

«Mitt rike er ikke av denne verden»

Om forholdet mellom
nåde og politikk

Det nye testamente formidler både et budskap om nåde til alle og høye krav til etisk integritet og troverdighet. Hvordan kan vi holde fast på det ene uten å miste det andre? Frigjøringsteologien prøver å gjøre det ved konsekvent å fokusere på de undertrykte og marginaliserte, men klarer den å gjøre det uten å redusere sitt teologiske prosjekt til en politisk ideologi?

DET ER NEPPE NOEN TVIL om at appellen til konkret etterfølgelse i handling stod sentralt i Jesu forkynnelse. Vi trenger ikke gå lenger enn til Bergprekenen og hans understrekning av nestekjærlighetsbudet for å se det. Samtidig er det noe tvetydig over denne framhevingen av de gode gjerninger, for Jesus kan tilsynelatende også gå nokså langt i å problematisere den. I lignelsen om de to som gikk opp i tempelet for å be, framhever Jesus den moralsk tvetydige tolleren på bekostning av fariseeren,



KNUT ALFSVÅG
knut.alfsvag@vid.no

Professor i systematisk teologi,
VID vitenskapelige høgskole
(f. 1955)

som vel hadde orden på det meste. Og lignelsen om den fortapte sønn er fortellingen om benådningen om ham som hadde gjort det meste galt. Det kan vel ikke en gang utelukkes at han i det som storebror beskriver som «omgang med horer», hadde gjort seg skyldig i det som for tiden får mye oppmerksomhet, nemlig seksuell trakassering. Likevel overøses han med velsignelser av sin far uten at et eneste kritisk spørsmål blir stilt. Hans fullstendige mangel på moralsk integritet betyr altså tilsynelatende ingenting. Hvordan er det egentlig meningen at vi skal forstå dette?

Det skal i hvert fall ikke forstås slik at Jesus nedskriver betydningen av livet her og nå til fordel for en tanke om en belønning i det hinsidige. Den konkrete og aktuelle betydning av nådens provokasjon er tydelig fastholdt også i disse to lignelsene. Tollereren var i kraft av sin syndserkjennelse rettfærdig allerede på hjemmeveien (Luk 18,14). Og lignelsen om den fortapte sønn ender med farens oppfordring til storebror: Kom og vær med i feiringen av lillebrors hjemkomst! (Luk 15,32). Jesu problematisering av det perfekte antas altså å ha aktuell betydning, samtidig som kravet om etterfølgelse består uten avkortning: «Vær fullkomne!» (Matt 5,48). Hvem er det som kan klare å finne bak og fram på dette?

Det er i hvert fall ingen mangel på dem som har prøvd. I vår sammenheng blir Luthers tilnærming av flere grunner et referansepunkt. Derfor begynner jeg også der. Men jeg skal også innom to alternative tilnærminger, nemlig de tyske antinazistene og de latinamerikanske frigjøringssteologene. Begge forholder seg kritisk til Luther-resepsjonen og er slik et godt utgangspunkt for å føre samtalen videre.

Lov og evangelium hos Martin Luther

Luther prøver ganske bevisst å fange opp denne tvetydige dobbeltheten i Jesu forkynnelse. Det gjør han ved å la både evangeliets nåde og lovens krav bli stående i all sin skarphet uten å prøve å etablere noen logisk forbindelse mellom dem. Det er altså ikke slik at oppfyllelsen av lovens og nestekjærlighetsbudets krav er en betingelse for benådning – det ville da også omgjøre nåde til fortjeneste, noe Luther aldri blir trett av å gjøre oppmerksom på. Men det er heller ikke slik at benådningen gjør at lovens krav bortfaller – de består uten avkortning. Den medfører heller ikke en holdningsendring som gjør at lovens krav automatisk oppfylles i den benådede – også troende mennesker feiler og faller.

Mange har ment at den ubetingede benådningen best tydeliggjøres ved hjelp av en såkalt forensisk frelsesforståelse: En berøres av Guds nåde slik at

syndens skyld forsvinner, mens livet ellers fortsetter helt uendret. Luther gjør det imidlertid helt tydelig at han ikke tenker slik. Han skiller mellom Kristus som nåde og Kristus som gave, samtidig som han mener det består en tydelig sammenheng mellom dem. Nåden er den ubetingede tilgivelsen; gaven er Kristus som ved troen bor i den troendes hjerte og likedanner ham eller henne med seg selv (jfr. Gal 4,19). En har aldri det ene uten det andre. Men de er ikke identiske; nåden er øyeblikkelig og ubetinget, gaven er en uavsluttbar prosess. «Alt er tilgitt ved nåden, men enda er ikke alt helbredet ved gaven», sier Luther om dette.¹

For å få fram det samme kan Luther også peke på sammenhengen mellom påske og pinse. Det finnes noen, sier han og tenker på de såkalte antinomister, som er gode påskepredikanter, men dårlige pinsepredikanter. De ligner etter hans oppfatning oldkirkens nestorianere, som skilte så skarpt mellom Kristi to naturer at sammenhengen mellom dem ble borte. Det samme gjør antinomistene, som har viktige ting å si om Kristus som Frelser, men glemmer at han som menneske også er forbilledlig for etterfølgelsen. Ved Ånden er Kristus nærværende og gjør seg selv gjeldende som innholdet i de troendes liv, og Luther har lite til overs for dem som ikke makter å integrere dette i lære og liv.²

En forskjell mellom loven og evangeliet er altså at mens loven kan realiseres gradvis, er evangeliet absolutt og ubetinget. En annen forskjell er at de har ulike gyldighetsområder; loven gjelder medmennesket og evangeliet gjelder forholdet til Gud. Dette bestemmer Luthers forhold til det politiske. Her skiller Luther for det første skarpt mellom evangeliets gyldighetsområde, som han kaller det åndelige regimente, og lovens gyldighetsområde, som er det verdslige regimente. Både mål og midler er ulike for de to: Evangeliets målsetting er å etablere en tillitsfull gudsrelasjon, noe som bare formidles ved Ordet, mens lovens målsetting er å opprettholde et rettferdig og fredelig samfunn, noe som både gir fornuften en annen og friere rolle, og som krever ganske andre og mer hardhendte metoder enn Ordet alene. Men ikke for hardhendte. Vel vitende om alle omveltninger som følger i krigens kjølvann, er Luther meget skeptisk til krig som middel til å opprettholde ordnede samfunn og mener at en må kunne strekke seg ganske langt inn i urettferdigheten for å unngå krig.

Luther er skarp og prinsipiell når det gjelder å opprettholde skillet mellom det åndelige og det verdslige. Det gjør at han er kontant avvisende overfor alle teokratiske og utopiske målsettinger for det politiske, enten det er papismen, islam eller Müntzers åndeliggjøring av bøndenes rettferdighetskrav det dreier

seg om. Luther er eksplisitt kritisk både til pavens krav om korstog mot muslimer og muslimenes sverdmisjon.³ På den annen side er Luther ikke fullt så blind som det iblant påstås når det gjelder sammenhengen mellom de to regimentene.⁴ For det første, mener Luther, er det bare den som har sitt liv forankret i det åndelige regimente som befris fra fristelsen til å etablere utopiske idealer for det verdslige. For det andre er det, slik Luther ser det, mulig og ønskelig å la en trosbestemt forståelse av nestekjærlighetsbudets betydning farge også utøvelsen av ens embete innen det verdslige regimente.⁵ Det er viktig å skille, men helt vannrette skott mellom de to er det altså ikke.

Karl Barths analogietikk

På sitt beste er Luther konsistent og prinsipiell. Det samme kan ikke sies om alle hans etterfølgere. For det første ble arven etter Luther støpt inn i en statskirkelig ramme på en slik måte at hans prinsipielle skille mellom det åndelige og det verdslige vel må sies å ha blitt noe illusorisk. For det andre var det mange av hans etterfølgere i første del av det 20. århundre som ikke så, eller ikke ville se, det problematiske ved den politiske utopi de stod overfor. De hadde lært av Luthers kritikk av teokratiet, men de var blinde for det parallelle problem som nazismen representerte. Unntak fantes også i Tyskland; de viktigste var Hermann Sasse, Rudolf Bultmann og Dietrich Bonhoeffer⁶ – i seg selv et ganske interessant trekløver. Men innenfor det tyske språkområdet var det sveitseren Karl Barth som ble de kompromissvillige lutheranernes store kritiker.

Barths anliggende er å motvirke en isolasjon av det kristelige fra det verdslige som gjør at det verdslige blir overlatt til seg selv. Han vil oppheve den oppsplitting som ligger i skjelningen mellom lov og evangelium og mellom det åndelige og verdslige. Barth er mer opptatt av sammenhengen. Slik Barth ser det, åpenbarer Gud seg på en slik måte at hans nåde og hans krav til lydighet framtrer som to sider av samme sak.⁷ Selv om heller ikke Barth ønsker å rokke ved nådens prioritet, er det for ham korrespondanse mellom den guddommelige nåde og den menneskelige etterfølgelse.

Barth konkretiserer denne sammenhengen ved å utforme en etikk i form av en lære om analogier mellom det åndelige og det verdslige. Guds relasjon til verden omfatter alltid alle uten unntak. Både kirken og samfunnet er derfor ledd i realiseringen av Guds plan for verden. Det gjør det til en kristenplikt å gi samfunnet dets etiske idealer og å kritisere samfunnet om det ikke virkeliggjør dem. Dermed blir inkarnasjonen en begrunnelse for menneskeverdet

og rettferdiggjørelseslæren en forankring for kravet om rettferdighet i samfunnet. Dette skal ikke forstås som en programerklæring for Kristelig Folkeparti, for ifølge Barth er tanken om et særlig kristelig parti en uting. I politikken skal en ikke argumentere kristelig, men politisk. Målet for det politiske er likevel å gjøre samfunnet delaktig i Guds rike.⁸

Barth har sett seg lei på teologer som bruker tanken om en naturlig moralerkjennelse til å legitimere etisk tvilsomme kompromisser, og ønsker ikke å gå et eneste skritt på den veien. I stedet ønsker han å etablere en teologisk etikk som kan tjene som et fundament for kritikk av ideologier og samfunnsforhold som ikke ivaretar de sentrale poenger i den guddommelige åpenbaring. Det åpnet for en konsistent og velbegrunnet kritikk av nazismen. Men Barths svært direkte sammenkobling av åpenbaring og sosialetikk er ikke uten problemer. Det Luther avviste som teokrati, kommer hos Barth tilbake gjennom en form for teologisk imperialisme. Det gode er avhengig av teologenes godkjennelse for å gjelde som godt. Fordi alt godt forstås som et ledd i realiseringen av Guds rike, blir også ateistenes gode gjerninger tolket på den kristne tros premisser. Både Sasse og Bonhoeffer fant det derfor nødvendig å beholde toregimentslæren og integrere den i kampen mot nazismen på en helt annen måte enn det Barth gjorde.⁹ Det gir en mer spenningsfylt tilnærming enn den vi finner hos Barth, men kanskje også mer givende. Bonhoeffer var da også en viktig inspirasjonskilde for mange av frigjøringsteologene.¹⁰

Det frigjøringsteologiske imperativ

Luther, Barth og Bonhoeffer er, innbyrdes ulikheter til tross, enige om at kristen tro skal ha direkte og konkrete konsekvenser for livet her og nå. Den latinamerikanske frigjøringsteologien tok imidlertid dette ett viktig skritt videre og insisterte på at teologiens saklighet og konsistens primært er relatert til dens aktuelle, politiske implikasjoner. Deres utfordring var et undertrykkende politisk system som i stor grad ble forsvart med teologiske argumenter. Frigjøringsteologene så på dette som en selvmotsigelse, og for å eksponere denne selvmotsigelsen tok de i bruk et politisk-ideologisk analyseapparat som avdekket de strukturer som opprettholdt marginaliseringen av de fattige og undertrykte. Det teologiske poeng lå i at den politiske analysen ble sett på som en uoppgivelig del av troslivets konkretisering. Marxistisk kapitalismekritikk var etterfølgelsens og disippelskapets kjerne og sentrum. Ikke alle gikk så langt som jesuitten Juan Luis Segundo, som hevdet at det er ved den frigjø-

rende praksis at Guds rike bryter fram, og som av den grunn avviste Luthers kritikk av meritum-fromheten – ifølge Segundo frelses vi faktisk ved våre gode gjerninger.¹¹ At troslivet må konkretiseres i form av politisk arbeid til fordel for ulike «former for fattigdom i vid mening – undertrykkelse, diskriminering og marginalisering»¹², må likevel kunne sies å være et blivende kjennetegn ved alt som identifiserer seg med den frigjøringsteologiske tradisjonen. Frigjøringsteologien har også vist seg fruktbar i den forstand at den har formert seg ved knoppskyting, slik at vi snakker om et ganske stort mangfold: «Indiansk teologi, latinamerikansk feminist-teologi . . . afro-karibisk teologi, jord-teologi etc.»¹³

Styrken ved frigjøringsteologien er lett å se. Den er konkret og jordnær og motstår enhver fristelse til å omgjøre kristen tro til lettvinde løsninger av typen «a pie in the sky». En nestekjærlighetsetikk må ha politiske konsekvenser. Svakheten ved den er imidlertid også nokså iøynefallende. Det ensidige fokus på konkretisering gjør at frigjøring fra undertrykkelse og marginalisering blir den akse den kristne tro dreier seg rundt. Det binder troen til det politiske på en måte som ikke er så lett å forene med det jeg innledningsvis kalte nådens provokasjon, altså budskapet om benådning også for undertrykkeren. Dessuten blir teologi på denne måten for sin egen saklighets skyld avhengig av å hele tiden finne undertrykte og marginaliserte grupper å forholde seg til. Dermed blir det frigjøringsteologiske perspektivet forutsigbart og selvfølgelig på en måte som gjør at det mister mye av sin provoserende brodd.

Det er ikke så vanskelig å se likhetene mellom frigjøringsteologien og Karl Barth. Begge er opptatt av at etterfølgelsen må konkretiseres på en måte som har politiske konsekvenser. I en artikkel om Barth og frigjøringsteologien peker Barth-forskeren George Hunsinger på følgende fellestrekk:¹⁴ 1) Begge mener det er relevant å spørre hvordan teologien fungerer politisk. Teologi som direkte eller indirekte legitimerer undertrykkende systemer, er aldri god teologi. 2) Begge var under den kalde krigen skeptiske til Vestens dominerende antikomunisme. 3) Begge var sterkt kritiske til kapitalismen som økonomisk system.

Ved å se på hvordan Barth og en sentral frigjøringsteolog som Gustavo Gutiérrez forholder seg til fattigdomsproblemet, peker Hunsinger likevel på viktige forskjeller. Selv om Barth mener at en det er en kristenplikt å arbeide for rettferdighet for de fattige, mener han likevel at fattigdomsproblemet er prinsipielt uløselig, og han er heller ikke redd for å snakke om fattigdommens velsignelser og de rikes åndelige fattigdom. Gutiérrez og frigjøringsteologien vil nok mene at Barth derved står i fare for å snakke seg bort fra problemet,

men Hunsinger mener at Barth har et poeng. Dersom det eneste problemet kirken og teologien setter seg som mål å løse er forholdet mellom de undertrykte og undertrykkerne, har den ikke da gjort problemet for enkelt for seg? Dersom forholdet mellom overgriper og offer definert på sosiale og etiske premisser blir kirkens og teologiens definerende omdreiningspunkt, har vi ikke da mistet noe vesentlig?

Siden forrige årtusenskifte har kirken måttet forholde seg til tendenser i retning av postmillennialisme, altså tanken om at Guds rike må opprettes her i denne verden forut for og uavhengig av Guds eskatologiske og definitive inngrep.¹⁵ Postmillennialismen kan spiritualiseres, som hos tiggermunker, pietister og karismatikere, eller den kan politiseres i en mer eller mindre voldelig og samfunnskritisk form, som hos Münzer og frigjøringssteologene. Uansett leder den til en gjerningsrettferdighet som er problematisk i forhold til det nytestamentlige budskap om et ubetinget evangelium, og er derfor eksplisitt avvist i *Confessio Augustana*.¹⁶ Barth forstod dette, og det er det som grunnen til at han, til tross for sin kritikk av Luthers toregimentslære og dens toromstenkning, likevel har adskillig sans for noen av dens poenger. Om Guds rike ikke er av denne verden, kan det ikke virkeliggjøres ved hjelp av politiske analyser og politisk arbeid. Det virkeliggjøres ved et guddommelig nærvær som mennesker alltid primært må forholde seg mottagende til. Når det er Gud som handler, må mennesker ha mot til å være stille og la det skje. Akkurat det var faktisk Luther, Barth og Bonhoeffer helt enige om. At denne passiviteten kan mistolkes og misbrukes, har Segundo og Gutiérrez rett i. Det er likevel lett å finne argumenter for at den faktisk er uoppgivelig.

Evangeliet og de politiske utopiene

La meg, etter dette forsøket på å gi en slags oversikt, prøve å konkretisere problemstillingen i form av noen tesepregede påstander. Å skulle begrunne og utfolde dem utover de antydninger jeg har gitt, ville sprengne rammen for denne artikkelen; jeg fører dem likevel opp som mulige orienteringspunkter for debatten:

- 1 Evangeliet handler om Guds ubetingede kjærlighet til og benådning av alle mennesker helt uavhengig av deres moralske status og eventuelle bidrag til livets og samfunnets forbedring. Dette er den kristne tros kjerne og sentrum. «Gud viser sin kjærlighet til oss ved at Kristus døde for oss mens vi ennå var syndere» (Rom 5,8).

- 2 Sammen med evangeliet får vi et absolutt krav om nestekjærlighet som ufravikelig rettesnor under alle livets forhold. Barth har rett i at disse tingene henger sammen, for det er det faktum at også min neste er omsluttet av Guds kjærlighet, som begrunner min nestes integritet og verdighet som absolutt etisk orienteringspunkt. Det er også derfor vi ifølge den bibelske åpenbaring rammes av Guds vrede når vi forsynder oss mot vår neste. Men realiseringen av kravet er aldri en betingelse for å omsluttet av nåden. Var det det, ville vi alle bli stående utenfor.
- 3 I Jesu konkretisering av nestekjærlighetsbudet prioriteres de nære relasjonene. Det er vanskelig å lese Bergprekenen og Jesu ekteskapsetikk på noen annen måte enn det.
- 4 Det betyr ikke at vi kan neglisjere arbeidet med samfunnsstrukturene. Også disse skal underlegges kravet om å tjene medmenneskets integritet og verdighet. Målet for det politiske arbeidet er derfor å fremme sentrale menneskelige verdier. Bonhoeffer kalte dette «å forberede veien for evangeliet».¹⁷ Det skal skape et rom hvor mennesket kan utfolde seg i tro, tilbedelse og etterfølgelse.
- 5 Målet for politisk arbeid er ikke å bekjempe det onde, men å begrense dets innflytelse. Ondskapens realitet er uutryddelig på denne siden av Jesu gjenkomst til dom. Dersom vi ikke fastholder dette, er det erfaringsmessig vanskelig å avgrense seg overfor gjerningsrettferdighet og postmillennialistisk utopisme.
- 6 De politiske ideologier vi nødvendigvis må benytte oss av som analyseredskap i arbeidet med å kritisere undertrykkende strukturer, kan få en egenvekt som gjør at de beveger seg i retning av det utopiske og postmillennialistiske. Da mister individet det frihetsrom som er en forutsetning for selvrealisering i form av tro og etterfølgelse, og ideologien blir totalitær. Både nazisme og kommunisme er historiske eksempler på dette. I dag er det mer nærliggende å vise til andre eksempler, som islamisme, kapitalisme og konsumerisme.
- 7 Kristen teologi kan, med sitt skille mellom det viktigste og det nest viktigste, yte avgjørende bidrag når det gjelder å hindre at de politiske ideologiene blir utopiske. Det gjør den når den kritiserer alle forsøk på å identifisere Guds rike med realiserbare sosiale strukturer.
- 8 Frigjøringsteologiens styrke er at den så og avviste kapitalismens utopiske og totalitære trekk. Frigjøringsteologiens svakhet er den ofte ikke ser at de politiske ideologier den selv benytter seg av, også kan ha utopiske og totalitære trekk.

Avsluttende homiletisk etterskrift

Det er mye som tyder på at frigjøringsteologiens krav om at troen må konkretiseres for å være reell, er noe Den norske kirkes prester i stor grad har tilegnet seg. Har vi tilegnet oss det i så stor grad at vi er havnet på moralismens og gjerningsrettferdighetens villspor? Jeg er en relativt flittig gudstjenestedeltager i Den norske kirke. Men det kan gå nokså lang tid mellom hver gang jeg hører en predikant forkynne et radikalt og ubekymret budskap om ubetinget benådning for notoriske syndere. Mitt subjektive inntrykk er at frykten for å fungere bekreftende i forhold til rådende og potensielt undertrykkende politiske strukturer har krøpet inn i ryggmargen på norske prester i den grad at appellen til å engasjere seg for de gode formål dominerer på bekostning av proklamasjonen av det evangelisk provoserende. Dette subjektive inntrykk er ikke helt uten faglig dekning; i en PhD-avhandling om norske radioprekener som for noen år siden ble forsvart ved MHS, ble det, nærmest i forbifarten, konstatert at nesten alle prekerer i det foreliggende materiale måtte karakteriseres som loviske og moralistiske.¹⁸ Er det representativt? Er vi blitt de gode formåls kirke? Har Jesu evangelium om den benådede overgriper forstummet hos oss?

Jeg vet ikke svaret på det spørsmålet. Men jeg tror det er avgjørende viktig at vi stiller det.

Noter

- 1 Martin Luther, *Skrifter om Kristus, frelsen og kirken*, oversatt av Knut Alfsvåg, Sigurd Hjelde og Joar Haga (Oslo: Luther forlag, 2017), s. 97 (Antilatamus, 1521). To nyere norske bidrag som drøfter betydningen av denne distinksjonen, er Ragnar Skottene, *Grace and gift: An analysis of a central motif in Martin Luther's Rationis Latomianae Confutatio* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008) og Øyvind Refvik, «Om Luthers spiritualitet i dag», *Tidsskrift for praktisk teologi* 34 (2017): 4–14.
- 2 Luther, *Skrifter om Kristus*, s. 213–214 (Om konsilene og kirken).
- 3 Ingemar Öberg, *Luther och världsmissionen* (Åbo: Åbo Akademi, 2007), 557–640.
- 4 Til denne kritikken se f.eks. Per Frostin, *Luther's two kingdoms doctrine: A critical study* (Lund: Lund University Press, 1994).
- 5 Knut Alfsvåg, «Vær da fullkomne! Bergprekenen og den kristnes liv i verden ifølge Luther», i Jeppe Bach Nikolajsen (red.), *Kirke og øvrighet i et pluralistisk samfunn* (Frederica: Kolon 2017), 82–99.
- 6 Paul R. Hinlicky, *Before Auschwitz: What Christian Theology Must Learn from the Rise of Nazism* (Eugene: Cascade Books, 2013).
- 7 Svend Andersen, *Som dig selv: En indføring i etik* (Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2003), 311–312.
- 8 Karl Barth, «Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde», *Theologische Studien* 104 (1970); Andersen, *Som dig selv*, 313–314.

- 9 Andreas Pangritz, «'Who is Jesus Christ, for us, today?'», i John W. de Gruchy (red.), *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer* (Cambridge: Cambridge University Press 1999), 134–153; Torbjörn Johansson, «Med Dietrich Bonhoeffer på väg mot en förnyad evangelisk-luthersk tvårikeslära», *Dansk tidsskrift for teologi og kirke* 41 (2014): 42–52
- 10 G. Clarke Chapman, Jr., «Bonhoeffer: Resource for liberation theology», *Union Seminary Quarterly Review* 36 (1981): 225–242
- 11 Jean Luis Segundo, *Liberation of Theology* (Dublin: Gill and Macmillan, 1977), 143; Robert A. Kelly, «Liberation ethics: A Lutheran approach to the need for liberation», *Currents in Theology and Mission* 12 (1985): 232–237, 233.
- 12 Sturla J. Stålsett, «Frigjøringsteologi», i Ståle Johannes Kristiansen og Svein Rise (red.), *Moderne teologi: Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer* (Kristiansand: Høyskoleforlaget 2008), 584–598, 585.
- 13 Stålsett, «Frigjøringsteologi», 594.
- 14 George Hunsinger, «Karl Barth and liberation theology», i Hunsinger (red.), *Disruptive Grace: Studies in the theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans 2000), 42–59.
- 15 Oskar Skarsaune, *Tusenårshåpet: Endetidsforventning gjennom 2000 år* (Oslo: Verbum, 1999).
- 16 Artikkel 17. Jens Olav Mæland (red.), *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, (Oslo: Lunde, 1985), 35.
- 17 Chapman, «Bonhoeffer: Resource for liberation theology», 226.
- 18 Grete Tengsareid Søvik, «'In the middle of sin is I': En analyse av forholdet mellom narcissistiske trekk i vår kultur og forkynnelse av frelse fra synd i åtte prekenes holdt på NRK P1 kirkeåret 2007–2008», MHS, 2014.

Litteratur

Alfsvåg, Knut, «Vær da fullkomne! Bergprekenen og den kristnes liv i verden ifølge Luther», i Jeppe Bach Nikolajsen (red.), *Kirke og øvrighed i et pluralistisk samfunn*, Frederica: Kolon 2017, 82–99

Andersen, Svend. *Som dig selv: En indføring i etik*, Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2003.

Barth, Karl. «Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde», *Theologische Studien* 104 (1970)

Chapman, G. Clarke, Jr. «Bonhoeffer: Resource for liberation theology», *Union Seminary Quarterly Review* 36 (1981), 225–242

Frostin, Per. *Luther's two kingdoms doctrine: A critical study*, Lund: Lund University Press, 1994.

Hinlicky, Paul R. *Before Auschwitz: What Christian Theology Must Learn from the*

Rise of Nazism, Eugene: Cascade Books, 2013.

Hunsinger, George, «Karl Barth and liberation theology», i Hunsinger (red.), *Disruptive Grace: Studies in the theology of Karl Barth*, Grand Rapids: Eerdmans 2000, 42–59

Johansson, Torbjörn. «Med Dietrich Bonhoeffer på väg mot en förnyad evangelisk-luthersk tvårikeslära», *Dansk tidsskrift for teologi og kirke* 41 (2014), 42–52

Kelly, Robert A. «Liberation ethics: A Lutheran approach to the need for liberation», *Currents in Theology and Mission* 12 (1985), 232–237

Luther, Martin. *Skrifter om Kristus, frelsen og kirken*, oversatt av Knut Alfsvåg, Sigurd Hjelde og Joar Haga, Oslo: Luther forlag, 2017.

Mæland, Jens Olav (red.), *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*, Oslo: Lunde, 1985

Pangritz, Andreas, «'Who is Jesus Christ, for us, today?'», i John W. de Gruchy (red.), *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, 134–153

Refvik, Øyvind. «Om Luthers spiritualitet i dag», *Tidsskrift for praktisk teologi* 34 (2017), 4–14

Segundo, Jean Luis. *Liberation of Theology*, Dublin: Gill and Macmillan, 1977.

Skarsaune, Oskar. *Tusenårshåpet: Endetidsforventning gjennom 2000 år*, Oslo: Verbum, 1999.

Skottene, Ragnar. *Grace and gift: An analysis of a central motif in Martin Luther's Rati-*

onis Latomianae Confutatio, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2008.

Stålsett, Sturla J., «Frigjøringssteologi», i Ståle Johannes Kristiansen og Svein Rise (red.), *Moderne teologi: Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundets teologer*, Kristiansand: Høyskoleforlaget 2008, 584–598

Søvik, Grete Tengsareid. «'In the middle of sin is I': En analyse av forholdet mellom narssistiske trekk i vår kultur og forkynnelse av frelse fra synd i åtte prekener holdt på NRK P1 kirkeåret 2007–2008», MHS, 2014.

Öberg, Ingemar. *Luther och världsmissionen*, Åbo: Åbo Akademi, 2007.