i denne virksomhet. De kristnes sanne forening (unio) var for ham tuftet på rettferdiggjørelsens og helliggjørelsens grunn. Uten å skjelne mellom frifinnelse og fornyelse, var *kjærligheten* det forenende kilde-spring. Forenet i kjærligheten var menighetslemmene frie til å følge kjærlighetens bud og la "meningenes skum" fare. I klartekst: De var formelt sett innordnet den ytre kirkeforfatning, men i praksis fri fra sekteri eller konfesjon.²

Zinzendorfs bevisste avstandtagen gjaldt ikke kirkeordningen i seg selv, men dens basis i kirkens bekjennelse. Prinsipielt sett delte han dette anliggende med den gammellutherske kirke. Men heller ikke et fellesskap begrunnet i felles nådeserfaringer og under frihetens fane kan unngå å ende som illustrasjon til det forhold at bekjennelse med forbehold setter kirkens rett til side. I dens sted trer sekulære rettsoppfatninger og gjør kirkefellesskapets *ordninger* til fanesak. Så langt er det likhet mellom Zinzendorf's filadelfiske program og den unionistiske kirkestyring siden begynnelsen av det 19.århundre.

¹ T 66 s. 385; jf s. 370 n 211.

² Samme s. 380-381, spes. n 248.

Enkelte har villet sidestille Karl Barth's "valgmenighet" og Zinzendorfs selvoppbyggende menighet i kategorien "tradisjonsfellesskap" (så FrGärtner). Denne sidestilling er ifølge Aalen meningsløs. Det var Barth's poeng å fremstille brødremenigheten som en forløper til en "ekte unionskirke", som gjennom indrekkelig separasjon og tverrforbindelser fremstiller *endetidens* kirke. Det var også brødremenighetens strategi i tråd med den opprinnelige pietisme, for også den grunnet kirkens synliggjøring på en mystisk bevegelse "innenfra".¹

Brødremenigheten var i praksis uavhengig av sognemenighetens ordninger, og derfor kunne han realisere den filadelfiske visjon uten det formaliserte kirkebrudd. Poenget var ikke kirketilhørighet av formalitet, men friheten fra konfesjonskirken. Brødremenigheten var formelt sett "i kirken, men ikke under kirken". Kirketroskapen (die Religionstreue) var av *formell* art. Lojaliteten mot brødremenighetens "apostoliske" ordning var derimot "tegnet" på hjertenes nådeserfaringer i frihet fra konfesjonskirken. Den reelle lojalitetsbinding til menighetstatuttene var konsekvent nok, for samler ikke kirkens bekjennelse, vil andre samlingsmerker tre i bekjennelsens sted.

Illustrerende er Zinzendorfs religionsed, den han avla i forbindelse med ordinasjonen til prekenembetet i Herrnhut. Han reserverte seg *mot forkastelsesformlene* i Confessio Augustana.² Det måtte han på grunn av sitt subjektive trosbegrep. Reservasjonen var i seg selv en *redefinisjon* av kirkens lære- og trosbekjennelse. I Zinzendorfs øyne var motsetningene mellom reformert og luthersk kristendom en ordstrid og en sjelesørgerisk utfordring. Zinzendorf identifiserte kirken med åndskirken i arven fra Ebersdorf – opphøyet over enhver lære. Med det herrnhutiske unionsprogram på broderkjærlighetens grunn fulgte lære-relativismen "innenfra".³ Her er lojaliteten mot *ordningene* kriteriet på den erfarte enhet i hjertene. I den bekjennelsestro lutherdom derimot er kirkens enhetsbånd apostelordets lære fra Skriftens Herre, gitt «utenfra» i og med begripelige ord. Det konkret-anskuelige uttrykk er den jevnlig samling om Guds tjeneste for oss med Ord og Sakrament.⁴

2.4 Kirkens kjennetegn i det filadelfiske program

Zinzendorf utledet sin kirkedefinisjon fra en setning i Luthers forklaring til første bønn i Fader vår - om hvordan Guds Navn blir hellig hos oss: «Når Guds Ord læres rett og rent, og vi også lever hellig etter det som Guds barn.»

Zinzendorf siterte ikke, men omskrev setningen ved å erstatte «når» med «hvor»: Kirken er der «***hvor** Guds ord blir lært rett og rent og den lever hellig som Guds barn*». En bønn på grunn av uinnfridd vilkår endret han til en til en meddelelse om innfridd vilkår. Med lokaliseringen (hvor) omtolket han CA 7 (om kirkens kjennetegn) til også å omfatte *trostrynget*.⁵ El-

¹ T 66 s. 394 n 295.

² Aa 52 s. 94.

³ Same s. 95; jf n 111.

⁴ Aa 52 s. 93.

⁵ T 66 s. 377f; sml s. 370 n 209; s. 378 n 240.

ler sagt med Albrecht Ritschl – her handler det om et menighetsbegrep som reformatorene avviste som entusiasme og sekteri.¹

Kirkens synliggjøring i et hellig levnet skjedde her etter mønster fra det asketisk-mystiske livsideal, hvor trosytringer gir til kjenne forholdet mellom *rettferdiggjørelse og helliggjørelse i en livsforvandlende prosess*. Hos Zinzendorf er poenget at denne sammenheng kommer til utfoldelse i den filadelfiske menighet og kjennetegnet på Guds barn gjort anskuelig i den «apostoliske» ordning.²

Det er ikke her tale om en modifikasjon av det lutherske kirkebegrep, men om Zinzendorfs *hjerteranliggende* – å rangere de læremessige sider ved saken til spørsmål av underordnet betydning. Forholdet rettferdiggjørelse forstått som en livsforvandlende prosess, må nødvendigvis underkjenne viktige momenter i det nytestamentlige kirkebegrep (ekklesia) og medføre et uevangelisk kirkebegrep.³

Omsatt i praksis fikk læren om troendegruppen (el ecclesiola-tankens) omfattende følger for både brødresosietetene og det konfesjonelle kirkefellesskap. Konsekvensene utløste kritikk, men Zinzendorf overså hva kritikken gjaldt og oppfattet den som forfølgelse og ondsinnet forvrengning. Reaksjonsmåten er typisk for den filadelfiske tradisjon han var talsmann for, og typisk for den oppdragelse han hadde fått i Ebersdorf – i konflikten mellom lutherdom og spiritualisme.⁴

Zinzendorfs begrenset sin CA-tolkning til *læreartiklene 1-21*.⁵ Tolkningen er *reduktiv tolkning* med den selvbekreftende hjertereligion som forståelsesnøkkel. Illustrerende er hans bidrag til CA's 200-årsjubileum i 1730, da han krevde bekjennelsestroskap (Religionstreue) av sine tilhengere. Men hva er troskap i denne sammenheng? Hva troskap innebærer, fremgår av det karakteristiske forbehold – så lenge "*den indre hovedsak*" består.

Reformasjonens indre hovedsak blir her forstått som en livsforvandling "*innenfra*" - i menigheter grunnet på vekkelsens nådeserfaring, hvor de forblir innenfor den ytre kirkeordning uten det formaliserte bridd- Følgelig kan troendemenigheten fremstå med formell kirketilhørighet uten å forandre noe ved den lutherske "*lære og ordning*" (Lehre und Ordnung). Den er i den filadelfiske betraktningens måte av underordnet betydning.

Hensikten med brødresosietetenes formelle kirketilhørighet er klar: Å hellige kirken innenfra med sitt blotte nærvær i den offisielle kirke. Hensikten oppnås hvor kristne slutter seg sammen i filadelfiske societeter eller troendegrupper. Brødremenigheten i Herrnhut var for Zinzendorf et vitnesbyrd om denne mulighet. Dermed ble menighetens oppgave todelt – både innadvendt og en utadvent.

¹ Samme s. 378 n 241.

² Samme s. 378 n 237.

³ Samme s. 394 n 294, sml n 167.

⁴ Samme s. 395.

⁵ Aa 52 s. 93 n 111, 113, 115.

I den *innadrettede* virksomhet fremstod den "apostoliske" ordning som endetidens åndskirke, i praksis både herberge og sjelesorgsystem. Her er *sjelepleie og overvåking* to sider av samme "nådesordning". Typisk var den strenge regulering av forholdet mellom kjønnene. Det egentlige problem var ikke forholdet mann og kvinne, men hyklernes surdeig, virksom ved dem som stoler på "gjort gjerning" (opus operatum). Blant hyklerne hører de som betrakter troen som en frukt av Ordets hørelse og troen som en daglig øvelse på dåpens grunn og i gjerninger som har Guds ord og befaling for seg. Denne surdeig må renses ut i den innadrettede sjelepleie.

Den utadrettede virksomhet tok sikte på å innarbeide brødremenigheten i den lutherske kirkevirksomhet, og således *videreføre* den "sardiske" reformasjon (Åp 3:1-6) i den "filadelfiske" reformasjon (Åp 3:7-13). Forestillingen om den *halvgjorte* reformasjon overtok Zinzendorf i tradisjonen fra reformasjonstidens spiritualister siden tidlig i 1520-årene. Også for ham var hellighetsanliggendet hovedsaken, og lik spiritualistene den gang, delte han oppfatningen om de lutherske reformatorer som kom på avveie og ble representanter for alle slags villfarelser om menneskets forstand, vilje og følelse.¹ Men nå var tiden inne til å fullføre budskapet om Sønnens blod og samle alle adspredte Guds barn som ved en "løpeild", for dermed å praktisere "Jesu testamente", **Joh 17:11** – *at de alle må være ett*. Men hva betyr det å være «ett»? Det er forskjell på enhet og likhet.

C. Oetinger (d 1782) besøkte brødremenigheten i 1733 og -37 og stilte seg kritisk til den. «Den apostoliske menighet» i Herrnhut innfridde ikke de forventninger han hadde til et nådegavesamfunn.² Uenigheten illustrerer flertydigheten i begrepet «apostolisk», for hvordan dokumentere at åndssuksesjonens manifestasjon i hjertenes forbrødring er en gjenopprettelse av aposteltidens menigheter? Oetinger og Zinzendorf ga motstridende svar.

Oetinger ville organisere en biblistisk kopi av aposteltidens nådegavesamfunn, men hvordan kan et samfunn i fortid fremstå i nåtid? Zinzendorf kirkevisjon gjaldt den apostoliske menighet i endetiden. Denne betraktningssmåte ga rom for en utvikling tilpasset samtidens kirkeforhold. Da er problemet: Hvordan kan et fellesskap være apostolisk når begrunnelsen består i dypere innsikter enn Herrens apostler?

2.5 Overvåket sjelesorgpraksis

Brødremenighetens apostoliske ordning var et sjelesorgsystem for mennesker med indre nådeserfaringer. Denne kvalifikasjon ble gitt til kjenne i lojalitet mot menighetsstatuttenes krav til et hellig levnet. Kvalifikasjonen bekreftet hensikten – og omvendt. I dette fellesskap inntok Zinzendorf posisjonen som kontrollerende overvåker.

Lojalitetskravet medførte en sterkt forgrenet gruppeovervåking, ordnet etter kjønn, alder og den enkeltes stadium i nådens orden.³ Det filadelfiske personsamfunn fremsto som et slags herberge for pleietrengende, hvor man ble stimulert av en felles inderlighet. Normen var

¹ T 66 s. 373 n 222; s. 381, 391, 398 n 312.

² Aa 52 s. 84 n 89.

³ Aa 1952 s. 89 n 100.

den "nådesordning" som begrunnet statuttene fra 1727, senere utbygd med kor-ordning hvor hovedstrukturen var adskillelse av kjønnene i et strengt regulert samkvem. Sjelesorg og overvåking ble to sider av samme sak.¹ Hovedstrukturen kan den dag beskues på kirkegården for menigheten i Christiansfeld.

Forutsetningen for denne sjelesorgpraksis er begrepet tro. Troen er i denne sammenheng ikke tillit til Guds ord og løfte, men uttrykk for en den *indre, umiddelbare* nådeserfaring i vekkelsens opplevelsesmystikk. *Menigheten* er følgelig det sted hvor man får smak på nåden og nyter den, og dertil det sted hvor de troende møter de villfarnes skrøpeligheter med omsorg og pleie. Med overvåking og sjelepleie ville man utrense hyklernes surdeig, især læren om troen som en frukt av det forkyste Guds ord. Den var for Zinzendorf gjæringsrettferdighet for Gud (se ovf 2.8).²

Excurs: Om natur og vesen:

Begrepet **natur** (latin: natura, egtl fødsel) handler om den iboende *egenskap* ved en ting eller person. Begrepet **vesen** handler om tingens *egenart* og persons *væremåte* eller sinnelag.

Lik kjetteren *Arius* (d ca 336) *forvekslet* Zinzendorf «natur» med «vesen». Arius lærte om Jesus at han ble opphøyet til Guds Sønn fordi han oppfylte Guds kjærlighetsbud i livets vitnesbyrd. I analogi med Jesu sinnelag lærte Zinzendorf at Guds kjærlighet gis den enkelte til del i det umiddelbare møte med Jesus i vekkelsens opplevelsesmystikk. Virkningen så han i brødre-menighetens fellesskap, hvor kjærligheten ble praktisert i den apostoliske ordning. Natur ble forvekslet med sinnelag. Det fremgår indirekte av hans spekulative betraktninger om blodsnåden (mere nedenfor). Zinzendorfs lære om menigheten er begripelig i den teosofiske tradisjon fra Jakob Bøhme.

Ulike virkningshistorier

I analogi med Jesu væremåte eller sinnelag – og med Filadelfia-menigheten som forbilde, kunne forvekslingen utarte i læren om «*hellig kjød*». Gjenfødt i en mystisk Jesus-opplevelse – hørbar og synlig for andre, kunne gjenfødte eller «levende» kristne fremstå med hellige legemer og foregripe Jesu domsmyndighet på den ytterste dag. Konsekvent nok, kunne det skje med pågående omvendelsesiver, om nødvendig med trusler og voldsbruk. Eksemplet fremfor andre i nordisk sammenheng er Kautokeino-vekkelsen, som i 1852 tok en dramatisk vending i det såkalte «Kautokeino-opprøret».

Begge virkningshistorier finnes i ulike varianter, som regel i modifiserte former. En felles grunnholdning kommer til uttrykk i likegyldighet og forakt for konfesjon eller bekjennelse i nytestamentlig mening, for teologiens gjenstand er ikke her Den Hellige Ånds kall og opplysning gjennom det leste og forkyste Guds ord, men de troendes nådeserfaringer og deres virkningshistorie.

Veiskillet

Veiene skilles i forholdet til det ordnede nådemiddelfellesskap i sognemenighetens ordninger. Til forskjell fra gammelpietister og herrnhutere markert radikalpietister brudd med ytre ordninger i kirke og samfunn. Men det felles utgangspunkt var troen-

¹ Aa 52 s. 249 n 160-171, s. 260 n 189. Samme T s. 378 n 242, s. 388.

² T 66 s. 388.

degruppens prioritet fremfor det ordnede nådemiddelfellesskap i sognekirken. Et fellesskap begrunnet i den erfarte nåde krever denne prioritering.

Den moderate eller kirkelige pietisme dannet troendegrupper i en sideordnet kirkestruktur uten brudd med det ordnede nådemiddelfellesskap i sognemenighetens ordninger (en konsentrisk løsning). Problemet gjaldt forholdet til messen. Den ene praktiserte «fri» nattverd i troendegruppen, den andre var kommunikant i kirkens høymesse.

Forholdet kristnes egenskap (natur) og væremåte (vesen)

Kristne ligner hverandre i sinnelag, vilje og forstand for så vidt som de etterligner Guds vesen i den selvhengivende kjærlighet. Og likevel er det ikke nok å ligne Gud i Jesu i tjenerskikkelse (imitatio Christi). Det nødvendige vilkår må først være til stede. Liksom legemet er det nødvendige vilkår for personens væremåte, så må Kristi lidende lydighet «for oss» være tilregnet oss ved troen (conformitas Christi). Følgelig ser vi ikke hva Kristus sier om sin kirkes enhet i verden. Kirkens enhet er gjenstand for tro, og samtidig hørbar, gjenkjennelig og lokalisierbar i enig bekjennelse til apostelordets lære fra ham.

Det fremgår av sammenhengen i Joh 17 at Kristus taler om den Ene Hellige Kirke med basis i den enbårne Sønnens ord fra Faderen. Bekjennelsen stadfester den himmelske lære og samler døpte mennesker ved Herrens bord i enig bekjennelse til enhetens Herre over enhetens sakrament. Bekjennelsen høres og ses bevitnet i livets vitnesbyrd, men Guds Ene Hellige Kirke ses ikke. Hun er gjenstand for tro – ikke for beskuelse. 1 Kor 10:17, 12:10ff.

De som ved apostlenes ord kommer til tro på Sønnen Jesus (v 20), blir helliget ved Sønnens ord fra Faderen, og ved troen ett (eins) med Guds kirke jorden. Den kjærlighetens egenskap som er i den treene Gud, har også lemmene del i. Denne delaktighet er forutsetningen for å ligne ham som de er forenet med.

Den største fare

som truer kirkens enhet, er ikke de kristnes skrøpeligheter. Den største fare er fristelsen til bekvemme forbehold mot Guds ord, gitt kirken i og med Ham som er Sannhetens ord, Sønnen Jesus Kristus. I kraft av forbehold mot Kristi ord er antikrist virksom i kirkefellesskap på tilstrekkelig grunnlag. Den kirkeødeleggende virkning fremgår av en bevitnet historie.

Luther poengterer at det som angår meg, angår hele legemet. Om Kristus får tjene oss med sin lære fra Faderen, er vi lemmer på Kristi kirkelegeme, og det som angår den enkelte, angår alle. **1 Kor 12:26b** – om ett lem hedres, gleder alle lemmene seg med.

Kristenlivets uoppagivelige forutsetning

Forutsetningen er Kristi verk «for oss», fullbrakt i en bevitnet Jesus-historie og tilregnet den enkelte ved dåp og tro (Mk 16:16). På dette vilkår er den oppstandne Kristus virksom med sitt ord i den kristnes liv og bevarer sine etterfølgere i en sann tro til det evige liv. Denne tro bevitner de i et levnet med ham til eksempel. Kristenlivet leves på dåpens grunn i tillit til Kristi verk for oss, til regnet ved troen. Faren er den åndelighet som med forbehold om kvalifikasjon og fornyelse opphever frifinnelsens årsak. Kol 3:3f, jf 2:23. Lk 17:20f, Rom 6:2, 8:24, Gal 2:20, osv.

Kirkens hellighet består ikke i kristnes sinnelag og væremåte, men i Kristi verk for oss, tilregnet den enkelte ved dåp og tro. Med livets vitnesbyrd bevitner kristne hva de allerede er i Jesus Kristus. De bedriver ikke karneval. De later ikke som om de er noe de ikke er. Tvert imot. Han har kjøpt oss fri og frelst for at vi skal tilhøre ham i hans rike «og tjene ham i evig rettferdighet, uskyldighet og salighet, likesom han er stått opp fra de døde», osv (Lille Katekisme, forkl 2. trosart).

Derfor øver kristne troen i gjerninger som har Guds ord og befaling for seg. Kirkens enhet er gjenstand for tro. Den skal Kristus gjøre synlig på Dommens dag.

2.6 Zinzendorfs endetidskall

Zinzendorfs kallsbevissthet hører sammen med hans syn på kirkens historie, vekkelsen og nådemidlene.

Kontrasten til den kirkelige pietisme er tydelig. Den brøt ikke med nytestamentlig-luthersk tradisjon, hvor Kristus er virksom gjennom nådemidlene i den forsamlede menighet, og slik trer frem som kirkens hode. I det filadelfiske menighetsliv må nådemidlene *tre tilbake for åndstrustedes redskaper*, når Ånden gjør kirken nærværende og synlig som en kristelig-sosial frukt av deres virksomhet. Zinzendorf nøyde seg ikke med denne begrepsglidning, men tok steget fullt ut, da han i Herrnhut dannet det filadelfiske menighetsalternativ med basis i vekkelsens nådesopplevelse.

Vekkelsen var for Zinzendorf ingen frukt av den kirkelige virksomhet, men en umiddelbar direktehendelse. Lokale vekkelser utelukker repetisjon fordi vekkelsen er et engangstilfelle der og da (kontingens). Og siden heller ikke personer er repeterbare, må vedkommende redskap figurere som engangstilfelle. Forutsetningen for denne personbaserte historietolkning er en virkelighetsoppfatning som utelukker trosformidling ved bruk av ytre midler på bestemte steder i tidens løp (Ordets suksessjon).

Når man i denne sammenheng bruker benevnelsen «vekkelsestradisjon», må det følgelig være tale om vekkelsens *virkningshistorie* (subjektiv genitiv). Bruker man benevnelsen om den historie som virker vekkelse (objektiv genitiv), oppstår selvmotsigelsen mellom Åndens umiddelbare virkning i hjertene og og Åndens gjerning gjennom nådemidlenes bruk. Sett med ahistoriske vekkelsesbriller, må den kirkelige tradisjon fortone seg som fortjenestefull gjerningshellighet for Gud (opus operatum), for vekkelsens umiddelbare gudsopplevelse utelukker at Gud kan være det suverene og handlende subjekt når mennesker bruker Ord og Sakrament. Det må bemerkes at modifikasjon kan finne sted og gi rom for Kristi virksomme nærvær gjennom nådemidlenes bruk.

Zinzendorf trengte ikke nådemidler, men "*redskaper*" til å frembringe den vekkelse som fullender reformasjonen. Allerede pietismens "vitner" arbeidet med dette mål for øye, men avgjørende for Zinzendorf er det verk som Gud fremmer gjennom et indre irrasjonelt kall i den uformidlede Kristus-mystikk. Da må forutsetningen være at nådes-opplevelsen gjelder en allmenngyldig lære som i seg selv er umiddelbart selvinnsynende. Når nødvendig eller hensiktsmessig, kan kravet til allmenngyldighet medføre den bibelkritikk som kjennetegner mystisk tradisjon, til eksempel i læren om Skaperen og Frelseren som samme person, i tråd med Bøhmes teosofi.¹

¹ Aa 52 s. 37, se n 94 og 96. T 66 s. 386-387, se n 272; jf n 204, 205 og 256.

Zinzendorf oppfattet seg selv som ”*profet*” ved innledningen til kirkens nye karismatiske storhetsepoke.¹ Med profet-benevnelsen markerte han to ting: (1) Konfesjonskirkenes tid er ute, så kirkens fremtreden som ordnet nådemiddelfellesskap har mistet sin tradisjonelle betydning, og (2) sin egen posisjon i Guds rike etter at Kristus har overtatt det eneherredømme som han hadde før skapelsen. Med profetisk kalls-bevissthet gjorde Zinzendorf krav på apostolisk autoritet hevet over den offisielle kirke og dens embete.²

Etter å ha innhentet samtykke fra fakultetet i Tübingen, innsatte han seg selv i prekenembetet. Selvinsettelsen begrunnet han med Pauli eksempel i 1 Kor 16, hvor apostelen på egen hånd bestemmer når han vil besøke menighetene og hvor lenge – ”*om Herren tillater det*”, v 7.³ I 1740-årene opptrådte Zinzendorf som profet med hele verden som sitt prestegjeld. En lignende kallsbevissthet var karakteristisk for *Hochmann von Hohenau*, som med henvisning til en umiddelbar gudsopplysning gjorde krav på delaktighet i ”det melkisedekske prestedømme” i det kommende gudsrike (filadelfia-epoken).

En tilsvarende nedvurdering ble presteembetet til del. Hva han åpenbart ikke var klar over, var den historiske kontinuitet mellom samtidens evangeliske presteembete og det presbyter- og bispeembete som i aposteltiden ledet menigheten i tjenesten med Ord og Sakrament. Denne Guds kirkeorden var i samsvar med Kristi oppdrag og fullmakter, og med Kristi gjenkomst for øye.⁴ Også Zinzendorf så frem mot Kristi gjenkomst, men forbandt den med en ”apostolisk ordning”.

2.7 Guds kirkes synliggjøring gjennom diaspora- og misjonsarbeid

I begynnelsen av 1720-årene fikk Zinzendorf innpass ved hoffet i København, hvor en slektning var kong Kristian 6's svigermor. Dette sammentreff tolket han som en Guds styrelse og mente Danmark-Norge var utsett til å være teater for Guds nåderegjering. Herfra skulle Guds rike vokse frem i endetidens apostoliske menigheter, og med sentrum i ”den Apostoliske Meenighed udi Kiøbenhavn” utbres gjennom den herrnhutiske verdensmisjon og tre synlig frem i endetidens apostoliske menigheter verden over.⁵

Det var likevel ikke Zinzendorfs hovedmål å utskille Guds barn, for så å samle dem i brødre-menigheter. Menigheten er her summen av individer og samtidig det selvoppbyggende og overordnede ”society” i møte med den enkelte «broder». Viktigere enn samlingen var en kristendom *på vandring* med Jesus forbilde, så Guds barn kan være jordens salt, spredt omkring. Levende kristne er menighetskristne, men uten å klumpe seg for tett sammen.

Strategien er denne: Guds barn gir akt på samlingen fordi den sosiale følelse og åndelige inderlighet hører sammen, men de dyrker ikke fellesskapet på bekostning av den misjoneren-

1 Aa 52 s. 32 n 76.

2 Samme s. 101; jf n 126.

3 Samme s. 100 n 124.

⁴ Samme s. 102 n 126.

⁵ Samme s. 62 n 41: s. 89 n 101.

de virksomhet.¹ Denne kompromiss-søkende tankegang gjenspeiler spenningen i Zinzendorfs menighetssyn – spenningen mellom den troende og trossamfunnet, mellom individ og kollektiv. Den primære årsak til denne spenning er ingen sekulær samfunnsteori, men *den etablerte motsetning til et historisk formidlet trosgrunnlag* gjennom kirkens nådemiddelhistorie.

Den elskende tro står i et uformidlet Jesus-forhold, for troens kilde er her Åndens gjerning *utenom* det forkynte Guds Ord. Utelukket er troens tillit til Guds løftesord i et sakramentalt Kristus-samfunn. Samtidig omfatter Åndens individuelle gjerning den kollektive, forbere-dende gjerning overfor alle mennesker, også i andre religioner.² Spørsmålet må da stilles: Hva skal kirken og Åndens gjerning ved Ordet da tjene til? Og hva skal vi med prest og kirkebestyr? De er i beste fall ønskelige, men av sekundær betydning.

Den dreining i nyevangelisk retning, som hos Zinzendorf skjedde fra omkring 1734, medførte en ny betoning: Den erfarte "blodsnåde" ble et salighetsmiddel. Men fremdeles består saligheten i brudemystikkens nytelse i troens gudssamfunn.³ Fremdeles er basis for "den apostoliske menighet" den enkeltes umiddelbare berøring med Kristi blodsnåde i den mystiske inderlighet. Fremdeles foregår gudssamfunnets nytelse utenfor historiens arena og uavhengig av en rasjonal formidling i skriftbunden tradisjon siden aposteltiden.⁴ Med troen forstått som inderlighet må også den apostoliske menighet være av sekundær betydning.⁵

Guds rike var for Zinzendorf usynlig til stede i verden gjennom Guds barn, som finnes spredt omkring i periferien av kirkens nådemiddelhistorie. Ved dem er Guds rike synlig til stede nå og da i Kristi lille kirkeflock, som lik en vandringsmann bryter opp etter en tid og går videre (periodisme).

Til sammenligning var Guds rike for Luther en størrelse som kun er tilgjengelig for troen under korset. Guds rike var for ham en foregrepet, nærværende virkelighet som kun kan gripes med Ord og Sakrament – og ingenting annet. Guds «skjulte hellige» (latent sancti) er Kristi kirkes skjulte virkelighet, som troen griper i tillit til kirkens kjennetegn i den forsamlede menighet (el ytre kirkefellesskap). Så må det være, for arvesyndens motstand i menneskets indre gjør kristne trosytringer tvetydige mer eller mindre, og følgelig kan ikke trosytringer være kirkefellesskapets basis. Guds rene evangelium og sakramentforvaltning i samsvar med Kristi ord "er nok" (CA 7).⁶

Zinzendorf representerer den Kristus-mystikk som er typisk for den åndelige apostolisitet. Det er dens anliggende å markere frihet og brorskap på siden av kirkens historiske apostolisi-

1 T 66 s. 389-391, n 288, jf n 259.

2 Aa 52 s. 285, 289.

3 Samme s. 49.

4 Samme s. 37 n 96.

5 Samme s. 289 n 291.

6 T 66 s. 397 n 308. Aalen viser til Ernst Kinder: *Der evangelische Glaube und die Kirche*. 1958 s. 93ff.

tet i den bundne trosformidling fra begynnelsen.¹ Men er kirkens historie uten konstituerende betydning for troen, da gjenstår det å samle troende, nok til å "stifte" en «apostolisk» menighet. Der blir Guds usynlige kirke synlig i samsvar med et påstått opprinnelig mønster for liv og ordninger. Der fremstår et fellesskap ordnet ved hjelp av synsing og føleri, og med ødeleggende virkninger for apostolatets kirke i Ordets suksisjon.

3. SANNHETSSPØRSMÅLET LØST MED «BLODSNÅDEN»

I likhet med Schwenkfeld, Böhme og Oetinger, opptrådte også Zinzendorf som formidler av en "himmelsk filosofi" eller viten, tilgjengelig kun for en indre krets, forenet i vekkelsens nådeserfaring. Men var denne viten sann?

Sannhetsspørsmålet stod sentralt allerede for den unge Zinzendorf. Svaret utformet han først på tradisjonelt vis, senere i et originalt bidrag om «blods-nåden» (3:1). Med stor konsekvens utformet han en vekkelsesteori og prekenmetode (3.2), og en "nyevangelisk" forenkling av pietismens frelsesorden (*ordo salutis*) (3.3). Avgjørende for ham var er hele veien hans trosbegrep og de følger det har for frelseslæren (3.4).

3.1 Blodsnåden i lys av augustinsk metafysikk

Grunntanken siden Augustin er her den *forvandlingsnåde* som ved å bli natur, fortrenger den gamle natur og gir rom for det nye gudsliv i fri spontanitet. Også hos Zinzendorf fremstår Guds nåde som *kraftformidling*, og evangeliet som en *ny lov* (*nova lex*).² Forskjellen mellom natur og nåde er her begrenset til forløsningen eller gjenfødselen i eksklusiv forstand, når *nåden blir til natur*.³

I samsvar med den augustinske virkelighetsforståelse (el metafysikk) forutsetter også Zinzendorf at vekkelsens opplevelsesmystikk medfører en *strukturell* kontinuitet mellom natur og nåde, med påstand om at forvandlingsnåden tilfredsstiller menneskets lengsel etter "det høyeste gode" (*summum bonum*).

Zinzendorfs originale bidrag fra 1734 er læren om *den erfarte "blodsnåde"*: *Den er selve frelsesmidlet*. I likhet med eldre brudemystikk består frelsen også hos Zinzendorf i *nytelse* av gudssamfunnet.⁴ Opplevelsen gjelder Kristi blod og fortjeneste for verdens synder – ikke som bevitnet historie i fortid, men som en hjertets erfaring av syndenes forlatelse i det øyeblikk man føler blodet fra Jesu kors dryppe ned (*Minutenbenedigung*).

Denne umiddelbare tildeling av forsoningsnåden er samtidig kilden til menneskets forvandling i en asketisk-mystisk Kristus-imitasjon. Den indre forvandling viser seg i levnets forbedring og tenderer mot fullkommenhet i dette liv, vendt bort fra verden og hen til Gud som det høyeste gode. Mønsteret er gitt med det asketisk-mystiske livsideal.

¹ Aa 52 s. 38 n 97.

² Aa 52 s. 62, s. 63 n 45.

³ Samme s. 102 n 127.

⁴ Samme s. 49.

Hos den unge Zinzendorf møter vi tendensen til syntese mellom *åpenbaring og fornuft*. Den kommer til uttrykk på to måter, på den ene side i forholdet mellom kristentro og filosofi i tradisjonen fra den augustinske mystikk. Da er det hensikten å føre mennesket til sann opplysning.¹ På den annen side kommer syntesen til uttrykk i forholdet mellom *lutherdom og mystikk*. Da er det hensikten å legitimere mystikken i en luthersk sammenheng. En illustrasjon er utleggelsen av saligprisningene (Mt 5,3-12) som en trinnvis *utvikling* av forvandlingsnåden i den troendes liv.² Zinzendorf gjennomførte synteseprosjektene ved å knytte kristentroen til følelseslivet, som med stor konsekvens privatiserer troen - "min tro".

I denne sin streben fremstår Zinzendorf som *formidlingsteolog* mellom *mystisk* fromhet - med brodd mot tradisjonelt kirkeliv, og *humanistisk* orientert dannelse. I sin orientering mot empirisk begrunnet og praktisk kristendom, fremstår han som et barn av opplysningstidens ideal. Typisk for sin tid er hans frontmarkeringer mot kirkens autoritetstro og den spekulative fornuftstro.³ – Blodsnåde, hellighetsideal og frontmarkeringer utelukker et historisk formidlet trosgrunnlag i møte med det enkelte menneskes subjektive erfaringsverden. Aalens observasjon gjelder her kirkens fremtreden som apostolatets kirke med ytre, gudgitte kjennetegn i en bevitnet nådemiddelhistorie. Hos Zinzendorf handler apostolisitet om den erfar-te blodsnåde.

En omstøpt kristendom i blodsnådens vekkelsesskjema lar frelsesvissheten handle om det lykkebehov som trosopplevelsen tilfredsstiller. Med denne visshetsgrunn fremstår Zinzendorf som representant for en *allmenreligiøs* fromhetstype sentrert om *min* trang til lykke alternativt lykksalighet.⁴ Slik ble han et forvarsel om den moderne jeg-sentrerte livsanskuelse.⁵

Det filosofiske grunnskjema hos den unge Zinzendorf stiller ham i en prinsipiell motsetning til evangelisk lære om lov og evangelium.⁶ For ham var helliggjørelsens sinnsforandring frelsesvisshetens grunn i eksklusiv mening.

Den opplevde blodsnåde utelukker den tro som øves på dåpens grunn, i stadig tilflukt til Guds nådetilsagn for Kristi lidelses og død skyld. Utelukket er den tro som finner trøst og glede i nattverdens underpant. Den opplevde blodsnåde er her *noe mer* enn Sønnens lidende lydlighet i Jesu skikkelse og i alle menneskers sted. Her er det *ikke nok* med *denne* rettferdiggjørelse, som allmaktens Gud rekker oss ved evangeliet og tilregner den tro som han skaper. Følgelig er det heller *ikke nok* med en tillitsfull henvisning til ordet om den forsonede Gud, som har forsonet verden med seg selv i Kristi korsdød en gang for alle.⁷ Det er *ikke nok*, fordi den opplevde blodsnåde utelukker en syndsforlatelse gitt uverdige ved ytre midler

¹ Samme s. 104.

² Aa 52 s. 33f, sml s. 38 n 97. Til syntesen se s. 34 n 84.

³ Samme s. 105.

⁴ Samme s. 330.

⁵ Samme s. 102 n 127.

⁶ Samme s. 41f, jf n 113 om Schleiermacher.

⁷ Samme s. 295 n 14 og 16.

og mottatt i tillit til Guds løfte. *Vi må videre*, lyder parolen – videre til en frelsesvisshet grunnet på behovstilfredsstillelse i trosopplevelsen.

Her krever det filosofiske grunnskjema en kombinasjon mellom mystikkens indre forvandling og pietismens psykologiserende frelsesskjema i flere stadier.¹ Dermed tilhører Zinzendorf den tradisjon hvor læren om frelsen sidestiller Kristus "for oss" **og** Kristus "i oss". Sidestillingen medfører en sammenblanding av rettferdiggjørelse **og** helliggjørelse, eller frifinnelse **og** fornyelse, i en livsforvandlende prosess. Det skulle gå noen år før den unge Zinzendorf satte rettferdiggjørelsen i sentrum.

Zinzendorfs tanker om menighet og frelse – merk rekkefølgen! – gjenspeiler en tankeverden med dype røtter i antikkens todelte virkelighetsforståelse *natur og nåde*, og i det tilhørende syn på mennesket som et søkende vesen mot det høyeste gode. Lykketrangens tilfredsstillelse oppnås her i *syntesen* mellom natur og nåde. I denne sammenheng gjorde han bruk av brudemystikkens tankegods, også den et stykke religionsimport fra antikken.

Den augustinske natur og nåde-lære er tydelig eksponert i Zinzendorfs forsvar for den filadelfiske menighet. Her benytter han andre sannhetsvitner enn historisk gitte kjennetegn. Sannhetsspørsmålet er her avgjort med henvisning til den irrasjonelle overbevisning om Frelserens umiddelbare nærhet i hjertene.

Karakteristisk er Zinzendorfs trosforsvar med henvisning til brødremenigheten - et selvoppbyggende trosfellesskap. Sannhetskriteriet er her den innbyrdes kjærlighet som leves ut i den apostoliske ordning. Dens grunnsannheter er de som opprettholder den organiserte hjertereligion på tilstrekkelig grunnlag, for poenget er den indre hovedsak. Med stor konsekvens følger kriteriet for medlemskap. Bare de er medlemmer som Jesus har opptatt i sitt samfunn og gitt kraft til å tro på ham i et hellig liv i den "apostoliske" ordning. Dette fellesskap er hjertereligionen. Dens synlige nærvær er det sanne alternativ til kirkereligionens "Babel" med de kjennetegn som presten forvalter i den forsamlede menighet.² Bevisførselen er karakteristisk for betraktningsmåten i den tradisjonelle pasjonsmystikk, hvor sannhetskriteriet er noe annet enn kirkens ytre kjennetegn i den apostoliske læreformidling fra begynnelsen.

Kontrasten til kirkereligionen har adresse til de lutherske reformatorer, som holdt fast ved Guds kirkes usvikelige kjennetegn fra den Oppstandne og den rett utlagte Skrift fra ham. Oppgaven besto for dem i den trofaste formidling under avvisning av vrang lære. Bare slik bevares grunnvollen hel for den tro som Gud Helligånden virker ved evangeliet og sakramentene "når og hvor han vil" (CA 5).

3.2 Den sokratiske og den apostoliske metode

I sitt forsvar for kristentroens sannhet benyttet Zinzendorf to metoder: Den sokratiske og den apostoliske metode:

¹ Samme s. 294.

² T 66 s. 379 n 252, s. 389 n 283.

Den sokratiske metode tjener som et forberedende resonnement. Målet er den åpne, søkende grunnholdning til kristentroen, i erkjennelse av fornuftens begrensede muligheter og av eget lykkebehov, som gjør evangeliet uimotståelig og uimotsigelig. Men først gjelder det å få tilhøreren med på det forberedende resonnement og gjøre ham søkende på den religiøse erfarings vei.

Hensikten oppnås når tilhøreren settes i stand til å bruke sin praktiske forstand i den frie ettertanke - fri fra spekulativ filosofi og fri fra kirkelig dogmatikk. Da munner resonnementet ut i en rett selverkjennelse, som her består i erkjennelsen av menneskets lykkebehov eller trang til lykke. Da fremstår kristentroens svar som nødvendig og uimotsigelig.

Den apostoliske metode kommer den søkende i møte med "lyset", når evangeliet blir forkynt "i ånd og kraft" og viser vei, inntil den søkende må *velge* mellom "Solen" eller fortvilelsen.¹ Det tilsiktede resultat er avhengig av Guds svar, som er Kristus-åpenbaringsens *nådevirkning* i hjertet, eller "den sanne lykksalighet" (wahre Glückseligkeit) i det nye livs udødelighet. Nådevirkningen er her det religiøse gode som tilfredsstillende menneskets lykkebehov og avgjør sannhetsspørsmålet.²

Det er i samsvar med den tids *empirisme* når Zinzendorf lar en empirisk erkjennelse avgjøre spørsmålet om kristentroens sannhet. Den sokratiske og den apostoliske metode korresponderer i forholdet behov og tilfredsstillelse. De tilsvarende begge det *rasjonale* moment i kombinasjon med *følelsen* som erkjennelsesorgan, når det indre-åndelige menneske erfarer Guds irrasjonelle nådevirkning.³ Den er Guds kraft⁴ og kristendommens *hemmelighet*.⁵ Guds kraft etablerer syntesen mellom natur og nåde, og syntesen viser vei til Kristus-åpenbaringsens over-rasjonale virkelighet.⁶ Også da er alternativet til den levende tros hemmelighet en "død" tro.⁷

Den mystiske gudsopplevelse i nådesopplevelsen har en ufeilbarlig og rask virkning på sinne, og denne erfaring er selve nøkkelen til å forstå vekkelsen. «Jesu rike» er her forstått som en indre størrelse, som manifesterer seg med navn og tegn. Bare de som er uskadd av falske fortolkere, oppfatter at tegnene er allmengyldige. Motsigelse er tegn på manglende rett-schaffenhet, mens aksept er tegn på redelighet.

Ifølge Zinzendorf bevitner den individuelle nådeserfaring en *universell* virkelighet, den de troende kommer til, nemlig Jesu usynlige kirke og Guds menighet i ånden (han viser til Heb 12). Selv om mange av den sanne kirkes lemmer lever i konfesjonskirkene (sektene), er de alle forbundet med hverandre i en ånd, sjel og kjærlighet.⁸

¹ Aa 52 s. 115 n 38.

² Samme s. 112-114. Sml s. 109f n 18, s. 110, 112f, 120.

³ Samme s. 116-117.

⁴ Samme s. 113 n 31; s. 116, 120.

⁵ Samme s. 109 n 17, jf s. 114.

⁶ Samme s. 109.

⁷ Samme s. 114.

⁸ T 66 s. 385 n 269.

I denne betraktningsmåte benytter Zinzendorf en *vekkelsesteori* for å avgjøre spørsmålet om kristentroens sannhet. I denne teori er dåpen uten grunnleggende betydning for troen, men den kan tjene som forberedende støtte for dem som søker den avgjørende nådeserfaring.¹ På pietistisk vis må Helligåndens gjerning ved Ordet tre tilbake for predikanten, for avgjørende er predikantens evne til å anvende Guds ord på henholdsvis ubotferdige, vakte og troende (Ordets ortotomi el deling).

Den som vil være en rett filosof i dette arbeid, vil etter Zinzendorfs mening finne det bibelske forbilde i apostelen Paulus.² Underforstått: Zinzendorf var i egne øyne en sann filosof.

3.3 Den nyevangeliske forenkling av gammelpietismens frelsesorden

I løpet av årene 1729-1734 kom rettferdiggjørelsen i sentrum for Zinzendorfs interesse. Det medførte at han i oppgjøret med Dippel i 1734 forkastet pietismens krav til botskamp. Det var uttrykk for "*lovisk*" kristendom.³ Den selvgjorte angst og indre forberedelse til å motta syndsforlatelsen karakteriserte han som "et dumt /.../ sjelefarlig vesen".⁴

Zinzendorf *eliminerte* den "vakes" stadium - det forberedende stadium i frelsens orden. Det gjorde han uten å bryte med pietismens frelsesorden. Resultatet ble den forenkling som kjennetegner *nyevangelismen*.⁵ Fremdeles er kristentroens historie begrenset til en indre, åndelig sfære.⁶

Denne nyevangeliske vending fremhever dels *motsetningen* mellom Guds nåde og menneskets aktivitet,⁷ dels syndsforlatelsen som menneskenes fellesgode *forut* for troen.⁸ Zinzendorf ville med frelsens orden i denne kortversjon forankre den opplevde "blodsnåde" til Kristus-mystikkens øyeblikk, og fremstille denne nådemeddelelse som *frelsesvisshetens* vilkår og kjennetegn.⁹

Da kan man med rette etterlyse det vakte stadium i frelsens orden, når den vakte over lengre tid erfarer lovens dom og anklage, som lik et svangerskap ender i gjenfødelsens smerte med påstanden om at det er da et Guds barn blir født? Det vakte stadium ble henvist til den *allmenne* historie - i menneskenes lengsel eller hunger etter Gud som det høyeste gode (det asketisk-mystiske motiv). Det er *dette* behov som blir tilfredsstilt i opplevelsen av nådemeddelelsens øyeblikk, da mennesket *umiddelbart* erfarer rettferdigerklæringen eller Guds nådetilsagn i sitt hjerte.¹⁰

¹ Aa 52 s. 111: s. 113 n 31.

² Samme s. 113, sml s. 111.

³ Same 52 s. 296, se n 15.

⁴ Sit T 66 s. 306 n 69: - "ein tummes. /.../ Seelengefährliches. Wesen".

⁵ Aa 52 s. 307, 322.

⁶ Sml samme s. 298-305.

⁷ Samme s. 306, 308.

⁸ Samme s. 309.

⁹ Samme s. 310.

¹⁰ Samme s. 312.

Med dette utgangspunkt er sideordningen og kontinuiteten mellom rettferdiggjørelse **og** helliggjørelse overført til menighetens liv i Kristi nåde og under Kristi åk. Både rettferdiggjørelse og helliggjørelse er her menighetens grunn.¹ Også helliggjørelsen blir ført tilbake til Kristi oppstandelse, som innebærer at allerede den troendes liv i denne verden – i troens nytelse - blir det høyeste gode.²

Zinzendorfs avgrensning overfor pietismens frelsesorden må ses i sammenheng med hans *økumeniske* perspektiv.³ Det vakte stadium - forvist til den allmenne historie - åpner for vidtrekkende konsekvenser, dels i læren om kirkefellesskap – her det filadelfiske fellesskap, dels i læren om nådens virkninger i en livsforvandlende prosess.

Zinzendorfs nyevangeliske vending rokket ikke ved kirkefellesskapets begrunnelse i den enkeltes indre nådeserfaring (Jesus i hjerte). Tvert imot. Denne erfaring tjener til å opprettholde motsetningen til det kirkefellesskap hvor man kommer til tro ved å høre frifinnelsens evangelium, og i tillit til Kristi ord anvender hans fortjeneste på seg selv. Et synlig, dennesidig uttrykk er alterets sakrament mottatt med munnen til et synlig pant på barneretten hos en forsonet Gud. Mens Ord og Sakrament var saken for Luther, var tukt og indre oppbyggesaken for Zinzendorf.⁴

3.4 Det nyevangeliske synteseproblem

I sentrum for Zinzendorf står den *elskende* tro, eller troende *kjærlighet*, i hengivelsen til den himmelske Blodbrudgom. La oss se nærmere på denne syntese.

Med tro siktes her til den erfarte kontakt mellom det indre-åndelige menneske og Guds kraft i menneskets indre. I den erfarte kontakt er *følelsen* kontaktorganet. I hengivelsen oppstår den indre sammenheng mellom "filosofi" og tro, når menneskets naturgitte lykkebegjær vendes fra verden mot Gud, og oppnår den tilfredsstillelse som svarer til menneskenaturens trang.⁵

Hva er problemet? Den grunnleggende problemstilling hos Zinzendorf gjaldt ikke syndsforlåtelsen (el frifinnelsen), men spørsmålet: *Hvordan får mennesket del i de himmelske goder*, som til forskjell fra de jordiske goder, tilfredsstiller menneskets lykkebehov?

Et tvetydig svar er læren om brudemystikkens *medium* – *blodsnåden*.⁶ Den er fremstilt under synsvinklene *hengivelse og nytelse*. Vektleggingen varierer, men alltid har blodsnåden denne tvetydighet. Alltid er den rettferdiggjørende tro brudens frelsende kjærlighet til Frelseren, som på sin side tilfredsstiller brudens lykkebehov.⁷ Den elskende tro er i likhet med

¹ Samme s. 313.

² Samme 313 n 92; s. 331.

³ Samme s. 314.

⁴ T 66 s. 387.

⁵ Aa 52 s. 117.

⁶ Samme s. 324-327.

⁷ Samme s. 327.

romersk-katolsk lære formet av kjærlighet (*fides caritate formata*), men her i brudemystikkens mening.¹

Zinzendorfs syntese forutsetter to ting: Dels at kristentro og filosofi arbeider med *samme* lyksalighetstema og samme metode, dels at filosofien - her den sokratiske metode - er et *forberedende* hjelpemiddel til den selverkjennelse som disponerer for gudserkjennelsen gjennom kristendommens åpenbarte visdomslære.² Zinzendorf ser i dette forberedende erkjennelsesarbeid den Allmektiges forskrift for *veien innad og oppad* til Gud, en vei gitt med Kristus-åpenbaringen.³ Men som vi har sett, er den "apostoliske" metode alene om å lære mennesket å søke Gud på en effektiv måte.⁴

Den modne Zinzendorf fremstilte *nådesopplevelsen som en åndelig skuen* av den korsfestede Kristus, formentlig i analogi med Kristus da han trådte inn gjennom stengte dører og viste disiplene sine sår (Joh 20). På pietistisk-reformert vis bruker han teksten som *allegorisk* illustrasjon til den kristnes nådeserfaring, – her en bestemt, daterbar omvendelsesopplevelse med status som kristenstandens fundament. Det innebærer to ting: (1) Opplevelsen trer *i dåpens sted* og (2) blir *overgangen til "nådens hav"* - til en åndelig-mystisk nådesfære som er sjelens nye livselement.⁵ - I denne omvendelsesopplevelse er det ikke plass for dåpen til Jesu død, hvor frelsen gis den enkelte til del med løfte om salighet for hver den som tror. Dåpen holder den troende kirke oppe på vredens hav, som truer den syndige verden med undergang.⁶ I Zinzendorfs vekkelsesteori er det ikke plass for Guds nidkjære reaksjon mot fiendemaktene synd og død og satans rike, som okkuperer Guds skaperverk. I stedet trer nådesopplevelsen og med den overgangen til det nye livselement «nådens hav».

Den omstøpende kraft i denne kristenlære er kombinasjonen naturgitt behov og dets tilfredsstillelse. *Nøden* består ikke her i syndens nød, fordømt av Guds hellige lov og fortapt på vredens hav. Nøden er et liv uten samfunn med Gud. Derfor blir omvendelsen beskrevet som en vei tilbake til Gud -- ikke i syndserkjennelse og botskamp på gammelpietistisk vis, men i erkjennelsen av egen tomhet og fattigdom.

Dette «nyevangeliske» syn på vekkelsen kommer til uttrykk når menneskets lykkebehov og forløsningstrang blir aktualisert i den *umiddelbare* korrespondanse mellom natur og nåde.⁷ I dette nødsperspektiv må *synden* være den trellbindende makt som holder mennesket nede i fattigdom og savn, og borte fra Gud inntil nåden blir tilegnet momentant i vekkelsens opplevelsesmystikk.

Stilt overfor gudssamfunnets mulighet, har mennesket en *valgfrihet* forut for troen som Åndens gave. Følgelig blir den anger som loven virker, betraktet som en unødvendig omvei

¹ Samme s. 328: Verliebtheit.

² Samme s. 120.

³ Samme s. 118.

⁴ Samme s. 118f.

⁵ Samme s. 319f.

⁶ Samme s. 321.

⁷ Aa 52 s. 315f.

(antinomisme). Den nyevangeliske Zinzendorf stiller seg her i motsetning til både gammel-pietisme og lutherdom.¹

Den zinzendorfske nyevangelisme har ikke plass for lovens gjerning i den kristnes liv. Loven er "for kunstige folk", sier Zinzendorf.² Livet uten gudssamfunn blir følgende fremstilt som en mangel. Det er et annet liv enn det falne menneskes liv, som Guds hellige liv avslører - uten frykt for Gud og i hovmodig tross mot ham, og derfor under vredesdom over fiendemaktene. Konsekvent nok, hos Zinzendorf er det heller ikke plass for Kristi lovoppfyllelse i lidende lydighet, og derfor heller ikke plass for Guds forsoning med verden i Kristi offerdød, fullbrakt i alles sted.³

I behovstilfredsstillelsen er syndsforlatelsen det *innledende* ledd i det enkelte menneskes forløsning fra fordervsmaktene (antinomisme). Verdensrettferdiggjørelsens kollektive forløsning blir individuell når syndsforlatelsen anvendes på den enkelte. Innledende må frelsesmeddelelsen være fordi den totale livsforvandling skjer i nådeserfaringen. Den erfarte blodsnåde oppveier menneskets syndighet, her forstått som åndelig fattigdom og lengsel etter gudssamfunn. - Her er evangeliske motiver og allmenreligiøs tankegang blandet sammen.

Mystikkens vei innad og oppad til Gud er fremmed for den anfektede tro. Den stoler jo på Kristi lidende lydighet og offerdød «for oss», tross Guds lov når den fordømmer og anklager.⁴ Zinzendorfs sterke forbehold mot tillit til Guds løfte legger vekten på Kristus "i dere", og - som vanlig er med forbehold, ligger poenget også her i forbeholdet.⁵ Mystikkens vei er for Zinzendorf en «ny lov» (nova lex), den han finner autorisert i Bibelens frelsesvei - i mystikkens frelsesorden.⁶

Denne antinomistiske tankegang fikk stor innflytelse på metodismen via *John Wesley*, og likedan på nyprotestantisk teologi via *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834), som i egne øyne var «herrnhuter av en høyere orden» (Herrnhuter von einer höheren Ordnung).⁷

Med stor konsekvens måtte Zinzendorf (i 1736) avvise Luthers skjelning mellom Kristus "for oss" (favor Dei) og Kristus "i oss" (donum Dei), og dermed skjelningen mellom frifinnelsen for Guds domstol og fornyelsen i mennesket. Læren om forvandlingsnåden utelukker denne skjelning. Igjen: Det er ikke evangeliets nådetilsagn eller løftesord som her gir del i frifinnelsen for Guds domstol, men nådesopplevelsens forvandlende kraft. Det er med rette sagt at hvor Luther *ser* en synder i den kristne og *tror* han er hellig, der *ser* Zinzendorf en hellig og *tror* han en synder.⁸

¹ Samme s. 316, 322. T 66 s. 367 n 101.

² Sit Aa 1952 s. 326: - "vor künstliche Leute".

³ Samme s. 328.

⁴ Samme s. 117.

⁵ Samme s. 25 n 51. Videre: s. 33f; s. 39 n 102; s. 65 n 48; s. 301 n 104 (Spener); s. 92 n 108. Om imaginasjon, se s. 38 n 97 og 101.

⁶ Samme s. 118.

⁷ Aa 52 s. 103 n 129; s. 306 n 68.

⁸ Samme s. 318 n 105; sml s. 317 n 101

Zinzendorf opptok tradisjonsstoff i en ny helhetsanskuelse hvor frelsens egentlige hemmelighet er *”tro virksom i kjærlighet”*. Trosytringene har imidlertid form av en asketisk og verdensfravendt fromhet i kombinasjon med et svermerisk kirkeprogram.¹ I denne livsstil blir frelsens egentlige hemmelighet flyttet fra Kristus *”for oss”* til nåden forstått som forvandlende kraft «i oss», da naturen blir opphøyet i samsvar med det verdensfravendte gudsbilde i tradisjonen fra Augustin.² Dette ahistoriske kjærlighetsforhold er tilknytningspunktet for den filadelfiske økumenikk og åndelige apostolisitet, hvor kjærlighetsforholdet til den himmelske Blodbrudgom utspilles i forholdet til Guds barn i alle kirkesamfunn.³

Troens forstått som gudsnytelse omdanner det bibelske gudsforhold. Tendensen i denne helhetsanskuelse går fra den allmenne historie til den enkelte kristnes gudsnytelse i brudemystikkens gudssamfunn. Konsekvent nok blir også menighetens gudstjeneste en individuell gudsnytelse, uavhengig av den kristnes liv i tjeneste for medmenneskers gudgitte liv. Dette innsnevrede tjenesteperspektiv er en konsekvens av vekkelsens åndssuksesjon, og tilsvarer sekttypens lukkede forening. Tendensen fra det allmenne til det individuelle gir den filadelfiske menighet et ahistorisk preg (SEberhard).⁴ Aalens konklusjon er logisk-konsekvent, men neppe dekkende for den filadelfiske pleiediakoni.⁵ Med Jesus som forbilde fikk også idioten og krøplingen en meningsfull oppgave. Han eller hun utfordrer til kjærlighetens gjerninger med sin blotte eksistens.

4. BEGRUNNELSEN: “DET SENTRALE” I EVANGELIET

De herrnhutiske menighetsstatutter siden vekkelsen i Herrnhut (1727/32) la vekt på liv fremfor lære. I praksis ble den apostoliske ordning kristenlivets livsvilkår. Vi skal nå se nærmere på den lærereduktive virkning.⁶

4.1 Den usynlige kirkes synliggjøring – et grenseproblem

Uttrykket *”usynlig kirke”* er sentralt i den zinzendorfske tankeverden, men finnes ikke i Konkordiebokens bekjennelser fra oldkirken og reformasjonstiden. Her er evangeliets rene lære og en rett sakramentforvaltning Guds kirkes kjennetegn (CA 7). Bare troen erkjenner kirkens ytre tegn som tegn på Den Ene Hellige Kirke, og derfor er kravet til disse tegn et bekjennelsesspørsmål.⁷ En annen motivering har det filadelfiske menighetsprogram. Det vil synliggjøre Guds kirke og gjøre henne tilgjengelig for verden ved siden av det ordnede nådemiddelflesskap i bekjennelseskirken.

¹ Samme s. 65 n 48; s. 103.

² Samme s. 63, se n 45.

³ Samme s. 92 n 108; s. 93 n 110.

⁴ Samme s. 332; T 66 s. 396 n 300.

⁵ *Eetu Rissanen*: Kristillinen palvelu N.L. von Zinzendorfin teologiassa (Den kristne tjeneste i N L Zinzendorfs teologi). Hki 1959. Diss.

⁶ Aa 52 s. 66 n 52.

⁷ T 66 s. 397f, se n 293.

Den evige brudemenighet fremstår i brødremenigheten som "modell" for kristnes forbrødring. Det er dens berettigelse i verden å sammenkalle Guds barn til synlig enhet. Zinzendorf fant dem spredt omkring i de spontane "vekkelser" som bredte seg lik en løpeild.¹ I vekkelserforskningen taler om vekkelser av epidemisk karakter. Hvor Guds barn finner sammen og deres nærvær blir en moralsk og sosial realitet, der blir den sanne kirke synlig i lemmenes hellighet og fellesskap. Nådemidlenes bruk tjener der til å aktualisere det fellesskap som altså er tilstede *forut* for nådemidlene.² Og siden nådemidlenes bruk ikke var årsak til vekkelser, men en virkning av vekkelser, måtte man reorganisere nådemiddelbruken i den organiserte gruppevirksomhet.³

Men hvem er *grensesetter* i denne forbrødring? Forestillingen om en tverrkonfesjonell fellesnevner forutsetter at den enkelte kristne i siste instans er sin egen grensesetter. Prinsipielt sett er det overlatt til *den enkeltes skjønn* å avgjøre hvilke lærdommer som er hensiktsmessige og nyttige for det organiserte gruppefellesskap. Den enkelte søker fellesskap hvor man *føler* seg hjemme.

En illustrasjon er Zinzendorfs bedømmelse av Romerkirkens organisasjon og læresystem. Han opptrer avvisende, men med det karakteristiske forbehold at også der finnes representanter for den allmenkristne hjertereligion grunnet på Jesu blod og sår og den enkeltes forsoning med Gud.⁴ Altså begrunner Zinzendorf den overgripende kirkeenhet med den usynlige, mystiske kirke. Poenget er koblingen til menneskers livshistorier.

Zinzendorf foretar *koblingen* ved hjelp av en slutning om frommes individuelle trosytringer innen konfesjonskirkene.⁵ De helliges usynlige menighet er en totalitet som fremtrer og blir synlig i de helliges menigheter. De på sin side gjør den usynlige kirkes enhet nærværende ved å gjøre den konkret-anskuelig. Troendegruppen re-presenterer den usynlige totalitet. Her fremtrer den ene kirke *uten ytre skillelinjer*, for enheten er grunnet på forløsningen i Jesu blod (rettferdiggjørelsen) *med forbehold* om Kristi åk, her helliggjørelsen.⁶

Med denne kobling kunne Zinzendorf umulig betrakte den evangeliske kirke og dens landskirker som en Kristi kirke. Tross ytre kjennetegn, var den ikke annet enn et "Babel", begrenset til *rammeverk* (el stillas) om troendegrupper begrunnet i nådesopplevelser. Denne ytre kirkeramme – her den gammellutherske kirke, rommer ulver og leiesvenner.⁷

Hvordan kunne han markere brødremenighetens grense og dermed opprette og bevare fellesskapet i den apostoliske *ordning*? Det gjorde han ved hjelp av to tankeoperasjoner: På den ene side skjelningen mellom den *spesifikke* uenighet, representert ved individer, og den *generelle*, tilstrekkelige enighet representert ved Guds barn og deres sammenslutning i

¹ Samme s. 387-

² Samme s. 371 n 212ff; s. 373 n 222ff; s. 386 n 271ff. Jf Aa 52 s. 80 n 82.

³ Samme s. 379 n 246ff; s. 387 n 275ff; s. 388 n 282ff; s. 397 n 309; s. 398 n 311.

⁴ Aa 52 s. 91 n 106.

⁵ Samme s. 90 n 102, s. 105 osv.

⁶ T 66 s. 376; sml kompromisset s. 375f.

⁷ Samme s. 376 n 234, s. 377 n 236. Om Babel-teorien, se n 204 og 234.

brødresosieteter. På den annen side gjorde han bruk av grensekriteriet *allmennytte* eller hensiktsmessighet (pragmatisme). Kristi universelle rike er her forstått som en usynlig, overkonfesjonell realitet, forankret i subjektivitetens inderlighet uavhengig av konfesjonsgrenser. Denne forankring eller kobling gjør grensedragningen mulig.

Den erfarte enhet krever, ifølge Zinzendorf, etisk-religiøse og kristelig-sosiale *livsytringer ved siden av* det tradisjonelle kirkefellesskap.¹ Det er hjertelig religionens inderlighet som her gjør krav på å konstituere kirkens enhet på tvers av alle konfesjonsgrenser. Fellesskap i troens livsytringer på inderlighetens grunn angår ikke læreforskjellene, og derfor kan de heller ikke ødelegge de troendes samfunn.² Ødeleggende er her en nådemiddelforvaltning i enig bekjennelse til apostelordet lære fra Skriftens Herre.

Spørsmålet melder seg, om ikke Zinzendorf selv bidro til de konfesjonelle motsetninger ved å postulere en enhet grunnet på en allmenkristen minimumsteologi. Det er en historisk kjensgjerning at læren om en rettferdiggjørelse (el frifinnelse) *med forbehold* om helliggjørelse (fornyelse) tilhører konfesjonsmotsetningene. Zinzendorf forutsatte at han bidro med en løsning på de konfesjonelle motsetningene, men den løsning han presenterte, involverer motsetningene.

Zinzendorfs forsøk på å reise et prinsipielt begrunnet enhetsalternativ ender opp i virkelighetsvegving og tilslørende retorikk. Illustrerende er allerede Zinzendorfs rolle som kirkepolitisk aktør, men enda mer det filadelfiske alternativ i et senere perspektiv. Sett i ettertid, beror forskjellen mellom filadelfisk enhet og unionistisk kirkepolitikk på *strategivalg* fremfor konfesjonshe. Dermed kom den lutherske kirke under dobbel ild med kirkeødeleggende virkning, da subjektivitetens ildgivning artet seg som en motreformasjon innenfra.

I praktisk-kirkelige saker lå forholdene til rette for allianser mellom pietister og rasjonalister. På begge hold hadde man interesse av å ødelegge kirken av Den uforandrede augsburgske konfesjon (CA 1530). På filadelfisk hold relativiserte man konfesjonen på inderlighetens grunn. På rasjonalistisk hold innskjerpet man kravet til embetsplikt og lojalitet mot ordninger i allmenntjenestens tjeneste. Strategiene ble gjort anskuelig med lydighet mot ordninger som inntok bekjennelsens sted og samlende oppgave. Kirker som fortsatt var lutherske av formalitet, kom i et motsetningsforhold til sin egen basis. Samtidig kom det filadelfiske alternativ under krysspress. De indrekirkelige grensemarkeringer ble uklare, dels i forhold til den organiserte kirkefellesskap, dels i forhold til «verden».

Først *det uklare forhold til den organiserte kirkevirksomhet*. Den filadelfiske enhet vil fremstå som menighetsalternativ for kristne «av samme ånd», men uten å bryte med det organiserte kirkefellesskap av unionistisk type. Menighetsalternativet lot seg ikke praktisere uten å fremstå som en av flere varianter i det kirke- og tjenestefellesskap som underkjenner hva bekjennelse er i nytestamentlig mening, og dermed bekjennelsens samlende oppgave - å

¹ T 66 s. 379f.

² Samme s. 384 n 262.

samle kristne i den uforbeholdne bekjennelse til Kristi lære, gitt kirken i og med det apostoliske ord.

Uansett innfallsvinkel og strategivalg, vil den sosiale dynamikk i kirker av unionistisk type arte seg som en nedskrivning av vranglærens betydning og av apostelordets kompetanse, autoritet og gyldighet: Prioritet har den tilstrekkelige enighet, nok til å opprettholde det organiserte tjenestefellesskap. Denne filadelfiske metode arter seg, historisk sett som en skanseflukt i stadig nye retretter fra kirkens grunn, lagt i begynnelsen.

Så *forholdet til verden*, det vil si omstendighetene i den sosiokulturelle sammenheng. Uten bekjennelsen til apostelordets læreautoritet, befinner fellesskapet seg i et kirkerettslig tomrom berøvet apostelordets skranke. Hvis Åndens gjerning skjer uavhengig av en nådemiddelforvaltning i samsvar med Herrens bud, hvor går da kirkens grense mot verden? Samme spørsmål kan rettes mot tilhørighet til et kirkefellesskap uten ordnet og reell læretukt.

Ifølge Zinzendorf omfatter Åndens umiddelbare gjerning alle lemmer på den usynlige kirke blant alle konfesjoner (el sekter). Men skjer denne gjerning uavhengig av hørbare og synlige midler, måtte han med stor konsekvens åpne for den mulighet at Ånden "formodentlig" også virker i fremmede religioner. (Vi ville vel tilføye det sekulær-liberale samfunn.) Følgelig må Guds barn finnes også der, det vil si både innenfor og utenfor den historiske kristenhet. Det betyr i praksis at hedningmisjonen må innrette seg etter Åndens forutgående gjerning, og innskrenke misjonen til situasjoner à la Kornelius (Apg 10). Samme grunntanke ble gjort gjeldende i den vidt forgrenede "misjon" blant døpte «hedninger» i den gamle kristenhet.¹

I den filadelfiske misjon er det ikke brødremenigheten som er utgangspunktet for misjon og diaspora-arbeid. Utgangspunktet er "Guds barn" i hele verden, usynlig forenet i samme hjertereligion. Brødremenigheter er en konsekvens av denne universaltanke. Først gjaldt det å finne Guds barn, deretter oppmuntre dem til fellesskap, og til sist pleie fellesskapet i henhold til "Jesu testamentet", **Joh 17,21**: - *at de alle må være ett*. Med et løsrevet Jesusord neglisjerer man enhetens vilkår i Ordets suksisjon (v 6-8, 14, 20).²

4.2 Menighetens frihet sikret med sekulære rettsbegreper

I sin argumentasjon for menighetens frihet, ble Zinzendorf nødt til å bruke *sekulære* begreper om frihet og toleranse. Menigheten i Herrnhut fremtrådte som en fri *religiøs forening*, med henvisning til naturrettens idèer om menneskenes brorskap. På dette grunnlag krevde menigheten at den ble gjenstand for *toleranse* fra en opplyst og vennligsinnet øvrighet. Inn-til videre måtte han avfinne seg med motstanden fra lutherske prester, som for ham var van- tro "ulver" og rettroende "sektierer".

Begrepet *frihet* er i denne sammenheng bestemt av den sekulære frigjøring (emansipasjon), hvor idealet er den personlige fromhet, løst fra kirketvang og dogmatikkens formynderskap.

¹ T 66 s. 386; s. 390f n 288.

² Samme s. 391 n 289.

For den unge Zinzendorf var denne frigjøring ensbetydende med en høyere harmoni mellom fornuft og erfaring.¹

I sin argumentasjon benyttet Zinzendorf den radikale konfliktmodell hos radikalpietister og rasjonalister, førstnevnte i arven fra reformasjonstidens spiritualister. Også Zinzendorf opererte med motsetningene indre/ytre, privat/offentlig, lære/liv, etikk/dogmatikk og menighet/kirke.² Dermed oppstod et interessefellesskap mellom grupperinger som - tross motstridende utgangspunkt, var forenet i den felles målsetting: Å ødelegge det evangelisk-lutherske kirkefellesskap og dermed nedbryte gamle kirkeskranker for å sikre *individ*ers frie livsutfoldelse uavhengig av en historisk formidlet sannhet av hinsidig opprinnelse. Med denne motivering ville man fornuftens frigjøring fra sannheten formidlet i en bevitnet historie fra kirkens begynnelse.³

Det er den *autonome* fornuft som her bestemmer hva kirkens kjennetegn og enhet består i, og hvor kirkens grense går. I likhet med rasjonalistene la også Zinzendorf avgjørende vekt på den praktiske erfaring og vurderte den i lys av allmenngyldige lover. Også for ham måtte kristentroens innhold og ytringer bedømmes i sammenheng med troens natur og hensikt. Fremtrer ikke troen som nyttig, må den - i likhet med så mye annet i denne verden, gjøres så lite besværlig som mulig.⁴ Lykkemotivet går her hånd i hånd med kravet til hensiktsmessighet og allmen nytte.

I likhet med rasjonalister og radikalpietister betraktet også Zinzendorf den tradisjonelle kirkekristendom som overtro, og kirken som en anstalt for ufornuft, men med ett forbehold. Overfor rasjonalismen nøyde han seg med å fremstå som representant for den *sanne* religion,⁵ for viktigere enn frontmarkeringer mot rasjonalismen var den felles front mot ortodoksien. Han ga sin polemikk mot sektvesenet en generell form, men adressaten var i klartekst den evangelisk-lutherske kirke.

Zinzendorfs kirkekritikk gjaldt dessuten noe mere enn "død" rett-troenhet, som på 1700-tallet var den vanlige kirkekritikk fra pietistisk hold. I sin kritikk opptrådte Zinzendorf som talsmann og forsvarer for en *spiritualistisk* fromhet, som i kirkens nådemiddelforvaltning ser en dødelig fare for den sanne religion. Følgelig må man betrakte bekjennelsestro prester som latterlige og farlige folk, som lærer menneskene å sette sin lit til utvortes ting.⁶

Når Zinzendorf likevel kunne vurdere konfesjonskirken *positivt*, skyldes det kriterier som han verdsatte. Karakteristisk er hans avgrensning overfor donatismen, som av hensyn til kirketukten avskriver sakramentenes virkekraft når de forrettes av vantro. Zinzendorf lærte om den kirkelige nådemiddelforvaltning at den er ikke Kristi egentlige verk, men en *øvrighetsgjerning som kan frembringe de ord og sannheter som er omvendelsens vilkår*. Altså er ikke

¹ Aa 52 s. 98 n 120; s. 105 n 3. T 66 s. 385, se n 203ff.

² Samme s. 99 n 122.

³ Samme s. 101.

⁴ Samme s. 97 n 1

⁵ Samme s. 121f.

⁶ Aa 52 s. 123 n 70; s. 124.

prestens embetsgjerning uten virkning likevel, selv om den er nådemiddelforvaltning i uegentlig mening i kirkelige former (jf CA 5 og 8). Som analogibevís viser han til jødedommen på Jesu og apostlenes tid, men en analogi beviser ingenting.¹ Nærmere kom ikke Zinzendorf den historisk formidlede kristendom.

Den motsatte, *negative* vurdering gjennomførte han i et resonnement som er typisk for opplysningstidens kirkekritikk, og med de kriterier som kjennetegner den «apostoliske» menighet. Denne negative linje gjennomførte han konsekvent. Helt fra ungdommen av holdt han fast ved oppfatningen at enhver kirke er en sekt og ingen Kristi kirke. Enhver kirke må følge annerledes tenkende og virke splittelse og utskillelse av den filadelfiske kirke-enhet på inderlighetens grunn. Men forfølgelsesånden er ingen uomgjengelig konsekvens.

Konfesjonskirken blir først skadelig for Kristi kirke når nådemiddelforvaltningen *utelukker* enighet på tilstrekkelig grunnlag, med rom for lære og liv i strid med det apostoliske ord. *Rangeringen* synes innlysende: Enhet i kjærlig forbrødring må nedskrive betydningen av motstridende lærdommer.

Også *klassifiseringen* er typisk for den filadelfiske enhetsmetode, for sett i det filadelfiske perspektiv, tar ikke fellesskapet skade av vrang lære, her forstått som *motsatte meninger mellom personer*. Skaden oppstår når kirkefellesskapets vilkår er nådemiddelbruk i enig bekjennelse til Guds Ord. Skaden truer hvor den augsburgske konfesjon trer frem som Kristi kirke i enig bekjennelse til apostelordets lære fra Kristus Jesus med den rett utlagte Skrift fra ham. Den trussel blir en realitet hvor apostolatets kirke fremstår i det gjenopprettede nådemiddelfellesskap med kirkens ytre kjennetegn fra begynnelsen.²

Vi står her overfor et sirkelbevis. Siden uenighet om læren har med *fornuften* å gjøre, kan ikke uenigheten være kirkesplittende, når enheten mellom Guds barn i den sentrale og allmenngyldige kristenlære gjøres synlig i menigheter. Og omvendt. Men det er nettopp kirkesplittende fornuften er, når et kirkefellesskap består i enighet på tilstrekkelig grunnlag med rom for reservasjoner overfor det apostoliske ord.

Interessekontroll ved hjelp av klassifisering og rangering viser styrke i praktisk kirkepolitikk, for kontrollen holder ikke fast ved bekjennelsen til det apostoliske ord fra kirkens Herre. Det altavgjørende hensyn gjelder syntesen mellom «det» som forener.³ Metodens reduktive og kortsiktige virkning tilslører den kirkeødeleggende virkning på lengre sikt.

Når den filadelfiske menighetsvisjon søkes omsatt innenfor kirkens ytre ordninger, skyldes det i hovedsak to fordeler: Visjonen drar fordel av (1) kirkeordninger hvor hensynet til *allmennytt* gir rom for motstridende "meninger", (2) fordel av den indrekirkelige *lærestrid*, som gjør det lettere å legitimere troendegruppens tilstedeværelse og motivere dens virksomhet. Kort sagt er resonnementet dette: Kirken trenger oss i sin virksomhet, men vi trenger ikke kirken i vår virksomhet. Med nevnte fordeler følger den sidevirkning som blok-

¹ T 66 s. 386, se n 270; sml n 259ff.

² Samme s. 384f, se n 264-

³ Aa 52 s. 98 n 120.

kerer eller gjør overflødig å gjenopprette den bekjennende kirke i ordnede nådemiddelflesskap. Selve den filadelfiske idè utelukker apostolatets kirke i enig bekjennelse til det apostoliske ord fra Skriftens Herre og kirkens Lærer (CA 7).

Zinzendorf vil en *lekmannskristendom* hevet over Bibel og bekjennelsesskrifter, og uavhengig av konfesjon og skoleteologi. Han tar avstand fra rasjonalistisk verdensvisdom, men opptrer selv med taktisk fornuft som representant for "tenkende folk". Tankegangen består ikke i en dogmatisk-spekulativ livsbetraktning, men i en kristeliggjort variant av samtidens sans for "common sence" og empirisk vitenskap. I Herrnhut var den erfarte blodsnåde kristentroens empiri, og brødremenigheten det kristelig-sosiale eksperiment som bekreftet kristendommens sannhet.¹

4.3 Virkelighetsforståelsen i bibelbruken

Hos Zinzendorf er den erfarte blodsnåde selve *tilknytningspunktet* mellom to virkeligheter som ellers utelukker hverandre: *Troen* representerer den overnaturlige, åndelige virkelighet, mens *fornuften* representerer den naturlige-profane virkelighet.

Hvor kristentroen inntar plassen som tilknytningspunkt mellom adskilte virkeligheter, er virkningen omfattende for den kristnes liv og fornuft. Kristenlivet er henvist til en overnaturlig inderlighetssfære, mens fornuften befatter seg med denne verden uavhengig av Guds sannhetsåpenbaring.² Denne virkelighetsforståelse har to konsekvenser.

(1) Zinzendorfs biblistisk orienterte erfaringsteologi *utelukker vitnesbyrd fra kirkens historie, brukt som argument for den lære som beviselig er formidlet og praktisert like fra aposteltiden*. Årsak: Den erfarte blodsnåde – her «det sentrale» i Bibelen eller kjernen i evangeliet, stiller den troende i et umiddelbart forhold til gudsåpenbarings sannhet. Dette umiddelbare forhold medfører frihet fra apostelordets lære formidlet gjennom kirkens historie. Men etter som "det sentrale" refererer til bibelutleggelsen, må troen stille seg i et lignende forhold til det læreinnhold som er gitt i og med det skrevne bibelord. Med stor konsekvens må den erfarte blodsnåde nedskrive bibelordets betydning og rangere det som utgangspunkt og stimulus, for det egentlige skjer ikke med Kristi ord som høres, men umiddelbart i hjertene.

(2) Virkelighetsforståelsen medfører en *underliggende konflikt* i den filadelfiske kirkeenhet. På den ene side står den *kollektive* læreenhet som krever lojalitet mot den "apostoliske" ordning. På den annen side står den *individuelle* frihet, som krever meningsfrihet i de frommes bibelbruk. Grensen for kollektiv enhet synes sprengt - ikke på grunn av motsatte meninger, men i det før nevnte forhold at den ene fastholder bibelord som den andre forkaster. Med hensyn til nevnte fordeler av kirkeordning og kirkestrid, kunne den filadelfiske tradisjon vanskelig unngå selvmotsigelsens boomerang-virkninger. *Tre implikasjoner* er her påtrengende:

¹ Aa 52 s. 97.

² Samme s. 98.

1. Under skinn av åndelighet, blir den praktiske fornuft tilkjent en funksjon som er Bibelen fremmed.
2. Velmenende motiver og forbehold kan verken tilsløre eller skjønne det faktiske forhold, at forbehold overfor de lutherske bekjennelsesskrifter rammer apostelordets lære fra Skriftens Herre.
3. Den fullendte reformasjon i den filadelfiske menighet er en omstøpt lutherdom, fremmed for den gamle kirke i skriftbunden tradisjon, og dermed fremmed for den kirke som på nytestamentlig vis stadfester det apostoliske ord med Konkordiebokens bekjennelser.

Det var allerede Oetingers innvending mot grevens erfaringsteologi at den manglet skriftgrunnlag. Oetinger var selv overbevist om at Bibelen er veien til sann kristen erfaring.¹ Følgelig kunne han ikke godta at vekkelse begrunner kristentroens sannhet. Vekkelsen gir riktignok rom for den erfaringsbaserte bibelbruk, slik forkynnelsen viser, men problemet er *avgrensningen*. Vekkelsen medfører en avgrensning mot Bibelens autoritet som selvutleggende helhet begrunnet i Guds løfters oppfyllelse i en *bevitnet* Jesus-histoie (Scriptura sui interpretis). Når det kommer til stykket, er den fromme sin egen bibelutlegger. Karakteristisk er reservasjonene mot Guds kirkes fremtreden som apostolatets kirke som ordnet nådemiddel-fellesskap i en bevitnet historie. Reservasjonen utelukker den trofaste formidling (el tradering) i tidens løp.

Zinzendorf representerer en tradisjon hvor representanter for rasjonalisme og vekkelse bruker fornuftsargument (ratio) på en annen måte enn i klassisk teologi, til eksempel den historiske argumentasjon hos den modne Luther og i Konkordiebokens bekjennelsesskrifter. Her er "gode grunner" ensbetydende med umiddelbare og logisk-nødvendige slutninger av klare bibelord (i ortodoksien kalt læresteder (sedes doctrinae). Denne form for begrunnelse forutsetter at Bibelen utgjør en entydig helhet, gitt i og med apostelordets lære fra dens Herre. Denne forutsetning betød for de gammellutherske teologer at Guds plan for skapelse og gjenløsning finnes meddelt i den bibelhistoriske ordåpenbaring. Med den er alle Guds løfter oppfylt Ordet som ble menneske i Jesu tjenerskikkelse.

Apostelordets kompetanse, autoritet og gyldighet består i den lære og de befalinger som Jesu utvalgte apostler gav videre til kirken fra den oppstandne Jesus. Dette oppdrag kunne de fullføre fordi de på Pinsedagen ble utrustet med Helligåndens gaver mer enn andre kristne. Denne apostoliske bibelbruk åpner for en historisk argumentasjon hvor Guds ordåpenbaring er kristnes kritiske norm i bruk av kirkens historie.

Ifølge Jesu marsjordre til apostlene (Lk 24:47), skal deres etterfølgere i prekenembetet utbre den kirkegrunnleggende lære fra ham som er Begynnelsen og Enden, det sanndrue og trofaste vitne. Den trofaste kirke etterfølger det apostoliske ord fra Herren, og gir ikke videre noen annen tro eller lære enn den som utgikk fra Jerusalem med apostlenes sendelse. Søker

¹ Aa 52 s. 97 n 118; s. 118 n 53.

man en annen tro av hensyn til fremmede lærdommer, tar man tilflukt til antikristens kirke-
ødeleggende virksomhet gjennom kirkens historie.

5. KONSEKVENSENE

5.1 Bibelkritiske konsekvenser

Forestillingen om «det sentrale» i evangeliet underkjenner *Bibelens autoritet og bibeltolkningens betydning*. Består det sentrale i det mystisk-umiddelbare gudssamfunn, kan ikke Bibelen være en meningsgivende og selvutleggende helhet, slik Jesus har vist med sin undervisning om sin person og det verk han var sendt for å fullføre. Med stor konsekvens blir bibelautoriteten innskrenket til utvalgte lærestykker. Men hvordan skal denne utvelging skje? Den er prinsipielt sett overlatt til den enkeltes skjønn eller "lys".

Om skjønnsmessige betraktninger fortrenger apostelordets lære fra Bibelens Herre, får bibeltekster eller bibelord autoritet for så vidt som de er relevante for trosopplevelsen, tilstrekkelig til å opprettholde kjærlighetens brodersamfunn. Med dette subjektive vilkår vil bibelbruken arte seg som sortering, klassifisering og rangering, alt etter hvilket innhold som fremmer det krevde vilkår, her det mystisk-umiddelbare gudssamfunn.

Karakteristisk for den spiritualistisk-mystiske tradisjon, viser bibelbruken glidende overgang-er i retning historisk-kritisk bibelbruk. Også Leade-kretsen regnet med et "indre lys" som leder ut over Bibelen. Et eksempel er nevnte beretning om Abraham og Lot, som delte beiteområdene mellom seg. Teksten ble anvendt på Herrens apostler med påstand om at de delte Guds rike mellom seg uten å skade det.¹

En lignende glidning møter oss i Zinzendorfs bibelbruk. Alle konfliktsteder - også de han selv finner problematiske – henviser han til *fornuftens* område, skilt fra gudsåpenbaringsens sannhet i betydningen "det sentrale" i Bibelen. Med denne sortering må både bibelautoritet og bibelbruk være innordnet en bestemmende tolkningsautoritet *utenfor* Bibelen. Det er også tilfellet i den Kristus-mystikk som Zinzendorf representerer. Autoriteten er det sannhetsvitne som henviser til en intuitiv visshet "innenfra" - i hjertet, uavhengig av ord og handlinger "utenfra".² Begrunnelsen belyser forholdet sann og falsk teologi.

En annen glidning møter oss i begrepene om konfesjonskirken, her representert ved Konkordiebokens bekjennelser fra oldkirken og reformasjonstiden. Forestillingen om "det sentrale" nedskriver også bekjennelsesskriftenes betydning, for den enkeltes erfaring av blodsnåden i hjertet er basis for kjærlighetens brodersamfunn og den synlige kirkeenhet. Denne erfaring erstatter den bekjennelse som i nytestamentlig mening stadfester den rett utlagte Skrift med bibelord på apostolisk vis. Den erfarte blodsnåde rangert som kirkens grunn, medfører at reservasjoner mot apostelordets lære blir klassifisert som meninger om kristendom, men ikke av kirkesplittende art.

¹ T 66 s. 370 n 211; s. 385 n 266.

² Aa 52 s. 36f.

Det zinzendorfske system omfatter Bibelens læreinnhold og den apostoliske læreformidling som helhet, og rammer følgelig hva som helst i kirkens bekjennelse.¹ Men Zinzendorf så det ikke slik. Virkelighetsforståelsen begrenset ham. Den mystisk-spiritualistiske kristendoms-tolkning hindret ham i å oppfatte implikasjonene underveis mot det fullendte reformasjons-verk. Han så tvert imot fremgang der hvor implikasjonene med ødeleggende kraft rammet apostolatets kirke i Ordets suksisjon gjennom historien.

5.2 Mellomløsningen: To eksentriske kirkestørrelser

Hva innebærer Zinzendorfs videreførte lutherdom i kirkepolitisk praksis? Svaret fremgår av hans tendens til å moderere og forene motsetninger på en antatt *mellomvei*. Han ble særlig utfordret fra to hold: Den radikalpietistiske leir utfordret ham til åpent kirkebrudd, mens den gammelpietistiske leir utfordret ham til aktiv kirkemedvirkning.

Også Filip Jakob *Spener* så seg selv som reformasjonens fullender ved å fornye det allmenne prestedømme i en sideordnet kirkestruktur. Heller ikke for ham var kirkens kjennetegn samlingen om en rett nådemiddelforvaltning, men de troendes innbyrdes kjærlighet. Men til forskjell fra Zinzendorf, betraktet Spener "småkirken i kirken" (*ecclesiola in ecclesia*) som *konsentriske* størrelser, hvor vedkommende prest har hyrde- og læreansvar i dem begge.

Den unge *Zinzendorf* valgte den mellomløsning som består i det overkonfesjonelle, "apostoliske" troendesamfunn.² Det var hans praktiske grunnidè. Den gjør tilhørigheten til den offisielle kirke til en formalitet, samtidig som den håndhever troendesamfunnets prinsipielle brudd med nådemidlene brukt i sognemenighetens ordninger. Til forskjell fra konventikkelen samspill med sognemenigheten i dens gudstjenestelige ordninger, medvirker deltagerne fra den "apostoliske" menighet som representanter for den sanne kirke.

I Zinzendorfs mellomløsning danner kirke og menighet to *eksentriske* størrelser, til tross for at de begge rommer Ord og Sakrament, det vil si de nødvendige "grunnsannheter". Sognemenighetens "ytre" gudstjeneste var i seg selv gjerningskristendom (*opus operatum*) og som sådan verdiløs for Gud, men med deltagere fra den apostoliske menighet fikk den verdi i kraft av "den indre kirke" de representerer.³

I denne betraktningsmåte blir den lutherske kirke *klassifisert* som et stykke religiøst forkledd verden – lik menighetene i Sardes og Laodikea i motsetning til Filadelfia-menigheten (Åp 2-3). Verdi har konfesjonskirken for så vidt som den ikke legger hindringer i veien for fellesskapet mellom Guds barn.⁴

Det eksentriske forhold kan også betraktes under synspunktet *statusrangering*. Sett fra det filadelfiske ståsted, gjelder det for troendegruppen å fremstå som et *indrekirkelig alternativ* til det kirkesamfunn medlemmene formelt sett tilhører. Ved å demonstrere formell kirketilhørighet unngår troendegruppen å fremstå som ordnet kirkefellesskap (el konfesjon).

¹ Samme s. 73..

² Aa 52 s. 72 n 62.

³ T 66 s. 382, se n 220.

⁴ Samme s. 391 n 289. Se også n 290ff og 312.

Dette indrekirkelige nærvær ble begrunnet med nevnte analogi Jesus og apostlene: Istedenfor å skille seg fra jødekirken, fant Jesus det mer hensiktsmessig for hans rike at disiplene var salt i den "religion" de tilhørte. Underforstått: Apostlene ville ikke ha skilt lag med jødekirken, hvis gudstjenesten i templet hadde fortsatt. I dette analogibevis er jødedom og konfesjonskirke synonyme benevelser på samme virkelighet under *lovens* herredømme.

I det filadelfiske resonnement skjer en begrepsglidning fra prekenembete til embetsmanns- eller øvrighetsgjerning. Her må selv en rettskaffen prest stille uten åndelig mandat, for presten har sin autoritet *fra øvrigheten* eller de kirkelige myndigheter, og hans oppgave er *sede-lærerens* rolle i folket. Det var i dette perspektiv den eldre Zinzendorf kunne vise kirke og prest et vennlig ansikt, da han forstod nytten av konfesjonskirken som en *folkepedagogisk* skoledannelse.¹

I tidens løp skulle den sosiale dynamikk vise seg sterkere enn Zinzendorfs filadelfia-idè. Etter hans død ble Herrnhut utviklet til kirke, og diasporaen ble summen av alle brødre-societeter, det vil si alle brødremenighetens venner.² Den dynamikk som rammet den lutherske kirke, innhentet dermed brødremenighetene selv, blant annet gjennom tilpasning til nye omstendigheter i modernitetens samfunn.

En drivkraft i denne utvikling er selve forestillingen om en over-konfesjonell helhet. Den krever i praksis en *sosial* rasjonalitet og moralitet uttrykt i sakssvarende former. De kristelig-sosiale "tegn" på apostolisk åndssuksesjon faller her på plass i en meningsgivende sammenheng hvor slutningene virker selvinnslysende i den apostoliske menighet.

Forestillingen om den usynlige kirke synliggjort i troendemenigheten, lot seg ikke realisere uten å fremstå som kirke i tidens løp. Med sin basis i en mystisk tradisjonalisme ble den en erstatning for den gammel-lutherske kirkes fremtreden i ordnet nådemiddelfellesskap.³ Under omstendighetenes tvang måtte den filadelfiske åndssuksesjon selv fremstå som konfesjon. Selvmotsigelsen er åpenbar. En konfesjon kan ikke være overkonfesjonell. Det filadelfiske alternativ til konfesjonskirken eller "sekten" ble en del av den kirkevirkelighet som skulle være alternativets motsetning.

5.3 Harnack's herrnhuter-kritikk

Adolf Harnack (d 1930) presiserte at forholdet sosietet og landskirke ikke handler om et supplement til landskirken, men om en *prinsipiell* forskjell.

Karakteristiske uttrykk for brødremenigheten ordning er loddkasting, sjeleregistre og inndeling etter nådetrinn osv. Her vitner praksis om en kirkeforståelse i strid kirkens nytestamentlige egenart. Troendegruppen definerer seg i praksis som om dens virksomhet ikke vedkommer kirken og dens sjelesorg under prestens ledelse og tilsyn. Brødremenighetens har med sin ordning satt et *separatistisk* skille.

¹ T 66 s. 383-384.

² Samme s. 391, n 289.

³ Samme s. 372 n 220.

Stilt overfor alternativet åpent brudd med den evangelisk-lutherske landskirke, foretrakk Zinzendorf "*en snikende form for separatisme*". Den er farligere på grunn av konsekvensene for den evangelisk-lutherske kirkes fremtreden i det ordnede nådemiddelfellesskap. Aalen ga Harnack rett i denne kritikk, som også treffer det uholdbare forhold mellom kirke og menighet hos den unge Zinzendorf.¹

Man kan imidlertid late som om brødresosieteter eller troendegrupper er menigheter i nytestamentlig-luthersk forstand, og ved hjelp av "som om"-praksis tilsløre hva hovedmål og konsekvens er. Vekkelsesens virkningshistorie i gruppetradisjoner er diplomatiske uklarheter og diffuse halvsannheter om en praksis som gjør deltagerne til aktører på den kirkepolitiske arena.

Den kritikk som Harnack's observasjon gir anledning til, dreier seg kirkelig sett om alvorligere ting enn et redelighetskrav. Zinzendorf tok ikke på alvor Guds kirkeorden på jorden, hvor kirken trer frem som apostolatets kirke med den lære som Herrens apostler hadde mottatt fra ham, og dermed lokalisierbar i det ordnede nådemiddelfellesskap på kirkens grunn, lagt i begynnelsen. Da er ikke poenget en forvaltningskirke, men den oppstandne Kristus, virksom til stede i prekenembetets gjerning og i den forsamlede menighet.²

Harnack hadde fra sin bakgrunn inngående kjennskap til den herrnhutiske virksomhet i Livland gjennom perioden fra 1764 til ca 1850 (Livland fra 1918: Estland og Latvia). Typisk var *kirkeforakten*. Herrnhuterne opptådte som gjester og fremmede i kirkens gudstjeneste. Kirken var for dem et stykke verden og en anstalt som hører inn under loven. Altså kunne kirken forberede til nåden, men aldri bringe nåden.

Zinzendorfs besøk i Livland året 1736 ble avgjørende for herrnhutismens utbredelse i det senere Estland. Under besøket fikk han bekreftet hvor fordervelig kirken er, som forsvarer ødeleggende villfarelser, utøver samvittighetstvang og fordømmer avvikere. I mangel av et ordnet menighetsliv, lå landet åpent for Zinzendorfs motstrategi - å opprette «småkirker» (Kirchlein), dvs brødremenigheter. Da var det hensikten å motarbeide alt ondt i kirken. De skulle advare alle mennesker mot «sektens» (konfesjonskirkens) lære og liv, og samtidig formane alle til å bli i sekten inntil et eventuelt brudd kunne skje med synlig suksè og til gagn for Kristi rike. Oppslutningen ble stor blant prester, adelsfolk og i bondebefolkningen.

Strategien var begrunnet i den prinsipielle motsetning mellom "Kristi lille kirke" og den religiøst forkledte verden. Ifølge Aalen må strategien i praksis dreie seg om taktiske disposisjoner, hvor kriteriet er den suksè som gjør den usynlige kirke synlig i eller utenfor vedkommende "kirke". Taktiske disposisjoner må følgelig dreie seg om pragmatiske nyttehensyn. De må nødvendigvis medførte krenkelser av kirkerettslige ordninger begrunnet i kirkens rett, men Zinzendorf har etter alt å dømme vært overbevist om å handle med hjemmel i en *høye-*

¹ T 66 s. 392f.

² Samme s. 392 n 291; sml n 228, 231, 232 og 270 (slutten).

re rett. Det overordnede og legitimerende hensyn var, ifølge Harnack, nevnte suksèkriterium.¹

5.4 Zinzendorfs alternativ til gammelpietismens konventikler

Hvorfor brøt Zinzendorf med gammelpietistisk strategi og identifikasjon? Sett utenfra, kan Zinzendorfs tilrettelegging av forholdet kirke og menighet fortone seg som en arbeids- og områdefordeling innenfor kirkens ramme: Den apostoliske menighet overlater kirkesamfunnets prekestoler, kirkehus og altere til prestene, mens prestene på sin side overlater Guds barn til den sanne menighet, hvor de kan komme sammen utenom kirketid for å avlegge vitnesbyrd om sin Frelser og hans nåde.²

Denne områdefordeling forutsetter at ingen av partene tar seg selv på alvor som ordnet fellesskap om nådemidlene, men tillegger dem sekundær betydning. Da tar de heller ikke de troendes prestedømme og prekenembetet på alvor. Årsaken til denne gjensidige nedvurdering er en tankekonstruksjon som er den Nytestamentet og dermed den evangelisk-lutherske kirke fremmed.

Kirken i nytestamentlig mening (ecclesia) fremtrer i den forsamlede menighet, samlet om den oppstandne Kristus, virksom til stede med nådemidlene. En bibel- og bekjennelsestro lutheraner søker følgelig ingen annen kirke den den universelle kirke, slik hun trer frem for verden i ordnet fellesskap om nådemidlene, forvaltet slik Kristus befalte (CA 7). Her handler saken om viktigere ting enn arbeidsdeling.

Det filadelfiske menighetsprogram er lettere begripelig under synsvinkelen kirkepolitisk *handlingsprogram*. Zinzendorfs mellomløsning er radikal i den forstand at den gir "menigheten" en viss frihet "i kirken". Men samtidig gir løsningen skinn av å være konservativ og kirketro ved å beholde den formelle kirketilhørighet og uten å gripe inn i sognemenighetens ordninger. Dette inntrykk tilslører det *prinsipielle* brudd. Så er vi like langt med hensyn til den kirkepolitiske motiv.

I sin omorganisering av konventikkelen til "menighet" *legitimerte* Zinzendorf sitt foretak, dels ved hjelp av *foreningsfrihet* grunnet på naturretten, dels med henvisning til utviklingen av den kristelige virksomhet innenfor *hjemmets* ramme. Denne utvikling lar brødreemenigheten fremstå som en fri organisasjon med sognemenighetens ordninger som rammeverk, men denne legitimeringsmåte forklarer ikke hensikten. Ifølge Aalen kan Zinzendorfs strategi forklares på tre måter:

En første forklaring gav Bernhard Becker: Zinzendorf tok sikte på å *overvinne konventikkelsen*, som ellers ville skade kirken.³ Det motsatte skjedde. Omsatt i praktisk-kirkelig handling, ble det filadelfiske menighetsprogram fulgt av konflikter og splittelser. Til eksempel ble

¹ Samme s. 393 n 292; se n 193.

² T 66 s. 382f.

³ Samme s. 358.

August Spangenberg allerede i 1733 fordrevet fra en Francke-anstalt fordi han deltok i en privat nattverdkrets.¹

Zinzendorf avskrev ikke konfesjonskirkens betydning, men så nytten av dens *skole*-funksjon til forskjell fra troendemmenighetens overkonfesjonelle karakter. Han betraktet konfesjonskirkens virksomhet som rammevilkår og misjonsarena for den filadelfiske menighet.² Interessant nok, vranglærens tilhold i kirkens ordninger var ikke et legitimerende argument. Brødresosietetenes begrunnelse var den erfarte blodsnåde i vekkelsen. Uavhengig av konventikkelvelsenet *krever* denne erfaring en forbrødring mellom kristne "av samme ånd".

En annen og mer dyptgripende forklaring gav *Albrecht Ritschl* (1822-89): Et menighetsbegrep som er lutherdommen fremmed, var årsaken til Zinzendorfs brudd med gammelpietismens konventikkelvelsen, hevdet han og viste til Zinzendorfs krav til kirketukt og trosytringer i et hellig liv.³ Denne sideordning av trosytringer og ytre kjennetegn leder med stor konsekvens til den rene menighet og til ignorans overfor den usynlige menighet. Men Zinzendorfs betoning og anliggende er "menighetens tid".⁴ Endetiden er *menighetstiden*.

En tredje forklaring kan ifølge Gösta Björklund være hjertereligionens synlige tilstedeværelse gjennom brødremenighetens medlemmer og deres virksomhet. Heller ikke det gir noen fullgod forklaring til Zinzendorfs alternativ, for hos ham står den usynlige kirke i hans kirketenkning, til tross for at han ikke maktet å holde fast ved dette anliggende i sin polemikk mot konfesjonskirkene.⁵

Aalen så i Zinzendorfs menighetsbegrep en sammenheng med samtidens filadelfiabevegelse og dens bakgrunn i Leade-kretsen og Böhme's "profetiske" inspirasjon. Han la likevel ikke ensidig vekt på denne forbindelse til reformasjonstidens spiritualister, tre motiv hører med i det filadelfiske allmengods:

1. Den Lead'ske visjon om en "apostolisk" menighetsdannelse, Åp 3,7ff.
2. Hjertereligionens relativisering av konfesjonelle motsetninger.
3. Toleranse grunnet på en allmenn hjertesannhet – med tilsvarende intoleranse overfor konfesjonene.

Den esoteriske visdom var den formende kraft og i Zinzendorfs Filadelfia-visjon, da han reorganiserte de mæhriske brødre i Herrnhut.⁶

5.5 Vekkelsens "ordningsnåde"

Zinzendorf begrunnet sitt menighetsprogram langs to linjer, som for ham hører sammen. (1) Han begrunnet sitt menighetsprogram via Spener tilbake til Luther, og (2) fremhevet sitt gudgitte oppdrag - å tilfredsstille hungeren etter "evangelisk og apostolisk ordningsnåde".

¹ Samme s. 358 n 152.

² Aa 52 s. 69 n 57.

³ T 66 s. 360.

⁴ Samme s. 370 n 209, s. 371 n 212.

⁵ Samme s. 361.

⁶ Samme s. 361-363..

Det siste anliggende var for ham det nødvendige vilkår med sikte på den fullendte reformasjon.¹

Med "*ordningsnåde*" sikter Zinzendorf til det gruppefellesskap som oppstår som følge av den erfarte blodsnåde i vekkelsen. Følgelig må åndens salvelse være forutsetningen for menighetsledelse. Ingen blir med ytre midler født inn i dette "valgfellesskap" (*Wahlgemeinschaft*), men kommer inn ved hjelp av nådens indre tukt.² Med denne begrunnelse får Ord og Sakrament sekundær betydning. Deres bruk tilhører pleien av det indre trosliv.

To motstående betraktningsmåter begrunner her den apostoliske ordning, den ene *primær*, den andre *sekundær*. Den primære betraktningsmåte møter oss i det sakssvarende uttrykk, når ordnet praksis uttrykker meningsinnholdet. Den sekundære betraktningsmåte begrunner praksis med fornuft og nyttehensyn i strid med fellesskapets begrunnelse. Overført på det evangelisk-lutherske kirkefellesskap gjelder forholdet *sann teologi og falsk teologi*. Gudstjenestelige ordninger med rom for lærdommer i strid med det apostoliske ord fra Herren, krever reformer i samsvar med apostelordets lære fra Herren.

Også hos Zinzendorf er begrepsglidning et karakteristisk trekk ved hans betraktninger om rettfærdiggjørelse til helliggjørelse, med avgjørende vekt på et hellig liv og levnet. Denne prosessuelle tankegang er uunngåelig fordi det nødvendige vilkår er den "evangeliske og apostoliske ordnings-nåde" eller "tegn".³

Ordet "evangelisk" referer i denne forbindelse til Mt 18:20ff, foruten til Luthers Deutsche Messe (1526) hvor Luther gjorde seg tanker om en særlig gudstjeneste for dem som vil være kristne på alvor. Til sist henviser Zinzendorf til Luthers ord i De schmalkaldiske artikler (SA C IV) - om brødrenes innbyrdes samtale og trøst, for øvrig med referanse til nevnte Matteussted. Denne Luther-bruk har Zinzendorf overtatt fra pietismens fedre, som overså at Luther i Deutsche Messe anså det for ønskelig med et *kateketisk* særtiltak i sognemenighetens ordninger, og da som følge av ytre omstendigheter. Zinzendorf så det nødvendige vilkår i den erfarte blodsnåde i vekkelsen, og med den som kilde var den apostoliske ordningsnåde den indre nødvendighet.⁴

Zinzendorf syntes det var merkelig at ikke Luther organiserte troendemenigheter ved siden av den offentlige gudstjeneste. Grunnen kunne være at han ikke kjente til omvendte sjeler. Zinzendorf hadde overtatt et Luther-bilde som med forkjærlighet for den unge Luther, gjorde ham til en motstander av «utvortes» kristendom, det vil si den tradisjonelle kirkekristendom sentrert om messen. Enda var ikke tiden inne til å demonstrere utbrudd av den usynlige kirke i sideordnede gruppefellesskap.⁵

¹ Samme s. 359, 364)

² T 66 s. 395; se nærmere Aa 52 s. 153-167 om eros som religiøst grunnprinsipp, videre s. 204-265 om eros-kjærlighetens sublimering og det asketisk-mystiske livsideal.

³ T 66 s. 364f.

⁴ Samme s. 366; se n 194.

⁵ Samme s. 377, se n 236.

5.6 Forholdet troendemenighet og kirkemenighet

Zinzendorf betraktet forholdet troendemenighet og kirkemenighet som et forhold mellom hovedsak og bisak. Hovedsaken er forsamlingene i den private sfære, ved siden av messen i den offentlige sammenheng.¹

Samme rangering foreligger i de sammenhenger hvor han synes å fastholde Ord og Sakrament som menighetens kjennetegn. Også da er dåp og nattverd *bisaker* som benyttes i lydhighet mot Guds befaling, og ikke fordi den oppstandne Kristus er virksom til stede med nådemidler innstiftet og befalt av ham. Selv om forsømmelse ble straffet som ulydighet, står hovedsaken fast, nemlig den filadelfiske hjertereligion basert på utvalgte grunnsannheter. I tråd med denne menighetside må kirkefellesskap være grunnet på enighet om ordningene, kjærligheten og grunnsannhetene, og ikke på klassisk vis i samlingen om kirkens bekjennelse. Alt annet var for Zinzendorf overflødig "skolekloakk" (Schul-Gesänck).²

Det var viktig for Zinzendorf å betone rangeringen i praksis: Sognemenigheten mangler tukt, til forskjell fra den rene, "apostoliske" menighet, hvor tukt er en fast ordning. I sognemenigheten får uomvendte mennesker adgang til troens hemmeligheter og regnes som kristne. Den apostoliske menighet derimot kjenner ikke andre medlemmer enn Jesu lemmer. I denne observasjon er det ikke tale om en «kirke i kirken», men om en menighet som saklig sett befinner seg utenfor kirken, samfunnet og det verdslige myndighetsområde.

I sin ytterste konsekvens ville den synliggjorte motsetning medføre samlingen av alle Guds barn fra alle kirker, samlet i en ren menighet eller en kirke for seg selv. To ting taler for at Zinzendorf ville en "ren" menighet: (1) Den *selektive* menighetsordningen og egne utsagn om *opptaks*prosedyrer som utelukket hyklere. Han var imidlertid klar over den logiske konsekvens, og gikk i praksis imot det åpne, formaliserte kirkebrudd. Denne reservasjon delte han med de mæhriske brødre. (2) I retning den rene menighet peker også den suksè han opplevde i utformingen av det asketisk-mystiske brødresosietet. Sett fra hans side, var det tale om en renselsesprosess mer enn en utskillelse av de rene. Det gjaldt å holde de kristne rene fra denne verden, så langt det var mulig.³

Et karakteristisk uttrykk for Zinzendorfs hovedsak er hans poengtering av private forsamlinger som "*det femte nådemiddel*", som i praksis betyr selve hovedstykket i evangelisk kristendom.⁴ I praksis medførte vektleggingen at troendegruppene fortrenget messen i de kristnes bevissthet. Det fikk kirkeødeleggende følger for den kirkelige folketradisjon i sognemenighetens ordninger, tross den kjensgjerning at messen (el nattverd gudstjenesten) er den eneste kirkesosiale institusjon som Kristus har innstiftet med befalingen "gjør dette".

Med henvisning til Mt 18:20ff var privatsamlingen for den unge Zinzendorf en *fullgyldig* menighet – i motsetning til fellesskapet om Ord og Sakrament i sognemenighetens ordninger.

¹ Samme n 237; se s. 366 n 194)

² T 66 s. 378f, 379 n 244, 245.

³ Samme s. 388-390, se n 284.

⁴ Samme s. 366, se n 195.

Han anså det for en plikt at de som var født av samme Ånd, også må holde sammen som lemmer på legemet og være forenet i bønne. Dette var for ham en logisk nødvendighet, som i praksis betød å organisere husmenigheter for dem som er "av samme ånd som oss". Hans analogibevis er også i denne forbindelse Jesu forhold til det jødiske religionsvesen. Vekkelsen i 1727 medførte at det filadelfiske menighetsprogram ble omsatt i praksis.¹

Med henvisning til religionsfriheten, ville den unge Zinzendorf gjenoppta de reformatoriske "hovedstykker" og samle "en liten hellig skare" innen hyklerkirken. For *Spener* innebar dette private oppbyggelser som supplement til messen, og for *Francke* private anstalter, men for Zinzendorf var de kun halvveisløsninger i tråd med de böhmiske brødre og andre bevegelser i middelalderen. De var budbærere i sin tid - om den reformasjon som Luther bare halvveis gjennomførte. Reformasjonen i "seder og ordninger" gjenstod, og den ble fullført av Zinzendorf.² Oppgaven kunne vel fortone seg som altfor stor for den lille flokk i Herrnhut, men Zinzendorf viste til Jesu forutsigelse, at hans etterfølgere fremstår som en liten hjord, men med løftet om at han vil oppholde den som et "tegn".³

Det historiske perspektiv profilerer Zinzendorfs forhold til kirken av Den augsburgske konfeksjon. Den var Guds ufullendte verk, som blir fullendt hvor den tradisjonelle kirkekristendom viker plassen for den apostoliske menighet. Lignende idèer hadde *Spener* om reformasjonen, men Zinzendorfs poeng var å gjøre slutt på det tradisjonelle kirkevesen med dets gjerningskristendom. Det er med andre ord hans eget forhold til reformasjonen som lar oss forstå det filadelfiske menighetsprogram som *en visjon om reformasjonens fullendelse*, for øvrig i tråd med visjonen om "den apostoliske menighet" hos reformasjonstidens spiritualister.⁴

Zinzendorf ville gjennomføre sin menighetsvisjon i god hensikt. På vegne av brødremenigheten forsvarer han endog reformasjonens anliggende mot ortodoksien. I dette forsvar kunne han påregne støtte fra rasjonalistisk hold, for også der var man interessert i å bryte ned konfesjonelle grenser og bane vei for en subjektivt basert kristendom.

5.7 Landskirken et rammeverk - for hva?

Zinzendorf betrakter den organiserte kirkevirksomhet som et *borgerlig* anliggende. Her virker presten som «sedelærer for dømte hedninger» og sørger for at samfunnsmorale får del i religionens autoritet. Negative kjennetegn er borgerlig hykleri, ufornuftig gudstjeneste og svake sjelers ufornuftige fantasier.⁵

Med pietismen fulgte skjelningen mellom "*prest og predikant*", som svarer til skjelningen mellom kirke og konventikkel alternativt kirke og "menighet". Skjelningen er ukjent for nytestamentlig kristendom, og følgelig ikke bevitnet i de lutherske bekjennelsesskrifter. På re-

¹ Samme 367-68, se n 200.

² T 66 s. 369; s. 370 n 210.

³ Samme, n 209.

⁴ Samme s. 359: Aa 52 s. 70 n 60.

⁵ Aa 52 s. 124f.

formasjonstiden ble tittelen «predikant» brukt om en prest uten ansvar for forvaltningen av sakramentene.

Zinzendorf fører inn en tredje forkynnerkategori, nemlig "*vitnet*". Vitnets forkynnelse representerer prinsipielt sett en kristendomsoppfatning som danner alternativet til den gammel-lutherske kirkefromhet og historiske kristendom siden aposteltiden. I møtet med fornuftens forum, hevder vitnet å kunne løse alle religionsfilosofiske tvilsknuter, nemlig ved å innfri kravet til frihet fra den kirkelige læreautoritet.¹

Når Zinzendorf fremhevet øvrighetens oppgave - å sikre alminnelig ro og samvittighetsfrihet, siktet han til det bråk som følger ortodokse prester i møte med vranglæren. Ved hjelp av øvrighetens kontroll ville Zinzendorf sikre den frihet som består i tolerere "den virksomme kristendom" (das thätige Christentum). Implisitt i dette krav ligger den reformasjonskritikk som han delte med gammelpietismens fedre, med påstand om at reformatorene ikke maktet å utvikle den "tukt og indre oppbyggelse" som kjennetegner menigheter etter "apostolisk" ordning. Først i slike menigheter er det mulig å skille mellom det gode og det onde, og her så han sitt kall. Likevel ble denne levende kristendom bekjempet fra prekestoler og lærekatetre under skinn av ortodoksi.²

Forventningene til øvrighetens beskyttelse gjorde kirkens ordninger til rammeverk, men for hva? Forventningen var flertydig, for rammeverket kan i praksis forstås på tre måter:

1. Kristne fra brødresosietenes "evangeliske" menigheter i det privatrettslige rom deltar i CA-kirkens ordninger i det offentlig-rettslige rom.
2. Ordnet kirkefellesskap mellom menigheter i samsvar med CA's kirketegn danner rammen om sin egen motsetning - den usynlige kirkes lemmer i filadelfiske menigheter.
3. CA-kirken er ikke rammeverk for uomvendte kirkemedlemmer, men for troendemenigheten i det privatrettslige rom.

Zinzendorf dro fordel av en flertydig forventning. Ved å skjelne mellom troendeforsamlingens rett i det private rom og nådemiddelforsamlingens rett i det offentlige rom. ble det mulig å forene vekkelse og sekulære idèer i et interessefellesskap om et overordnet, langsiktig mål: Konfesjonskirkens ødeleggelse.

Hvor "kirken" med sine gudstjenestelige ordninger og sin bekjennelse er redusert til rammeverk, er vekkelsesgruppen sammenligningspunkt og sannhetskriterium. Hvor kriteriet er vekkelsens mystiske opplevelse, er forskjellen primært mellom "offentlig" og "privat" virksomhet av underordnet betydning, forskjellen handler primært om forpødet uomvendte og troende.

Sett fra CA-kirkens side, må kriteriet være ordnet nådemiddelfellesskap grunnet på kirkens bekjennelse til den rett utlagte Bibel, gitt kirken i og med apostelordets lære fra dens Herre. På dette vilkår er den oppstandne Kristus nærværende i den forsamlede menighet, og virk-

¹ Samme s. 124-127, se n 74 s. 124.

² T 66 s. 368 og 377..

som i prekenembetets gjerning under utøvelse av nøklemakten i samsvar med Guds ord. Det er ikke den mystisk-religiøse Jesus-opplevelse som representerer det underfulle ved Guds kirke på jorden. Opplevelsesmystikk fins i mange sammenhenger – også utenfor den nomimelle kristenhet. Det imderfulle og unike ved apostolatets kirke er den oppstandne Kristus, virksom til stede i den forsamlede med de ytre midler han befalte.

Sett fra vekkelsesgruppens side, er det kirkeoffisielle rammeverk et omfattende uttrykk for den indrekirkelige misjonsmark. Med tilhørighet til troendegruppen har alle troende Guds kall til en vitnetjeneste overfor de navnekristne i den offisielle kirke. Frinattverd er i denne sammenheng ensbetydende med frihet fra ordnet kirkefellesskap i sognemenighetens ordninger, for øvrig på linje med fripredikanter, fri fra kirkens kallsrett og tilsyn ved prest og biskop.¹

Den filadelfiske betraktningssmåte vil forene frihet og avhengighet. Denne selvmotsigelse blir opprettholdt ved hjelp av en sideordnet, men *betinget* motsetning mellom Kristi sanne menighet og det kirkevesen eller rammeverk som menneskers verk. Man drar fordel av det selvmotsigende forhold med forbehold om rammeverkets rommelighet og vern. Den gudstjenestelige selvstendighet i troendegruppens regi er nemlig avhengig av sin kirkerettslige uselvstendighet i sognemenighetens ordninger. Man fremstår som fri "menighet", men avhengig av det sideordnede forhold til ordnet nådemiddelfellesskap i sognemenighetens ordninger. Denne betingede frihet i et avhengighetsforhold tilslører de selvbestemte friheter i et kirkerettslig tomrom, løst fra kirkens bekjennelse til Kristi ord og befalinger.

I den filadelfiske betraktningssmåte er ikke forkynnelse og sakrament-forvaltning positivt begrunnet i døptes nåderett hos Gud, stadfestet med et ordnet nådemiddelfellesskap på kirkens ubeskårne grunn. Forkynnelse og sakramentforvaltning er negativt begrunnet i de troendes frihet fra menighetsrettslige ordninger til vern om den bekjennende kirkes kommunion. Man fraber seg den menighetsrett og pastoralrett som i et nytestamentlig-luthersk kirkefellesskap er det nødvendig vilkår for ordnede nådemiddelfellesskap. Filadelfia-idèen omsatt i praksis fremstår som menigheter, men benevnelsen tilslører at de er ikke menigheter i nytestamntlig-luthersk mening.

Zinzendorf har etter alt å dømme ignorert selvmotsigelsen. Den sak han kjempet for, hadde prioritet fremfor kirkens ordninger, for viktigere enn gudstjenestelig selvstendighet var synliggjøringen av Kristi kirke i en blivende motsetning til den bekjennende kirkes fremtreden som apostolatets kirke på dens læregrunn lagt i begynnelsen.

Altså handler forholdet kirke og menighet om noe annet enn et blott og bart supplement til kirkefellesskap i sognemenighetens gudstjenestelige ordninger. Overordnet selvmotsigelsen er brødremenighetens anliggende – den usynlige kirkes synliggjøring i troendegruppen. Dette anliggende legitimerer dens virksomhet i ordninger den er avhengig av for å legitimere sin virksomhet med kirken som rammeverk. Dermed tjener medvirkningen til å tilsløre at man

¹ Samme s. 374f.

ikke vil ta medansvar for den bekjennende kirke i ordnet nådemiddelfellesskap, enn si gjenopprette fellesskapet i frihet fra løgnkirkens ordninger.¹

Det zinzendorfske menighetsprogram forutsetter et *kompromiss* med rom for kallsrett, predikantvirksomhet og nattverd i den "private", selvoppbyggende menighet. Til kompromisset hører akseptasjon av CA med modifierende forbehold mot flere av dens læreartikler. I praksis kan man markere en offentlig teologi med henvisning til CA, men med de modifikasjoner som utelukker bekjennelsestroskap i nytestamentlig mening.

Modifikasjonene tilkjenner en *dypere innsikt* – en hemmelig kunnskap (theologia arcana) for dem som er kommet videre inn i lyset og tilgjengelig for troen i det private rom. Med modifikasjonene får sognemenighetens gudstjenester gå sin gang og læren være i fred, for så vidt som den gjelder frelsen. Også den øvrige praksis får gå sin gang, når presten er ute i lovlig æren, så sant den ikke anfekter Guds barns indre natur og Kristi sjelerike.²

Zinzendorfs eget bidrag til reformasjonens fullføring er nettopp denne hemmelige kunnskap for viderekomne. Dens kildespring er den indre hovedsak, som ved hjelp av egen observans pleier den åndelig-mystiske inderlighet i det private rom uten å påføre kirkefellesskapet unødig splittelse i det offentlige rom. I ytre, formell forstand fremstår den nye menighet som "evangelisk" (dvs luthersk), fordi tilhørigheten til CA-kirken består med kirken eller sognemenigheten som rammeverk og gjør tilhørighet til en formalitet (de iure). I realiteten representerer den filadelfiske menighet noe annet: Den usynlige kirke gjort synlig i den "apostoliske" ordning.

Omkring 1730 ble det fart i den filadelfiske ekspansjon, men etableringen av stadig nye brødremenigheter fant sted i en ubeskyttet kirkesituasjon. Desto viktigere ble det for Zinzendorf å markere tilhørighet til CA-kirken, for dermed å motvirke inntrykket av en "kirke i kirken".³ Markeringen skjedde samtidig som han fremmet krav om toleranse og religionsfrihet fra statens og kirkens side. De burde gi rom for den nye "apostoliske" sammenslutning i sin midte.⁴

I 1733 oppnådde Zinzendorf offentlig anerkjennelse for de mæhriske brødremenigheter som selvstendige menigheter innenfor den lutherske landskirke. Det avgjørende argument var etter alt å dømme hensynet til flyktningene fra Mähren. Dette hensyn var for Zinzendorf et vikarerende argument. Anerkjennelsen medførte for hans egen del enkelte tilpasninger. Sett fra hans side, betød tilpasningene at han generelt sett opphevet forholdet til den evangelisk-lutherske kirke i diaspora-arbeid og hedningemisjon.⁵

Igjen merker vi Zinzendorfs karakteristiske tendens til å relativisere og modifisere, her med adresse til reformasjonstidens radikale bevegelser og samtidens separatister, eksempelvis

¹ T 66 s. 374 n 228.

² Samme s. 375f.

³ T 66 s. 382.

⁴ Aa 52 s. 68f.

⁵ Samme s. 71 n 61. T 66 s. 390f.

radikalpietismen i Württemberg.¹ Han kunne til eksempel ikke godta at noen forkastet sakramentene, eller hevdet tilhørighet til den synlige menighet uten dåp. Han brøt med *Arnold-disippelen* Johann Konrad *Dippel* (d 1734) på grunn av hans subjektive forsoningslære. Og av hensyn til den åpne forbindelse til de store kirkesamfunn, markerte han front mot det åpne, formaliserte kirkebrudd.

Annerledes opptrådte han i sitt forhold til mæhriske immigranter. Han søkte på diplomatisk vis de kompromiss som lot seg praktisere, for så - under andre omstendigheter - å realisere den filadelfiske idè uten forbehold. Han tok sine ulike standpunkt i trygg forvisning om at brødremenighetene var det synlige uttrykk for den konsekvente reformasjon, innledet under den apostoliske menighets storhetstid i Herrnhut.²

6. SAMMENFATNING

Zinzendorfs anliggende fremgår av følgende kontrasterende oversikt:

Forhistorien til Zinzendorfs kirkevisjon

1. Fra Jakob Böhme's spekulasjoner overtok Zinzendorf den teosofiske grunnidé, at all tenkning strømmer ut av den guddommelige ånd som er kilden til all eksistens. Følgelig er det ingen motsetning mellom tro og tanke, eller religion og filosofi.
2. Overført på kirkens historie: Den usynlige kirke blir synlig hvor troende slutter seg sammen i et fellesskap grunnet på vekkelsens umiddelbare Jesus-opplevelse og dermed foregriper den fullendte kirkeenhet før Jesu gjenkomst.
3. Et nytt moment hos Zinzendorf er forestillingen om Kristus som til alle tider samler om seg de Guds barn som tilsammen utgjør den synlige brødremenighet. *Kontinuiteten* i kirkens historie betraktes følgelig som en Åndens utstrømning i den mystisk-religiøse erfaring og gjort synlig i kjærlighetens forbrødring (åndssuksesjon).
4. Det teosofiske grunnskjema beskriver kirkens historie som en *utvikling*, like fra konfesjonskirkenes «Babel» inntil målet nås i den foredlede åndskirke i endetidens Jesus-monarki.
5. I det teosofiske grunnskjema fremstår Jesus som kilden til en omfattende kunnskap om virkeligheten. Inkarnasjon blir følgelig oppfattet som en logisk konsekvens av hans nedstigning som midleren for skaperverket.
6. Jesu persons hemmelighet er ikke foreningen av Gud og menneske i Sønnens person. Han er *det virksomme prinsipp* i Guddommen, ellers ukjent for menneskene (monarkisk kristosentrisme). Frelseren er Skaperen, og Frelseren er opphavet til skapelsen.
7. Teosofiens Jesus bringer ingen begrenset gudskunnskap gjennom ytre ord og midler i en dennesidig, bevitnet historie, men en *helhetlig* visdom som gis den enkelte i vekkelsens opplevelsesmystikk.

¹ Samme s. 99 n 122.

² Samme s. 69 n 58; s. 75 n 75; s. 86f n 94-95.

8. Teoriene om kontinuitet og konfesjonenes Babel begrunner *utskillelsen* fra konfesjonskirken og dens «meninger». Det karakteristiske uttrykk er aversjon mot konfesjon.
9. Hvor den apostoliske menighet finnes, er den et forvarsel om kirkens storhetstid i endetiden. Da skal den sanne, usynlige kirke manifestere seg i vekkelser, kjærlighetens forbrødring og være fri fra konfesjonenes meningstvang og lærestrid.
10. Åpenbaringsbokens sendebrev til *Filadelfia-menigheten* (Åp 3:7ff) er selve lærestedet om det konfesjonsløse personsamfunn, hvor trosytringene i den innbyrdes kjærlighet er «tegn» på en gudvillet plan for kristenheten.
11. Med «adspredelsen» sikter Zinzendorf til de troendesamfunn som fins spredt omkring og fjernt fra hverandre. De gjør den usynlige kirke synlig når de kommer sammen, forenet i de samme nådeserfaringer.
12. Arven fra spiritualisten Caspar Schwenkfeld kommer hos Zinzendorf til uttrykk på tre måter: (1) Moralske frukter er sannhetskriteriet i bedømmelsen av kirkens reformasjon, (2) menighetstukt er den sanne kirkes kjennetegn, og (3) «de helliges» utskillelse fra denne verden.
13. Konsekvent nok, lærte Zinzendorf om Herrens Nattverd. Med forbehold om en helligandel er kristens delaktighet i Kristi legeme og blod en åndelig delaktighet. Dermed var forutsetningen gitt for deltagelse i nattverden på eget ansvar i såkalt «åpen kommunion», det vil si uavhengig av den uforbeholdne bekjennelse til Kristi ord «dette er». Zinzendorfs reservasjon og forbehold brøt med læren om kirkefelleskap siden aposteltiden.
14. I Zinzendorfs konfliktmodell står den apostoliske menighet i stadig opposisjon til pavekirken og den evangeliske kirke, men uten det åpne brudd med vedkommende kirkefelleskap, slik reformasjonstidens *spiritualister* gjorde. Det var en avgrensning overfor «separatisme», men med forbehold om en utgang fra konfesjonskirken etter ærefull strid. Inntil videre ville han realisere sin kirkevisjon *innenfor* den organiserte kirkevirksomhet.
15. Overfor gammelpietismen avgrenset han seg ved hjelp av den offisielle kirkes kriterier for fellesskap, selv om kriteriene i hans *globale* perspektiv ikke gjaldt en kristen menighet. Gammelpietismens kirkestrategi var *lokalt* orientert med det ordnede nådemiddelfellesskap i sentrum. Ifølge Zinzendorf fins ikke «Guds menighet» der, men et annet sted.

Fra konventikkel til menighet

16. Lik kirkehistorikeren Gottfried Arnold lot han konventiklene eller «*småmenighetene*» representere linjen fra de «apostoliske» menigheter i aposteltiden. Men til forskjell fra Arnold, betraktet han ikke kirkens historie som en forfallshistorie, men en historie frem mot en ny *gullalder* for den apostoliske menighet.
17. I Zinzendorfs gullalder-visjon er den troendes livshistorie en foregrepet *herlighetshistorie* om gudssamfunnets nytelse. Tilsvarende tanker gjelder tusenårsriket og læren fra Jane Leade om Kristi oppstandelse i ånden.
18. Under vekkelser i Herrnhut i 1741 fremstod brødremenigheten som den himmelske brudemeninghet i dens fullendte form. Den var *kjernemenigheten* i en verdensvid misjon i analogi med aposteltiden (menighetskiliesme).

19. Målsettingen var ingen biblisistisk idé om å restaurere den apostoliske menighet i sin opprinnelige form, men å *utvikle* brødremenigheter i et helhetlig syn på endetiden før Kristi gjenkomst. Et grunnmotiv i denne utvikling er *kampen mot konfesjon* (el meninger). I det teosofiske perspektiv så også Zinzendorf fram mot en foredlet åndskristendom av høyere art, synlig i endetidens Jesus-monarki.
20. I Jesu sendebrev til Filadelfia-menigheten (Åp 3:7ff) så han *modellen* for en overkonfesjonell, filadelfisk kristendom. Her er inderlighet dens enhetsbånd og broderkjærlighet tegnet på Guds synlige verk i endetiden – «menighetstiden».
21. I samme sendebrev så han også *Guds plan* for hele kristenheten underveis mot målet – den triumferende og stridende kirke, når alle Guds barn slutter seg sammen i brødremenigheter (el filadelfiske menigheter). Underveis mot målet var menigheten i Herrnhut «morgenrøde og forbilde», det vil si et triumferende forvarsel om den synliggjort kirkeenhet. Zinzendorf var fremmed for korsets teologi (theologia crucis).
22. Med Filadelfia-menigheten som forbilde, venter man kirkens gullalder i den *fullendte* reformasjon, når «den apostoliske menighet» eller åndskirke har avløst pavedømmet og konfesjonskirkene – ikke som en ny kirke, men som den samme kirke som var før «adspredelsen».
23. Den institusjonelle kirke – kalt «sekt», «religion» og «konfesjon», danner *motsetningen* til den filadelfiske forbrødring på inderlighetens grunn. Følgelig må årsaken til kristenhetens splittelser være en *mangel* ved de kristne.
24. Zinzendorf skjelnet ikke mellom personens iboende egenart og personens væremåte. Han forvekslet *natur med vesen* (sinnelag), da han grunnet fellesskapet på den erfarte nåde og hevdet at kristne er ett fordi de er like i sinn eller væremåte.
25. Den kirkelige pietisme vedkjente seg Kristi virksomme nærvær gjennom nådemidlene. På det hold reserverte man seg mot åndsutrustede «*redskaper*», som med henvisning til Åndens umiddelbare gjerning gjør kirken til en kristelig-sosial frukt av deres virksomhet.
26. *Vekkelsen* var for Zinzendorf en umiddelbar hendelse som utelukker repetisjon. Følgelig må også redskapene til vekkelsen figurere som engangstilfeller, for utelukket er den apostolisitet som består i ytre, sansbare nådemidler, forvaltet med troskap mot apostelordets lære fra Skriftens Herre og kirkens Lærer.
27. Vekkelsens virkningshistorie er historien om «vitnenes» virksomhet i et vi-og-de-andre-forhold til det ordnede nådemiddelfellesskap. Også den kirkelige pietisme lærte at Gud gjennom trosvitner fremmer sitt verk i den umiddelbare Jesus-mystikk med den fullendte reformasjon for øye. Her er opplevelsen i seg selv umiddelbart selvinnyttiggjørende og uttrykk for en allmenngyldig lære. Den medfører en vilkårlig bibelbruk, typisk for mystikkens tradisjon.
28. I 1727 trakk Zinzendorf de ordningsmessige konsekvenser av gudsrikets umiddelbare nærvær i hjertene, da brødremenighetens statutter - med status som «apostolisk» ordning, trådte i bekjennelsens sted og rangerte læremotsetninger som meninger av underordnet betydning og derfor gjenstand for overbærenhet.
29. Ved å fremstå som tjenestefellesskap, ble brødremenigheten alternativet til det evangelisk-lutherske kirkefellesskap grunnet på den uforbeholdne bekjennelse til apostelordets lære, gitt kirken i begynnelsen.

30. Spenningen i Zinzendorfs kirkevisjon gjelder forholdet den troende og troendefellesskap, mellom *individ og kollektiv*. Levende kristne er menighetskristne, men dyrker ikke fellesskapet på bekostning av misjonerende virksomhet. De må «spres», for lik Jesus er kristendommen på vandring fra sted til sted (periodisme).
31. Brødremenighetens innadrettede virksomhet arter seg som *herberge og sjelepleie*. Troen er ikke her den uforbeholdne tillit til Guds ord, men uttrykk for den indre, umiddelbare nådeserfaring i vekkelsens opplevelsesmystikk. Følgelig er menigheten det sted hvor man får smak på nåden og nyter den, og det sted hvor troende møter den villfarne med omsorg og overbærenhet, og det sted hvor hykleriets surdeig renses ut, nemlig læren om troen som en frukt av Guds suverene gjerning med sitt ord.
32. I anledning reformasjonsjubileet i 1730 krevde Zinzendorf «religionstroskap» av sine tilhengere, men med det karakteristiske forbehold – *så lenge* «den indre hovedsak» består. Med det siktet han til den livsforvandlende nåde *innenfra*, som med sitt blotte nærvær i de troendes fellesskap helliger den kirkevirksomhet. Det skjer ved å omdanne den lutherske kirke i lære og liv.
33. I den *utadrettede* virksomhet ville brødremenigheten innarbeide sin kirkevisjon i den lutherske kirkevirksomhet, og dermed videreføre den sardiske reformasjon (Åp 3:1-6) i den filadelfiske reformasjon (v 7-13).
34. Den unge Zinzendorf beskrev frelsen i brudemystikkens bilder som en nytelse av troens gudssamfunn uavhengig av ytre midler. Omkr 1734 skjedde en *nyevangelisk dreining* da han opplevde «*blodsnåden*» som et frelsesmiddel. Denne opplevelse lot han begrunne fellesskapet i den apostoliske menighet, som dermed ble sekundær i forhold til blodsnåden.
35. Guds rike var for Zinzendorf *usynlig* til stede gjennom Guds barn *spredt omkring* i periferien av kirkens nådemiddelhistorie. Men gudsriket blir *synlig* til stede hvor Guds barn slutter seg sammen i «småmenigheter». Lik Jesus er det synlige gudsrike på vandring og bryter opp etter en tid (periodisme).
36. Zinzendorf betraktet forholdet mellom lutheranere og reformerte som en ordstrid, mens tegnet på kjærlighetens forbrødring var lojaliteten mot den «apostoliske» *ordning*. Det gav han indirekte til kjenne da han i anledning ordinasjonen i 1737 reserverte seg mot forkastelsesformlene i Confessio Augustana. Reservasjonen gjaldt læreartiklene (CA 1-21) og medførte en *reduktiv* nytolkning med den selvbekreftende hjertereligion som tolkningsnøkkel.
37. I 1740-årene opptrådte Zinzendorf som «*profet*» med hele verden som sitt prestegjeld. Lik apostelen Paulus, var han hedningenes apostel. En tilsvarende nedvurdering ble presten til del. Han overså prekenembetets opprinnelse i Kristi mandat og fullmakter med Kristi synlige gjenkomst for øye.
38. Den elskende tro i et uformidlet gudsforhold var for ham alternativet til Guds løftesord i et sakramentalt Kristus-samfunn. Alternativet medførte en *kompromissfull* spanning i Zinzendorfs kirkevisjon.
39. De kristnes sanne enhet var for ham tuftet på rettferdiggjørelse OG helliggjørelse, forstått som en livsforvandlende *prosess* med det karakteristiske *forbehold* om et hellig liv i en ver-

densfornektende kasuistikk-moral. Her er det ikke tale om en modifikasjon av det lutherske kirkebegrep, men om Zinzendorfs hjerteanliggende.

40. Brødremenigheten ville realisere den filadelfiske visjon uten det formaliserte kirkebrudd. Sett utenfra, var menigheten tilsynelatende kirketro, men i realiteten lojalitetsbundet til den apostoliske ordning. Poenget var ikke et eventuelt brudd etter en «ærefull strid», men *friheten fra* konfesjonskirken. Underforstått: Kirken trenger oss, men vi trenger ikke kirken.

Sannhetsspørsmålet løst med «blodsnåden»

41. Zinzendorfs originale bidrag er læren om «blodsnåden, når Jesu blodsutgytelse på korset drypper ned i hjertet og den vakte får del i frelsen. Denne delaktighet beskriver han som en nytelse i tråd med eldre brudemystikk. Opplevelsen gjelder ikke Kristi lidende lydighet og Guds forsoning med verden i hans død, men den erfarte «blodsnåde» da frelsen blir meddelt umiddelbart her og nå (Minutenbegnadingung).
42. Den erfarte blodsnåde ble for Zinzendorf selve frelsesmidlet, som medfører en strukturell sammenheng mellom natur og nåde. Opplevelsen *tilfredsstiller* menneskets lengsel etter det lykksalige gudssamfunn - det høyeste gode. Samtidig er opplevelsen kilden til menneskets *livsforvandling* en asketisk-mystisk Kristus-imitasjon.
43. Den livsforvandlende prosess tenderer mot en syntese mellom åpenbaring og fornuft, dels i forholdet tro og tanke forenet i sann opplysning, dels i forholdet lutherdom og mystikk forenet i den fullendte reformasjon, den Luther stanset på halvveien.
44. Zinzendorf fremstod med sitt *erfaringsbevis* som formidler mellom tradisjonelt kirkeliv og humanistisk orientert dannelses. I sin orientering mot empirisk begrunnet kristenliv og praktisk kristendom var han representant for opplysningstidens ideal, og samtidig representant for en allmengyldig fromhetstype sentrert om menneskets behov for lykkebehov. Historisk sett var han et forvarsel om den ego-sentrerte religiøsitet i det sekulær-liberale samfunn.
45. Zinzendorfs tanker om *menighet og frelse* – merk rekkefølgen! – gjenspeiler en tankeverden med dype røtter i den todelte virkelighetsforståelse natur og nåde, og i synet på mennesket som et søkende vesen mot det høyeste gode. Lykkebehovet anses tilfredsstilt i syntesen mellom natur og nåde, og dermed anses sannhetsspørsmålet besvart med henvisning til en irrasjonell opplevelse av Frelserens umiddelbare nærhet i hjertene.
46. Zinzendorfs trosforsvar kombinerer fornuft og følelse, dels ved hjelp av *den «sokratiske» metode* å frembringe erkjennelsen av eget lykkebehov og fornuftens begrensede muligheter, dels ved hjelp av *den apostoliske metode*, når evangeliet blir forkynt med «ånd og kraft» og stiller tilhøreren overfor valget mellom fortvilelsen og Sannheten.
47. Det er hensikten med begge argumentasjonsmåter å sette tilhøreren i stand til å bruke sin *praktiske fornuft*, fri fra spekulativ filosofi og fri fra kirkelig dogmatikk. Hensikten oppnås med Kristus-åpenbaringens nådevirkning i hjertet, som er den sanne lykksalighet i det nye livs udødelighet. Det er i samsvar med den tids *empirisme* når kristentroens sannhet her blir avgjort med en empirisk erkjennelse.
48. Nøkkelen til å forstå vekkelsen er her den ufeilbarlige *virkning* som gudsopplevelsen gir med «blodsnåden» i hjertet. Nåden er individuell og samtidig universell. Selv om mange Guds

barn finnes spredt omkring i konfesjonskirkene (el sektene), er de forbundet med hverandre i en ånd, sjel og kjærlighet.

49. Da læren om rettferdiggjørelse ved tro alene ble sentral for ham i løpet av årene 1729-34, ble han nødt til å forkorte gammelpietismens frelsesorden. Han *eliminerte* det vakte stadium, og dermed kravet til erfaringer under loven fordømmelser som det nødvendige vilkår for gjenfødselen i angerens smerte.
50. Resultatet ble frelsens orden i den *nyevangeliske* utgave. Fremdeles har kristentroen utspring i en indre, åndelig sfære, men frelsen blir ikke gitt den enkelte etter lang tid i vakt tilstand, gitt i en opplevelse der og da. Den er frelsesvisshetens vilkår og kjennetegn.
51. Den nyevangeliske dreining inngår i det økumeniske perspektiv. Det vakte stadium ble forvist til den allmenne historie og følgene ble omfattende for det filadelfiske kirkefelleskap begrunnet i nådens livsforvandlende virkninger.
52. Ord og Sakrament stod i sentrum for Luther. I sentrum for Zinzendorf stod den elskende tro i forening med den himmelske brudgom. Denne forening er *følelsen* organet for den erfarte kontakt mellom Guds kraft og det indre-åndelige menneske.
53. Den grunnleggende spørsmål hos Zinzendorf gjelder ikke synderens frifinnelse hos Gud, men *hvordan få del i det himmelske gode* som tilfredsstillende menneskets lykkebehov.
54. Læren om blodsnåden gir et tvetydig svar, dels som hengivelse, dels som nytelse. Den frelsende tro er den gudhengivne kjærlighet og samtidig den nytelse som tilfredsstillende alle lykkebehov. I likhet med Romerkirkens nådelære er det kjærligheten som former troen, men hos Zinzendorf en kjærlighet i brudemystikkens mening.
55. Den opplevde blodsnåde fremstiller troen som en indre beskuelse av den korsfestede Jesus, i analogi med den oppstandne Jesus da han gikk inn til apostlene gjennom den stengte døren og viste dem sine sår (Joh 20). På pietistisk-reformert vis bruker han teksten som en allegorisk illustrasjon til en åndelig virkelighet.
56. Den opplevde blodsnåde er overgangen til «*nådens hav*» - til en mystisk nådesfære som er sjelens nye livselement. Blodsnåden er det frelsesmiddel som trer i dåpens sted, for opplevelsen utelukker at den fullbrakte frelse i Jesu død blir gitt den enkelte til del «i vannets bad ved ordet», Ef 5:26, med løftet om frelse for hver den som tror.
57. Zinzendorfs vekkelsesteori gir heller ikke plass for Guds nidkjære reaksjon mot fiendemaktene synd, død og djevel, som okkuperer menneskene på «vredens hav». I Zinzendorfs nødsperspektiv er synden den trelldrivende makt som holder mennesket nede i fattigdom og savn og borte fra Gud, inntil nåden blir gitt den enkelte i blodsnådens øyeblikk.
58. Den anger som Guds lov virker, var for Zinzendorf en unødvendig omvei (antinomisme). Nøden er den mangel på gudssamfunn som må tilfredsstilles. I klartekst: Her det ikke plass for Kristi lovoppfyllelse i lidende lydighet, og derfor heller ikke plass for Guds forsoning med verden i Jesu Kristi død. Det er i den erfarte blodsnåde mennesket blir frelst. Stilt overfor gudssamfunnets mulighet, tilkjenner Zinzendorf mennesket en valgfrihet forut for den elskende tro.
59. Når menneskets lykkebehov blir tilfredsstilt i den erfarte blodsnåde, er syndsforlatelsen det innledende ledd i en livsforvandlende, helliggjørende prosess. Frelsens hemmelighet er her

nåden forstått som forvandlende kraft (tro virksom i kjærlighet). Den oppveier menneskets syndighet, forstått som åndelig fattigdom og lengsel etter gudssamfunn.

60. Med stor konsekvens *avviste* Zinzendorf Luthers skjelning mellom Kristi verk «for oss» (favor Dei) og Kristi verk «i oss» (donum Dei), og dermed skjelningen mellom frifinnelsen for Guds domstol (den *tilregnede* rettferdighet) og fornyelsen i mennesket (den *tilegnede* rettferdighet).
61. Tendensen i Zinzendorfs helhetsanskuelse går fra den allmenne historie til den enkelte kristnes livshistorie, forstått som gudsnytelse i brudemystikkens gudssamfunn. Følgelig må den felles gudstjeneste forstås som individuell gudsnytelse, og likeså individuell må dagliglivets gjøremål være, løst fra det skapergitte kall i tjeneste for menneskers gudgitte liv. I kallsoppgavens sted trådte den virksomme menighet.

Begrunnelsen – «det sentrale» i evangeliet

62. Det filadelfiske menighetsprogram vil synliggjøre den usynlige kirke ved siden av det ordnede nådemiddelfellesskap. Benevnelsen «den usynlige kirke» fins ikke i Nytestamentet, og følgelig heller i Konkordiebokens bekjennelser fra oldkirken og reformasjonstiden. Bare troen erkjenner Guds kirkes ytre kjennetegn (CA 7) som tegn på Guds Ene Hellige Kirke, og derfor er kravet til disse kjennetegn et bekjennelsesspørsmål.
63. Den evige brudemeninghet - gjort synlig i brødreningheten, begrunner dens oppgave: Å være «modell» for kristnes forbrødring, og å sammenkalle Guds barn til synlig enhet i lemmenes hellighet og fellesskap.
64. Hos Zinzendorf er ikke nådemiddelbruken årsak til vekkelsen, men bruken er vekkelsens *virkning*. Bruken aktualiserer det fellesskap som er forutsetningen for bruken. Følgelig måtte man reorganisere nådemiddelbruken i brødreninghetens fellesskap.
65. Den enkelte kristne er prinsipielt sett sin egen *grensesetter*, som etter eget skjønn avgjør hvilken lære som er hensiktsmessig og til fellesskapets beste (*bekjennelsespragmatisme*).
66. Zinzendorf begrunnet den overgripende kirkeenhet ved å koble den usynlige kirke til kristnes *trostrynger* innen konfesjonskirkene. Deres samling i brødreningheter re-presenterer den usynlige kirke uten *ytre* skillelinjer. Trostryngene bevitner den enhet som kun er grunnet på forløsningen i Jesu blod (rettferdiggjørelsen) med forbehold om helliggjørelsen.
67. To grensesettende tankeoperasjoner tjener her til å opprettholde virksomheten i den apostoliske *ordning*: (1) Skjelningen mellom individers *spesifikke* uenighet og brødreninghetens *generelle* enighet. (2) Det grensesettende hensyn til *allmenheten*.
68. I praksis bidro Zinzendorf til de konfesjonelle motsetninger ved å postulere en allmennkristen minimumsteologi. Postulatet involverer og tilslører motsetningene, blant dem læren om rettferdiggjørelsen ved tro (frifinnelsen) med forbehold om helliggjørelsen (fornyelsen).
69. Brødreningheten fremstod som et alternativ for kristne «av samme ånd», men uten å bryte med kirkefellesskap av unionistisk type, men *uklare* ble markeringene overfor det organiserte kirkefellesskap. Alternativet lot seg ikke praktisere uten å fremstå som et av flere alternativ i det kirkefellesskap som fremstår med *reservasjoner* mot bekjennelse i nytestamentlig mening (homologi, av homologiein, egtl å samme-si).

70. Uklart ble også forholdet til de samfunnsmessige omstendigheter, for uten bekjennelsen til apostelordets lære, befant brødremenigheten seg i et *kirkerettslig tomrom* uten apostelordets skranke.
71. Zinzendorfs *universaltanke* - at Åndens umiddelbare gjerning omfatter den usynlige kirkes lemmer innen konfesjoner (el sektene), åpnet for den mulighet at Guds barn «formodentlig» fins innen fremmede religioner. Altså må hedningmisjonen innrette seg etter Åndens *forutgående* gjerning og være situasjonsbetinget på lignende vis som i Kornelius' hus (Apg 10).
72. I sin argumentasjon for brødremenighetens frihet ble Zinzendorf nødt til å bruke *sekulære* begreper om toleranse og frihet. Han beskrev brødremenigheten i Herrnhut som en fri, religiøs forening, fri til å utøve sin fromhet uten kirketvang og læreformyrderi.
73. I likhet med radikalpietister og rasjonalister gjorde også Zinzendorf bruk av motsetningene indre/ytre, privat/offentlig, liv/lære, etikk/dogmatikk og menighet/kirke. Tross motstridende utgangspunkt oppstod et *interessefellesskap* om et felles mål: Å ødelegge det evangelisk-lutherske kirkefellesskap og nedbryte kirkegjerd, og dermed sikre individets frie livsutfoldelse uavhengig av en historisk formidlet sannhet av hinsidig opprinnelse.
74. Konfesjonskirkens nådemiddelforvaltning var i Zinzendorfs øyne en øvrighetsgjerning, men ikke uten betydning. Den kan frembringe *de ord og sannheter som er omvendelsens vilkår*. Samtidig holdt han fast ved den motsatte vurdering - enhver kirke er ingen Jesu Kristi kirke, men en sekt. Hva så, når kirkens betydning faller bort?
75. Konfesjonskirken blir først skadelig for Kristi kirke når den utelukker enighet på tilstrekkelig grunnlag. *Rangeringen* prioriterer enhet i kjærlig forbrødring ved å *klassifisere* motstridende lærdommer som uenighet mellom personer. Den kjærlige forbrødring krever overbærenhet.
76. Siden den usynlige kirkeenhet fremtrer med kjærlig forbrødring på tilstrekkelig grunnlag, må uenigheten ha med *fornuften* å gjøre uten å være kirkesplittende,. Og omvendt! Sirkelbeviset tilslører at lærespørsmål avgjort med fornuftens bruk, virker kirkesplittende.
77. Den filadelfiske menighetsidè har fordel av allmennytt, når «menigheten» fremstår uten det formaliserte brudd med sognemenighetens ordninger i den offisielle kirkevirkomhet. Den består i kraft av allmennytt med rom for indrekirkelig lærestrid. Troendegruppen kan legitimere sin virksomhet som et alternativ blant flere, ifølge resonnementet «kirken trenger oss, men vi trenger ikke kirken».
78. Den erfarte blodsnåde er *tilknytningspunktet* mellom to virkeligheter, hvor troen representerer den overnaturlige, åndelige virkelighet, mens fornuften representerer den profane, jordiske virkelighet. Den kristne nyter gudssamfunnet i en overnaturlig inderlighetssfære, mens fornuften befatter seg med verdslige spørsmål, uavhengig av åpenbaringsordets Gud.
79. Den erfarte blodsnåde stiller den troende i et umiddelbart forhold til gudsåpenbarings sannhet. Denne *biblisistiske* orientering må nedskrive bibelordets betydning og rangere det som utgangspunkt og stimulus. Utelukket er vitnesbyrd fra kirkens historie brukt som argument for den lære som beviselig er formidlet og praktisert siden aposteltiden.
80. Zinzendorfs virkelighetsforståelsen medfører en *latent konflikt* mellom lojalitet mot den apostoliske ordning og individuell meningsfrihet i de frommes bibelbruk.

Konsekvensene

81. Forestillingen om enighet i «det sentrale» underkjenner Bibelens autoritet i kraft av den rett utlagte Skrift fra dens Herre og kirkens Lærer, og likeledes den bibeltolkning som skjer med ham som veileder, gitt kirken i og med det apostoliske ord. Forestillingen medfører en bibelbruk og bibeltolkning *uten apostelordets autoritet, kompetanse og gyldighet i kirken*.
82. Er Bibelens meningsinnhold underlagt bibelbrukeren, kan ikke Jesu undervisning gjelde en hel Bibel med seg selv som det meningsgivende sentrum i det som står skrevet. Med stor konsekvens må bibelbruken være selektiv, prisgitt bibelleserens «indre lys» og med glidende overganger til den historisk-kritiske og lærde biblisme.
83. Zinzendorf ble utfordret fra to hold: Radikalpietistene krevde det åpne, formaliserte kirkebrudd. Gammelpietistene krevde aktiv kirkemedvirkning, for også for dem hørte de troendes innbyrdes kjærlighet med til kirkens kjennetegn, i praksis kjennegitt i konventikler eller «småkirker» (ecclesiola) innordnet prestens hyrde- og tilsynsansvar. Forholdet artet seg som to *konsentriske* sirkler.
84. Zinzendorfs mellomløsning var brødremenigheten ved siden av sognemenighetens nådemiddelfellesskap. Lik *eksentriske* sirkler, representerer den ene det overkonfesjonelle kirkefellesskap, den andre konfesjonskirken (el sekten). Bruddet er ikke åpent, men tilslørt. Det er som representanter for den sanne kirke de troende deltar i den offisielle kirkevirkksomhet. En analogi (uten beviskraft) var Jesu virksomhet innen jødedommen.
85. Det eksentriske forhold lar den lutherske kirke fremstå som *et stykke religiøst forkledd verden*, nyttig så lenge den ikke legger hindringer i veien for fellesskapet mellom Guds barn. De på sin side fremstår i troendegruppen som det indrekirkelige alternativ til den kirkevirkksomhet (el konfesjon) de tilhører av formalitet.
86. Det filadelfiske menighetsprogam er begripelig under synsvinkelen *kirkepolitisk* handlingsprogram. Mellomløsningen er radikal ved å gi troendegruppen en viss frihet «i kirken», men konservativ ved å gi inntrykk av å være kirketro. Det prinsipielle kirkebrudd blir tilslørt ved å beholde den formelle kirketilhørighet og uten å gripe inn i sognemenighetens ordninger.
87. Forholdet troendemenighet og kirkemenighet gjelder her forholdet hovedsak og bisak. Zinzendorf markerte rangeringen med menighetstukt, det vil si uavhengig av det geistlige og det verdslige myndighetsområde (toregimentlæren) og trolig med den rene menighet som mål.
88. Det filadelfiske resonnement medfører en *begrepsglidning* fra presten i prekenembetet gjerning til presten i en øvrighetsgjerning. I det folkepedagogiske perspektiv er presten se-delærer for «døpte hedninger», og en myndighetsperson uten åndelig mandat.
89. Forestillingen om den usynlige kirke gjort synlig i brødremenigheter, medførte en «*snikende form for separatisme*» (Adolf Harnack). En indre dynamikk drev dem til sammenslåing i «misjonsforbund» eller «misjonskirke» på inderlighetens grunn. En mystisk tradisjonalisme erstattet kirkens fremtreden som apostolatets kirke i ordnede nådemiddelfellesskap.
90. Hvor vekkelser danner menigheter *som om* de er menigheter i nytestamentlig mening, oppstår gruppetradisjoner belastet med diplomatiske uklarheter og halvsannheter. Deres

talsmenn på den kirkepolitiske arena må gjøre taktiske disposisjoner, og uavhengig av kirkens bekjennelse og rett innrette seg etter suksèkriteriet allmennytte.

91. I et gruppefellesskap som oppstår som følge av den erfarte blodsnåde, må «Åndens salvelse» og indre tukt være det nødvendige vilkår for lederskap i et fellesskap i sakssvarende former. Her må Ord og Sakrament nødvendigvis være av sekundær betydning.
92. Brødremenighetens forsamling var for Zinzendorf «*det femte nådemiddel*», eller selve hovedstykket i evangelisk kristendom. Virkningen ble ødeleggende for den evangelisk-lutherske kirke ved å fortrenge Kristi virksomme nærvær i det ordnede nådemidelfellesskap. Zinzendorf så det ikke slik, for ved å nedbryte konfesjonen banet han vei for fellesskap på den erfarte nådegrunn.
93. I den wittenbergske reformasjon ble titlene «*prest og predikant*» (Pfarrer und Prediger) brukt om ordinerte prester, men predikanten var uten ansvar for sakramentforvaltningen. I pietismens historie tilsvarer titlene skjelningen mellom «kirke» og «menighet» (konventikkel). Zinzendorf tilføyde en tredje forkynnerkategori – «*vitnet*», som i møtet med fornuftens forum, stadfester umiddelbare nådeserfaringer uten alle filosofiske tvilsknuter.
94. Zinzendorf la vekt på øvrighetens oppgave - å verne om samvittighetsfriheten. Problemet var den uro som fulgte ortodokse prester i deres kamp mot «den virksomme kristendom». Verneoppgave gjorde kirkens ordninger til *rammeverk*, men for hva? Flertydigheten fremmet et *interessefellesskap* mellom vekkelse og sekulære idèer med det langsiktige og overordnede mål for øye - å ødelegge det evangelisk-lutherske kirkefellesskap.
95. Brødremenighetens nådemidelforvaltning er ikke positivt begrunnet i døptes nåderett hos Gud, men negativt begrunnet i *frihet fra* ordnet kirkefellesskap i sognemenighetens ordninger, og dermed fri fra kirkens kallsrett og tilsyn ved prest og biskop. Benevnelsen «menighet» er her brukt om *noe annet* enn «menighet» (ecclesia) i nytestamentlig mening.
96. Zinzendorfs overordnede motiv gjaldt den usynlige kirkes synliggjøring i den «apostoliske» ordning. Motivet tilslører selvmotsigelsen: Troendegruppen legitimerer sin virksomhet i ordninger som den er avhengig av for å legitimere sin virksomhet med kirken som rammeverk. I klartekst: Man vil ikke ta medansvar for den bekjennende kirke i ordnet nådemidelfellesskap, om nødvendig i frihet fra kirkefellesskap «på tilstrekkelig grunnlag».
97. Det filadelfiske menighetsprogram gir rom for kallsrett, predikantvirksomhet og Herrens Nattverd i den private, selvoppbyggende menighet. Under *skinn av lutherdom* godtar man Confessio Augustana uten fordømmelsesformlene, for utelukket var bekjennelse i nytestamentlig mening, som om trofasthet fins med forbehold.
98. Den kirkeødeleggende virkning var fra Zinzendorfs side nøye begrunnet i metodevalg og strategi, omsatt i kirkepolitisk taktikkeri. Han oppfattet seg selv som «*redskap*» i et diaspora-arbeid underveis mot den fullendte reformasjon i endetidens forbrødring.
99. Den egentlige *kirkehistorie* skjer ikke i det ordnede nådemidelfellesskap, men i hjertenes umiddelbare opplevelse av «blodsnåden».
100. Vekkelsens umiddelbare nådeserfaring lar den usynlige kirke tre frem på historiens arena i kjærlig forbrødring, så historien om nådemidlenes bruk er redusert til et *intermesso* som man kan ha ulike meninger om i gjensidig overbærenhet.