

# Martin Luther og den inkarnatoriske virkelighetsforståelsen

Knut Alfsvåg

F. 1955. Dr.theol. Professor ved VID vitenskapelige høyskole, Stavanger.

knut.alfsvag@vid.no

## SAMMENDRAG

Luther var opptatt av den frigjørende og fornyende kraft i evangeliet om Jesus som frelser. Det gir hans tenkning et narrativt og kristosentrisk preg. Tonaturkristologien er derfor et viktig strukturerende prinsipp i hans teologi, og han er kritisk til det han oppfatter som nestoriansk oppsplitting av det guddommelige og det menneskelige. Her mener han å stå sammen med den kirke som er katolsk i bekjennelsens betydning av ordet. Religiositet under moderniteten har normalt et mer teistisk preg som skiller seg fra Luthers insistering på alltid å se det guddommelige og det menneskelige sammen.

## Nøkkelord

Martin Luther, kristologi, nestorianisme, modernitet

## ABSTRACT

The liberating and renewing power of the gospel of Jesus as Saviour was important for Luther. This gives his thought a narrative and Christocentric emphasis. Two-nature Christology is therefore the structuring principle of his theology, and he is critical towards what he considers Nestorian separations of the divine and the human. This corresponds in his view to true catholicity as referred to in the church's confessions. Religiosity under modernity has a theistic emphasis that differs from Luther's insistence on always seeing the divine and the human together.

## Keywords

Martin Luther, Christology, Nestorianism, modernity

## INNLEDNING

I anledning årets reformasjonsmarkering har jeg holdt en del Luther-foredrag i ulike sammenhenger. Når ordet etterpå gis fritt til spørsmål og kommentarer, er det ikke så uvanlig å få spørsmålet «Hva ville Luther ha ment om...?», og så nevnes det ett eller annet kontroversielt spørsmål fra den aktuelle kirkelige debatt. Jeg pleier da å svare at spørsmålet etter min oppfatning ikke lar seg besvare i den form det her er stilt. Det krever at en tar et sett av historiske forutsetninger, nemlig dem som gjorde Luther til den han var, erstatter noen av dem med et vilkårlig utvalg av de forutsetninger som har skapt vår situasjon, og antar at det er en konstruksjon det er mulig å hente meningsfylte utsagn fra. Men det er neppe mulig. Vi har i dag en folkekirke i et liberalt, mer eller mindre sekulært demokrati med stor grad av religiøs pluralisme. Dette er en situasjon 1500-tallets mennesker inkludert Luther ikke kunne forestille seg. Han ble den han ble, og fikk den betydning han fikk, i en religiøs, teologisk og politisk kontekst som var helt annerledes enn vår. Ethvert forsøk på å flytte ham til en kontekst han ikke kjente, er et hasardiøst foretak.

Dette er imidlertid ikke hele svaret på spørsmålet. Jeg tror det er mulig å omformulere det på en måte som gir mening. De fleste, både troende og ikke-troende, vil være enige i at den kristne tro har enkelte uoppgivelige kjerneelementer som er nokså enkle å identifisere. Mer presist kan de bestemmes som en tro på Jesus som Gud og menneske og verdens frelser som kommer til uttrykk ved gudstjenester, hvor lesning fra og utleggelse av Bibelen med fortellingen om Jesus som samlende sentrum står sentralt. Slik er det, og slik har det alltid vært. Et konkret uttrykk for denne kontinuiteten er at de som deltar i kirkens gudstjenester, hver søndag framsier troens kjerneinnhold gjennom bruk av tekster som ikke bare etter sitt innhold, men også i sin ordlyd, går tilbake til oldkirken, og hvor de bibelske referansene er umiskjennelige.

Derfor gir det mening å stille følgende spørsmål til alle kirkens store tenkere og innflytelsesrike bibelutleggere: Hvordan forstår du bekjennelsen til Jesus som Bibelens sentrum og troens ankerfeste? Hvordan skal denne tro etter din oppfatning begrunnes og anvendes i forhold til alternative utkast til virkelighetsforståelse? Dette er spørsmål som det er mulig å gi velbegrunnede og etterprøvbare svar på ut ifra de tekster kirkens tenkere har etterlatt seg. Disse svar kan så brukes til å sette vår tids tenkning og dens bevisste og ubevisste forutsetninger i relieff. Fortidens bibelutleggere var ikke ufeilbarlige. Det er likevel ikke utenkelig at vi kan ha nytte av å la deres tanker fungere som en kritisk målestokk for våre egne. Om vi utsetter oss selv for kritikk fra fortidens mestere på denne måten, hvilke perspektiver er det da som åpner seg for oss?

Når spørsmålet stilles slik, plasseres ikke fortidens tenkere inn i vår samtidskontekst på en vilkårlig måte. Likevel settes fortid og nåtid i et forhold til hverandre på en måte som prøver å ivareta den kristne tros påstand om å formidle guddommelig åpenbaring med relevans på tvers av alle grenser mellom epoker og kulturer. Det kristne fellesskap er både et synkront og et diakront fellesskap av dem som deler den ene tro på den ene Frelser og Herre. Forsøk på å skape dialog på tvers av grensene mellom epoker og kulturer burde derfor ha noe for seg.

Dette forsøket skal her i anledning 500-årsminnet for avlatstesene gjennomføres på Martin Luther. Problemstillingen som skal få styre framstillingen på de følgende sidene, er

da denne: Hva er de sentrale elementer i Luthers kristendomsforståelse? Hvordan er denne forståelsen begrunnet og utfoldet, på hvilken måte styrer den erkjennelseslære og virkelighetsforståelse, og hvordan argumenterer Luther for den i møte med alternativer? Hvordan ser dette ut sammenlignet med sentrale elementer i vår tids oppfatning av de samme spørsmål? Er det elementer i det Luther framfører, vi bør ta med oss og la oss utfordre av, ikke fordi det er Luther som sier dette, eller fordi noen av oss hører hjemme i en kirke som kaller seg luthersk, men fordi det han sier, saklig sett faktisk har noe for seg?<sup>1</sup>

## JESUS-FORTELLINGENS BETYDNING

Luther skrev mye om mangt, og det er ikke uten videre gitt hvor en skal starte jakten på de sentrale elementer i hans tenkning. Et godt sted å begynne kan imidlertid være der Luther selv slutter, nemlig i den redegjørelse for sitt reformatoriske gjennombrudd han selv skrev året før han døde, som forord til den første utgaven av sine samlede skrifter på latin. Hvilket forhold denne teksten har til rekkefølgen av begivenheter i Luthers teologiske utvikling, er et omdiskutert spørsmål, men det trenger ikke oppta oss her. Jeg er ute etter å få tak i hva Luther i ettertid sier om det han kom til å se som fundamentet for sitt virke som kirkelærer og reformator, og på det punktet er denne teksten svært tydelig. Han forstod på grunnlag av Rom 1,17 at poenget med det kristne evangelium er at det gir Guds rettferdighet til den som tror, noe han selv sier han fant ut ved å observere «sammenhengen mellom ordene». Etterpå fikk han så denne forståelsen av uttrykket «Guds rettferdighet» bekreftet ved å lese Augustin.<sup>2</sup>

Dette er meningsfull bibeltolkning i den forstand at Luther åpenbart har fått tak i en sammenheng mellom evangelium, tro og rettferdighet som teksten tydelig vektlegger. Samtidig er hans utleggelse inspirert av renessanseretorikkens gjenoppdagede forståelse av fortellingens virkekraft og av hvordan den ivaretas gjennom en presis analyse av syntaks og kontekst.<sup>3</sup> Denne forståelsen av det kristne evangelium var ny for Luther, men den var ikke ny for kirken. Da Luther hadde skjønt at det var dette det dreide seg om, fant han nemlig ut at Augustin hadde sagt det samme hele tiden. Luther hadde vært bundet av en forståelse av at Guds frelsende inngrep på en eller annen måte er betinget av menneskets evne og vilje til samarbeid, en forståelse han bare langsomt og med møyen klarte å arbeide seg ut av. Først da det hadde skjedd – og det skjedde gjennom møtet med Paulus' radikale evangelium om frelse ved nåde –, gikk det opp for Luther at det var dette Augustin også hadde prøvd å si.

1. Luther selv skrev så mye, og det er skrevet så mye om Luther, at henvisning til referanser i en kortfattet framstilling som dette må begrenses kraftig. Jeg prioriterer henvisninger til kjernetekster i primærkildene, og viser til sekundærlitteratur bare der den utdyper framstillingen på viktige punkter.
2. Martin Luther, *Verker i utvalg* (red. og overs. I. Lønning, T. Rasmussen og S. Hjelde; Oslo: Gyldendal, 1979–83), 1:18; Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: Böhlau, 1883–1990), 54:186, heretter referert til som WA med bindnummer og sidetall.
3. Knut Alfsvåg, «Luthers reformatoriske gjennombrudd og renessansehumanismen», *Kirke og Kultur* 92 (1987): 467–77.

Luthers virke som kirkelærer var altså forankret i en opplevelse av evangeliets nyskappende og frigjørende kraft. Bibelteksten formidlet for ham en realitet som, når den ble mottatt i tro, satte mennesket inn i en helt ny sammenheng. I sitt skrift *Om den trellbundne vilje*, som Luther skrev i 1525 i polemikk mot Erasmus av Rotterdam, redegjør Luther prinsipielt for sin Bibel-bundethet, som han kaller for «sitt første og grunnleggende prinsipp [*primum principium*] som alt annet skal bevises ut fra».<sup>4</sup> Strengt tatt kan et *primum principium* aldri bevises, for all tenkning må begynne et sted, og den kan aldri bevise sin begynnelse uten å gjøre bevisets fundament til en ny begynnelse som så igjen må bevises. Luther er imidlertid ikke det minste i tvil om hvor han vil begynne; han vil begynne med ordets virkekraft og dets evne til å gjøre sitt budskap gjeldende. De «bevis» han gir, er bibeltekster som forteller at det er slik Guds ord virker (Sal 19,9; 119,105.130; 2 Pet 1,19, etc.).<sup>5</sup> Samtidig er det kristosentriske fokus tydelig; det er Jesus som er verdens lys (Joh 8,12),<sup>6</sup> og det er når steinen blir veltet fra graven og Jesus står fram som den oppstandne, at meningen med det hele blir tydelig.<sup>7</sup>

Luthers oppdagelse av bibelordets og Jesus-fortellingens frigjørende kraft har helt klart både en eksistensiell og kontekstuell dimensjon; han hadde selv opplevd det slik, og han var både på sin vei mot denne opplevelsen og i sin formidling av den avhengig av sin tids forutsetninger. Denne eksistensielle og kontekstuelle dimensjon i hans tenkning var viktig for at hans arbeid kunne få den breddevirkning det fikk. Selv om reformasjonsverkets relative suksess skyldtes et mangfold av både teologiske, kulturelle og politiske faktorer, så var det utvilsomt mennesker i Luthers samtid som opplevde at han på en engasjerende måte talte til noe de selv opplevde som sentrale problemer i sin egen livs- og virkelighetsforståelse. Luthers bibelutleggelse representerer likevel ikke en innlesning i tekstene av fremmede og villkårlige motiver. Tanken om Gudsordets virkekraft er sentral i den bibelske fortelling fra Første Mosebok til Åpenbaringsboken. På den første dag sa Gud «bli lys», og det ble lys, og på den siste skal det profetiske ord fullendes i form av en ny himmel og en ny jord. I denne integrering av bibelsk eksegese og personlig erfaring i det som for Luther var hans «første og grunnleggende prinsipp» ligger kjernen i hans reformatoriske virke og grunnlaget for den betydning han fikk.

Overfor en så narrativ tilnærming til virkelighetsforståelsen som Luther representerer, hvor Jesus-fortellingen er det som forankrer alt annet, reiser det seg imidlertid fort spørsmål knyttet til denne virkelighetsforståelsens universalitet, ikke minst når en drøfter dens relevans i andre kontekster enn hans egen. Den bibelske fortelling handler om utvelgelsen av ett bestemt folk og løftene gitt til dette folket, og om oppfyllelsen av disse løftene knyttet til livet til en bestemt historisk person. Er det mulig å gjøre et så smalt utgangspunkt til fundament for en virkelighetsforståelse med pretensjoner om allmenngyldighet? Eller blir dette et perspektiv bundet til dem som av historiske eller personlige grunner er knyttet til akkurat denne fortellingen? Tror jeg fordi dette er den fortellingen jeg har møtt, eller tror jeg fordi dette er sannheten om Gud, verden og meg selv?

4. Luther, *Verker i utvalg*, 4:174 (WA 18:653).

5. Luther, *Verker i utvalg*, 4:174–80 (WA 18:653–58).

6. Luther, *Verker i utvalg*, 4:176 (WA 18:655).

7. Luther, *Verker i utvalg*, 4:126 (WA 18:606).

Luther har en dobbelt strategi for å svare på det spørsmålet.<sup>8</sup> I de første elleve kapitlene i Første Mosebok er fortellingen om jødernes historie utvidet til en fortelling om alle mennesker. Bibelen utvider altså selv perspektivet til det altomfattende uten at den narrative rammen brytes: Dette er fortellingen om oss alle, både jøder og hedninger, og det er et viktig poeng for Luther som han ofte tar fram i sin utleggelse av urhistorien i sin store Genesis-forelesning (1535–1545).<sup>9</sup> For eksempel forstår Luther det her slik at det er den universelle ramme for menneskets gudsdyrkelse som etableres i 1 Mos 2,16–17 idet Gud sier til mennesket at det fritt kan spise av alle trær i hagen (evangelium), men av kunnskapstreet får det ikke spise (lov). Luther ser derfor dette som teksten om kirkens grunnleggelse.<sup>10</sup>

Luther finner så dette bekreftet i det faktum at alle mennesker har en gudstro, og dermed også en gudsrelasjon. Luther ser altså det forhold at «hver mann roper til sin Gud» (Jona 1,5), som uttrykk for at Gud har gitt seg til kjenne for alle gjennom sine gjerninger i samsvar med Rom 1,19. Gudsrelasjonen er et resultat av begivenheter den bibelske fortellingen gjengir, men den er ikke betinget av kjennskap til denne fortellingen. Problemet er imidlertid at mennesker i seg selv er religiøst produktive i den forstand at den guddommelige åpenbaring gjennom gjerningene fortolkes gjennom gudebilder mennesket lager seg selv. Disse gudebildene er like ustabile som de mennesker som har laget dem, og har derfor en utpreget tilbøyelighet til å gå i stykker i møte med livets utfordringer. For å identifisere Gud riktig, må derfor refleksjonen over de guddommelige gjerninger styres av fortellingen om hvor han har gitt seg til kjenne, altså av fortellingen om Israels utvelgelse og Sønnens inkarnasjon.<sup>11</sup>

Mennesker som provoseres av dette og ikke vil gi slipp på sine selvproduserte gudserstatninger, er det etter Luthers oppfatning lite å gjøre med. De har gått seg fast i en oppfatning som er både irrasjonell og destruktiv. Den er irrasjonell, for det er aldri mulig å gi noen rasjonell begrunnelse for at selvskapte gudsbilder skulle være å foretrekke framfor den Gud som har skapt himmel og jord. Og den er destruktiv, for en har utelukket seg selv fra den oppreisning som ligger i det frigjørende evangelium. Luther uttrykker dette ved å si at slike mennesker befinner seg under Guds vrede.<sup>12</sup> Begrunnelsen for dette finner han blant annet i Rom 1,18.<sup>13</sup> Muligheten for befrielse fra denne tilstand ligger bare i ordets frigjørende kraft. Dette er altså ikke noe mennesker kan gi seg selv. Det er derfor ikke uten grunn at Luthers grundigste redegjørelse for ordets virkekraft er å finne i *Om den trellbundne vilje*.

8. Knut Alfsvåg, «Natural Theology and Natural Law in Martin Luther», i *The Oxford Research Encyclopedia of Martin Luther* (red. D. Nelson og P. Hinlicky; Oxford: Oxford University Press, 2016), doi: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.368>.

9. Martin Luther, *Works* (St. Louis, Mo.: Concordia, 1958–1967), bd. 1 og 2 (LW; jf. WA 42). Utleggelsen av syndefallet er gjengitt i Luther, *Verker i utvalg*, 6:240–333 (WA 42:106–76).

10. LW 1:103–15 (WA 42:79–87).

11. LW 19:53–55 (*Forelesninger over Jona*, 1526; WA 19:206–7).

12. Luther, *Verker i utvalg*, 4:290 (*Om den trellbundne vilje*; WA 18:743).

13. Luther, *Verker i utvalg*, 4:308, 313 (*Om den trellbundne vilje*; WA 18:757, 760).

## KRISTOLOGI SOM VIRKELIGHETSFORSTÅELSE

For Luther står det altså fast at selv om alle mennesker har en gudsrelasjon, er Gud likevel identifiserbar bare i fortellingen om Jesus. Jesus er Guds ansikt for oss på en slik måte at i Jesu person er Gud fullt og helt, mens det utenfor Jesu person ikke er mulig å oppnå positiv kontakt med ham i det hele tatt; her forblir en under Guds vrede.

Det systematiske grep Luther bruker for å samle disse to perspektivene i et enhetlig bilde, er Khalkedon-bekjennelsens tonaturkristologi. I Jesu person er guddommelig og menneskelig natur forenet uten sammenblanding og uten adskillelse. Jesus er et menneske som er fullt ut identifisert gjennom en fortelling om begivenheter i tid og rom gjenfortalt i vanlig menneskespråk. Denne fortellingen identifiserer samtidig Gud med entydighet. Her er Gud og menneske ett «uten sammenblanding og [...] uten adskillelse».<sup>14</sup> Denne identifiseringen fastholdes både etter Luthers og kirkefedrenes oppfatning best gjennom læren om *communicatio idiomatum* eller naturenes egenskapsfellesskap.<sup>15</sup> Det betyr at Jesu menneskelige natur har del i den guddommelige naturens egenskaper og omvendt: Jesus er allestedsnærværende som et menneske med fysiske egenskaper, og Gud dør på korset.<sup>16</sup>

Luther er derfor i alle sammenhenger opptatt av å bekjempe det han oppfatter som varianter av nestorianisme, som splitter det guddommelige og det menneskelige og forholder seg til én ting om gangen. For Luther innebærer nestorianismen en selvmotsigelse som han prinsipielt og konsekvent avviser. I nattverdskriftene bekjemper han åndeliggjøringen av Jesu nærvær; der Jesus er, er han også fysisk til stede.<sup>17</sup> I *Om konsilene og kirken* (1539) kritiserer han den punktuelle, antinomistiske rettferdiggjørelseslære for den samme tendens til å skille det som hører sammen; Kristus er hos den troende med oppstandelsens kraft slik at dette materialiserer seg i et liv i konkret etterfølgelse. Derfor kan ikke den troende forbli «i sitt tidligere onde vesen».<sup>18</sup>

Denne anti-nestorianske tendens gjennomtrenger også Luthers forståelse av fornuften, og for en så narrativt orientert tenker som Luther dermed også forståelsen av språket. Det betyr ikke at Luther stenger fornuften inne i kirken, og mener at dens eneste berettigelse

14. Oskar Skarsaune, *Troens ord: De tre oldkirkelige bekjennelsene* (Oslo: Luther, 1997), 223, gjengir Khalkedons tekst i norsk oversettelse. For originalteksten, se Philip Schaff, red., *The Creeds of Christendom* (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1977), 2:62.
15. Johann Anselm Steiger, «The communicatio idiomatum as the Axle and Motor of Luther's Theology», *Lutheran Quarterly* 14 (2000): 125–58. Opprinnelig publisert som Johann Anselm Steiger, «Die communicatio idiomatum als Achse und Motor der Theologie Luthers: Der ‚fröhliche Wechsel‘ als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor», *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38 (1996): 1–28, doi: <https://doi.org/10.1515/nzst.1996.38.1.1>. Se også Joar Haga, *Was There a Lutheran Metaphysics? The Interpretation of communicatio idiomatum in Early Modern Lutheranism* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 21–89, doi: <https://doi.org/10.13109/9783666550379>.
16. Paul R. Hinlicky, *Luther and the Beloved Community: A Path for Christian Theology after Christendom* (Grand Rapids, Mich./Cambridge: Eerdmans, 2010), kap. 2, «‘One of the Trinity Suffered’: Luther's Neo-Chalcedonian Christology».
17. Luther, *Verker i utvalg*, 5:61–239 (*Om Kristi nattverd*, 1528; WA 26:261–509); Haga, *Was There a Lutheran Metaphysics?*, 50–64.
18. Martin Luther, *Skrifter om Kristus, frelsen og kirken* (overs. K. Alfsvåg, S. Hjelde og J. Haga; Oslo: Luther, 2017), 213–14 (WA 50:599).



er å tjene teologien. I disputasen «Om mennesket» fra 1536 priser Luther fornuften for dens evne til å finne ut av alt i dette liv og ordne menneskers samfunn. Dens kapasitet i denne sammenheng omtaler han som «guddommelig». Overlatt til seg selv er den imidlertid underlagt klare begrensninger. Den vet ikke selv hvorfor den har denne evnen til å finne ut av alt i denne verden; fornuftens eget sannhetsbegrep er derfor for Luther rent pragmatisk. Den kan heller ikke løse menneskets grunnleggende problemer, som Luther her definerer som djevelen, synden og døden. Når det gjelder disse problemer, er en avhengig av å bli befridd av Kristus. Derfor er det bare læren om rettferdiggjørelse ved tro som gir en fullstendig definisjon av mennesket.<sup>19</sup> Også den rasjonalitet som på egen hånd begir seg inn på troens enemerker, er for Luther en form for nestorianisme. Når Luther i noen sammenhenger formulerer seg særdeles kritisk til fornuften, er det primært en slik selvstendigjøring av fornuften han har i tankene. Etter Luthers oppfatning må også fornuften styres av foreningen av det guddommelige og det menneskelige.

Sin anti-nestorianske språkforståelse utvikler Luther allerede i *Antilatamus*, som han skrev mens han satt på Wartburg i 1521 og arbeidet med oversettelsen av Det nye testamente. Språkets evne til å forene det menneskelige og det guddommelige knytter Luther her til metaforenes evne til å si to ting samtidig; de peker på en vanlig erfarings sannhet samtidig som de transcenderer seg selv gjennom sin referanse til noe som overgår det rent menneskelige. Språket har altså i seg selv en inkarnatorisk karakter. I *Antilatamus* anvendes dette primært på forståelsen av Kristus som synder i samsvar med 2 Kor 5,21; dersom ikke ordet «synder» betyr det samme når det brukes om oss, som når det brukes om Kristus, mister det språklige uttrykk sin evne til å overføre<sup>20</sup> vår synd på Kristus og slik la den bli borte. Språkets evne til å la mennesket bli nytt ved å sette det inn i en annen virkelighet forutsetter og realiserer dets potensial for å referere til den gamle og den nye virkelighet samtidig.<sup>21</sup>

I disputasen «Om setningen 'Ordet ble kjød'» fra 1539 anvender Luther denne språkets evne til å si det uutsigelige direkte på inkarnasjonslæren, men uten å relatere den uttrykkelig til metaforlæren. Som en følge av disputas-sjangeren forholder han seg her til den senskolastiske logikk.<sup>22</sup> Det spørsmålet Luther her tar stilling til, er om sannheten er den samme i teologi og i filosofi, og det er den etter Luthers oppfatning ikke. Riktignok er det en form for samsvar; Luther forsvarer ikke den totale relativisme. Men for filosofien er påstanden «Gud er et menneske» meningsløs, fordi den på filosofiens dennesidighetspremisser innebærer at et individ er skapt og uskapt samtidig. Det er en selvmotsigelse Luther ikke aksepterer. I teologien får imidlertid ordet «menneske» en utvidet referanse; det viser

19. Luther, *Verker i utvalg*, 6:335–37 (WA 39/1:175–77).

20. «Overføring» heter på gresk *metaphora*; betegnelsen for det språklige fenomenet viser dermed for Luther til den teologiske realitet fenomenet formidler.

21. Luther, *Skrifter om Kristus*, 71–72 (WA 8:87–88); Knut Alfsvåg, *What No Mind Has Conceived: On the Significance of Christological Apophaticism* (Leuven/Paris/Walpole: Peeters, 2010), 226–38; Haga, *Was There a Lutheran Metaphysics?* [se n. 15], 27–30.

22. Graham White, *Luther as Nominalist: A Study of the Logical Methods Used in Martin Luther's Disputations in the Light of Their Medieval Background* bind (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 30; Helsinki: Luther-Agricola-Sällskapet, 1994).

til det skapte samtidig som det transcenderer seg selv og i kraft av inkarnasjonen viser til et individ hvor de vanlige regler for språklige uttrykks referanse ikke gjelder.<sup>23</sup> I teologien er det altså, slik Luther ser det, inkarnasjonen som definerer den mulige grensen for et utsagns referanse. Her er det ikke som i filosofien våre erfaringer som setter rammen for hva det er mulig å formulere sanne utsagn om. Var det slik, ville inkarnasjonens realitet ikke kunne meddeles. Det betyr ikke at filosofien ikke kan formulere utsagn om uendelighet. Det gjør den imidlertid alltid på premisser satt av endelige fenomeners innbyrdes forhold, og disse utsagnene vil derfor alltid være misvisende.

Luther avviser ikke det filosofiske, ikke-inkarnatoriske gudsbegrep, men det er for ham et grensebegrep som i lys av fortellingen om inkarnasjonen bare er sakssvarende om det forblir innholdstomt. I et avsnitt av *Om konsilene og kirken* hvor Luther drøfter implikasjonen av Sønnens død på korset, heter det derfor: «Kristus er død, og Kristus er Gud, derfor er Gud død; ikke den avsondrede Gud, men den Gud som er forenet med det menneskelige. For om den avsondrede Gud er begge deler galt, nemlig at Kristus er Gud og at Gud er død; begge deler er galt, for da er Gud ikke menneske.»<sup>24</sup> Luther beholder altså tanken om en ikke-inkarnert Gud som ikke involveres direkte i Jesu død på korset. Hvis ikke ville det anti-nestorianske ettertrykk i Luthers teologi gjøre at hans gudsbegrep ble historisert og tidsbundet på en måte som ville utsette ham for kritikk for patripassianisme.<sup>25</sup> Men dette gudsbegrep er utilgjengelig for erkjennelse og fungerer derfor bare som en ramme som begrunner åpenbarings relevans. Det er den Gud som er evig og uforanderlig, og som vi av den grunn ikke vet noe om, som har gitt seg til kjenne gjennom fortellingen om skapelse og frelse ved å identifisere seg med sin Sønn, mennesket Jesus, Skaperen og Frelseren. Derfor vil den som griper utenom denne fortellingen, alltid gripe feil.<sup>26</sup>

## FORTELLING, FORNUFT OG KRITIKK

I Luthers teologiske erkjennelselære prioriteres fortelling framfor fornuft. Det er evangeliet, altså fortellingen om Jesus Kristus, som formidler den nyskapende kraft i Guds frelses-åpenbaring. Fordi denne fortellingens kjerne er at den evige er blitt et menneske underlagt tidens og rommets begrensninger, er paradoksale formuleringer ikke til å unngå.<sup>27</sup> Det betyr ikke at åpenbaringen er irrasjonell; at Gud kan gi seg til kjenne på måter som overgår

23. Luther, *Skrifter om Kristus* [se n. 18], 271–73 (WA 39/2:3–5); Haga, *Was There a Lutheran Metaphysics?*, 64–69. Som påpekt blant annet av White, *Luther as Nominalist*, 145, er Luthers semantikk realistisk; han er mer opptatt av ordenes referanser enn av deres betydning.

24. Luther, *Skrifter om Kristus*, 204 (WA 50:589).

25. Knut Alfsvåg, «Impassibility and Revelation: On the Relation between Immanence and Economy in Orthodox and Lutheran Thought», *Studia theologica* 68 (2014): 169–83, doi: <https://doi.org/10.1080/0039338x.2014.957865>.

26. Regin Prenter, «Luther als Theologe», i *Luther und die Theologie der Gegenwart* (red. L. Grane og B. Lohse; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 112–24, drøfter på en god måte denne side ved Luthers tenkning med særlig referanse til *Om den trelbundne vilje*.

27. Skarsaune, *Troens ord* [se n. 14], 193, viser hvordan det paradoksale er integrert allerede i Den nikenske trosbekjennelse.



menneskets fatteevne, er noe fornuften burde kunne innse på egenhånd.<sup>28</sup> At den likevel ikke gjør det, er for Luther en del av syndens realitet.

Fortellingen om Guds inkarnasjon er etter Luthers oppfatning allment tilgjengelig. Alle mennesker som var innenfor horisonten for et europeisk 1500-tallsmenneske som Luther, kjente grunntrekkene i den bibelske fortellingen. Det skjerper for Luther den paulinske påstand fra Rom 1,20 om at de som ikke ærer Gud som Gud, er «uten unnskyldning». I Luthers skrifter møter vi fem grupper av slike mennesker. Det er for det første de som lar seg friste av et kortsiktig dennesidighetsperspektiv til å erstatte troen på den levende Gud med tiltro til «Mammon, [...] lærdom, klokskap, makt, popularitet, innflytelsesrike forbindelser og stor posisjon».<sup>29</sup> For det andre er det papistene, som etter Luthers oppfatning erstatter troen på Guds nåde med tillit til egne fortjenester. Det er i prinsippet samme feilgrep som det en finner hos en hedning som «valgte til sin gud det som hans hjerte hadde lyst til».<sup>30</sup> For det tredje er det svermerne, som erstatter troen på Guds åpenbaring med tro på de åpenbaringer de har diktet opp selv.<sup>31</sup> For det fjerde er det muslimene. Også de kjenner den guddommelige åpenbaring i den forstand at Abraham, Moses og Jesus er sentrale personer også i deres hellige skrift. Men Muhammed har forkastet poenget; for ham er ikke Jesus Guds Sønn som døde for våre synder.<sup>32</sup> For Luther er dermed også islam å forstå som selvskapt religiøsitet. Innenfor alle disse grupper tror en egentlig bare på seg selv, og må derfor streve med de selvmotsigelser dette medfører.

Den femte gruppen er jødene. Luther er klar over at de står i en særstilling, for de er Guds utvalgte folk. Selv om de har forkastet Jesus som Messias og stoler mer på egne fortjenester og sin egen fortolkningstradisjon – her er det etter Luthers oppfatning viktige likhetstrekk mellom jødene og papistene<sup>33</sup> –, så har denne utvelgelsen likevel aktuell betydning.<sup>34</sup> Luthers strategi er derfor i første omgang å møte jødene med respekt, samtidig som han vil overbevise dem om at de tar feil når det gjelder benektelsen av at Jesus er oppfyllelsen av Messias-profetiene i Det gamle testamente. Dette er hovedpoenget i Luthers første jodeskrift, *Jesus Kristus – en jøde av fødsel* (1523).<sup>35</sup> Etter hvert blir han mer og mer skeptisk til muligheten for å drive framgangsrik misjon blant jøder, og mer og mer kritisk til den polemikk jødene selv førte mot de kristne. Det er bakgrunnen for Luthers beryktede anti-jødiske skrift *Om jødene og deres løgner* fra 1543.<sup>36</sup> Luthers prinsipielle vurdering av

28. Luther, *Verker i utvalg*, 4:136–37 (*Om den trellbundne vilje*; WA 18:617–18).

29. Jens Olav Mæland, red., *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter* (Oslo: Lunde, 1985), 304 (*Store Katekisme* 1529; Irene Dingel, red., *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014], 932, doi: <https://doi.org/10.13109/9783666521041>).

30. Mæland, *Konkordieboken*, 305; Dingel, *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 936.

31. Det grunnleggende oppgjøret med svermerne er *Mot de himmelske profetene* (1525; *Verker i utvalg*, 3:221–355; WA 18:62–214). Her klager Luther over «dette forvrøvlende svermeriet til disse store himmelprofetene som skryter av at de snakker med Gud daglig!» (*Verker i utvalg*, 3:267; WA 18:115).

32. Martin Luther, «Forord til Koranen» (1543; WA 53:569–73), norsk oversettelse i Per Kristian Aschim og Tarald Rasmussen, red., *Reformasjon nå: Luther som utfordring og ressurs for Den norske kirke* (Stavanger: Eide, 2016), 363–66.

33. Thomas Kaufmann, *Luthers Juden* (Stuttgart: Reclam, 2015), 37.

34. Ingemar Öberg, *Luther och världsmissionen* (Åbo: Åbo Akademi, 2007), 442–44.

35. Luther, *Verker i utvalg*, 4:8–33 (WA 11:314–36).

36. WA 53:417–552 (LW 47:137–306). Skriftet er aldri i sin helhet blitt oversatt til norsk, men et utdrag finnes i Aschim og Rasmussen, *Reformasjon nå*, 357–61.

jødene endrer seg imidlertid ikke:<sup>37</sup> De står i likhet med papister, svermere og muslimer for en bibeltolkning som saklig sett ikke holder mål ut fra det tekstene selv sier.

Det ligger to premisser til grunn for Luthers kritiske vurderinger av disse avvikende bibeltolkningstradisjonene. For det første ser han Det nye testamente (NT) som en integrert del av den bibelske åpenbaring. NTs budskap legger derfor viktige premisser for fortolkningen av Det gamle testamente (GT). For begge testamenter gjelder imidlertid at tekstene må tolkes ut fra faglige prinsipper for filologisk presisjon. Dette kravet kan etter Luthers oppfatning ikke tilfredsstilles om en avviser forståelsen av NTs budskap som oppfyllelsen av GT. Luther gjør seg derfor møye med å gjendrive den jødiske tradisjon for fortolkning av GT.

For det andre er det et premiss for Luthers vurderinger at han anser det sammendrag av den bibelske fortelling som foreligger i de oldkirkelige bekjennelser, som adekvat. Luther opererer derfor uttrykkelig med trosbekjennelsen som kriterium for bibelutleggelsen. Han kan, sier han, fravike kravet om filologisk nøyaktighet i fortolkningen dersom «den likefremme forståelse gjør innholdet meningsløst fordi det strider mot en eller annen trosartikkel».<sup>38</sup> Dette er ikke uttrykk for subjektivism og vilkårlighet, men en konsekvens av at Luther mener seg å stå sammen med den kristne kirke fra aposteltiden av i sin utleggelse av kjernen i den kristne tro. Poenget er nettopp å ikke stimulere til lønnkammer-kreativitet og teologisk vilkårlighet. Målet er å stå sammen med den kristne kirke i bekjennelsen til Jesus som Gud og menneske og alle menneskers frelser, og på det grunnlag avvise de retninger og grupperinger som i teori og praksis står for noe annet.

Luther ivaretar derfor i sin bibelutleggelse viktige økumeniske og katolske premisser. Adekvat bibelutleggelse er ikke privat, men skjer der en står i og sammen med kirken i å formulere kjernen i den kristne tro. Dette programmet gjennomførte Luther med en konsekvens og et kritisk blikk på sin samtid som gjør at han var og er kontroversiell. Luther insisterer på at åpenbaringsens sentrale innhold må få legge premissene for arbeidet med å fortolke og anvende den. Derfor er det inkarnasjonsdogmet som blir ramme og fundament både for Luthers metodelære og hans virkelighetsforståelse. Bibelteksten som språklig realitet formidler fysisk, guddommelig nærvær. Der Gud er, er alltid også mennesket. Derfor realiserer mennesket seg selv gjennom sin gudsrelasjon. Der de to splittes – og det skjer etter Luthers oppfatning alltid når en finner sitt livsfundament i noe annet enn inkarnasjonsfortellingen –, får vi en selvskapt religiøsitet som aldri får tak i hva livet egentlig dreier seg om, men må nøye seg med mer eller mindre subtile erstatninger.

Er denne inkarnasjonsforankrede virkelighetsforståelse og erkjennelseslære relevant i dag, eller er den blitt utdatert i løpet av de fem hundre år som er gått?

37. Så også Thomas Kaufmann, *Luthers «Judenschriften»: Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 128.

38. Luther, *Verker i utvalg*, 4:235 (*Om den trellbundne vilje*; WA 18:700).

## AVVISNINGEN AV NESTORIANISMEN SOM AKTUELL UTFORDRING

Luther ble sin tids ledende intellektuelle personlighet. Det han sa, satte dagsorden og påvirket utviklingen, ikke bare når det gjaldt de kirkelige forhold, men også kulturelt og politisk.

Slik er det ikke lenger. Pluralisering og sekularisering har gjort at kirkens ledere og tenkere har mistet innflytelse. De blir nok fremdeles lyttet til av noen og i visse sammenhenger. Men de setter ikke lenger dagsorden.

At religiøse autoriteter er kommet under press på denne måten, påvirker oss på flere måter. Dels skaper det et behov for å begrunne at gudstro og religiøs aktivitet i det hele tatt er prosjekter som gir mening. Mange benekter det, om ikke i teorien, så i det minste i praksis. Det gjør at vi har fått en apologetikk som prøver å gi en rasjonell begrunnelse for en generell, ikke-inkarnatorisk gudstro.<sup>39</sup> Samtidig skaper dette en ny solidaritet på tvers av gamle skillelinjer mellom dem som fremdeles ser religion som vesentlig. Det åpner nye muligheter for dialog, ikke bare mellom kristne kirker som har sluttet å forkjetre hverandre og i stedet har begynt å snakke sammen, men også på tvers av gammel og dyp uenighet mellom ulike religioner og trossamfunn.

Dette problematiserer Luthers og de klassiske kristne bekjennelsers eksklusive inkarnasjonsfokus, og bidrar dermed til å styre religiøsiteten i retning av en generell teisme. Det er vanskelig å finne rom for en diskusjon om inkarnasjonsdogmets avgjørende betydning når problemstillingen dreier seg om religionens plass og betydning i sin alminnelighet.<sup>40</sup> Dermed framtrer Luther lett som uaktuell. Det gjør han ikke fordi vi har påvist at han tar feil, og av den grunn har erstattet deler av hans kristendomsforståelse med bedre begrunnede standpunkt, men fordi kjernen i hans argumentasjon er så utfordrende i forhold til de allmennkulturelle betingelser at vi rett og slett ikke vet hva vi skal gjøre med den. De forskyvninger i tro og tanke dette medfører, vil noen vurdere som nødvendig kontekstualisering, mens andre vil se det som knefall for samtiden og tilpasning til dens idealer. Uansett er det interessant å prøve å få tak i hvilke forskyvninger dette er, og hvordan de mer presist skal forstås. Her tror jeg Luthers inkarnasjonsrealisme og den dermed sammenhengende nestorianismekritikk kan hjelpe oss på vei.

Det er ingen ny observasjon at religiøsitet på modernitetens betingelser er teistisk mer enn den er kristosentrisk, og dermed, sett fra Luthers perspektiv, framtrer som nestoriansk. Det gjelder imidlertid ikke bare den hegemoniske, sekulariserte religiøsitet, men også dens motpol, den antimoderne, religiøse konservatisme. Alle store vekkelsesbevegelser de siste to–tre hundre år, fra pietisme og metodisme til de pinsekarismatiske bevegelser, har vært arminianske i sin frelsesforståelse og sin antropologi og har dermed hatt liten forståelse for tanken om at menneskets fornyelse skjer gjennom ordets og liturgiens evne til å manifestere og inkludere i guddommelighet. I stedet har fokus ligget på menneskets evne til å

39. For et kritisk perspektiv på denne tilnærmingen, se Steven M. Cahn, «The Irrelevance to Religion of Philosophic Proofs for the Existence of God», i *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (red. R.D. Geivett og B. Sweetman; New York/Oxford: Oxford University Press, 1992), 241–45, og Ingolf U. Dalferth, «Philosophical Theology», i *The Modern Theologians* (red. D.F. Ford og R. Muers; Oxford: Blackwell, 2005), 305–21.

40. Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007), 554, skriver derfor om «excarnation» som et kjennetegn på modernitetens religiøsitet.

realisere sitt iboende religiøse potensial ved å foreta de rette religiøse valg. At Luther i slike sammenhenger kun framstår som festbrems, sier seg selv, men det er i seg selv ikke noe argument for at hans alternative tilnærming ikke har noe for seg.

I noen sammenhenger har dette fokus på menneskets religiøsitet fått en utforming der den karismatisk inspirerte leder har fått absolutt religiøs autoritet i kraft av de åpenbaringer han (som det vanligvis er) påberoper seg. Dette er noe Luther i prinsippet alltid var meget kritisk til; i praksis var han vel noe mindre kritisk da han selv fikk makt og innflytelse. En styrke ved Luthers appell til bibelautoriteten som det er lett å se, og hvor det derfor er en nokså bred anerkjennelse av hans innsats, er at den problematiserer alle slike forsøk på å skape selvlegitimerende åndelige autoritetsstrukturer. Både papister og svermere gjorde seg etter Luthers oppfatning skyldige i dette. Styrken ved Luthers erkjennelseslære er dens transparens; vi må etter Luthers oppfatning ha et felles normgrunnlag og en transparent argumentasjon som åpner for muligheten av kritikk nedenfra, ellers vil hierarkiet alltid beskytte seg selv. Det kan utvilsomt diskuteres hvorvidt den lutherske statskirke i et eneveldig monarki ivaretok dette prinsippet på en god måte. Men at Luther gjennom sitt bibelforankrede *primum principium* knesatte prinsippet om transparens i autoritetsutøvelsen på en måte som har demmet opp for misbruk av religiøs makt i mange sammenhenger, kan det knapt være tvil om.

Likevel er det ikke minst i sin bibelforståelse at Luther framtrer som en som hører hjemme i en annen tid. Hans fokus på korrelasjonen mellom tekstorientert analyse av syntaks og semantikk på den ene siden og kirkens bekjennelse på den andre ble avløst av en jakt på de fakta som ligger forut for teksten. Denne form for historieforskning er imidlertid helt nestoriansk i den forstand at de historiske begivenheter kun er interessante som rene fakta, ikke i kraft av sin manifestering av guddommelighet. Den plasseres på armianiansk vis i fortolkerens aktualiserende tilegnelse av de fakta forskningen har avdekket. Denne modellen, som erstattet Luthers og de tidligere teologers fortellings- og tekstorienterte utleggelse,<sup>41</sup> var lenge allment utbredt på tvers av skillelinjene mellom de kritiske forskere (som mente det var få fakta å forholde seg til), de konservative (som mente det var ganske mange) og de fundamentalistiske (som mente at antallet av fakta var identisk med dem som framtrer slik i bibelteksten). Mer tekstorienterte utleggelsesmetoder har i de senere tiår gjort dette bildet mer komplisert og muligens også åpnet muligheten for å føre en dialog med Luthers tilnærming uten å modernisere den først – Luther har ellers ofte lidet den vanskjebne å skulle legitimere både bibelkritiske og ufeilbarlighetsorienterte tilnærminger.<sup>42</sup> At diskusjonen er noe mindre fastlåst nå enn for en generasjon eller to siden, betyr imidlertid ikke at vi har forstått det kulturkritiske potensial i Luthers bibelhermeneutikk.<sup>43</sup> Vi har heller ikke hentet inn igjen forståelsen av det saklig berettigede i trosbe-

41. Scott W. Hahn og Benjamin Wiker, *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300-1700* (New York: Crossroad, 2013); Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1975).

42. Gerhard Ebeling, «Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47 (1950): 1–46, er et klassisk eksempel på det første.

43. Knut Alfsvåg, «‘These Things Took Place as Examples for Us’: On the Theological and Ecumenical Significance of the Lutheran Sola Scriptura», *Dialog* 55 (2016): 202–9, doi: <https://doi.org/10.1111/dial.12256>, er et forsøk på å føre den debatten i det minste ett skritt videre.

kjennelsen som hermeneutisk forutsetning, til tross for at dette hører nært sammen med Bibelens historiske tilblivelse som kanonisk tekstsamling.<sup>44</sup>

Det anti-nestorianske ettertrykk i Luthers tenkning innebærer at form og innhold for ham på det nærmeste hører sammen; det er det konkrete menneske Jesus som er Guds nærvær, og dette nærvær formidles gjennom de former for gudstjeneste han etablerte (dåpen, nattverden og nøklemakten)<sup>45</sup> og gjennom de former for etterfølgelse han legitimerte (livet i ekteskap og familie). Særlig på det siste punkt har den nestorianske åndeliggjøring av religiøsiteten satt dype spor. Luther kjente dette problemet særlig gjennom senmiddelalderens munkevesen og dets tilbøyelighet til å se ned på familieliv som ren verdslighet. For Luther innebar evangeliet om frelse ved nåde alene imidlertid ikke at en skulle se bort fra lovens krav til etterfølgelse og overlate kristenlivets konkretisering til den religiøse kreativitet. Det var en misforståelse av den evangeliske frihet han uttrykkelig beskrev som nestorianisme,<sup>46</sup> og selv om denne kritikken primært er rettet mot den evangeliske antinomisme, vil den samme kritikk på Luthers premisser måtte rettes mot munkefromheten.

Antinomismens kjennetegn er at den forstår lov og evangelium som absolutte motsetninger, og derfor alltid åndeliggjør etterfølgelsen og troslivets konkrete utforming. Det er en måte å tenke på som er uforenlig med en inkarnatorisk virkelighetsforståelse, som finner Gud manifestert nettopp i det konkrete, og med den bibelske forståelse av lov og evangelium som forankret i et felles opphav, slik at de ikke kan være absolutte motsetninger.<sup>47</sup> Denne måte å tenke på er likevel svært dominerende innenfor modernitetens ikke-inkarnatoriske teisme i dens ulike utforminger, og dermed også innenfor kristen teologi som bevisst eller ubevisst søker å tilpasse seg dens idealer. Her forstås åndelighet og guddommelighet generelt som formløshet, og den anti-nestorianske identifisering av gudsnærvær med bestemte former for tro og etterfølgelse forsvinner ut av perspektivet.<sup>48</sup> Det teologiske og religionsfilosofiske perspektiv konsentreres om å finne rom for en generell gudstro på rasjonalitetens premisser, mens gudsyndyrkelsen og etterfølgelsens konkrete utforming blir noe de troende forutsettes å finne ut av på egen hånd. Kristenlivets *ethos* blir da en generell nestekjærlighetstanke som ikke er avhengig av å hente sitt innhold fra inkarnasjonsfortellingen, og derfor i praksis henter det fra verdier med høy grad av aksept i den allmennkulturelle bevissthet. At dette ledet galt av sted, var et viktig poeng i Karl Barths kritikk av mellomkrigstidens lutherske tilpasningsteologi. Men heller ikke Barth gjorde noe reelt forsøk på å fornye Luthers anti-nestorianske Khalkedon-resepsjon; Barths understrekning av forskjellen mellom guddommelig og menneskelig er alltid sterkere enn hans forståelse av betydningen av det inkarnatoriske nærvær.<sup>49</sup>

44. Tomas Bokedal, *The Formation and Significance of the Christian Biblical Canon: A Study in Text, Ritual and Interpretation* (London: Bloomsbury, 2014).

45. Jf. drøftelsen av kirkens kjennetegn i *Om konsilene og kirken* (WA 50:628-642; Luther, *Skrifter om Kristus* [se n. 18], 242-56).

46. Se n. 18.

47. Rom 7,12.14.

48. David S. Yeago, «Gnosticism, Antinomianism, and Reformation Theology: Reflections on the Costs of a Constructual», *Pro Ecclesia* 2 (1993): 37-49.

49. Gary Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology* (Malden, Mass.: Wiley-Blackwell, 2013), 564-65, doi: <https://doi.org/10.1002/9781444355918>.

Hva hadde Luther ment om denne utviklingen om han hadde vært født i 1983 og ikke i 1483? Det er et spørsmål som ikke kan gi opphav til annet enn spekulative og uinteressante svar. Men at hans anti-nestorianske inkarnasjonsfokus – om det tas på alvor – har samtidskritiske implikasjoner som er minst like store i vår tid som de var i Luthers samtid, er ikke vanskelig å se. I den grad Luthers tenkning framstår som katolsk og økumenisk i den forstand at den er forankret i en adekvat utleggelse av den kristne tros kjernetekster, representerer spørsmålet om hvordan vi forholder oss til disse samtidskritiske implikasjoner, derfor en aktuell utfordring også for oss.