

# LUTHERSK SPIRITUALITET

## OM LÆRE OG LIV I DEN ÉNE, KRISTNE KIRKE



Professor, dr. theol. Knut Alfsvåg

**RESUMÉ:** Den lutherske kirke forstår seg selv som forankret i den økumeniske kristologi og treenighetslære. Den forutsetter at inkarnasjonen forstås som en forening av det uforenlige, slik at Gud i forhold til mennesket alltid er givende og mennesket alltid mottagende. Moderne sekularisme erstatter imidlertid skillet mellom Skaper og skaperverk med skillet mellom ånd og materie, noe som gir en helt annen religiøsitet. Autentisk kristen spiritualitet forutsetter derfor en engasjert og kvalifisert samtidskritikk.

### Innledning

Spiritualitet oppfattes vanligvis som praktisk religionsutøvelse slik den er informert av den enkeltes og fellesskapets forståelse av sin tro og sitt forhold til sin kontekst.<sup>1</sup> Arbeid med spiritualitet dreier seg altså om å prøve å få tak i interaksjonen mellom religiøsitetens teoretiske og praktiske dimensjon; det dreier seg om lære og liv som gjensidig avhengig av hverandre.

Luthersk spiritualitet er et tema som kan forstås både historisk og normativt. I denne sammenheng er det primært den siste betydningen jeg er interessert i, altså en drøftelse av den spiritualitet som bør finnes på lutherske premisser, selv om den historiske dimensjon selvsagt ikke kan ne-

glisjeres. “Luthersk” er imidlertid ikke et dogmatisk begrep. Både de oldkirkelige og de spesifikt lutherske bekjennelser bruker gjennomtenkte predikater om kirken, men “luthersk” er ikke blant dem. Kirken – og dermed også spiritualiteten som det kirkelige fellesskaps trospraksis – er derfor etter den lutherske bekjennelse ikke luthersk, men apostolisk og katolsk. Det lutherske kan derfor i en dogmatisk og normativ kontekst ikke forstås som en konfesjonskirkes teologiske særpreg, men kun som et perspektiv på den éne kirke.

Oppgaven blir da å utfolde den spiritualitet som hører naturlig hjemme i den éne kristne kirke slik den er oppfattet i de oldkirkelige og lutherske bekjennelser.

Hvilken form for interaksjon mellom lære og liv er det som forutsettes i kirkens trosbekjennelse slik den fortolkes i en luthersk kontekst? Er det elementer i vår tradisjon eller i vår kontekst som kan ha gitt luthersk kirkeliv en slagside i den ene eller den andre retningen? Er det i så fall mulig å identifisere årsaken til dette, slik at skjevheten kan rettes opp? Jeg skal drøfte disse spørsmålene ved først å prøve å få tak i hva det er som særpreger den lutherske forståelse av kirkens identitet og egenart innenfor en økumenisk kontekst. Så skal jeg si noe om hvordan moderniteten som kirkens kontekst gjennom de siste par hundre år har lagt føringer for utfoldelsen av dens spiritualitet. Til sist skal jeg si noe om hvordan det jeg oppfatter som et nødvendig kritisk perspektiv på vår samtidskontekst bør komme til uttrykk gjennom en integrert forståelse av interaksjonen mellom lære og liv i praktisk menighetsliv i dag.<sup>2</sup>

### Den lutherske kirkes identitet i en økumenisk kontekst

Artikkel 1 i *Confessio Augustana* (CA), det viktigste lutherske bekjennesskrift, starter med en uttrykkelig tilslutning til *Nikenum*, det viktigste økumeniske bekjennesskrift: “Våre menigheter lærer samstemmig at avgjørelsen på det nicænske kirkemøte om det guddommelige vesens enhet og om de tre personene er rett” (Mæland 1985, 28). CAs teologiske utgangspunkt er altså tilslutningen til den oldkirkelige kristologi og treenighetslære. På denne måten gjør CA krav på å representere den éne, sanne og katolske kirke. CA 3 presiserer dette utgangspunktet ved også å ta med en uttrykkelig tilslutning til tonaturkristologien slik denne ble formulert på kirkemøtet i Chalkedon i 451.<sup>3</sup> “Like ens lærer de at Ordet, det er Guds Sønn, har tatt på seg menneskelig natur i den velsig-

nede jomfru Marias liv slik at de to naturer, den guddommelige og den menneskelige, er uatskillelig sammenbundet i personens enhet” (Mæland 1985, 28). Det er altså *Nikenum* og Chalkedon-konsilet som utgjør den lutherske bekjennelses læremessige fundament.

Det er ikke noe oppsiktsvekkende i dette; det er dette som er den økumeniske kristenhets læremessige enhetspunkt. Likevel ligger det helt avgjørende teologisk poeng nettopp i dette utgangspunktet, for slik CA framstiller det, må alt som sies med krav på læremessig autoritet i den kristne kirke, kunne føres til på dette éne utgangspunktet. Alt som ikke tilfredsstiller dette kravet, er å forstå som uttrykk for de “menneskelige tradisjoner” som etter CA 7 hverken definerer kirkens enhet eller de essensielle elementer i dens spiritualitet. På dette grunnlag må derfor kirkens liv leves, og på dette grunnlag må dens tapte enhet gjenopprettes.<sup>4</sup> Dette er et program både for det praktiske menighetsliv og for den økumeniske dialog.

Teologihistorien kjenner mange forsøk på og forslag til teologisk reduksjonisme, altså på å redusere eller tilbakeføre det hele til det enhetspunkt som alt annet springer ut av. Den lutherske tenknings enhetspunkt er foreningen av Gud og menneske i Jesus uten sammenblanding og uten adskillelse. Dette innebærer både at mennesket Jesus også er Gud (“uten adskillelse”) og at forskjellen mellom Gud og menneske samtidig er fastholdt som absolutt og uoverstigelig (“uten sammenblanding”). Uten det første premiss blir ikke Gud nærværende, uten det andre oppfattes hans nærvær som menneskets guddommeliggjøring. Nå har riktignok oldkirken en lære om menneskets guddommeliggjøring, den såkalte *theosis*-lære. Den er imidlertid formulert i samsvar med og som et uttrykk for *Nikenums* og Chalke-

dons kristologi, slik at kirkefedrenes lære om menneskets forening med Gud bare forstås rett når en ser at de samtidig fastholdt tanken om det uoverstigelige skille mellom Skaper og skaperverk.

Dette innebærer både etter oldkirkelig og luthersk forståelse at i forholdet mellom Gud og menneske er Gud alltid den givende og mennesket alltid den mottagende.<sup>5</sup> Forholdet mellom de to ikke kan snus og kan aldri utlegges slik at det skulle være tale om noen form for gjensidig betingethet. Gud er den allmektige og uendelige som aldri er avhengig av mennesket for å virkeliggjøre sin vilje i og med det skapte. Han har likevel skapt mennesket med henblikk på fellesskap med seg, og gjenoppretter og vedlikeholder dette fellesskapet på tross av menneskets manglende evne til å la det komme til uttrykk. Om dette handler bekjennelsen til den treenige Guds gjerninger slik de hva den lutherske reformasjon angår er utfoldet i klassisk form i forklaringen til troens tre artikler i Luthers *Lille katekisme*.

Den første trosartikkel handler om å motta livets konkrete mangfold som Guds gode gaver: “Jeg tror at Gud har skapt meg og alle skapninger, at han har gitt meg legeme og sjel [...], klær og sko, mat og drikke, hus og hjem [...] og at han rikelig og daglig forsørger meg med alt jeg trenger” (Mæland 1985, 283-284).<sup>6</sup> I syndens og ondskapens verden vil en slik tro på verdens gudgitte godhet alltid være utfordret og anfeltet. Løsningen på det ondes problem ligger likevel etter den lutherske bekjennelse ikke i å gjøre problemet rasjonelt gjennomskuelig, men i å fastholde troens lovprisning av Guds godhet også når den ikke på entydig og forståelig vis kan forankres i observasjonen av det skapte.<sup>7</sup>

Den andre trosartikkel handler om å motta Jesu frelsesverk som et fundament

det heller ikke skal legges noe til eller trekkes noe fra: “Jeg tror at Jesus Kristus, sann Gud [...] og tillike sant menneske [...] har gjenløst meg fortapte og fordømte menneske, kjøpt meg og fridd meg fra alle synder, fra dødens og djevelens makt”. Her spørres det ikke på noe punkt etter menneskets egne bidrag; det understrekes tvert imot at Jesu fullførte frelsesverk er grunnlaget også for menneskers tjeneste: “for at jeg skal [...] leve under ham i hans rike og tjene ham i evig rettferdighet, uskyldighet og salighet, likesom han er stått opp fra de døde” (Mæland 1985, 284).

Den tredje trosartikkel handler om troen og etterfølgelsen som Åndens gaver: “Jeg tror at jeg ikke av egen fornuft eller kraft kan tro på Jesus [...], men Den Hellige Ånd har kalt meg [...], opplyst meg [...], helliggjort meg og bevart meg i den rette tro, likesom han kaller, samler, opplyser og helliggjør hele kristenheten” (Mæland 1985, 284). At det dreier seg om Gud som alle gode gavers giver, fastholdes her med samme ensidighet; både troen, etterfølgelsen og den kristne kirkes enhet er Guds gaver ved Den Hellige Ånd.

Forståelsen av Gud som den alltid givende kvalifiserer på denne måten verden som stedet for Guds gaver og for menneskets tjeneste som skaperverkets forvalter. Grunnleggende for luthersk spiritualitet er derfor understrekningen av at Guds frelsesverk ikke er betinget av menneskets medvirkning, samtidig som dette ikke opphever betydningen av tjenesten og etterfølgelsen forstått som troens manifestering og uttrykk for Guds nærvær. Chalkedons forståelse av forholdet mellom Gud og menneske i Kristus som et forhold “uten sammenblanding og uten adskillelse” forstås altså som grunnleggende for spiritualiteten ved å utlegges som et samlende perspektiv på frelse og etterfølgelse.<sup>8</sup> På denne måten av-

vises både (semi-)pelagiansk moralisme og alle former for antinomisme som forståelsesrammer for kristenlivet. Den ubetingede benådningen tar oss ikke ut av verden, men lærer oss å bruke den rett.

Dette stiller bestemte krav til hvordan en på grunnlag av den lutherske bekjennelse kan opptre i en økumenisk kontekst. Ettersom den lutherske kirkes bekjennelses innhold er identisk med den økumeniske kirkes bekjennelse, kan ikke den lutherske opptre som om den var den éne, og slett ikke med noe krav om ufeilbarlighet.<sup>9</sup> Det er imidlertid både berettiget og nødvendig å stille spørsmål til de andre kirker og deres teologiske særtrekk så lenge disse spørsmålene er forankret i Nikenum, Chalkedon og i CA 1 og 3. Ethvert vesentlig spørsmål i den økumeniske dialog vil nemlig, så sant en legger den lutherske bekjennelse til grunn, være et spørsmål både til ens egen og de andre kirker om forskjellen mellom og foreningen av Gud og menneske er korrekt oppfattet og konsistent tenkt og praktisert.

I forhold til den romersk-katolske kirke er det primært synergisme-problemet som lar denne problemstillingen komme til uttrykk; både den romersk-katolske katekisme<sup>10</sup> og *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*<sup>11</sup> bekrefter at tanken om at mennesket medvirker til sin egen frelse, fremdeles er viktig i romersk-katolsk teologi. Dette legger etter luthersk forståelse til rette for en spiritualitet som er problematisk i forhold til Chalkedon-bekjennelsens avvisning av enhver form av sammenblanding mellom det guddommelige og det menneskelige. En implikasjon av dette med store konsekvenser for det praktiske kristenliv er den forskyvning i oppfatningen av forholdet mellom levende og døde Luther innledet sine reformasjonsbestrebelselser med å påtale. Særlig i forhold til anmodningen

om helgenenes forbønn som en viktig del av romersk-katolsk spiritualitet er det nærliggende å reise spørsmålet om forskjellen mellom Gud og menneske her er ivarettatt med den entydighet bekjennelsen forutsetter. Også de dogmer den romersk-katolske kirke har formulert etter reformasjonen (Maria-dogmene og pavens ufeilbarlighet) er det naturlig å forstå i dette perspektiv; er skillet mellom Gud og menneske her fastholdt med den tilstrekkelige tyngde og konsekvens?

I forhold til de reformerte kirker kommer spiritualitetens kristologiske forankring først og fremst til uttrykk som et spørsmål om fornuftens rolle og plass i gudsforholdet; både i calvinsk og arminiansk utforming gir reformert teologi kravet om rasjonell entydighet et rom det i luthersk spiritualitet ikke har. Dersom skillet mellom Gud og menneske er uoverstigelig, er det da nærliggende å tenke seg at Guds handlemåte for mennesker skal framstå som så velbegrunnet den både i reformert predestinasjonslære og i reformert viljefrihetslære framstår som?<sup>12</sup> Er det ikke på bekjennelsens premisser mer nærliggende å leve med uerkjennbarhetsproblemet i troens tillit enn å søke det oppløst i rasjonell transparens?

Reformert arminianisme møter oss i dag ikke minst i form av pentekostale og karismatiske fornyelsesbevegelser. Det er, også på lutherske premisser, mye godt å si om dem; de representerer en viktig påminnelse om at kristen tro faktisk dreier seg om levd liv og guddommelig nærvær. Samtidig vil alltid spørsmålet om en i karismatiske sammenhenger forstår det som på bekjennelsens premisser må oppfattes som sekundære manifesteringer av guddommelighet (helbredelser og tungetale) med en større grad av entydighet enn en har grunnlag for. For Luther var romersk kirkepositivisme

og svermerisk overåndelighet uttrykk for samme teologiske grunnskade, nemlig menneskets iboende tilbøyelighet til å ville søke Guds nærvær alle andre steder enn der han selv uttrykkelig har lovet å la seg finne;<sup>13</sup> en inkarnasjonsforankret spiritualitet vil her tenke annerledes.

Når en forstår det lutherske som et forsøk på å fornye og fastholde den oldkirkelige treenighets- og inkarnasjonsbekjennelse, blir den dogmatiske avstand minst til den ortodokse kirke, for slik har den alltid også forstått seg selv. Den ortodokse kirkes liturgier lar seg da også langt på vei forstå som en utfoldelse og berikelse av den læreressige konsentrasjon som ligger til grunn for den lutherske forståelse av kirkenes enhet. Samtidig har hundreårs adskillelse gjort at den kulturelle avstand her ofte kjennes større enn overfor katolikker og reformerte. Å overvinne den kulturelle distanse for å prøve å vinne fram til en dypere forståelse av de felles røtter framstår derfor akkurat i denne sammenheng som en særlig viktig utfordring for den økumeniske dialog; en tar neppe mye feil om en antar at både lutheranere og ortodokse kan ha mye å lære av en slik tilnærming.

### **Luthersk spiritualitet som samtidskritikk**

Luthersk spiritualitet er altså avhengig både av at forskjellen mellom Gud og det skapte fastholdes som absolutt, samtidig som enheten av de to er reelt manifestert i Jesus på en måte som bærer den enkeltes og menighetens liv i tro og etterfølgelse. Denne forståelsen av forholdet mellom Skaper og skaperverk problematiseres i den bevegelse som på 1300-tallet gikk under navn av *via moderna*. Den oppfatter nemlig ikke Gud som virkelighetens uendelige, og derfor uerkjennbare, fundament, men som en del av verden som en i prinsippet forholder

seg til som til alt annet. Gud og menneske forstår derfor her som to ulike størrelser innenfor et felles, overordnet begrep om virkelighet. De plasseres på samme nivå og tenkes i prinsippet å ha samme type egenskaper; Gud har bare mer av dem. Mennesket har makt, men Gud er allmektig; mennesket har innsikt, men Gud er allvitende; det er en gradsforskjell, ikke en vesensforskjell.<sup>14</sup>

Dette åpner for en helt ny måte å forstå menneskets frelse på, nemlig som et resultat av forhandling; du yter det, jeg yter det, og så blir vi enige til slutt.<sup>15</sup> Samtidig består behovet for å la Guds annerledeshet på en eller annen måte komme til uttrykk, og det kan på de tankemessige premisser en her opererer med bare skje ved å hevde at han også har mer frihet enn mennesket har; han er derfor til syvende og sist heller ikke bundet av den forhandlingsløsning han selv har gått inn på. På *via moderna*-premissene kan derfor Guds allmakt ikke framtre som annet enn vilkårlighet; Gud frelser den som gjør så godt han eller hun kan dersom det er det Gud vil. Tanken om at Gud i frihet har bundet seg til det skapte og sine løfter om å gi det del i guddommelighet, forutsetter både en differensiering mellom Gud og menneske og en inkarnasjonsrealisme man ikke lenger maktet å gripe.

Det var *via moderna*-tradisjonens forståelse av gudsforholdet som en kombinasjon av forhandlingsløsning og ren vilkårlighet som skapte Luthers klosterkamp. Løsningen ble for ham det som siden gjerne er blitt omtalt som den reformatoriske oppdagelse, nemlig forståelsen av at mennesket ved troen blir reelt delaktig i Guds egen rettferdighet slik at det etableres en forening av det uforenlige som består som det urokkelige fundament både for tid og evighet (Alfsvåg 2010, 200-201). Slik vinner Luther fram til den frelsesforståelse basert

på Nikenums og Chalkedons kristologi som ligger til grunn for de lutherske bekjennelser. Om dette prosjektet var han imidlertid ikke alene; det er nærliggende å vise til både Nikolas Cusanus i det 15. århundre og jansenismen i det 17. århundre som langt på vei parallelle forsøk på å fastholde distinksjonene i de oldkirkelige bekjennelser som grunnleggende for tro og tanke.<sup>16</sup>

Som forsøk på kirkelig og sosial reform var disse reaksjonsbevegelsene mislykkede; det var moderniteten som vant fram. Det henger blant annet sammen med den konfesjonssplittelse reformatjonen ledet til; at kirken fra nå av talte med flere tunger, svekket åpenbart dens troverdighet og gjorde den uegnet som politisk enhetsfundament. Fornuften overtar derfor den splittede kirkes rolle som det sosiale fellesskaps intellektuelle forankring; det som skal gjelde som allment forpliktende må fra nå av være rasjonelt begrunnet. Samfunnet kan altså ikke lenger legge det absolutte skille mellom Gud og det skapte til grunn for en allment forpliktende virkelighetsforståelse. For den kollektive bevissthet blir dette skillet da erstattet med den grunnleggende distinksjon i det skapte, forholdet mellom det åndelige og det materielle, som det strukturerende orienteringspunkt. Dermed forskyves også idealet for det sant menneskelige fra det å i tro motta verdens mangfold som Guds gode gaver til tanken om det autonome menneskets selvrealisering som et fritt og uavhengig individ.

Både modernitetens virkelighetsforståelse og dens antropologi foregripes allerede av Luthers motstandere Zwingli og Erasmus. Zwingli viser i sin nattverdtenkning nettopp hvordan en problematisering av den tradisjonelle inkarnasjonsrealismens forståelse av det skapte som stedet for Guds nærvær fører til en åndeliggjøring av religiøsitet. Slik tenker også Descartes hundre

år senere og med ham alle innflytelsesrike opplysningsfilosofer; tanken om den uendelige forskjell mellom Gud og menneske er her avskaffet og erstattet av en forestilling om religiøsitet som åndelighet. På denne måten framstår moderniteten som menneskeåndens forsøk på å guddommeliggjøre seg selv ved å gjennomforske, betvinge og underlegge seg den fysiske virkelighet; det naturlige slik det er i seg selv, er bare interessant som råstoff for det menneskelige intellekts bearbeidelse.<sup>17</sup>

Tema for diskusjonen mellom Erasmus og Luther er forståelsen av menneskets frihet. Mens Luther insisterer på at menneskets frihet bare kan være et uttrykk for det gjenopprettede gudsforholdet, insisterer Erasmus på at menneskets frihet forstås adekvat primært gjennom dets relasjon til seg selv.<sup>18</sup> Gud kan nok tenkes å legge forholdene til rette for menneskets frelse, men menneskets er selv avhengig av å benytte seg av de mulighetene det slik gis, slik at mennesket selv til syvende og sist blir arkitekten bak sin egen selvrealisering. Linjen er derfor ikke lang fra Erasmus til Kants insistering på at autentisk moralitet innebærer at mennesket er sin egen moralske autoritet; innblanding fra andre er for Kant alltid ødeleggende, også om denne andre skulle være Gud. Gjennom forankringen av det moralsk gode i menneskets autonomi understrekes slik ytterligere tanken om det gitte som råstoff for menneskets selvrealisering; det som er mulig, er også godt i kraft av mennesket evne til sette seg dette som mål.

Hvilke konsekvenser fikk denne endring i virkelighetsforståelse og antropologi for spiritualiteten? Fra en side sett var de ganske store. Riktignok fantes der bevisste forsøk på etablere en bevisst modernitetskritisk spiritualitet; både nylutherdommen og den romersk-katolske antimodernisme er

det nærliggende å forstå i et slikt perspektiv. De toneangivende lutherske teologer kom imidlertid til å prioritere betydningen av å fastholde teologiens akademiske forankring med den konsekvens at de i stor grad så seg tvunget til å ta utgangspunkt i modernitetens forutsetninger og prøve å forsvare sin posisjon på det grunnlag. Det førte imidlertid til at kontinuiteten med den oldkirkelige treenighetslære og kristologi i stor grad ble problematisert allerede i utgangspunktet. Luthersk teologi i moderniteten framstår derfor i stor grad som ulike forsøk på framstille og gjennomtenke alternative orienteringspunkter for teologien, som for Schleiermacher er avhengighetsfølelsen, for Ritschl moralen, for vekkelsene det gjenfødte menneskes religiøse erfaring, for Bultmann den eksistensielle avgjørelse og for Pannenberg universalhistorien. Alle står uansett spørrende overfor oldkirkens og den lutherske reformasjons forankring i inkarnasjonen som foreningen av det uforenlige. De som i en luthersk kontekst prøvde å utvikle en inkarnasjonsforankret modernitetskritikk, ble oppfattet som kontroversielle og hadde liten innflytelse i sin samtid; de viktigste eksemplene er her Hamann<sup>19</sup> og Kierkegaard.<sup>20</sup>

Heller ikke Barths bastante avvisning av den liberale teologi når fram til en forståelse av kirkens klassiske inkarnasjonsbetydning som en alternativ forankring. Derimot vil en kunne hevde at de modernitetskritiske implikasjoner av kirkens sentrale dogmer er betydelig bedre ivaretatt innen katolsk og ortodoks teologi. Når denne svakhet likevel ikke fikk så stor betydning for luthersk kirkeliv som det kunne ha fått, henger det sammen med at en tradisjonell og inkarnasjonsforankret spiritualitet overlevde i kirkens liturgier, som ivaretok kontinuiteten tilbake til reformasjonens og oldkirkens trosforståelse og trospraksis i

betydelig større grad enn den akademiske teologi.

På modernitetens premisser framstår altså naturen primært som råstoff for menneskets virkeliggjøring av sitt intellektuelle potensial. Ved slik å underlegge oss den fysiske natur har vi utvilsomt hevet vår egen levestandard og funnet løsningen på tekniske problemer tidligere generasjoner ikke en gang ante eksisterte. Men framgangen er dyrt kjøpt; forurensnings- og klimakrise har etter hvert innhentet oss og gjort oss oppmerksomme på at vi i realiteten er fanget av vår egne forutsetninger på en slik måte at vi ikke klarer å bryte med dem selv etter at vi er blitt oppmerksomme på deres begrensninger. Vi klarer rett og slett ikke å motstå modernitetens innebyggende tendens til å se det mulige som det gode. På den måten er også teologiens manglende evne til å frigjøre seg fra modernitetens forutsetninger blitt et problem; i stedet for å fastholde tanken om mennesket som skaperverkets forvalter har den i stor grad kommet til å legitimere forståelsen av mennesket som dets forbruker.<sup>21</sup>

Det er nå en stigende grad av forståelsen for disse problemstillingene. Samtidig har debatten i stor grad forflyttet seg til samlivsetikkens område, hvor konsekvensene av modernitetens grunnleggende premisser nå gjør seg sterkt gjeldende, men så langt uten å problematiseres i særlig grad. Det er vanskelig å forstå de krav som de siste par generasjoner har gjort seg gjeldende om aksept for seksuell utfoldelse uten forpliktelse og uhemmet bruk av teknologi for å kunne gi barn til alle som ikke kan lage dem selv, som uttrykk for noe annet enn modernitetens ånd/materie-dualisme og dens iboende ønske om å frigjøre seg fra materialitetens betingelser. At en i denne sammenheng også åpner for utnytting av fattige kvinner i den tredje verden som surrogatmødre ty-

der på at det 19. århundres modernitet her er intakt i så stor grad at den også rommer betydelige elementer av kolonialisme. Det virker også rimelig å anta at når homofili ses på en som en livsstil som har krav på særlig beskyttelse i lovverket, så henger det sammen med at homofile bedre enn andre lever opp til idealet om å realisere seg selv på tvers av naturgitte begrensninger; det er altså først som homofil det autonome mennesker blir fullt ut seg selv som frigjort fra materialitetens begrensninger.

Det er selvsagt all grunn til å ta på alvor beretningene fra dem som har strevd med sin seksuelle orientering og ikke føler de av kirken er blitt møtt med den nødvendige raushet og forståelse. Frikoblingen av samliv og seksualitet fra biologi og reproduksjon bygger imidlertid på livssynsmessige forutsetninger det er viktig å være oppmerksom på for at ikke disse skal få utgjøre en ikke-bevisstgjort norm for all samtidig spiritualitet både i og utenfor kirken. Her er det derfor viktig å vite hva en gjør ved de veivalg en nå står overfor. Den alternative samlivsetikken forutsetter en ånd/materie-dualisme som er uforenlig med en inkarnasjonsforankret overbevisning om den gudgitte betydning av den fysiske natur og de biologiske livsprosesser. I NT er den ekteskapelige trofasthet framhevet som nestekjærlighetsbudets viktigste konkretisering, og relasjonen mellom mann og kvinne i ekteskapet er den eneste mellommenneskelige relasjon som med entydighet forutsettes å speile Kristi kjærlighet til sin menighet (Ef 5,32). Dersom kirkene ikke er tilstrekkelig kritiske overfor samtidens førende ideologi på dette punkt, er det derfor stor fare for at de både vil undergrave sin egen spiritualitet og svekke sin egen troverdighet når det gjelder å utforme en etikk i samsvar med sine egne forutsetninger.<sup>22</sup>

Det er altså mye som tyder på at i et

samfunn styrt av modernitetens virkelighetsforståelse og antropologi forutsetter en luthersk spiritualitet et kritisk blikk på samtiden. Men hvordan ser den ut mer konkret?

### **Levende lutherske lokalmenigheter: Liturgi, lære, ledelse og lekfolk**

Den oldkirkelige og lutherske bekjennelse forutsetter at menigheten samles til et møte med Gud hvor han er til stede gjennom fortellingene om hans storverk og proklamasjonen av de løfter han har knyttet til vann, vin og brød. Luthersk spiritualitet er altså liturgisk og sakramental; den understreker betydningen av fysisk nærvær og tradisjonsbundne fortellinger og metaforer. Dette kan knapt uttrykkes klarere enn det CA 7 gjør den når den definerer kirkens enhet ved å referere hva som skjer når menighetens er samlet til gudstjeneste, et referat som åpenbart er basert på framstillingen av den første menighet i Apg 2,42 samtidig som det er like presist dekkende for kirkelige aktiviteter både i Wittenberg i 1530 og i Aarhus og Stavanger i 2013: Vi møtes for å bekjenne vår tro, høre evangeliet og ta imot sakramentene. Kirkens gudstjeneste kjennetegnes derfor av en liturgisk konservatisme som både er saklig velbegrunnet og økumenisk relevant: Vi leser de hellige tekster fra en bok som er bortimot to tusen år gammel og bekjenner vår tro med formuleringer som er nesten like gamle, og begge deler har en kontinuerlig brukshistorie i den kristne kirke uavhengig av tid og sted. Og slik vil det også alltid være; uansett hvor kreative og frigjorte vi ønsker å være, er det vanskelig å se for seg at den økumeniske relevans av evangelielesning, trosbekjennelse i samsvar med de oldkirkelige bekjennelser og sakramentforvaltning i samsvar med Jesu innstiftelse vil bli radikalt svekket.

Men hva da med kontekstualisering og



relevans? Dette er viktige problemstillinger; kirken må tale til sin samtid om den ikke skal bli kulturelt isolert, og i en tid med økende religiøs pluralisme og voksende fremmedgjøring overfor det kirkelige er det ikke selvfølgelig hvordan det kan gjøres på en måte som er troverdig både i forhold til kirkens identitet og dens kontekst. Problemet kan imidlertid ikke løses ut fra den forutsetning at en kan skille form og innhold; det kristne budskap er ikke en abstrakt ide som kan pakkes og formidles på ulike måter uten at innholdet endres. Et slikt skille mellom innhold og form er nemlig bare en variant av modernitetens ånd/materie-distinksjon og allerede av den grunn uegnet som grunnlag for refleksjon over kontekstualiseringsproblemet. En inkarnasjonsforankret spiritualitet forutsetter derfor at også måten det kristne budskap manifesteres og formidles på, er viktig. Også formspråket må være betinget av troens og åpenbaringens egenart. Det betyr ikke at det alle steder må være "ensartede menneskelig overleveringer eller skikker eller seremonier" (CA 7), men det betyr at det formspråk som brukes i tillegg til å være kontekstuell relevant også må være betinget av budskapets egenart.

En ekklesiologisk utilitarisme hvor en tillater seg å isolere målet fra de midler som brukes for å nå det, er derfor ikke forenlig med ønsker om å formidle en spiritualitet som er forankret i den forening av lære og liv de klassiske bekjennelser manifesterer og formidler. Det er liturgien slik den består av bibellesning, trosbekjennelse, bønn og lovprisning som er stedet for troens modning og vekst både for fellesskapet og den enkelte. Den enkeltes aktualisering av det liturgiske i sitt liv gjennom bibellesning, morgen-, kvelds- og bordbønner kompletterer fellesskapets trosmanifesteringer, men kan ikke erstatte det. Vilje til å prioritere

den felles søndaglige feiring av Jesu oppstandelse som kjerne og sentrum er derfor den grunnleggende forutsetning for en spiritualitet som vekker og nærer troen både i den enkeltes og menighetens liv. Hverken tid, sted eller form er her uten videre utbyttable. Troslivet må ha en forankring i tid og rom, uten at det i alle sammenhenger betyr en uniformering.

Viljen til å være kontekstuell og relevant i en sammenheng som preges av minkende kunnskap om og manglende forståelse for sentrale elementer i den kristne tro skaper et fenomen som kan beskrives som de liturgiske implikasjoner av begrepet OOB (Alfsvåg 2004, 31-44). OOB er et akronym for Out Of the Box Experience, som er et forsøk på å tematisere den markedsføringsmessige betydning av at et produkt virker med en gang, rett ut av boksen. Som kirkelig strategi innebærer det at skal kirken ha appell til dem som normalt ikke går der, så må gudstjenesten oppleves forståelig og relevant også for dem som er der for første gang.

Som program for en misjonerende kirke er det mye verdifullt i en slik tankegang. En kirke som ønsker å være tro mot Jesu misjonsbefaling vil alltid prøve å nå videre ut, og da må den prøve å vekke interesse blant dem som (enda) ikke går der. Samtidig blir det fort problematisk om menighetens søndaglige hovedsamling primært skal tilrettelegges ut fra forutsetningene til dem som ikke har vært der før. En liturgi som skal være et fullødig uttrykk for menighetens tro, vil nødvendigvis inneholde elementer en må vokse inn i, og som derfor av gode grunner kan oppleves fremmedgjørende for dem som møter dem første gang. Det fins gode og mindre gode måter å prøve å løse det problemet på; å ta de teologisk forutsetningsfylte elementer ut av søndagsgudstjenesten, er neppe blant de beste.

**Når ortodoks og romersk-katolsk teologi generelt har vist seg mer motstandsdyktig mot modernitetens forflatningstendenser, så er det nettopp et uttrykk for at den liturgiske forankring av den læremessige refleksjon her har hatt en annen grad av selvfølgelighet**

At måten troen formidles og manifesteres på er en del av dens innhold, betyr at for en luthersk spiritualitet er liturgien viktigere enn læren. Det betyr ikke at læremessig pluralisme er uproblematisk så lenge liturgien bevares intakt, men det betyr at læremessig refleksjon for å være livsnær og relevant må være forankret i den levende menighets bønn og bekjennelse (Sheldrake 1999, 36).<sup>23</sup> Dette forhold kan ikke snus; dogmatikk er primært den bedende menighets refleksjon over og kritiske drøftelse av sin tro og dens forutsetninger og konsekvenser. Den teoretiske teologis praksisforankring kan derfor ikke oppløses uten at trosforståelsen blir en annen. Når så mye moderne protestantisk teologi virker steril og, til tross for sine store anstrengelser for å være kontekstuell, så fort oppleves foreldet, er det nærliggende å se det som uttrykk for at en har prioritert den akademiske og kulturelle forankring på bekostning av den liturgiske, og det gir ingen slitesterk teologi. Det er derfor nærliggende å tenke seg at når ortodoks og romersk-katolsk teologi generelt har vist seg mer motstandsdyktig mot modernitetens forflatningstendenser, så er det nettopp et uttrykk for at den liturgiske forankring av den læremessige

refleksjon her har hatt en annen grad av selvfølgelighet.

Troslivets læremessige forankring skal derfor hverken relativiseres, slik tilfellet ofte har vært i vekkelsene, i karismatiske miljøer og hos representanter for en ensidig kirkeveksttenkning,<sup>24</sup> eller absolutteres, slik det skjer i fundamentalistiske og kreasjonistiske<sup>25</sup> miljøer; begge deler er uttrykk for modernitetens ånd/materie-dualisme og rasjonalisme. En inkarnasjonsforankret spiritualitet tenker annerledes. Den har funnet sitt feste i troens overleverte formspråk og søker gjennom kritisk refleksjon å bearbeide dette slik at det kan manifesteres og formidles i nye kontekster og til nye generasjoner. Men den oppløser ikke sin forankring i bønn, bekjennelse og lovprisning som troens grunnspråk.

Åndelig lederskap er også knyttet til liturgien og er en ordning med guddommelig opphav: "For at vi skal komme til denne [den rettferdiggjørende] tro, er det innstiftet en tjeneste med å lære evangeliet og meddele sakramentene" (CA 5). Med den guddommelige innstiftelse av denne tjenesten er det her tenkt på at Jesus gav forkynnelses- og misjonsoppdraget til en bestemt gruppe mennesker, et forhold som er tyde-

lig understreket i alle de fire evangeliene.<sup>26</sup> Dette betyr hverken at lederoppdragets utforming er fastlåst en gang for alle eller at alle andre i menigheten er fritatt for ansvar, men det innebærer at på nytestamentlige premisser er også utformingen av tjenesten som liturg og predikant et oppdrag som må løses på de forutsetninger det kristne budskap definerer. Også embetsteologisk utilitarisme er en moderne konstruksjon som problematiserer den nytestamentlige samentenkning av lære og liv.

Dette er etter mitt skjønn et viktig perspektiv blant annet på tjenestedifferensieringsdebatten. Det vil i denne sammenheng åpenbart føre for langt å gå inn i en konkret drøftelse av hvordan den nytestamentlige forskjellsbehandling av menn og kvinner når det gjelder ansvaret for menighetens lederfunksjoner skal ivaretas i dag. Likevel er det relevant å reise spørsmålet om en ikke ved å se helt bort fra denne forskjellen nettopp kommer til å bekrefte den utilitaristiske isolasjon av form fra innhold som nå i flere sammenhenger er blitt påvist som karakteristisk for modernitetens ånd/materie-dualisme. Dersom budskapets nytestamentlige formgivning er teologisk relevant, må det også bety noe at apostelen med teologisk tunge argumenter framholder at kjønnsdifferansen i denne sammenheng faktisk ikke er uinteressant.<sup>27</sup>

Åndelig lederskap er en tjeneste som vil skape involvering, engasjement og etterfølgelse. Det er derfor viktig å lede og formidle på en slik måte at det ikke virker passiviserende. Det forutsetter for det første menighetens tilstedeværelse. Det er en umulig oppgave å skulle praktisere et involverende lederskap overfor det flertall av folkekirkenes medlemmer som er passive i så stor grad at de bare unntaksvis er nærværende når menighetens samles. Det er derfor viktig å tenke gjennom de mulige

uheldige konsekvenser av at de skandinaviske folkekirkers medlemstall fremdeles er så høyt som det er. Det er selvsagt en viktig misjonsstrategisk målsetting å holde kontaktflaten mellom kirke og folk så stor som mulig. Samtidig er det ikke mulig å se bort fra de mulige uheldige konsekvenser av at kirken tilpasser sin virksomhet etter ønsker og behov hos flertallet av dens medlemmer når disse i liten grad synes å involvere bevisst trosengasjement og aktiv etterfølgelse. I Den norske kirke skjer nå halvparten av alle kirkebesøk i forbindelse med kirkelige handlinger (Botvar 2010, 11-24), og jeg antar at situasjonen ikke er så svært forskjellig i Danmark. Er det i det hele tatt mulig å formidle det kristne budskap som et kall til (daglig) omvendelse og etterfølgelse til mennesker en bare ser ved livets store anledninger? Og om denne siden av det kristne budskap ikke formidles fordi det oppfattes som for krevende for målgruppen, vil en ikke da i sin iver etter å nå lenger ut i realiteten ha bidratt til en passivisering som er det kristne evangelium fremmed?

For det andre forutsetter involverende lederskap at den menigheten som faktisk er til stede, utfordres og settes i stand til å leve troens liv, ikke bare i kirken, men også i verden. Den kristne tro er en tro på en Gud som har skapt verden, ikke bare det kirkelige fellesskap. Det betyr at Gud er nærværende alltid og over alt; det er derfor ingen sider av livet i kirke og samfunn hvor troen ikke er relevant eller ikke manifesteres. Spiritualitet dreier seg om interaksjonen mellom lære og liv. Men til syvende og sist er det livet det dreier seg om; det er her vi finner den avgjørende prøvesteinen på holdbarheten av den kirkelige spiritualiteten, luthersk eller ikke. Uansett hvor viktig liturgien er, er derfor liturgien etter liturgien enda viktigere.

Misjonsstrategisk betyr dette at det er feil å identifisere kirkens kontaktflate med dens gudstjenester og kirkelige handlinger. Kirkens viktigste kontaktflate mot verden er levende og engasjerte medlemmer. Både med henblikk på dens egen identitet og når det gjelder å nå de passive og unådde, må derfor det å skape engasjerte og engasjerende troens bekjennere være en prioritert kirkelig oppgave.

### Oppsummering og konklusjoner

Luthersk spiritualitet er apostolisk og katolsk. At den er katolsk, betyr at den tar utgangspunkt i den økumeniske kirkes bekjennelse til Guds treenighet og inkarnasjon som fundamentet for lære og liv. At den er apostolisk, betyr for det første at den i sin utleggelse av kirkens bekjennelse legger til grunn apostlenes forståelse av innholdet i den kristne tro slik dette er dokumentert i NT; det understrekes både i Apg 2,42 og CA 7. Men det betyr for det andre at den er sendt til verden med det gode budskap om den ubetingede benådningen og gleden ved et liv i engasjert etterfølgelse. Det skaper en spiritualitet som bare bevares gjennom kritisk refleksjon over de premisser samtidskulturen legger for dens manifestering.

Modernitetens særskilte utfordring er at den i utgangspunktet fordrer en spiri-

tualitet som åndeliggjør religiøsiteten og problematiserer den materielle, fysiske virkelighet som stedet for Guds nærvær og etterfølgelsens manifestering. Manglende evne og vilje til å konfrontere sin samtid på dette punkt har i mange tilfelle skapt en teologi som hemmer snarere enn fremmer en autentisk kirkelig spiritualitet. Folkekirkelighetens behov for å utgjøre en relativt ukritisk fortolkning av samtidens religiøsitet kan her også synes å bremse den nødvendige teologiske klargjøring.

Pulsslaget i en bærekraftig kristen spiritualitet er menighetens og den enkelte troendes liturgiske liv slik det kommer til uttrykk i bibellesning, bønn, lovprisning og en regelmessig nattverdfeiring. Det er dette liturgiske liv som skal forankre refleksjonen over og formidlingen av det kristne trosinnhold, og som skal strukturere utformningen av et åndelig lederskap med tyngdepunkt i forkynnelse og sakramentforvaltning. Men dets viktigste målsetting er å fremme en trygg tro og en engasjert etterfølgelse som kan bære livet i kirken og verden for alle troens bekjennere. På den måten vil en skape en kontaktflate mot alle som lever i det samfunn kirken er en del av. Mindre enn det kan målsettingen for en autentisk luthersk spiritualitet ikke være.

### NOTER

- 1 Jfr. definisjonen i hos Alister E. McGrath: "Spirituality concerns the quest for a fulfilled and authentic religious life, involving the bringing together of the ideas distinctive of that religion and the whole experience of living on the basis of and within the scope of that religion" (McGrath 1999, 2).
- 2 Noen av de grunnleggende perspektiver i artikkelen er presentert i en mer kortfattet og foreløpig form i artikkelen "Ingen annen Gud: En visjon for de lutherske kirker" (Knut Alfsvåg 2012).
- 3 Chalkedon-bekjennelsen er gjengitt i norsk oversettelse i Skarsaune 1987, 128.
- 4 Jfr. fortalen til CA, hvor det tas til orde for at partenes meninger i den foreliggende kirkesplittelse må høres "så de kan bli ført tilbake til den enkle sannhet og kristne enighet, etter at det i skriftene på begge sider som er blitt behandlet galt, er blitt rettet"; se Mæland 1985, 26.
- 5 For en drøftelse av sammenhengen mellom de to, se Alfsvåg 2008, 175-193.
- 6 Dette er nærmere utfoldet i Alfsvåg 2010, 123-132.
- 7 For en innføring i Luthers tilnærming til det-

- te punkt, se Alfsvåg 2009, 91-100.
- 8 Til forståelsen av dette som det sentrale motiv i Luthers teologi, se Steiger 2000.
  - 9 Fortalens formulering om “det [...] på begge sider som er blitt behandlet galt” må her tas på fullt alvor.
  - 10 Etter luthersk oppfatning er det problematisk å hevde at “rettferdigjørelsen legger grunnen for et samarbeid mellom Guds nåde og menneskets frihet” (*Den katolske kirkes katekisme*, Oslo: St. Olav forl., 1994, art. 1993), fordi en slik formulering åpner for tanken om at Gud og menneske i bestemte sammenhenger kan oppfattes som likeverdige partnere.
  - 11 For en presentasjon av debatten rundt dette dokumentet, se Alfsvåg 2007.
  - 12 For en nærmere redegjørelse for denne problemstillingen, se Alfsvåg 2002.
  - 13 “Gjendøpere, sakramentariere og papister er alle avgudsdyrkere, ikke fordi de dyrker steiner og tre, men fordi de legger ordet til side og dyrker sine egne tanker.” Se Luther 1883-1990, 42, 112; Luther 1958-1967 1,149.
  - 14 For en mer utførlig begrunnelse for denne forståelsen av *via moderna*, se Alfsvåg 2010, 109-115; Hyman 2010, 67-80.
  - 15 Den dogmatisk litt mer presise måte å uttrykke dette på, er at Gud kan frelse den som gjør så godt han kan, se Hægglund 1975, 177-178.
  - 16 For en drøftelse av likhetstrekk mellom Cusanus og Luther, se Alfsvåg 2012, 66-80; til forståelsen av Cusanus, reformasjonen og jansenismen som parallelle reaksjoner på *via moderna*, se Dupré 1993, 186-220.
  - 17 Til forståelsen av Zwingli og Descartes i dette perspektiv, se McGrath 2004, 202-203 (om Zwingli) og Pereboom 1999, 103-110; Hyman 2010, 19-46 (om Descartes).
  - 18 Til denne diskusjonen, se Alfsvåg 2006, 33-46.
  - 19 Se blant annet Bayer 1988.
  - 20 Her kan en for eksempel tenke på refleksjonene over de hermeneutiske implikasjoner av “Guden i Tiden” i *Philosophiske Smuler*, eller den eksplisitt inkarnasjonsforankrede forståelse av mennesket som syntese av uendelighet og endelighet i *Sydommen til Døden*. Søren Kierkegaard, *Skrifter*, København: Gad, 1997, bind 4 og 11.
  - 21 Lynn Whites kritikk av teologien på dette punkt fra 1967 er blitt stående som et orienteringspunkt i debatten, se Kristiansen 2007.
  - 22 For en utdyping av disse synspunktene, se Alfsvåg og Andersen 2011.
  - 23 Sheldrake formulerer dette slik med henblikk på kirkefedrene: “The unity of theology implied that intellectual reflection, prayer and living were, ideally speaking, a seamless whole.” Isoleres den teoretiske teologi fra troens liv, fører det til “Divorce of Spirituality and Theology”, som er tittelen på kapittel 2 i Sheldrakes bok.
  - 24 For en nyansert drøftelse av denne problemstilling med henblikk på enkelte aktuelle kirkevektstmiljøer, se Hanssen 2007.
  - 25 For en påvisning av modernitetens materiskskepsis som forutsetning for kreasjonismen, se Cunningham 2010.
  - 26 Matt 28,7.11 og Mark 16,14 understreker de elleve som de primære mottagere av misjonsbefalingen, og Joh 20,22-23 det samme når det gjelder binde- og løsemakten; aller mest entydig understrekes de elleves primære vitneansvar i Luk 24,48.
  - 27 Spørsmålet er noe mer utførlig behandlet i Alfsvåg 2012.

## LITTERATUR

- Alfsvåg, Knut: “Hvem kjente Herrens tanke, eller hvem var hans rådgiver? Til spørsmålet om den teologiske betydning av læren om den ukjente Gud”, *Tidsskrift for teologi og kirke* 73 (2002).
- Alfsvåg, Knut: “Kirkens vesen og vekst: Teologiske perspektiver på nyere kirkeveksttenkning”, *Norsk tidsskrift for misjon* 58 (2004).
- Alfsvåg, Knut: “Hva ville han egentlig? Noen refleksjoner om den lutherske reformasjonens hovedsak og dens teologiske betydning”, *Norsk Teologisk Tidsskrift* 107 (2006).
- Alfsvåg, Knut: “Rettferdigjørelse og apostolisitet: Den katolsk-lutherske dialog i dag”, *Norsk teologisk tidsskrift* 108 (2007).

- Alfsvåg, Knut: "God's fellow workers: The understanding of the relationship between the human and the divine in Maximus Confessor and Martin Luther", *Studia theologica* 62 (2008).
- Alfsvåg, Knut: "Negativ teologi hos Martin Luther", *Over alt* 21 (2009).
- Alfsvåg, Knut: "Hovedtrekk ved menneskesynet i Luthers Lille katekisme", i Torleiv Auestad, Tormod Engelsen og Lars Østnor (red.), *Kirkens bekjennelse i historisk og aktuelt perspektiv: festskrift til Kjell Olav Sannes*, Trondheim: Tapir akademisk 2010.
- Alfsvåg, Knut: *What no mind has conceived: An investigation of the significance of Christological apophaticism*, Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2010.
- Alfsvåg, Knut og Morten Dahle Andersen (red.): *Samlivsetikk og kristen tro: Utredning fra et utvalg oppnevnt av lutherske organisasjoner og frikirker*, Oslo: Lunde, 2011.
- Alfsvåg, Knut: "Ingen annen Gud: En visjon for de lutherske kirker", *Lære og liv: Et tidsskrift for Kirkelig fornyelse* 39, nr. 1 (2012).
- Alfsvåg, Knut: "Skal kvinnene tie? En vurdering av kvinneprestdebattens klassiske argumenter", *Lære og liv: Et tidsskrift for kirkelig fornyelse* 39, nr. 2 (2012).
- Alfsvåg, Knut: "Cusanus and Luther on human liberty", *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 54 (2012).
- Bayer, Oswald: *Zeitgenosse im Widerspruch: Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*, München: Piper, 1988.
- Botvar, Pål Ketil: "Endringer i nordmenns religiøse liv", i Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt (red.), *Religion i dagens Norge: Mellom sekularisering og sakralisering*, Oslo: Universitetsforl. 2010.
- Cunningham, Conor: *Darwin's pious idea: Why the ultra-darwinists and creationists both get it wrong*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2010.
- Derk Pereboom, "Early modern philosophical theology", i Philip L. Quinn og Charles Taliaferro (red.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell Publishing 1999.
- Dupré, Louis: *Passage to modernity: An essay in the hermeneutics of nature and culture*, New Haven: Yale University Press, 1993.
- Hanssen, Ove Conrad: "Kirke i en ny tid? Utdringer fra "emerging churches" og "fresh expressions of church"', *Halvårsskrift for praktisk teologi* 24 (2007).
- Hägglund, Bengt: *Teologins historia: En dogmhistorisk översikt*, Lund: LiberLäromedel, 1975.
- Hyman, Gavin: *A short history of atheism*, London: I.B. Tauris, 2010.
- Kristiansen, Roald: "Økoteologi anno 2007", i Bård Mæland og Tom Sverre Tomren (red.), *Økoteologi: Kontekstuelle perspektiver på miljø og teologi*, Trondheim: Tapir akademisk forlag 2007.
- Luther, Martin: *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: H. Böhlaus, 1883-1990, 42,112; *Martin Luther, Works*, St. Louis: Concordia, 1958-1967.
- McGrath, Alistair E.: *Christian Spirituality: An introduction*, Malden, Mass.: Blackwell, 1999.
- McGrath, Alistair E.: *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, New York: Doubleday, 2004.
- Mæland, Jens Olav (red.): *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelseskriterier*, Oslo: Lunde, 1985.

Sheldrake, Philip: *Spirituality and theology: Christian living and the doctrine of God*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1999.

Skarsaune, Oskar: *Kristendommen i Europa I: Fra Jerusalem til Rom og Bysants*, Oslo: Tano, 1987.

Steiger, Johann Anselm: "The *communicatio idiomatum* as the axle and motor of Luther's theology", *Lutheran Quarterly* (2000).

#### **FORFATTEROPLYSNING**

Knut Alfsvåg

Misjonshøgskolen

Misjonsmarka 12

4024 Stavanger

knut.alfsvaag@mhs.no

+47 51 51 62 36

---

Artiklen er blevet underlagt  
redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.