



Redaktører	Jeppe B. Nikolajsen og Peter V. Legarth
Redaktion	Elisabeth Hartman, Leif Andersen, Morten H. Jensen, Andreas Ø. Nielsen, Brian Hansen, Nikolaj Christensen og Filip Odgaard Bodilsen
Redaktionssekretær	Henrik H. Hansen
Korrektur	Hans Henrik Hansen
Regnskabsfører	Walther P. Hansen
Layout og sats	Graphic Care
Trykkeri	Zeuner Grafisk A/S
Oplag	700
ISSN	1903-6523
Hjemmeside	www.teologisk-tidsskrift.dk
Copyright	Forfatterne og Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke
Forsidefoto	©iStockphoto

REDAKTIONSRAÐ

Professor Asger Chr. Højlund	Lektor Hans Raun Iversen
Professor Kurt Christensen	Lektor Kurt E. Larsen
Professor Harald Hegstad	Lektor Jakob Engberg
Professor Jens Bruun Kofod	Lektor Daniel Johansson
Professor Jostein Ådna	Generalsekretær Jonas A. Jørgensen
Lektor Carsten Vang	Adjunkt Jakob V. Olsen
	Fakultetsleder Jørn Henrik Olsen

ABONNEMENTSPRISER

E-abonnement	150 DKK
Studerende indland	150 DKK
Studerende udland	225 DKK
Privatpersoner indland	295 DKK
Privatpersoner udland	325 DKK
Institutioner indland	375 DKK
Institutioner udland	425 DKK

DANSK TIDSSKRIFT FOR TEOLOGI OG KIRKE

Menighedsfakultetet
 Katrinebjergvej 75
 DK-8200 Aarhus N
 Telefon + 45 86 16 63 00
 Telefax + 45 86 16 68 60
 E-mail dttk@teologi.dk

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke

Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke er et tidsskrift for akademisk teologi med et kirkeligt perspektiv. Tidsskriftet udgives af Menighedsfakultetet i Aarhus med støtte fra Statens Kunstråd. Tidsskriftet publicerer forskningsartikler inden for det teologiske fagfelt og præsenterer også populærvidenskabelige bidrag, der relaterer sig til moderne kirkeliv og kristendom. Tidsskriftet gør brug af peer review, og alle forskningsartikler bliver således vurderet af en eller flere redaktionsuafhængige fagfæller, før de eventuelt antages. Tidsskriftet udkom første gang i 1974. Det udgives fire gange årligt. Artikler uploades på tidsskriftets hjemmeside. Retningslinjer for manuskripter, debatindlæg og anmeldelser tilsendes på efterspørgsel.



D L O H D N

INTRODUKTION

- Nåde-gaver og tjenester
Elisabeth Hartman, Nikolaj Christensen
og Andreas Østerlund Nielsen 271

NÅDEGAVER OG TJENESTER

- Karisma og embede i den missionale kirke
Ole Skjerbæk Madsen 273

- Nåde-gaver for andre
Guds mission og Åndens udrustning
ifølge Dietrich Bonhoeffer og Walter Hollenweger
Nikolaj Christensen 285

- Karismatik i Danmark
- før den karismatiske bevægelse
Kurt E. Larsen 297

- Nåde-gaver og naturgaver
Noen refleksjoner i lys av pentekostal teologi
Terje Hegertun 311

LIVET I NÅDEN OG NÅDEGAVERNE

- Livet i nåden og nådegavene
Nåde-gavebegrebets udvikling hos Paulus
Roald Nikolai Flemestad 323

- Responsum
Carsten Korsholm Poulsen 330

FEM TYPER TIL TJENESTE?

- Fem typer til tjeneste?
En diskussion af APEST-modellen og Ef 4,7-16 335

- Præsentation
Poul Nyborg 336

- En eksegetisk vurdering af APEST-modellen
Torben Kjær 339

- Responsum
Anders Michael Hansen 347

ANMELDELSER

- Pneumatology and Theology of the Cross
Morten Munch 351

- Udrustning til tjeneste
Thomas Nedergaard 355

NÅDEGAVER OG TJENESTER

- i mission for Gud og for andre

Det almene præstedømme har haft blandede vilkår i den lutherske tradition. Det gælder ikke mindst i Folkekirken, hvor den såkaldt kernemenighed strukturelt set bliver stedmoderligt behandlet. Der lægges i stedet ofte stor vægt på præsteembedet for ikke at opdele medlemmerne i et A- og B-hold; det har imidlertid medført, at de menige medlemmer så at sige alle er endt på B-holdet. Der er dog særligt blandt evangelikale i stigende grad syn for, at Det Nye Testamente lægger vægt på, at alle kristne er i tjeneste for Gud, og at Gud udruster dem til denne tjeneste med Åndens kraft og med nådegaver.

De to første artikler i dette nummer af *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* søger at udstikke en kurs i forholdet mellem nådegaver og mission, dels i relation til embedet og traditionen, og dels i lyset af Bonhoeffers udfordring til at være "kirke for andre."

De efterfølgende to bidrag peger på, at opmærksomheden på nådegaverne trods alt ikke er noget helt nyt. Dels findes den i den lutherske vækkelsestradition, som Kurt Larsens artikel viser, idet han dog også udpeger nogle mulige grunde til, at det karismatiske har haft særligt trange kår i dansk kirkeliv; og dels har den nuværende opmærksomhed på nådegaverne noget af sin baggrund i pinsebevægelsen, hvorfra Terje Hegertun selvkritisk reflekterer, men også demonstrerer, at pinsekirkerne har udviklet teologier om gavebegrebet, som gamle kirker kan lære af.

Når der opleves en uoverensstemmelse mellem den praktiske virkelighed og det nytestamentlige ideal, er det vigtigt, at der etableres en samtale mellem praktisk-erfaringsmæssige og eksegetiske perspektiver. Vi har givet plads til dette, for det første i et bidrag fra biskop Roald N. Flemestad, som bygger på et foredrag holdt på Menighedsfakultetet i 2013, med efterfølgende respons fra Carsten Korsholm Poulsen, hvis seneste bog om nådegaver også bliver anmeldt i dette temanummer. For det andet har vi inviteret tre teologer til at tage en eksegetisk og praktisk-teologisk debat om en af de nyeste og internationalt meget omtalte nådegavemodeller.

Efter vores mening kan der observeres en udvikling – parallelt med generelle kulturelle trends – fra at der tidligere var begrænset syn for personlige forskelligheder og forskellige nådegaver i kirke og menighed, til at mange i dag er optagede

af at identificere sin særlige nådegave og personlighed. Vi mener, at menigheder, der gerne vil omsætte tanken om det almene præstedømme inden for rammen af Guds mission, må gøre op med det heri iboende individualistiske træk og i stedet søge en balance mellem individ og fællesskab, tradition og nybrud og det skabelsesgivne og det 'ekstraordinære'.

Med håbet om, at de vidt forskellige bidrag i dette nummer tilsammen kan aftegne denne retning – ikke ved at levere færdige svar, men ved at give stof til eftertanke, der kan omsættes i praksis – ønsker vi god læselyst!

Elisabeth Hartman, Nikolaj Christensen og Andreas Østerlund Nielsen

NOTA BENE: Forsidebilledet er ikke udvalgt med henblik på at illustrere dette nummers overordnede tema, men er anvendt i sympati med de forfærdelig tragiske forfølgelser på kristne, som i disse år foregår i Mellemøsten. Guds fred og nåde være med dem!

KARISMA OG EMBEDE I DEN MISSIONALE KIRKE



Missionspræst, cand.theol. Ole Skjerbæk Madsen

RESUMÉ: Den missionale kirkes tre socialformer - med Troeltschs termer - *kirke*, *sekt* og *mystik* - må sammenholdes for at få en ret forståelse af forholdet mellem embede og karisma. I en kontekst præget af institutionalisering og privatiseret religiøsitet bliver fællesskabet ('sekt') den sammenbindende faktor i den missionale kirke. Paulus og Luther underbygger begge den gensidige tjeneste i Åndens kraft i dette fællesskab, hvor embede og nådegave virker sammen. For at skabe rum for dette må der imidlertid være fleksible kirkeordninger med en flerfoldig ledelse. Embedet udspringer af nemlig hele menighedens tjeneste og genkendelse af præstens nådegaver til at tjene. Gudstjenesten bliver da det sted, hvor de nådegaver og tjenester, som er nødvendige for sendelsen til verden, finder hinanden.

Indledning

Kirken har sin oprindelse i disciplenes fællesskab med deres mester Jesus Kristus og bliver til i kraft af deres delagtighed i Jesu sendelse fra Faderen. Sendelsens kraft er Helligånden og dennes vidnesbyrd om Faderen og Sønnen. Kirken er derfor i sin oprindelse et missionerende og ligeværdigt fællesskab af Jesu disciple. I deres mission ledes disciplene af Helligånden, og i deres opbyggelse af fællesskaber/menigheder er Helligånden på én gang vidne om Jesus Kristus og Gud i Ham og den, der udruster disciplene til tjeneste og knytter dem sammen til ét legeme (Madsen 1988, 7-10).

Til denne forståelse af den missioneren-

de kirke hører tre elementer, som alle må holdes sammen, hvis kirken skal beholde sin identitet som kirke og samtidig være deltager i Kristi sendelse fra Faderen og i Helligåndens vidnesbyrd:

1) Kirken må have en struktur, som giver discipelfællesskabet krop og form i den kultur, den er sendt til. Kirken er et velordnet fællesskab, en organisme – og får dermed en institutionel karakter.

2) Men kirken er også et fællesskab af disciple samlet om deres 'mester'; vi er Kristi legeme. Fællesskabet er bestemt af Jesu ord og gerning til vor frelse og samles derfor om 'ordet' og sakramenterne. Dette er *communio sanctorum* qua delagtighed i

Kristi legeme, forstået både som den korsfæstede og opstandnes legeme og som menighedslegemet. Dette fællesskab er ligeværdigt og præget af indbyrdes tjeneste og kommunikation.

3) Fordi kirken er et fællesskab af ligeværdige disciple, værnes den enkeltes frihed og værdighed; discipelforholdet til Jesus Kristus er altid først et individuelt og personligt forhold.

Disse tre aspekter, der svarer til Ernst Troeltschs socialformer: 'kirke,' 'sekt' og 'mystik,' skal sammenholdes, når kirken skal inkultureres i vores postmoderne, pluralistiske og sekulariserede samtidskultur, og når vi skal forstå, hvilken form og rolle ledelse, embede og karisma har i den missionale kirke.¹

Konteksten

Ina Rosen offentliggjorde i 2009 resultaterne af sine fokusgruppeundersøgelser af almindelige københavnernes tro. Resultatet af undersøgelsen minder om Per Salomonsens undersøgelser af religion i Danmark, som blev offentliggjort i 1971. I Salomonsens undersøgelse svarede 80%, at de var kristne, men kun 25% ville kalde sig religiøse; for almindelige mennesker handlede religiøsitet om et bevidst konfessionelt tilhørsforhold til kirken. 20% af de "kristne" afviste Guds eksistens. Det, der er sket i tiden fra Salomonsen til Ina Rosen, er, at folkereligionens mennesker får færre og færre ord til at udtrykke deres tro, at deres trosbricolager i dag rummer elementer og billeder fra andre kilder end kristendommen, og at hvad man har kaldt *the subjective turn* er mere udtalt i dag: "When we find that people believe individually, privately in personal ways, this is because belief has been withdrawn into the inner lives of individuals. They assemble their beliefs on the basis of life's experiences and actualize

them contextually" (Rosen 2009, 161-2).

Dette sandsynliggør, at vor tids almene tro og folkereligion snarere orienterer sig hen imod *spiritualities of life* end kristendom og kirke, når den skal finde sprog at udtrykke sin tro og livserfaring i (Madsen 2011, 127). *Spiritualities of life* er den sekulariserede religiøsitet, som blandt andet omfatter, hvad man tidligere kaldte New Age, og som i dag ofte beskrives som ny spiritualitet og kendetegnes ved åndelige og terapeutiske praksisser fra Østens religioner, som søges vestliggjort og præsenteret som videnskabeligt afprøvede praksisser.

Selvom almindelige mennesker, som vist af Ina Rosen, bruger kirken som tradition og arv (Rosen 2009, 141-150), og selvom mange åndeligt søgende har meningsfulde møder med kristne, herunder gode samtaler med kristne rådgivere, synes sognemighedernes organiserede fællesskab ikke at være relevant for deres personlige tro. "Det lader ikke til, at man oplever et behov for fællesskab for at kunne udfolde sin spiritualitet. Omvendt lader det til, at man har brug for at lade åndelige elementer være en del af de relationer, man indgår i." Kirke og kristendom opleves som et system eller en institution, der kun levner et lille rum for åndelig frihed, deling af erfaringer og åndelig vækst. "Det lader snarere til, at de har behov for at møde autentiske mennesker, der kan fortælle om, hvilke (konkrete) forandringer evangeliet har afstedkommet i forhold til dem selv, i forhold til deres relationer og i forhold til deres omgivelser" (Grube 2010, 30-31).

Det betyder altså, at den missionerende kirke har institutionen (kirken og samfundets institutioner) og den privatiserede religiøsitet som det spændingsfelt, den skal arbejde i; fællesskabet som den sammenbindende midte er imidlertid ikke stærkt (Axt-Piscalar, 159, 162-163).

Den missionale kirke i den postmoderne kontekst

Ina Rosens afhandling og flere andre religionssociologiske undersøgelser viser os altså sider af den virkelighed, som møder kirken, og som kirken må finde ud af at være kirke i, hvis kirken ikke ønsker at leve sit liv i en egen kulturel ghetto. Samtidig kan kirken ikke være kirke, hvis den mister sine kendetegn.

Kirken må derfor stille sig det spørgsmål, om den udelukkende er kirke ved at være kirke, som den er organiseret nu – specifikt om den institutionelle folkekirke som en gren af den offentlige forvaltning og bygget op omkring sognemenigheder og kirkelige foreninger - er den eneste måde at være kirke på.

Den augsburgske bekendelse forstår kirken dynamisk relationelt og ikke institutionelt (CA 7): "Ligeledes lærer de, at der altid vil eksistere én, hellig kirke. Men kirken er de helliges og troendes forsamling, hvor evangeliet læres ret, og sakramenterne forvaltes i overensstemmelse med evangeliet. Til sand kirkelig enhed er det nok, at være enige om evangeliets lære og forvaltningen af sakramenterne. Det er ikke nødvendigt, at de samme menneskelige traditioner, ritualer eller ceremonier, der er indstiftet af mennesker, findes overalt. Som Paulus siger: "Én tro, én dåb, én Gud og alles Fader og så videre."

Denne forståelse harmonerer godt med Paulus' tale om kirken og den enkelte menighed som Kristi legeme, altså en organisk størrelse – et netværk af legemsdele, celler og funktioner. Samtidig indikerer både CA 7 og Paulus, at kirken kun er kirke i sin relation til Jesus Kristus.

Kirken er altså forpligtet på sin relation til Jesus Kristus og kan ikke være kirke uden evangeliets forkyndelse og sakramenterne, men den form hvorunder indholdet

formidles er ikke normgivende; det er i alt væsentligt kulturelt betingede udtryk; kun de former, som er nødvendige for indholdet er normgivende, for eksempel vand og døbeformlen.

Hvad er så folkekirken i denne sammenhæng? Den kan være kirke i, for og med folket, dvs. den bevarer sig selv som subjekt, fordi den udtrykker sit indhold ind i den kontekst, den er kirke i. Hvis kirken er bevidst om sit væsens kerne, kan den ubekymret møde enhver kultur, oplede tilknytningspunkter for formidlingen af sit budskab, finde fælles anliggender og passende kulturelle former at inkarnere sig i. I denne sammenhæng er kirken primært et fællesskab af Jesu disciple, som tager del i Jesu sendelse fra Faderen, og uanset den kristne kulturarvs prægning af samfundet vil kirken se sig som "en kirke i diaspora" (Zimmermann 2010, 46-60).

Den kan også tolkes som folkets kirke, men så ophører den, at have sit eget subjekt; i stedet er folket subjekt, og omstændighederne bestemmer både form og indhold. Dette kan også ske, hvis kirken går i panik over tendenserne i den postreligiøse eller sekulariserede spiritualitet og derfor tilpasser sig kritikløst. "Wenn eine ganze Gessellschaft christlich wird, was ist dann noch das unterscheidend Christliche?" (Frey 2010, 109).

'Mystikkens' individuelle socialform

Den 'mystiske' – eller individualitetens – socialform er vigtig for at nå den postmoderne individualiserede virkeligheds mennesker. Den kontekst, den missionerende kirke virker i, er nemlig præget af en individualiseret spiritualitet som et udtryk for den subjektive vending i kulturen. Det betyder, at spiritualiteten er praksisorienteret og nytte/lykke-orienteret, og at den tenderer en utilitaristisk tilværelsesforstå-

else. Vanskeligheden for kirken er den derfor følgende skepsis over for religiøse pakkeløsninger og over for en dogmatik og etik, som opleves begrænsende for den enkeltes muligheder. Kirkens organiserede fællesskaber i sognemenigheden, i bibelkredse, i foreninger med en stor grad af forpligtethed over mange år er også fremmed for den postmoderne spiritualitet, som lægger mere vægt på relationer og ad hoc fællesskab om for eksempel konkrete opgaver og sager, for eksempel miljøet.

Derfor er det vigtigt for den missionale kirke at have en levende trospraksis. At kirkens medlemmer er autentiske i deres vidnesbyrd. Og derfor må vi med Luther værne om enhver kristens frihed til at finde en nådig Gud; derfor skulle kirken ideelt set samles på en måde, som gav frihed til troens vækst og til at være "kristne og bekende evangeliet med hånd og mund" (Luther 1980, 79-80).

En missional kirke har øje for den enkelte, når vi krydser grænser for at møde den anden. I dialogen vil det vise sig, om vi lever i sandheden, som vi vidner om. Samtidig må vi anerkende den sårethed, som ligger gemt i mange postmoderne menneskers opfattelse af kirken (Storarr 2010, 143-144).

Kirkens sjælesorgspraksis med vægt på åndelig vejledning får derfor en stor rolle i mødet med samtidsspiritualiteten, og den kan sagtens matche de mange tilbud om personlig udvikling. Og et menighedsliv, som giver den enkelte mulighed for at tjene med sine nådegaver, og hvor den enkelte værdsættes derfor, vil virke positivt på det postmoderne menneske, men samtidig også rumme et korrektiv til den ofte udtalte individualisme i kraft af sin vægtlægning på tjeneste.

'Sektens' intersubjektive socialform

For at missionen kan have et subjekt, er sektens eller intersubjektivitetens og fællesskabets socialform afgørende. Missionen falder fra hinanden, hvis ikke den sker med udgangspunkt i fællesskabet, delagtigheden i Kristi legeme, for det er i Kristus, at vi er medinddragede i Guds mission. Fællesskabet vinder skikkelse "im sozialen Miteinander der Liebe und des gegenseitigen Dienen": "Solche partizipativen Gemeinschaftsbeziehungen machen nicht nur die Kirche als Sozialisationsgemeinschaft aus, das christliche Gemeinschaftsleben selbst bekommt damit eine hermeneutische Funktion zum Verständnis von christlichen Glaubensinhalten. Es wird zum Erprobungs- und Erfahrungsraum dessen, was es heißt, sich von der gemeinsamen Mitte des Christus im Alltag bestimmen zu lassen" (Rieger 2010, 34ff). Det er her, at kirken må vende tilbage til sin forståelse af, hvad det er at være kirke, at kirke ikke defineres ud fra sine former, men sit indhold – og at kirke er netværk, relationer.

I en luthersk kontekst er det nærliggende at knytte til ved Luthers tale om kirkens syv kendetegn, som alle udtrykker, at kirken lever ud af sin relation til Jesus Kristus: 'Guds ord', 'dåben', 'alterets sakramente' (nadveren), 'nøglerne' (syndsbeholdelse og absolution), 'embederne', 'bønnen' og 'det hellige kors'. Guds initiativ fremkalder ved alle syv kendetegn troen med det mål at føre den troende til helliggørelse (Luther 1980a, 391- 408).

Men også på det mellem menneskelige plan forstås kirken i relationskategorier, først og fremmest i talen om de troendes almindelige præstedømme som et fællesskab, der samles om Guds ord og sakramenternes rette forvaltning (Luther 1980b, 45-7; jf. CA7). Selvom Luther ikke havde fokus på nådegaverne, er nådegaverne dog sam-

men med tjenesten i kald og stand netop udtryk for det enkelte menighedsmedlems delagtighed i de troendes almindelige præstedømme. Udøvelsen heraf falder ind under tredje trosartikel og hænger dermed sammen med den helliggørelse, som er en frugt af et fællesskab med de syv kirkeken-detegn.

Luthers dynamiske ekklesiologi kan, selvom den blev til i en kristen monokultur, inspirere vor tids kristne – ved at give plads for den enkelte kristne og hendes/hans tro og helliggørelse. Ud fra Luthers tankegang kan vi finde modet til at eksperimentere med nye måder at skabe et kristent fællesskab på og samtidig have 'ordet' og sakramenterne i fokus.

Kirkeken-detegnene gælder den partikulære menighed såvel som den universelle kirke, idet hver enkelt menighed kan forstås som et delaspekt af den universelle kirke, der ligesom et fragment af en holografisk plade rummer hele billedet i sig, for det enkelte fællesskab af troende bekender ikke alene *sanctorum communionem*, men også *sanctam Ecclesiam catholicam*.

'Kirkens' institutionelle socialform

I den danske postmoderne kontekst er kirken som institutionel socialform og qua sin status som civilreligion missionalt set vigtig i en folkekirkelig sammenhæng på grund af sin kontaktflade. Kulturkristendom rummer muligheder for at åbne almindelige danskeres øjne for en mere engageret kristen livsform, når den møder autentiske kristne fællesskaber. For mange mennesker er folkekirken garanti for ikke at fanges ind i en fanatisk sekt, når man møder kirkens missionærer.

Men det kristne fællesskab må også have form og krop for at blive synligt i samfundet. Spørgsmålet er blot om kirkens institutionelle form som folke- eller stats-

kirke er den missionalt mest hensigtsmæssige. "Die geschichtlich äußerst wirksame Volkskirche [...] verliert ihre Legitimation, wenn sie die Getauften nicht mehr zu einer Freiwilligkeitskirche, zu einer Glaubensgemeinschaft im Abendmahl hinzuführen in der Lage ist" (Rieger 2010, 25).

Karisma og embede i den missionale kirke

Jeg har fremhævet det kristne fællesskab som den sammenbindende faktor i kirkens mission udspændt mellem institution/civilreligion og individualiseret spiritualitet/tro. Dette fællesskab har sine kendetegn, men kan formes på mange måder. Det er allerede NT vidnesbyrd om. Men fællesskabet lever kun, hvor der er en gensidig tjeneste i Åndens kraft. I den sammenhæng må vi diskutere sammenhængen mellem nådegaver og embeder/tjenester.

Udgangspunktet er disciplenes fællesskab omkring 'mesteren.' Dette fællesskab består af ligeværdige disciple. Enhver er værdsat som den hun eller han er, og ingen er den andens dommer. Jesus gør op med enhver antydning af magtkampe i fællesskabet. Han afviser, at nogen skal kalde sig herre eller fader eller mester på bekostning af andre. Dette er ikke mindst tydeligt hos Matthæus. Menigheden er i lyset af Matthæus et ikke-hierarkisk broderøgsøsterskab, som har sine normer i apostlenes vidnesbyrd og lære og kendetegnes ved frie tjenester, der dog skal bedømmes på deres frugter ud fra Jesu ord (Madsen 1995, 64f). Det er dette fællesskab som sendes ud for at gøre mennesker til Jesu disciple.

Nådegaver og "embeder" kan ikke spilles ud imod hinanden

Denne forståelse af det kristne fællesskab er klart foreneligt med Paulus' menighedsforståelse, selvom Paulus udvikler

talen om nådegaver og tjenester og kender særlige ledelsestjenester, som rummer ki- men til, hvad vi ofte taler om som kirkens embeder. Fremstillingen af menigheden som Kristi legeme i 1 Kor 12 taler om forskellige nådegaver og tjenester, men også om deres ligeværdighed, for alle legemets legemsdele er nødvendige for helheden og legemets funktionsduelighed. Nådegaver og "embeder" kan ikke spilles ud imod hin- anden, de er alle virket af den samme Hel- ligånd, de tjener alle nådens manifestation og legemets vækst kvalitativt og kvantita- tivt. Ledelsestjenesterne er nådegaver som alle andre, blot med den specifikke opgave at lede. Derfor kan ledernes autoritet og bedømmelsen af deres nådegaver aldrig løsrives fra menigheden selv. En autentisk leder henter sin autoritet fra det evange- lium, menigheden har fået ansvaret for at forkynde i verden og er afhængig af Jesu egen ledelse af menigheden ved Helligån- den. Paulus angiver mange forskellige ty- per ledelsestjenester: førstegrøden, under- viser, formaner, forstander, apostel, profet, lærer, evangelist, hyrde, værtskab, biskop- per og diakoner, ældste. Nogle tjenester var lokale, andre omfattede hele kirken som omrejsende tjenester. Ledelsestjenesten udfoldedes som regel som et teamarbejde (Madsen 1995, 59-61).

Johannes står som det stærkeste værn mod enhver form for embedsmisbrug, hvor stærke ledere eller kirkelige systemer vil undertrykke den enkelte i hendes eller hans disciplinrelation til 'mesteren.' Han værner individualiteten og den 'mystiske' dimension ved at understrege disciplinfor- holdet som et helt personligt forhold og Helligånden som den enkelte discipels vej- leder (Madsen 1995, 63).

Embede eller tjeneste luthersk set

Traditionelt har CA 5 haft overskriften

"Om det kirkelige embede": "For at vi kan få en sådan tro, har Gud indstiftet et em- bede til at forkynde evangeliet og forvalte sakramenterne. For ved ord og sakramen- ter som midler skænkes Helligånden, der skaber tro i dem, der lytter til evangeliet." Men denne overskrift er ikke oprindelig; den dukker først op i senere udgaver.

Kjell Olav Sannes har i en spændende artikel sat spørgsmålstegn ved, om CA 5 handler om embedet; det er nådemidlerne, som er anliggendet, og "ministerium" i den latinske tekst "can mean both an office, e.g. the office of the pastor, and the ministry as a function, i.e. something which is done." Tilsvarende kan det tyske "Predigtamt" forstås synonymt med det mundtlige ord, evangeliet (Sannes 2008, 319-22).

CA 14 siger, "at ingen bør lære offentligt i kirken eller forvalte sakramenterne uden at være kaldet på ret vis." Sannes hævder at *rite vocatus* ikke handler om ordination, eftersom ordination først institutionalise- redes i Wittenberg 4 år efter bekendelsens affattelse, og at der ved reformationens be- gyndelse var mange kaldende myndigheder. Artiklen siger, at "the means of grace may be administered in different way, through especially called persons, but also through others. There should be a good order in the church, to serve the life and the ministry of the means of grace in the church. This order is not, however, as such constitutive for the church" (Sannes 2008, 323-325). Sannes konkluderer: "In a changing world, confronted with ever new challenges, it is an important legacy of Lutheran theology for the future ministry of the church to affirm a conviction of the Lord's commis- sion to make disciples through the means of grace, given to the whole people of God, combined with an appreciation that this mission should be carried out in an offen- sive, flexible way in the different contexts

where the church lives and serves” (Sannes 2008, 328).

Nådegaver og tjenester i den missionale kirke

Når nu Det nye Testamente kender til forskellige menighedsordninger og gensidig afhængighed af ligeværdige disciple i et tjenende fællesskab og derfor også et ligeværdigt og gensidigt tjenesteforhold mellem ledere og øvrige disciple, og når nu også den lutherske forståelse af de troendes almindelige præstedømme ser kirkeordningen som en ordnet ramme for den tjeneste med nådemidlerne, som er betroet menigheden, må der også i vor tid være plads for varierede og fleksible kirkeordninger, som udtrykker tjenesten med nådemidlerne i det postmoderne og pluralistiske samfunds kontekster.

Der er mange sådanne forsøg på at være kirke, som dermed giver plads for udfoldelsen af tjenester og nådegaver i frugtbart samspil. *Emergent Church* eller *Fresh Expressions of Church* er eksempler herpå. Drivkraften i *Emergent Church* er at lade sig udfordre af Jesus. Intentionen er at møde den omgivende kultur som et trosfællesskab. Ledelsesstilen er relationel i modsætning til mere hierarkiske og kontrollerende kirkeordninger. Ledere er villige til at tage en risiko. Ef 4,16 kan ses som en god matriks for lederskab: “Teacher as Light Giver,” “Pastor: Soul Healer,” “Apostle: Ground Breaker,” “Prophet: Truth Teller” og “Evangelist: Story Teller” (Gibbs 2008, 332-336). Eddie Gibbs lader forstå, at traditionelle kirker måske vægter hyrder og lærere, mens *Emergent Church* vægter apostel, profet og evangelist: “As we review these five leadership roles we must not consider them in isolation from the ministry of the entire congregation. Indeed, the context of the ministry matrix is the unity

and resourcing of the whole church. Emerging Churches need pastor-teachers to ensure both maturity and continuity in their churches, providing a base from which they can move on to face fresh challenges. On the other hand, established churches need apostles, prophets and evangelists to ensure they break out of their cultural cocoons to impact wider society and to give birth to new faith communities” (Gibbs 2008, 339; se også Jørgensen 2008, 102-104).

Rum for nådegaver og tjenester

Hvordan skal vi så være missionale kirke med rum for nådegaver og tjenester? En vej er at skabe nye fællesskaber af Jesu disciple i stil med *Emergent Church*, herunder at traditionelle menigheder engagerer sig i mission og sender menighedsmedlemmer med de adækvate nådegaver ud i nye miljøer. Det gælder for eksempel det arbejde, jeg selv står i i forhold til nyåndelige miljøer under titlen *I Mesterens Lys* (Se www.imesterenslys.dk).

Når *I Mesterens Lys* (IML) således deltager i forskellige alternativ-messer som Mystikkens Univers eller Krop Sind Ånd, så er det kirke. Vi er der som et fællesskab af Jesus-disciple. Jesus er den primære relation. Kirkens kendetegn genkendes i nærværet; der er bøn, der er nadver, der er bibel. Der er relationer mellem medarbejderne, som fungerer organisk sammen som et legeme med forskellige nådegaver og funktioner, og med medudstillere og gæster, som messe efter messe opsøger standen. De troendes almindelige præstedømme kommer til udtryk gennem medarbejdernes tjeneste med hver deres nådegaver – ikke mindst åbenbaringsgaver og nådegaver til helbredelse. Det kirkelige embede, repræsenteret af ordnede præster, er også til stede og forbinder den mere flydende kirke på alternativmessen til det større kirkefæl-

lesskab. Og discipelfællesskabets sendelse ind i alternativmiljøerne bliver lokalmenighederne anliggende gennem forbøn for arbejdet ved gudstjenesterne (højmesser og tidebønner) såvel som gennem grupper af forberedere for IMLs arbejde.

Flerfoldig ledelse i lokalmenigheden

Men også den traditionelle folkekirkelige sognemenighed kan som missional kirke udvikle et større samspil mellem embeder og nådegaver og udvide sin forståelse af menighedsledelse til at omfatte flere end de ordinerede præster, blandt andet ved at menighedsrådet forstår sin opgave som en pastoral tjeneste og sætter mission som fortegn for kirkens virksomhed. Hvis menighedsrådet ikke rummer de nødvendige nådegaver til at være en form for ældsterråd, kan man måske følge den praksis, som udvikledes af kirkefondets fædre: at danne et menighedssamfund og kalde ældste til sammen med præsten at tage det pastorale ansvar for menighedens medlemmer (Madsen 1995, 79-80).

I den katolske karismatiske fornyelse greb man tilbage til inspirationen fra ørkenfædrene og kaldelsen af "unordained elders" for at finde en balance med nådegavebaseret ledelse og kirkens embede – ikke mindst forbindelse med skabelse af husfællesskaber (Madsen 1995, 77).

Hvis menighedens ledelse skal opbygge den som et missionerende fællesskab, bør ledelsen være kollektiv og rumme forskellige nådegaver, herunder de kvaliteter, som dækkes af begreberne apostel, profet, evangelist, hyrde og lærer. Det ligger vel allerede som et ideal bag præstetjenesten, idet Ef 4,7-13 er en af de mulige læsninger for tredje læser ved ordinationen, selvom der er sket en svækkelse af det flerfoldige aspekt af kirkens ledelsestjeneste efter 1992; tidligere var efeserbrevs-teksten

nemlig episteltekst ved ordinationen forud for intimationstalen.

Det er sjældent, at de valgte præster dækker alle kvaliteterne fra Ef 4. Alene af den grund vil det være vigtigt at supplere den præstelige ledelse af menigheden med menighedsmedlemmer, som kaldes til en ledelsestjeneste i team med præsten/præsterne (hvad enten det altså er som menighedsrådsmedlemmer eller som ældste i et menighedssamfund knyttet til sognemenigheden).

Hvis menighedens ledelse er kollektiv med respekt for det enkelte teammedlems nådegaver, sætter det en model for hele menighedsfællesskabet. Ledelsen viser *en miniature*, hvad det er at være Kristi legeme. På den måde bliver ledelsen enhedsskabende og en rollemodel for menighedens fællesskab og udøvelsen af den enkeltes nådegaver og tjenester til fælles gavn.

Lederne skal naturligvis være autentiske. Det betyder, at de er ledere i kraft af deres nådegaveudrustning og eksempel. Ledere må selv stå i en levende discipelrelation til Jesus og have en trospraksis, som er præget af bøn, bibellæsning, meditation, skriftemål og åndelig vejledning, og som fremmer en missional livsstil (Jørgensen 2008, 104-6).

Et karismatisk embede

Det, jeg advokerer, er altså en forståelse af menighedsfællesskabet – også i sognemenigheden, valg- og frimenigheden – som et ligeværdigt fællesskab af Jesus-disciple. Det indebærer, at det kirkelige embede skal forstås som en tjeneste, der udspringer af hele menighedens tjeneste som et kongeligt præsteskab (1 Pet 2,9). Præsten er leder, ikke fordi præsten er embedsmand i den statslige forvaltningskirke, eller fordi præsten har en teologisk uddannelse og indgår i et hierarki, men fordi præsten har

de nødvendige nådegaver til at lede. Præsten som leder af menigheden med ordets tjeneste og forvaltningen af sakramenterne er kaldet af menigheden til netop denne tjeneste, fordi menigheden har genkendt nådegaverne og kaldet dertil som en gave og et kald fra Gud ved Helligånden. Embedet må altså forstås karismatisk; ellers er det ikke en autentisk ledelsestjeneste. Ordinationen er udtryk for, at den større kirke også genkender og stadfæster kaldelsen og støtter denne med forbøn og tilsyn. Alle andre ledelsestjenester i menigheden er også karismatiske og udøves efter en kaldelse. Disse menighedstjenesters ordination er menighedens forbøn under håndspålgelse. Med en sådan forståelse af embedet/ledelsestjenesten er der ikke nogen modsætning mellem nådegaver og embeder i lokalmenigheden.

Nådegaver og tjenester i den missionale kirkes gudstjeneste

Gudstjenesten kan blive det sted, hvor den missionale kirke dannes, og hvor nådegaver og tjenester finder hinanden i et samarbejde om Kristi legemes opbyggelse. Marc Searle's overvejelser har stadig aktualitet, når han henviser til en *liturgy of the world* som modvægt til en overdreven individualisme i kirkens liv og vel også i det samfund, vi er kirke i (Searle 1990, 42). Der er tale om en livsbekræftende spiritualitet, som omfatter hele tilværelsen, herunder også fattigdom, lidelse og død og klodens økologiske krise, og som bringer al liv med ind i Guds historie med menneskeheden og den skabte verden. Liturgiernes og sakramenternes faste former forlener den gudstjenestelige samling med en objektivitet, som åbner gudstjenesten for livets forskellige udtryk: "In homily, monologue will yield to dialogue as the Word of God establishes an agenda for the examination of social issues not only

during, before and after the liturgy itself. Inspired by the Word, the congregation will become once again a "community of memory," remembering especially the things that our culture forgets: the radical equality of all human beings before God and the centrality in the Christian economy of those – like women and children, the unemployed, the handicapped, the sick, the dying, and the unsuccessful – whom society relegates to its margins" (Searle 1990, 42).

Liturgien skaber billeder af, hvad det er at være et fællesskab af Kristi efterfølgere i vor tid. På den ene side definerer ritualer og gudstjenestelige handlinger det kristne fællesskab på en måde, der viser forskellen på et liv med dåben som fortegn og et uforpligtet liv i verden. På den anden side, "within the community, awareness of and concern for the larger society will result in common prayer that is not afraid to be specific and does not hide its lacks of commitment behind pious generalities" (Searle 1990, 43-44).

De nådegaver, som er nødvendige for sendelsen til verden

Når gudstjenesten på denne måde rummer verden og tager sendelsen til verden med nådemidlerne alvorligt, må gudstjenesten også i sin form og i sin udførelse rumme og udtrykke de nådegaver og tjenester, som er nødvendige i sendelsen til verden. Derfor kan gudstjenesten ikke være et *onemans-show*. Den må være det sted, hvor alle Kristi legemes lemmer finder sig selv som tjenere for evangeliet. I gudstjenesten forankres den enkeltes tjeneste i Kristi gerning for os. Hvis der er flere kaldede præster i menigheden, må de naturligvis alle medvirke i gudstjenesten – først og fremmest som sakramentforvaltere og udøvere af den læremæssige myndighed. Men der må være plads til at de profetiske, evange-

listiske, pastorale, læremæssige og apostoliske nådegaver og tjenester alle kommer til udtryk. Også kirkenes diakoni må finde sit nedslag i gudstjenesten, ligesom der må være rum for de troendes forskellige nådegaver.

Hvordan kan det ske? Da menighedsledelsen sker i et team, må også gudstjenesteledeledelsen være et teamarbejde. I løbet af gudstjenesten vil der være rum for forskellige nådegaver og tjenester. Man kunne for eksempel forestille sig, at en diakon eller sognemedhjælper ledede bønner for omverdenen ud fra sit kendskab til menneskers behov i lokalområdet. Eller 'profeten' og lovsangerne kunne arbejde sammen, da lovsang og taksigelse netop rummer en profetisk dimension ved at tolke Guds nærvær og handling i menighedens liv og i gudstjenestens her og nu; 'profeterne' kunne lede taksigelsen efter nadveren, som angivet i skriftet *Didaké*. Gudstjenesten kunne give

plads for vidnesbyrd. Prædiken kan efterfølges af mulighed for personlig forbøn, hvor menighedsmedlemmer med nådegaver til helbredelse kunne være med i betjeningen. Der kunne også være en plads for stille refleksion efter prædikenen, som kunne give rum for, at menighedsmedlemmer kunne dele, hvad Gud åbenbarer i stilheden.²

Nadveren samler gudstjenesten i taksigelsens tjeneste og brødsbrydelsen. Sakramentalt oplever vi, hvordan Gud i Kristus genopretter sin skabning og forener os i en forløst menneskehed som Kristi legeme. Vi ser verden og os selv forvandlet. Gud i Kristus giver sig selv til os under brøds og vins skikkelse, men vi modtager kun denne frelsens og nyskabelsens gave ved at dele med hinanden: Dette er mit legeme; modtag det ved at bryde brødet med hinanden, og lad jer forvandle til mit legeme, et brød brudt for verden.

NOTER

1 Troeltschs tre typer kan med Hans-Martin Rieger oversættes som *Insitutionalität*, *Gemeinschaft bzw Intersubjektivität* og *Individualität* (Rieger 2010, 22-6).

2 Se også Madsen 1988,50-7, hvor jeg gengiver en fiktiv gudstjeneste, hvor mange ledelsestjenester virker sammen, og hvor der er plads for Åndens gaver blandt menighedsmedlemmerne.

LITTERATUR

- Anderson, E. Byron (2014): "Reform, Participation, and Mission: "To Derive the True Christian Spirit" i: *Worship* 88, nr. 3. Collegeville: 218-239.
- Axt-Piscalar, Christine (2010): "Wie hast Du's mit der Religion" i: *Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium*. Udgivet af Martin Reppenhagen. Göttingen: Neukirchener Verlag, 151-171.
- Collins, John N. (2014): "The Presbyter as Purveyor of the word of God" i: *Worship*, 88, nr. 3. Collegeville: 255-271.
- Frey, Jörg (2010): "Die Ausbreitung des frühen Christentums: Perspektiven für die gegenwärtige Praxis der Kirche" i: *Kirche zwischen postmoderne Kultur und Evangelium*. Udgivet af Martin Reppenhagen. Göttingen: Neukirchener Verlag, 86-112.
- Gibbs, Eddie (2008): "Preparing Leaders for an 'Emerging' Church" i: *Mission to the World. Communicating the Gospel in the 21st Century. Essays in Honour of Knud Jørgensen*. Redigeret af Tormod Engelsviken, Ernst Harbakk, Rolv Olsen og Thor Strandenæs. Oxford: Regnum Books, 329-40.
- Grube, Kirsten (2010): *Jeg vælger det, der virker – mødet med en selvudviklingsorienteret livstydning*. Frederiksberg: Areopagos.

- Jørgensen, Knud (2008): "Lederskab og spiritualitet for præster og ledere i en missional kirke" i: *Teologisk (ud)dannelse i en missional kirke*. Redigeret af Mogens S. Mogensen. *Ny Mission* nr. 14: 94-106.
- Luther, Martin (1980): "Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes, 1526" i: *Luthers skrifter i udvalg, bind II, Skrifterne om Kirke og gudstjeneste*, udgivet af Regin Prenter. Aarhus: Forlaget Aros.
- Luther, Martin (1980a): "Von den Konziliis und Kirchen, 1539" I: *Luthers skrifter i udvalg, bind II, Skrifterne om Kirke og gudstjeneste*, udgivet af Regin Prenter. Aarhus: Forlaget Aros.
- Luther, Martin (1980b): "An den christlichen Adel deutscher Nation, 1520" i: *Luthers skrifter i udvalg, bind IV, Evangelium og samfundsliv*, udgivet af Torben Christensen. Aarhus: Forlaget Aros.
- Madsen, Ole Skjerbæk (1988): *Tjenester og nådegaver*. Esbjerg: Re-formatio's Forlag
- Madsen, Ole Skjerbæk (1995): *Genoprettelse. En bog om Helligånden, kirken og den karismatiske fornyelse*. København: Forlaget Scandinavia.
- Madsen, Ole Skjerbæk (2011): "Hvordan være kirke vis avis en sekulariseret spiritualitet?" i: *Præsteforeningens Blad 101, 7 og 8, 124-131 og 158-164*.
- Nissen, Johannes (2011): "Mission som discipelskab og efterfølgelse – belyst ud fra Matæusevangeliet" i: *Discipelskab i kirke og mission*, redigeret af Mogens S. Mogensen. *Ny Mission* nr. 21: 36-47.
- Rieger, Hans-Martin (2010): "Gestalt und Mitte: systematisch-theologische Reflexionen zur Positionierung der Kirche in der Moderne" i: *Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium*. Udgivet af Martin Reppenhagen. Göttingen: Neukirchener Verlag, 5-38.
- Rosen, Ina (2009): *I'm a believer, but I'll be damned if I'm religious. Belief and religion in the Greater Copenhagen Area – A focus group study*. Lund: Lund Studies In Sociology Of Religion.
- Sannes, Kjell Olav (2008): "Leadership and Ministry – an Evangelical-Lutheran View" i: *Mission to the World. Communicating the Gospel in the 21st Century. Essays in Honour of Knud Jørgensen*. Redigeret af Tormod Engelsen, Ernst Harbakk, Rolv Olsen og Thor Strandenæs. Oxford: Regnum Books, 314-328.
- Searle, Mark (1990): "Private Religion, Individualistic Society, and Common Worship" i: *Liturgy and Spirituality in Context: Perspectives on prayer and Culture*. Redigeret af Bernstein, Eleanor. Collegeville: The Liturgical Press, 27-46.
- Zimmermann, Johannes (2010): "Diasporafähiger Glaube: Eine Herausforderung für christliche Gemeinden in einer pluralen Gesellschaft" i: *Kirche zwischen postmoderner Kultur und Evangelium*. Udgivet af Martin Reppenhagen. Göttingen: Neukirchener Verlag, 39-62.

FORFATTEROPLYSNING

Ole Skjerbæk Madsen

Areopagos

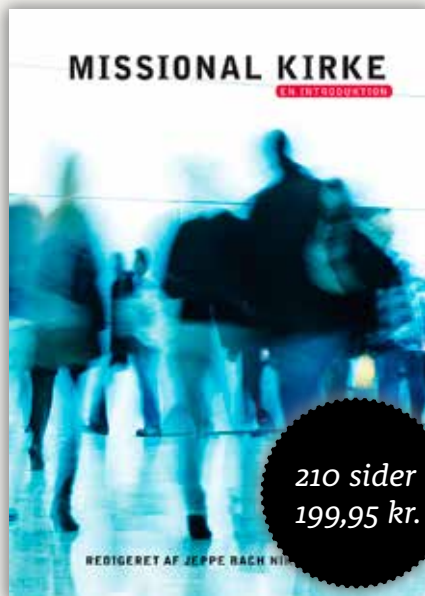
Peter Bangsvej 1, opgang 5

2000 Frederiksberg

osm@areopagos.dk

JEPPE BACH NIKOLAJSSEN (RED.)

Missional kirke - en introduktion



»Med et sprogligt udtryk lånt fra Martin Luther King Jr. vil jeg konkludere, at Jeppe Bach Nikolajsens danske folkekirke både er et termometer, der aflæser tidens tegn, og en termostat, der ændrer på samfundet. Og det er ikke så ringe endda, for nu at sige det på jysk. Læs den bog!«

Anna Marie Aagard,
tidl. docent ved Aarhus Universitet, i DTTK

»Traditionelt er mission ofte blevet forstået som det kristne Vestens forsøg på at kristne den øvrige ikke-kristne verden. Nu er der imidlertid fremvokset en dybere forståelse af, at mission er en del af kirkens væsen og må være en del af kirkens liv i alle kulturer, på alle steder og til alle tider. Denne forståelse bliver behandlet i en række indsigtfulde kapitler i denne bog skrevet af fremragende teologer. Bogen kan bidrage til at forny og inspirere enkeltmennesker og menigheder til mission i vor tid. Den anbefales på det varmeste!«

Tormod Engelsviken,
professor i missionsvidenskab,
Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo



»Jeg håber, at denne bog kan blive startskudtet på en proces, der kan føre til en bevidsthed om, hvad mission i Danmark indebærer. Det er afgørende, at lokale menigheder over hele Danmark reflekterer over dette. Denne bog er vigtig i denne sammenhæng. Den fortjener at blive læst og drøftet!«

Jonas A. Jørgensen,
generalsekretær i Dansk Missionsråd



»Antologien fortjener at blive læst, og den synes velegnet til fælles læsning og overvejelse i studiekredse på sogne- og provstipulan.«

Jørgen Christensen,
formand for Stiftsudvalget for Mission, Roskilde Stift, og medlem af styringsgruppen for Folkekirkens Mission under det Mellemkirkelige Råd

Forlaget Kolon blev oprindeligt etableret af Menighedsfakultetet i Aarhus, men har siden 2006 været en del af Forlagsgruppen Lohse. Kolon udgiver akademiske teologiske bøger, som er blevet godkendt ved en forlagsuafhængig fagfælle vurdering.



NÅDEGAVER FOR ANDRE

Guds mission og Åndens udrustning

ifølge Dietrich Bonhoeffer og Walter Hollenweger¹



Ph.d.-studerende, cand.theol. Nikolaj Christensen

RESUMÉ: Denne artikel kaster lys på et hidtil overset aspekt i Dietrich Bonhoeffers værker, nemlig hans undervisning om nådegaverne, og sætter dette i relation til hans ekklesiologiske spidsformulering: “Kirken er kun kirke, når den er der for andre.” Med udgangspunkt i Bonhoeffers tanker kan den schweiziske teolog Walter Hollenweger hjælpe os med at udfolde hvad missionale nådegaver betyder i praksis: Nådegaverne er grundlæggende en funktion af og for kirkens fællesskab, givet til tjeneste for andre.

Indledning

“Mission er ikke én, ja ikke engang den vigtigste af kirkens mange opgaver. Mission er ikke sekundær i forhold til dens væsen, og mission tilhører heller ikke blot kirkens *bene esse*. Mission er derimod essentielt for kirkens væsen og dens væsens *esse*.” Sådan siger Michael W. Goheen (Goheen 2012, 31) med baggrund i Lesslie Newbigins missionale ekklesiologi. Men hvad betyder det for synet på nådegaverne, hvis kirken i alle ting er underordnet Guds mission? Har kun evangelistens nådegave med mission at gøre, eller er alle nådegaverne missionale af natur og hensigt? To teologer fra den tysksprogede verden, der for sjældent inddrages i den missionale samtale, kan hjælpe os videre med vores tanker herom.

1. Nådegavernes ekklesiologi: Det synlige legeme hos Bonhoeffer

Dietrich Bonhoeffer (1906-45) behøver næppe nogen nærmere introduktion. Den tyske teolog, præst og modstandsmands fascinationskraft er ikke mindsket nu snart syv årtier efter hans tidlige død. I dansk sammenhæng er senest udkommet dels en ny oversættelse af Bonhoeffers *Gemeinsames Leben*, der har fået titlen *Fællesliv* (oversat af Erik Jørgensen, Frederiksberg: Aros, 2014), dels en samling analyser i *Liv og konsekvens. Bonhoeffers teologiske arv* (Mikkelsen et al. 2013), og dels en dansk oversættelse af den amerikanske journalist Eric Metaxas’ Bonhoeffer-biografi (Metaxas 2012).

Bonhoeffer blev allerede som 21-årig

lic.theol. og opnåede som 24-årig grad af dr.habil. Han virkede som præst og forelæser, samt ungdomssekretær i forløberen for Kirkernes Verdensråd. Han var stor kritiker af Hitler-regimet fra dets begyndelse i 1933 og blev medstifter af den Bekendende Kirke (BK), der protesterede mod den nazistiske indblanding i kirkelivet. Fra 1935 var han leder af BKs præsteuddannelse i Finkenwalde (Zdroje) i det nuværende Polen (Vestpommern). Nazisterne lukkede undervisningen i 1937, så den fortsattes i hemmelighed længere mod øst i landsbyen Groß Schlönwitz (Słonowice) indtil 1939. Bonhoeffer gik herefter ind i en mere aktiv kamp mod regimet, og få uger før Anden Verdenskrigs afslutning blev han henrettet, 39 år gammel, som medsammensvoren i det mislykkede attentatforsøg på Hitler i juli 1944.

Gennem hele sin karriere beskæftigede Bonhoeffer sig med ekklesiologi, lige fra sin første store afhandling *Sanctorum Communio* fra 1927, som viste at han ikke bare havde en dogmatisk men også en – i det mindste teoretisk – sociologisk interesse i kirken som konkret virkelighed. Som Michael Welker skriver om denne bog: “Im Gegensatz zu vielen anderen ekklesiologischen Ansätzen [...] ist Bonhoeffers Entwurf strukturell reich angelegt und so äußerst entwicklungsfähig” (Welker 2009, 101). En sådan videreudvikling af Bonhoeffers tidlige tanker har både Welker og andre forsøgt sig med.

Nogle år senere, under hans tid som præsteunderviser i de pommerske skove, skrev Bonhoeffer to af sine mest populære bøger: *Nachfolge* og *Gemeinsames Leben*. I de senere år er derudover en større mængde materiale fra Bonhoeffers undervisning blevet alment tilgængeligt ved udgivelsen af det 14. bind af *Dietrich Bonhoeffer Werke*. Der er ikke skrevet meget specifikt om den

ne del af Bonhoeffers virke og værker, og i en af de få artikler der findes, bemærker Rune Imberg: “Med tanke på att det nu är tio år sedan boken [sc. DBW 14] utkom, är det övverraskende att forskningen inte mer har uppehållit sig vid denna sida hos Bonhoeffer. Här finns en uppsjö av intressant material att studera och forska kring” (Imberg 2007, 118-119).

1.1 Nådegaver i den synlige menighed

Bonhoeffer er ikke almindeligvis kendt som karismatiker, så det er bemærkelsesværdigt at begrebet “Charisma” nu begynder at dukke op i hans undervisning.

Bonhoeffer forestod al undervisningen i “Broderhuset” i Finkenwalde og viste stor bredde i praktisk-teologiske emner som homiletik, kateketik, sjælesorg og skriftemål, konfessionskundskab, etik, kasualier, med videre – altid med en solid teologisk refleksion som omdrejningspunkt. Endvidere holdt han mere grundlæggende teologiske forelæsninger, hvoraf en af de vigtigste og bedst bevarede² forelæsningsrækker handlede om “Sichtbare Kirche im Neuen Testament” (DBW 14, 422-464).

Han slog tonen an således: “Mit folgender Frage kann man die gegenwärtige kirchliche und theologische Situation formulieren: Nimmt die Kirche des Wortes Gottes einen Raum ein in der Welt, und welcher Art ist er?” (422-423). Det var ikke af ren historisk interesse, han underviste i Det nye Testaments kirke, men med henblik på nutidig praksis, og dette tema om, hvordan den i Guds Ord funderede kirke optager “plads i verden”, forbliver et vigtigt tema i *Nachfolge* og *Gemeinsames Leben* – og ikke mindst i hans fængselsbreve fra 1943-44, hvor verden som sådan kom endnu mere i fokus.

Kirkens væsen bestemmes kristologisk: “Kristi plads i verden indtages af kirken”

(435). Hvad dette betyder for Åndens gaver kommer frem i en lektion om “Der Heilige Geist und die Gemeinde” (444-447). Tanken om kirken som Kristi legeme videreføres fra det foregående og kvalificeres nu pneumatologisk med henvisning til Efeserbrevet: “Der Heilige Geist stellt die Beziehung her zwischen den Gliedern des Leibes und dem Haupt. [...] Daraus folgt, daß sein Amt zweierlei Richtung hat: 1. Herstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch durch das Wort und durch die Schaffung des Glaubens. 2. Herstellung der Gemeinschaft unter den Christen durch die Bruderliebe [...] Diese beiden Ämter des Heiligen Geistes: Wort und Bruderliebe sind begleitet jeweils durch außerordentliche Bekundungen des Heiligen Geistes: Verkündigung durch Wundertaten, Zungenreden, ekstatische Zustände, Visionen und so weiter. Bruderliebe begleitet durch Fülle der charismatischen Begabungen, die im Dienst der Bruderliebe stehen” (445). Her findes på den ene side en anerkendelse af den rolle som særlige karismatiske gaver har spillet og spiller for kirkens oprettelse og udbredelse – og på den anden side understreges det at gaverne skal være indordnet under tjeneste for broderkærligheden. Det er endvidere tydeligt at forkyndelsen ses som et overordnet begreb i forhold til de øvrige gaver; således kan Bonhoeffer sige at “Das Amt der Verkündigung ist das Amt des Geistes” (446). Dette skal ses i lyset af udsagn om “das Wort von Christus, an das der Heilige Geist gebunden ist und durch das er allein kommt” (443; kursivering gengivet fra DBW). Ydermere: “der Heilige Geist [kommt] nicht unmittelbar, sondern durch das Amt der Predigt” (446; min kursivering). Helligånden kommer gennem Ordets forkyndelse, som han omvendt også er den første formidler af, og derfor spiller forholdet mellem Ånden og Ordets forkyn-

delse en grundlæggende rolle i menigheden.

Ikke desto mindre tages temaet om mangfoldigheden af karismer og tjenester op igen lidt senere, i en lektion om “Der Raum der Ämter und der Gaben” (452-460),³ med følgende grundforudsætninger: (1) “Ist die Gemeinde realiter der gegenwärtige Leib Christi, so muß hier notwendig an ein *gegliedertes* Ganzes gedacht werden” (2) “Ist aber die *sichtbare* Gemeinde der *sichtbare* Leib Christi selbst, dann müssen auch seine Gliederungen *sichtbar* werden” (452; mine kursiveringer). Igen står det centralt at denne inddeling af lemmer sker for tjenestens skyld: “Das Gesetz der Ordnung dieses Leibes ist daher der *Dienst*. [...] Der neutestamentliche Begriff für die Gliederung ist *διακονία*” (453; kursivering original). Den der har en tjeneste eller et embede er en forvalter, ikke en indehaver, og Bonhoeffer er derfor også kritisk over for selve begrebet *embede*: “Mit dem Begriff des Amtes verträgt sich der Titel als Ehrenbezeichnung.” De forskellige nytestamentlige tjenester er derimod udelukkende betegnet ved deres tjenende funktioner, som også er forskellige alt efter konteksten (454).⁴ Til tjenesterne hører de forskellige karismer: “Die Versehung dieser *διακονία* liegt nicht in dem Belieben und dem Vermögen des Einzelnen. Vielmehr gibt der Geist dazu die Gaben – die *χαρίσματα*. Das *Charisma* ist die durch den Heiligen Geist *ermöglichte subjektive Voraussetzung für den objektiven Dienst* an der Gemeinde. [...] Die *διακονία* ist keine freie entfaltung der willkürlichen Hilfs- und Dienstbereitschaft des Christen, sondern *Einsetzung Gottes*” (454-455; kursivering gengivet fra DBW).

Tjenesternes mangfoldighed har altså ikke sin begrundelse i tilfældige forskelle mellem medlemmerne, men derimod i den ene og samme Ånd som giver alle nådega-

verne og dermed tjenesterne (1 Kor 12,4ff), og som således gør sig synlig i menigheden (456). Med dette grundlag fortsætter Bonhoeffer med en gennemgang af de forskellige karismer i blandt andet 1 Kor 12, hvorved helbredelser, undere, profeti, tungetale osv. nævnes igen. Om helbredelser og undere bemærkes det særligt, at de er "einzelne Taten, das heißt nicht psychologisch zu verstehen, sondern jeweiliger Eingriff Gottes" (456), og om profeti: "*Prophetie* hat ihre Aufgabe in einer gegliederten Gemeinde als *Zeugnis von Christus*, teils *Weissagung* ἀναλογία πίστεως" (458; kursiveringer gengivet fra DBW).

På trods af at Bonhoeffer altså insisterer på den nytestamentlige kirkes relevans for vor tid, ligner hans beskrivelse af denne kirke vel i visse aspekter snarere en karismatisk eller pentekostal kirke end hans egen tysk-evangeliske kirke. At Helligånden gør sig synlig i disse fænomener, som netop ikke var åbenbart synlige i Bonhoeffers kirkelige sammenhæng, kan synes en anelse uforløst. Det er måske også derfor, han ikke har meget at sige om netop det måske mest udpræget pinse-karismatiske fænomen af alle, nemlig tungetalen (se dog 458, n. 199). Men mod slutningen af denne del af forelæsningsen applicerer Bonhoeffer det overordnede tema på den Bekendende Kirkes situation: "Das Bekenntnis zu Jesus, dem Sohn Gottes [und] Herrn, ist ein und dasselbe in Ewigkeit, die Ordnungen wechseln. Die Ordnung entsteht aber allein aus der *Not der Gemeinde*, daß Jesus der Herr bleibe und nicht sein Herrschaftsbereich irgendwie verkürzt werde. Veränderungen der Ordnungen können daher nur durch die *Not der christlichen Gemeinde* selbst entstehen, niemals aber durch irgendeinen äußeren Grund. [...] So bleibt die Ordnung *adiaphoron*, wird aber im status confessionis, das heißt dort, wo sie von außen

her angetastet wird, zum Konstitutivum der Gemeinde; denn hier wird die sichtbare Gestalt des Heiligen Geistes selbst angetastet" (460; kursivering gengivet fra DBW).

Det helt afgørende for Bonhoeffer er altså ikke, hvorvidt kirken har den samme ydre ordning som på Det nye Testaments tid, men derimod om den bekender Jesus som Herre, også over staten, og særligt i den situation hvor staten modsat også gør krav på ubetinget underkastelse. Det betyder imidlertid ikke, at Bonhoeffer ikke ville kunne anerkende, at også en tilbagevenden til nogle af disse nytestamentlige former kunne være en nødvendighed – særligt hvis de tjener til myndiggørelse af de fattige og udstødte, sådan som han havde set det i de sortes mere entusiastisk-karismatiske kirker under sit studieophold i New York i 1930-31. Udgiverne af DBW 14 mener, at denne erfaring kan have haft stor (om end implicit) betydning for Bonhoeffers praktisk-teologiske undervisning (1009).

Det kan heller ikke udelukkes, at den Bekendende Kirkes pressede situation i forhold til statslig økonomisk understøttelse, præsteuddannelse, præsteembedets juridiske stilling og så videre betød, at man begyndte at tænke i alternative baner. Her stod Bonhoeffer ikke alene – en anonymt udgivet "Trinitatis-tale" fra 1941 lægger op til en diskussion i BK om kirketugt, menighedsopbygning og udrustning af lægfolk til forkyndelsesopgaver.⁵ Da naziregimet var væk og kirken fik sine privilegier tilbage, blev disse tanker imidlertid hurtigt glemt.

1.2 Nådegaver i efterfølgelsens fællesskab

Bonhoeffer afsluttede sin forelæsningsrække med en lektion om "Der Raum des christlichen Lebens" (DBW 14, 461ff, jf. dispositionen s. 422). Her og i andre forelæsninger⁶ udtrykte han nogle af de grund-

læggende tanker om efterfølgelse, som han senere udfoldede og udgav for en bredere kreds i bogen *Nachfolge*, hvori også den synlige menighed, ikke bare den enkelte kristne, spiller en afgørende rolle. Selv om den enkelte bliver kaldet til efterfølgelse alene og alene står til ansvar for sin afgørelse og dermed også afsondres fra sit umiddelbare forhold til alle andre mennesker (DBW 4, 87ff), kaldes han også ind i et *nyt fællesskab* (94), et "Volk unter dem Kreuz" (95).

Den synlige menighed spiller især en stor rolle når Bonhoeffer i bogens sidste hoveddel sætter begrebet *efterfølgelse* i relation til paulinsk teologi og ekklesiologi (jf. 219ff). Bonhoeffer gør en pointe ud af etymologien i det græske ord for "kirke", ἐκκλησία: "die Gemeinde der Herausgerufenen" (268). Nogle af de ovenfor beskrevne tanker om orden og karismer gengives i komprimeret form (245ff).

De praktiske konsekvenser af Bonhoeffers ekklesiologi kommer dog mest tydeligt frem i bogen *Gemeinsames Leben* fra 1939, hvori Bonhoeffer sammenfattede sine erfaringer siden 1935. Heri beskrives et fællesskab som finder sted ud over den traditionelle liturgi (DBW 5, 18), et fællesskab hvor der prioriteres tid til fælles bøn (36ff), navnlig også den frit formulerede bøn (53ff), og i det hele taget et fællesskab med en mangfoldighed af udtryk (38).

Bonhoeffer advarer dog mod overdrevent følelseladede ("kødelige") fællesskaber (23) og forførende ("sjælelige") lederes magt over deres tilhørere (28). Til grund for denne advarsel ligger måske mest hans oplevelse af nazistiske og "tysk-kristne" massesamlinger. Bonhoeffer nævner som sædvanlig ikke sine modstandere ved navn – måske fordi det kunne bringe ham i fare at gøre det.

Det er vigtigt i fællesskabet at de stær-

ke ikke dominerer og splitter men tjener og faciliterer (77ff). Ud over Ordets tjeneste nævnes det at lytte (dvs. sjælesorg), at hjælpe (først og fremmest i praktisk forstand) og at bære hinandens byrder (i mere overført forstand som indbyrdes tilgivelse) (82ff). Disse er dog alles opgave og hører ikke til en bestemt nådegave. Her er fokus nemlig ikke på at differentiere og definere forskellige nådegaver eller tjenester, men i stedet på tjenestens mere principielle betydning for forholdet mellem det kristne fællesskab og den enkelte: det skal dels være et fællesskab, hvor den enkelte bruger sin nådegave til tjeneste for andre, dels et fællesskab hvor også de svage bliver gjort myndige og stærke.

I de følgende år kastede Bonhoeffer sig efter et kort intermezzo i New York (sommeren 1939) ind i modstandskampen med fornyet styrke, særligt som dobbeltagent i *Abwehr* under dække af sit virke som præst og teolog, som han derfor kunne fortsætte, og igen altså med arbejdet som efterretningsagent som dække for sin undergravende aktivitet. Denne fase var ikke noget brud med hans tidligere fromme bestræbelser, som nogle har ment, men derimod en konsekvens heraf – et intensiveret udtryk for efterfølgelse, nemlig villighed til at følge Kristus også ind i lidelse og foragt (DBW 4, 77-78; jf. Bethge 1970, 761-762). Kulminationen på Bonhoeffers tænkning i denne sidste periode finder vi i hans breve fra fængselscellen i Tegel, Berlin.

1.3 Nådegaver i kirken for andre

Bonhoeffers fængselsbreve blev første gang udgivet i 1951 i *Widerstand und Ergebung* (senere DBW 8). De udgør ikke noget færdigt værk, men er egentlig blot skrevet som et forsøg på at foretage teologisk sparring med venen Eberhard Bethge, som Bonhoeffer vanskeligt kunne undvære i sin krea-

tive proces, men som han ikke havde mulighed for at have personligt samvær med i en situation, hvor han selv var i fængsel og Bethge på vej i felten som soldat. At brevene i det hele taget lod sig smugle ind og ud af fængslet, er i sig selv bemærkelsesværdigt (Welker 2009, 104). Heldigvis har eftertiden med udgivelsen af brevene fået indblik i de spirende tanker, der ellers ville have været tabt.

Efter nogle måneders tilløb indlader Bonhoeffer sig i et brev fra den 30. april 1944 på et emne, som han på forhånd advarer sin ven om måske ville komme til at forurolige ham, men han har ingen andre, med hvem han føler, at han kan tale om disse tanker og nå til en afklaring: "Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist" (DBW 8, 402). Udfordringen er en ny "fuldstændig religionsløs tid", hvor tidligere tiders religiøse kommunikationsformer ikke længere kan tages for givet (403).

Den kristne forkyndelse kan hos moderne mennesker ikke længere gå ud fra et "religiøses Apriori", som måske endda aldrig rigtig har eksisteret (jf. Kirkpatrick 2011, 187-188), men først nu med krigen er det blevet klart, at det ikke kan tages for givet, at mennesket vil agere religiøst i en grænsesituation: "Unserem ganzen bisherigen "Christentum" wird das Fundament entzogen, und es sind nur noch einige "letzte Ritter" oder ein paar intellektuell Unredliche, bei denen wir "religiös" landen können. Sollten das etwa die wenigen Auserwählten sein?" (403).

Sådan spørger Bonhoeffer sarkastisk og konkluderer, at hvis det kristne budskab ikke blot er for de få, men for de mange, så er det dybeste spørgsmål i dag: "Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden? [...] Wenn die Religion nur

ein Gewand des Christentums ist [...] was ist dann ein religionsloses Christentum?" (404). Hvis den kommunikationsform, som kirken har taget for givet, i virkeligheden blot er et tidsbestemt levn, så forestår der kirken en umådelig kommunikationsopgave. Her ligner Bonhoeffers synspunkt det, som er grundlæggende for den nyere missionale teologi, nemlig at "kristenhedens" periode i vesten er forbi (Goheen 2012, 43). Også hos Bonhoeffer fører denne erkendelse til et nyt syn på kirkens rolle.

Bonhoeffer afslutter sit gennemgående teologiske tema den 3. august 1944, hvor han sender Bethge et kort bogudkast, som han kalder en "Bestandaufnahme des Christentums" (DBW 8, 556-61). Heri rekapitulerer han at mennesket er blevet myndigt (jf. 476ff), og at myndigheden har ført til en religionsløshed, som den borgerlige religiøsitetets kirke ikke har noget svar på. Men vejen til at engagere sig i folket går *via* et opgør med den herskende folkemoral, særligt seksualmoralen, og *via* en "Umkehrung alles menschliches Seins", en omvendelse som består i troens deltagelse i Jesu eksistensform, hans dennesidige transcendens: "Für-andere-dasein" (558). Ekklesiologien bestemmes derfor kristologisk: "Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist" (560).

Hvad betyder det da i praksis at være "kirke for andre"? Bonhoeffer nævner, at kirken skal give afkald på materiel ejendom (jf. DBW 4, 64), at præster skal give afkald på at have en fast indtægt ud over menighedens gaver, samt at kirken skal indtage en hjælpende (tjenende) frem for en bestemmende rolle i samfundslivet – og dermed også vise andre hvad det vil sige at leve som Kristus "for andre" (560): "nicht durch Begriffe, sondern durch Vorbild bekommt ihr Wort Nachdruck und Kraft" (561). Som Glenthøj (1982, 49) bemærker,

betyder dette “at være for verden” ikke at sværme for eller endog apotheosere verden og udviklingen, men derimod at være i verden som en udfordring til den – en forståelig udfordring vel at mærke! Svaret på kirkens kommunikationsproblem er inkarnation, dvs. *dennesidig efterfølgelse* – ikke nogen nem løsning, men derimod radikal kontekstualisering, nemlig i bogstavelig forstand kontekstualisering så det gør ondt.

I Bonhoeffers tidligere undervisning understregedes det, at den enkelte kristnes nådegave er underordnet tjenesten for andres skyld (f.eks. DBW 14, 456, jf. 1 Kor 14,32). Imidlertid var disse “andre” her først og fremmest at finde inden for kirken selv. Hans begreb *kirke for andre* var endnu ikke helt udfoldet i 1930’erne. Retrospektivt kan vi imidlertid sige, at når det er ved nådegaverne, at Helligånden gør menigheden synlig i verden som Kristi legeme (“Gliederung”, DBW 14, 452f), så er nådegaverne afgørende for kirkens rette eksistens i verden som bestemt af Kristi eksistensform: “Für-andere-dasein”.

Er nådegaverne således en del af kirkens væsen, må de også være til tjeneste for andre, idet de ligesom kirkens væsen i det hele taget er betinget af udsagnet: “Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.” Den kristne skal derfor ikke blot bruge sin nådegave til at opbygge og dyrke sig selv og sine trosfæller men – ligesom apostlene på pinsedagen – træde ned fra “salen ovenpå” (ApG 1,13) og bruge sin udrustning i offentlighedens tjeneste. Nådegavernes formål er ikke selvrealisering men ydmyg tjeneste. Der er brug for, at alle bærer med.

2. Nådegavernes praksis: Karisma og myndiggørelse hos Hollenweger

Som nævnt blev Bonhoeffers og andres radikale kirketanker aldrig virkeliggjort i

Tyskland efter krigen. Hvis vi vil finde eksempler på nådegaver i fuld funktion kan vi finde dem tydeligst i det globale syd. Når vi overhovedet diskuterer de bibelske nådegavers relevans i dag i for eksempel en luthersk sammenhæng, hænger det sammen med den sammensmeltning omkring begyndelsen af det tyvende århundrede af vestlige kristnes missionsiver og resten af verdens mere dynamiske åndelighed, som resulterede i den globale pinsebevægelse og senere den karismatiske bevægelse (McGee 2010).

Den schweiziske, økumeniske teolog Walter J. Hollenweger (født 1927) er blevet kaldt for fader til den akademiske udforskning af pinsebevægelsen (jf. Larsen 2001, 157), særligt i kraft af sin banebrydende, 10 bind store doktorafhandling, *Handbuch der Pfingstbewegung*, afsluttet i 1966.⁷ Efter nogle år som sekretær for evangelisation i Kirkernes Verdensråd blev han i 1971 ansat i den nyoprettede lærestol som professor i missionsteologi i Birmingham, hvor han forblev indtil sin pensionering i 1989 (Price 2002, 5-23). At vi skal gå til Hollenweger for en anvendelse af Bonhoeffers tankegods på vores nådegavetema, bør ikke komme som en overraskelse. Bonhoeffer har altid været blandt Hollenwegers faste pejlemærker (jf. Price 2002, 80-84, 95-97, og f.eks. Hollenweger 1982, 9-29).

I 1968 skrev Hollenweger en artikel om brasilianske pinsefolk i Kirkernes Verdensråds akademiske tidsskrift, *The Ecumenical Review*.⁸ Han rapporterer heri fra et exceptionelt tidligt forsøg på tilnærmelse mellem pentekostale og traditionelle kirkesamfund, en økumenisk konsultation mellem ledere fra begge sider. Den sene Bonhoeffers tanker lå på den tid mange økumenikere på sinde; Hollenweger havde selv været pennefører på den året forinden udgivne, Bonhoeffer-inspirerede rap-

port *The Church for Others* fra Kirkernes Verdensråd. Mødet i Brasilien blev derfor åbnet med en udfordring til pinsekirkerne: "Armenian theologian, Aharon Sapsezian, [...] observed that the Pentecostals' "vision of a world full of supernatural and invisible powers, where miracles and divine healing are not only happening, but are made to happen seems to contradict Bonhoeffer's *mündige Welt* [...] But Sapsezian went on to ask: "Could the well-known proximity of the Pentecostals to the disinherited strata of society give us the right to expect from them a deeper and more realistic understanding of their problems and a genuine comprehension of the saving and liberating power of the Gospel for the oppressed?" (Hollenweger 1968, 164).

De pentekostale deltageres svar peger bl.a. på netop nådegaver som tungetale – det tilsyneladende overjordiske – som et afgørende træk i solidariteten med de fattige, som Hollenweger beskriver det: "Communication must take place within their own environment. It is a spontaneous communication which is qualified by some outsiders as "emotionalism." But [...] glossolalia and other archetypal means of "atmospheric" communication are an important factor in integrating the emotional aspects of life and a step towards the rediscovery of language [...] "The ability to get up and speak (albeit in an unknown tongue) in people who normally have never dared to do anything of the kind, or to obtrude themselves in any way, to give vent to their feelings and be applauded for so doing, no matter how inarticulately they express themselves, is a newly acquired power" (Hollenweger 1968, 165).⁹

Tungetale er her ikke så meget et udtryk for en overnaturlig kraft, som det er en hjælp til at give mæle til de fattige og umælende på en måde som passer til deres

situation, møder dem hvor de er og giver dem mulighed for at opnå ny myndighed. Noget tilsvarende kan siges om andre særlige karismatiske manifestation som helbredelse og eksorcisme (jf. Hollenweger 1980, 70-72). Hollenweger fortsætter: "The Pentecostals' choice of a means of communication based solely upon the receptivity of the congregation, has been characterized by K. Yuasa as a "pneumato-centric missiology," in that it takes seriously Bonhoeffer's concept of the "church for others." The Pentecostals, of course, would never describe their evangelism in Bonhoefferian or in ecumenical terminology. [...] But, most important for us to consider, is that their *fundamentalist description* of evangelism and the way they evangelize are two different things" (Hollenweger 1968, 166; kursivering originale).

Hollenweger ser altså et sammenfald mellem de brasilianske pinsefolks arbejde med de fattige og Bonhoeffers solidaritet med de "andre". Hollenweger ønsker en bredere missionsforståelse end en, der fokuserer ensidigt på den enkelte sjæls frelse, og dette ønske genfinder han i pinsebevægelsen (jf. Hollenweger, 164). David Ford studerer Bonhoeffer primært med udgangspunkt i det sene værk *Ethik*, som vi ikke har kunnet se nærmere på ovenfor, men også han kommer til den konklusion, at den globale pinse-karismatiske bevægelse kan og må være blandt postmodernitetens arvtagere til Bonhoeffers helhedsorienterede spiritualitet (Ford 2003, 285).

En lignende tværkonfessionel diskussion mellem forskellige missionsforståelser findes inden for den evangelikale Lausanne-bevægelse, igen særligt under påvirkning af ledere fra det globale syd (jf. Hollenweger 1982, 40-41). Men Helligåndens førelse er den bagvedliggende begrundelse for den særligt pentekostale missions-

forståelse, og heraf udspringer sammenhængen mellem karisma og mission (Hollenweger 1978).

De brasilianske pinsefolk havde som en del af deres mission involveret sig i medicinsk sygdomshjælp og i en politisk kamp mod korruption, med grundlag i følgende opfattelse: "God has taken care of the soul; therefore let us take care of the body" (K. Yuasa, citeret i Hollenweger 1968, 167). Det karismatiske er ikke begrænset til det overnaturlige; hos Paulus regnes en række meget ordinære ting som *χαρίσματα*: rundhåndethed, lederskab, undervisning (Rom 12,6-8), ægteskab og cølibat (1 Kor 7,7). Det afgørende kriterium er, ifølge den romersk-katolske teolog Francisco Lepargneur, at nådegaverne er "in the service of the community" (citeret i Hollenweger 1968, 167). Ligesom hos Bonhoeffer er nådegaven underordnet tjenesten.

Hollenweger kan næppe have kendt til det nærmere indhold af den ovenfor gennemgåede forelæsnings fra Finkenwalde, der først blev offentliggjort langt senere, men ikke desto mindre underbygger den hans forestilling om, hvordan Bonhoeffer ville have sammentænkt nådegave, tjeneste og mission.

Senere konkluderede Hollenweger: "Pentecost is that event which broke down the walls of the nations, colour, language, sex and social class. [...] The body of Christ can only come to its full maturity when all the gifts of all its members reach full interplay with each other" (Hollenweger 1974, 10). Hos Hollenweger er nådegaverne altså dels en funktion af fællesskabet, dels et middel til at frigøre og myndiggøre alle slags mennesker sammen.

3. Konklusion

Kirken i Nordeuropas sekulære postmoder- nitet har det til fælles med 1930'ernes Be-

kendende Kirke og med kirkerne uden for det gamle kristne vesten, at man nu i mindre grad end tidligere kan falde tilbage på at være en privilegeret og professionaliseret institution. Det almene præstedømme skal tages anderledes alvorligt, end det er blevet hidtil. I praksis må denne erkendelse have mindst tre konsekvenser for vores syn på Åndens gaver.

For det første er nådegaverne afgørende for menighedens legemlighed (jf. 1 Kor 12), og legemligheden er afgørende for menighedens synlighed i verden. Den diffuse kirkes tid er forbi. Begrebet *kirke* kan kun få mening i dag som et synligt fællesskab. Heri ligger der ikke kun et brud men også en kontinuitet med for eksempel Luthers kirkesyn, som Asger Højlund har vist (Højlund 2011).

For det andet er nådegaverne ikke lig med de tjenester, som de udruster til, for nådegaven skal være underordnet tjenesten (1 Kor 14,32). Med andre ord: Nådegaven er ikke en besiddelse, som giver indehaveren ret til en bestemt tjeneste og en dermed følgende, selvbekræftende identitet. Den kristne har ikke fået sin nådegave for sin egen skyld, men nådegaven er netop en del af omvendelsen fra den indadvendte navlebeskuelse til den udadvendte tjeneste for andre, både i menigheden og i særdeleshed også udenfor.

For det tredje er nådegaverne ikke bare middel i mission og evangelisation, men i en vis forstand også en del af målet. I evangelisation videregives nådegaverne til andre, så de bliver myndiggjort, dvs. de får ved omvendelsen også del i den autoritet som Ånden giver ved nådegaverne. Her kan vi i første omgang tænke på de forsagte og marginaliserede. Men også det postmoderne "myndige menneske" har brug for en myndighed, der netop beror på noget andet end mennesket selv – nådegave med efter-

tryk på den ufortjente *nåde*. Med nådegaven gives en myndighed, der sætter mennesket fri fra at skulle skabe og bekræfte sig selv – og fri til med Åndens udrustning at tjene noget langt større. Der er et korste-

ologisk princip bag nådegaverne (jf. Christensen 2012): De stærke, som *kan selv*, gøres ydmyge, mens de svage, som tror de intet kan, gøres myndige.

NOTER

- 1 Denne artikel er baseret på uddrag af forfatterens specialeafhandling fra Aarhus Universitet, 2013, under vejledning af Peter Lodberg.
- 2 Forelæsningerne er til dels overleveret i rekonstruktion baseret på tilhørernes notater.
- 3 Jf. det tilsvarende (men mere stikordsagtigt overleverede) afsnit i en senere forelæsning (ibid., 824-829).
- 4 Andetsteds i sin undervisning kunne Bonhoeffer dog udtrykke et højere syn på embedet (ibid., 310-316), igen med henvisning til betydningen af Ordets forkyndelse for at skabe menigheden, og dog stadig med blik for kårismene (311) og det almene præstedømme (312-313).
- 5 “Ein Trinitatis-Gespräch 1941”. Tak til Dieter Quick for at låne mig sin kopi og dele sine tanker herom med mig.
- 6 Særligt en forelæsningsrække om “Nachfolge” fra det foregående semester (jf. DBW 14, 1054).
- 7 Udgivet i reduceret form som *Enthusiastisches Christentum* (Hollenweger 1969).
- 8 Dele af artiklen er endvidere gengivet i ovennævnte bog (Hollenweger 1969, 108-13).
- 9 Det indeholdte citat er fra B.R. Wilson, *Sects and Society*, London 1961, 115.

LITTERATUR

- Bethge, Eberhard (1970): *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie. Theologe, Christ, Zeitgenosse*, 3. Aufl., München: Chr. Kaiser.
- Bonhoeffer, Dietrich, citeres efter *Dietrich Bonhoeffer Werke* (DBW), red. Eberhard Bethge et al., Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus — flg. bind:
- Bonhoeffer, Dietrich. DBW 4 *Nachfolge*, edd. Martin Kuske og Ilse Tödt, 1994 (dansk: *Efterfølgelse*, København: Credo 2010).
- Bonhoeffer, Dietrich. DBW 5 *Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel*, edd. Gerhard Ludwig Müller og Albrecht Schönherr, 1987.
- Bonhoeffer, Dietrich. DBW 8 *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, edd. Christian Gremmels, Eberhard Bethge og Renate Bethge, 1998 (dansk: *Min tid er i dine hænder*, Frederiksberg: Aros 2006).
- Bonhoeffer, Dietrich. DBW 14 *Illegale Theologenausbildung. Finkenwalde 1935-1937*, edd. Otto Dudzus og Jürgen Henkys, 1996.
- Christensen, Nikolaj (2012): “Korsteologi som teologisk program. En overset udfordring fra Paulus og Luther” i: *Dansk Tidsskrift for Kirke og Teologi* 39, nr. 1: 51-62.
- “Ein Trinitatis-Gespräch 1941”. Anonym, privat udgivelse. Evangelische Zentralarchiv in Berlin (ZA 335 / 13), 2002/689.
- Ford, David F. (2003): “Holy Spirit and Christian spirituality” i: *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, redigeret af Kevin J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 269-90.
- Glenthøj, Jørgen (1982): *Efterfølgelsens teologi. Artikler og foredrag*, redigeret af Erik H. Bennetzen, Jens S. Krejberg og Søren Ruager, Hygum: Hellberg og Elmquist.
- Goheen, Michael W. (2012): “Som Faderen har udsendt mig, sender jeg også jer. Lesslie

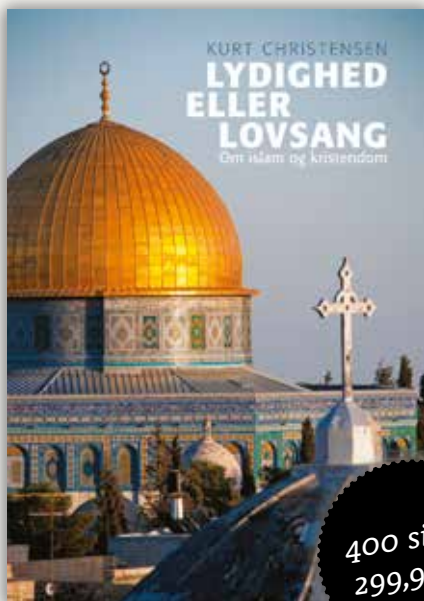
- Newbigins missionale ekklesiologi" i: *Missional kirke: En introduktion*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen, 25-46. Fredericia: Kolon.
- Hollenweger, Walter J. (1968): "Evangelism and Brazilian Pentecostals", *The Ecumenical Review* 20/2, 163-70.
- Hollenweger, Walter J. (1969): *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Bruckhaus og Zürich: Zwingli Verlag.
- Hollenweger, Walter J. (1974): *Pentecost between Black and White*, Belfast: Christian Journals Limited.
- Hollenweger, Walter J. (1978): "Creator Spiritus. The Challenge of Pentecostal Experience to Pentecostal Theology" i: *Theology* 81/32, 32-40.
- Hollenweger, Walter J. (1980): "Charismatic Renewal in the Third World: Implications for Mission" i: *Occasional Bulletin of Missionary Research* 4, nr. 2: 68-75.
- Hollenweger, Walter J. (1982): *Umgang mit Mythen*, Interkulturelle Theologie 2, München: Chr. Kaiser.
- Højlund, Asger Chr. (2011): "Luthersk kirkeforståelse i bibelsk og økumenisk lys", *Dansk Tidsskrift for Kirke og Teologi* 38, nr. 3, 53-67; genudgivet i *Missional kirke: En introduktion*, redigeret af Jeppe Bach Nikolajsen, 147-166. Fredericia: Kolon.
- Imberg, Rune (2007): "Bonhoeffer som prästutbildare", i Torbjörn Johansson, ed.: *Dietrich Bonhoeffer. Perspektiv på hans liv, teologi och kyrkokamp*. Göteborg: Församlingsförlaget, 101-21.
- Kirkpatrick, Matthew D. (2011): *Attacks on Christendom in a World Come of Age. Kierkegaard, Bonhoeffer, and the Question of "Religionless Christianity"*, Princeton Theological Monograph Series 166. Eugene: Pickwick.
- Larsen, Kurt E. (2001): "Pinsebevægelsen i 100 år – en slags folkelig katolicisme?" *Ichthys* 28, nr. 4, 157-165.
- McGee, Gary B. (2010): *Miracles, Missions, and American Pentecostalism*, American Society of Missiology Series 45. Maryknoll: Orbis.
- Mikkelsen, Hans Vium, Henning Thomsen, Peter Lodberg og Caspar Koch (2013): *Liv og konsekvens. Bonhoeffers teologiske arv*. Frederiksberg: Aros.
- Price, Lynne (2002): *Theology Out of Place. A Theological Biography of Walter J. Hollenweger*, Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 23. London: Sheffield Academic.
- Welker, Michael (2009): *Theologische Profile. Schleiermacher – Barth – Bonhoeffer – Moltmann*, Frankfurt am Main: Edition Chrismon.

FORFATTER

Nikolaj Christensen
 University of Birmingham
 8 Cedar Court, West Way
 Oxford, OX2 0JE
 Storbritannien
 nxc301@bham.ac.uk

KURT CHRISTENSEN

Lydighed eller lovsang



400 sider
299,95 kr.

Om islam og kristendom

Mange har en mening om islam. Færre har et kvalificeret grundlag at udtale sig på. Kurt Christensen har begge dele.

Han går i denne bog bag om de mange fordomme og rygmarvsreaktioner, som ofte kendetegner den debat, som involverer islam. Han går til kilderne og skaber et langt mere nuanceret billede af islam.

Men han gør mere end det. Han går også til kristendommens kilde – Bibelen – for at skildre de markante forskelle, men også de mange ligheder, mellem de to store mono-teistiske religioner.

Bogen er et resultat af mange års arbejde med emnet, og der er vigtig viden at hente for enhver, der søger et dybere kendskab til relationen mellem kristendom og islam.

Fås også som e-bog til 199,95

»Det er virkelig en ordentlig bog, Kurt Christensen har skrevet, læse- og anbefalelsesværdig.«

Niels Henrik Arendt, DTTK

»En veludforsket gennemgang af forskelle og ligheder mellem kristendom og islam [...] en fremragende bog.«

Anne-Katrine Buch, Udfordringen

Forlaget Kolon blev oprindeligt etableret af Menighedsfakultetet i Aarhus, men har siden 2006 været en del af Forlagsgruppen Lohse. Kolon udgiver akademiske teologiske bøger, som er blevet godkendt ved en forlagsuafhængig fagfælle vurdering.



KARISMATIK I DANMARK

– FØR DEN KARISMATISKE BEVÆGELSE



Lektor, ph.d. cand.theol. Kurt E. Larsen

RESUMÉ: I denne artikel beskrives, hvordan man i dansk kirkeliv fra cirka 1800-1960 forholdt sig til de temaer, som den karismatiske bevægelse siden satte på dagsordenen fra cirka 1960: De "ekstraordinære" nådegaver, dåben med Helligånden, kropslige manifestationer med mere. I første afsnit gives der eksempler på enkeltstående karismatiske fænomener og udsagn i den gudelige vækkelses tid og frem til 1880. I andet afsnit påvises det, at i perioden 1880-1920 fandt karismatiske temaer især fortalere hos forholdsvis radikale typer, der havde tendens til at virke splittende. Den internationale helliggørelsesbevægelse fik derfor forholdsvis begrænset nedslag i Danmark. I sidste afsnit beskrives det, hvordan den dialektiske teologi som ny teologisk strømning i årene 1920-1960 gjorde det svært for de karismatiske temaer, der i den periode mest førtes frem af enkeltpersoner med personlige rødder i den tidligere helliggørelsesbevægelse. Artiklen giver således et fingerpeg om, hvorfor den karismatiske bevægelse fik forholdsvis ringe indgang i Danmark.

Indledning

I de sidste årtier har forskellige typer af karismatisk kristendom vundet frem på globalt plan. De pentekostale kirker fylder meget, og inden for de etablerede kirker er der også store grupper med karismatisk præg. Karismatik i bred forstand er en stærk kraft i den globale kirke i dag. I Danmark fik den karismatiske bevægelse dog fra sin begyndelse i USA i 1960'erne kun begrænset gennemslagskraft og ind-

flydelse, sammenlignet med for eksempel England og Norge. Det er ikke tidligere undersøgt, hvordan man i Danmark forholdt sig til karismatik forud for den egentlige karismatiske bevægelses opståen. I denne artikel vil jeg derfor søge at afdække mulige kirkehistoriske årsager til den karismatiske bevægelses forholdsvis ringe indgang i Danmark ved at undersøge, hvordan man i dansk kirkeliv i perioden fra den gudelige vækkelses begyndelse i starten af 1800-tal-

let og frem til cirka 1960 forholdt sig til de temaer, som den karismatiske bevægelse siden satte på dagsordenen.¹

Artiklen er disponeret i tre store tidsafsnit, der havde hver sit forhold til karismatik.² I *første afsnit* beskrives den fornyelse af en luthersk-pietistisk kristendomsforståelse, der kom med vækkelserne i den første del af 1800-tallet, især i den gudelige forsamlingsbevægelse og dennes videreførelse i Indre Mission. 1800-tallet var den store vækkelsesperiode, hvor bibelsk-luthersk teologi fik en renæssance efter oplysnings-tiden. Ordet "vækkelser" spiller i sin grundbetydning på at vække noget, der engang var vågent, men som altså undervejs er sovet hen. Gennem en vækkelse føres mennesker fra død tro til levende tro. En vækkelsesbevægelse gør dog også ofte en eller flere kirkelige og bibelske traditioner levende på ny. En vækkelse vil genoplive. Det undersøges i det første afsnit, om man i de danske vækkelser også ville genoplive Bibelens lære om de "ekstraordinære" nådegaver.³ *Næste afsnit* handler om tiden fra cirka 1880, hvor der i stigende grad kom påvirkninger fra vest. Via Keswick-bevægelsen kom et dybere liv med Gud på dagsordenen for mange enkeltpersoner i Danmark. En bred engelsk-amerikansk vækkelses- og helliggørelsesbevægelse gav sig udtryk i såvel nye frikirkedannelser som nye indre-kirkelige bevægelser, og den satte ligesom Keswick-bevægelsen karismatik på dagsordenen. Hele denne Keswick- og helliggørelsesbevægelses storhedstid sluttede brat omkring Første Verdenskrig. Artiklens *sidste afsnit* beskriver karismatik i tiden fra 1920-1960, hvor dansk kirkeliv var præget af Tidehverv, barthianisme og anden, mere "objektiv" teologi.

Hvad karismatik er

Den karismatiske strøm i den globale kirke

kan ses som en genoptagelse af tendenser fra oldtidens kirke, for i kirkens første tid spillede karismatik også en betydelig rolle. Det ændrede sig over tid. Allerede Eusebius skrev i 300-tallet i sin store beskrivelse af kirkens historie: "lige til hans (Justins) tid lyste de profetiske nådegaver i kirken" (Euseb 2011, 186). Eusebius' ord må tolkes derhen, at profetiens nådegave ikke længere lyste i 300-tallet, men havde gjort det, da Justin Martyr levede, det vil sige til omkring 165. Videre skrev Eusebius om den tid, hvor Montanus blev kendt og omstridt for "den Nye Profeti" (cirka år 200): "der skete endnu dengang i forskellige menigheder af Guds nåde mange andre undergerninger, og det fremkaldte hos mange den tro, at også de kunne profetere" (Euseb 2011, 217). Ordet "endnu" er her sigende. Det fremgår således af Eusebius' ordvalg, at nogle af de ekstraordinære nådegaver i hvert fald havde været mere almindelige før, end de var på hans egen tid.

Igennem kirkens lange historie har der været tider, hvor karismatik har spillet en større eller mindre rolle. Der var mystiske bevægelser igennem middelalderen. Luther angreb som bekendt sværmerne, og den arv fra Luther fremmede ikke sansen for karismatik. I den efterreformatoriske statskirketradition var der heller ikke megen plads for karismatik i praksis. Senere opstod den pietistiske bevægelse, der ud fra sit menighedsbegreb gav mere plads for den bibelske tanke om nådegaverne. I England og USA fandtes en stærk vækkelsestradition, der havde visse karismatiske træk, og da dansk kirkeliv i 1800-tallet begyndte at vende blikket mere mod vest, prægedes nogle af metodismen og lignende engelsk-amerikanske bevægelser.

Udtrykket "den karismatiske bevægelse" bruges normalt om den bevægelse, der trådte frem i medierne i USA omkring

1960. Selvom der også forinden havde været karismatiske aktiviteter i USA, sættes bevægelsens begyndelse oftest til 1960, vel ud fra devisen, at når man er i medierne, er man! Til Danmark kom den nye karismatiske bevægelse i slutningen af 1960'erne, og den satte i første omgang fokus på fænomenet "dåben med Helligånden", "åndsdåben," der blev forstået som en "Second Blessing" adskilt fra omvendelsen og troslivets fødsel. Med dåben med Helligånden fulgte nådegaver, som der derfor også var fokus på. I pinsebevægelsens fodspor lagde man i den karismatiske bevægelses første tid ikke mindst vægt på tungetalens nådegave. Siden kom der også fokus på helbredelsens og profetiens nådegaver. Den karismatiske bevægelse blev markedsført af venner og fjender som noget nyt. Hos bevægelsens modstandere var det ikke mindst den pentekostale forståelse af begrebet åndsdåb, der skabte modvilje. Bevægelsens tværkirkelige karakter vakte også anstød hos nogle, for i Danmark var der en tradition for vægtlægning på den lutherske identitet og ikke nogen stærk tradition for samarbejde mellem folkekirkelige og ikke-lutherske kredse. Af bevægelsens venner blev den karismatiske bevægelse dog opfattet som en fornyelse af de bibelske nådegaver, som havde været forsømt og overset igennem mange år i kirkens historie (Madsen 1995, 225-9).

I denne artikel skal det derfor undersøges, hvordan man i dansk kirkeliv før 1960 havde talt om dåben med Helligånden og om de ekstraordinære nådegaver, særligt helbredelser og tungetale

Karismatik i de gudelige vækkelser, de ældre kirkelige retninger og de første frikirker (1800-1880)

Da de første gudelige forsamlinger begyndte omkring 1800, var der tale om et

ønske om at genoplive luthersk-pietistisk kristendom, efter det man opfattede som oplysningstidens forvanskninger. Man ville netop genoplive den lutherske tradition, i mere eller mindre pietistisk udformning. Typisk søgte de Stærke Jyder og den fynske vækkelse tilbage til bøger med dette præg, det vil sige Luthers prædikener, Kingos salmebog og Erik Pontoppidans katekismusforklaring. Det var altså til den luthersk-pietistiske tradition, man gik tilbage – ikke for eksempel til oldkirken eller til Bibelen.

Lidt ud over den luthersk-pietistiske tradition pegede det, når den betydelige lægprædikant Christian Madsen fra Kerteminde blev grebet af rystelser på kroppen, når han skulle tale. Tilsvarende oplevede den vakte kreds i Davinde kramper eller rystelser, når de lyttede – hvilket blev tolket som tegn på Helligåndens komme (Vækkelsesernes Frembrud III, bind 1, 78.102.155). En anden af vækkelsens ledere, Peter Larsen Skræppenborg, skrev – da han var blevet grundtvigsk præget – om disse kropslige manifestationer af Helligånden, at de vakte verdens spot og "kunne efterabes af folk, om hvis sande guds frygt der kunne være tvivl. Derefter blev det modarbejdet og faldt bort af sig selv" (Schrøder 1991, 42).

Hos de Stærke Jyder vakte det en overgang uro, at nogle kvinder søgte at styre bevægelsen ved profetiske ord: Hans Nielsen Smed måtte efter en profeti ikke længere smede for uomvendte mennesker, profetinder arrangerede ægteskaber, en stor gård blev overdraget til den fattige profetindes familie. Disse profetier virkede splittende i bevægelsen, men fandt dog kun sted i en kort periode (Jakobsen 1976, 100-101).

I ret direkte forlængelse af den gudelige forsamlingsbevægelse stod den ældre Indre Mission fra 1861 (1853), og typisk nok kaldte Vilhelm Beck gerne Indre Mission for den genvakte lutherske kirkeafdeling i

Danmark. Han genoplivede selv som præst en række ældre lutherske skikke: Kirkegangskoner og lørdagsskriftemål. Han gav også med indførelse af lægmandsforkyndelse og indremissionær-tjenesten nyt liv til Luthers tanker om det almindelige præstedømme (Larsen 2001, 70.120.175-176). Derimod så Beck ikke tilbage til Oldkirkens tid og havde ikke noget ønske om at genoplive de oldkirkelige nådegaver. Det fik stor betydning på længere sigt, idet Indre Mission samlede den største del af den vækkelse, der via sin bibelbrug og menighedsforståelse ellers ville have været mest motiveret for karismatisk indflydelse.

Grundtvig var langt mere orienteret i retning af oldkirkens og den globale kirkes liv. Det er kendt, at han i sin teologi lod sig præge af Irenæus og i sine salmer hentede stof ind fra alle perioder af kirkens liv. Som "pinsens salmedigter" satte han fokus på Helligånden og skrev også i sin konfirmationssalme, at Gud er den, der "døber med sin Helligånd / på ord, som aldrig fejler" (DDS 479,1). Det var dog ikke tanker, der førte til nogen åbenhed for karismatik i grundtvigske menighedskredse.

H. C. Andersen, der på en god dag kunne være meget teologisk reflekteret, talte også om åndsdaab. I historien *Jødepigen* lader han den danske jødepige Sara, der drages mod Frelseren, få et syn af Jesus. Helligånden kom over hende på en overvældende måde, og hun døde fysisk. Men hun blev frelst, skønt ikke-døbt, fordi hun i sin sidste stund var blevet døbt med Helligånden! Dette begreb forstod H. C. Andersen på linje med Grundtvig som Helligåndens gerning til levendegørelse af Jesus for et menneskes hjerte – og altså ikke i pinsebevægelsens senere tolkning af begrebet (Larsen 2009, 34-35).

En helt særlig udformning af 1800-tallets vækkelsesbevægelse var den Katolsk-

Apostolske kirke (Irvingianerne). Dette engelske kirkesamfund fra 1830'erne ville genoplive oldkirkens menighedsordning. Apostolatet var det mest kendte eksempel, men også det karismatiske aspekt stod i starten forholdsvist stærkt, så profetier og tungetale forekom. I dag er den Katolsk-Apostolske kirke nærmest glemt, men i 1800-tallet var den blandt de vigtigste danske frikirker med 3800 medlemmer i 1901 (Larsen 2007, 259-260; Larsen 1965, 43; Madsen 1995, 68-69). Udenfor sine egne medlemmer prægede bevægelsen også langt ind i folkekirken. Blandt de, der var optaget af Irvingianerne, var P. C. Trandberg, der først som præst på Bornholm havde været redskab til den store bornholmske vækkelse, hvorfra Luthersk Missionsforening i mere end en forstand udgik, og som siden rejste til USA, hvor han spillede en ikke ubetydelig rolle i vækkelsesmiljøerne (Kofod 1925, 246-249). For alvor kom spørgsmålet om nådegaver og karismatik på dagsordenen i dansk kirkeliv i og med indflydelsen fra den engelsk-amerikanske vækkelses- og helliggørelsesbevægelse fra omkring 1880.

Helliggørelsesbevægelsen - og dens karismatiske nedslag i dansk kirkeliv 1880-1920

I den engelske by Keswick holdt man fra 1870'erne årlige kristne stævner, hvis tema var helliggørelse: Ved en ny, fuld overgivelse til Gud kunne den troende kristne opnå sejr over al erkendt synd i sit personlige liv. Inderligt liv med Gud, intenst praktisk bibelbrug og et stærkt kald til "ydre mission" karakteriserede disse stævner, der samlede op mod ti tusinde deltagere og fik aflægere i andre lande; i Danmark de særlige "Nyborg-møder," til hvis formål Hotel Nyborg Strand oprettedes, og Indre Missions helliggørelsesmøder. Elith Olesen er den

store kender af denne historie, som han i hele dens bredde og dybde har beskrevet i sin yderst lærerige disputats fra 1996, *De frigjorte og trællefolket. Amerikansk-engelsk indflydelse på dansk kirkeliv omkring 1900*. Den følgende gennemgang af nogle karismatiske temaer bygger i høj grad på Olesens arbejde.

Helbredelse ved tro og bøn

Der blev sat forholdsvis meget fokus på helbredelse ved tro og bøn i disse årtier. Olesen har påvist, hvordan der fra udlandet kom mange påvirkninger i retning af at understrege dette tema: Boltzius i Sverige, Zeller og Blumhardt i Tyskland, Lord Radstock fra England og amerikanske Boardmann, der lavede Faith-Cure-Home i England. I Olesens disputats kan man ved hjælp af registeret finde frem til udførligt stof om disse personer, deres virke og deres danske forbindelser (Olesen 1996). Man hørte i Danmark om disse folk. Man læste deres bøger. Nogle havde også lejlighed til at besøge disse personer og deres centrer for helbredelse ved tro og bøn.

Det blev karakteristisk for dansk kirkeliv, at spørgsmålet om helbredelse kom til at virke stærkt splittende. Den svensk-amerikanske prædikant Fredrik Fransson (1852-1909) kom på besøg i Danmark i 1884-1885 og blev kendt som helbredelsesprædikant. Den allianceprægede Fransson kom fra første færd på kollisionskurs med Indre Mission. Han søgte forgæves at låne missionshuset Bethesda i København til sin virksomhed, og han virkede med sine opsigtsvækkende helbredelsesmøder i Indre Missions miljøer på Vestsjælland, hvor formanden Vilhelm Beck selv boede. Beck afviste, at Fransson reelt havde helbredt syge, kaldte hans arbejdsmetoder nærmest uanstændige og anklagede ham for at splitte de troende. Fransson blev fængslet

af myndighederne, og siden hen udvist af landet for kvaksalveri. En del af hans tilhængere dannede gradvist den frikirke, der senere kendtes som det danske Missionsforbund – de fleste af disse havde vist oprindelig baggrund i Indre Mission (Larsen 1965, 64.75ff.97f.115.122.136; Olesen 1996, 188.243-52; Larsen 2001, 226ff).

Inden for folkekirkens tre store retninger synes det udelukkende at have været i Indre Missions retning, at spørgsmålet om helbredelse ved tro, bøn og evt. håndspålæggelse vakte opmærksomhed og interesse. Det var gammel dansk kirkeskik at bede ved gudstjenesten for syge med navns nævnelse – degnen skulle lægge bedesedlen for de syge på prædikestolen (Matzen 1891, 416). Vilhelm Beck var derimod skeptisk over for anden helbredelsesvirksomhed i kristeligt regi (Larsen 2001, 227; Olesen 1996, 767). Tilsyneladende havde en hel del andre i Indre Mission været optaget af den engelsk-amerikanske bevægelse og dens vægt på helbredelse. Efter oplevelserne med Fransson, og splittelserne i hans kølvand, var man i Indre Missions ledelse på vagt. Det blev ikke bedre af, at der senere fremstod en radikaliseret udgave i skikkelse af folkekirkepræsten H. J. Mygind (1867-1949). Mygind var teolog af bedste familie og blev præst i 1893. Han havde besøgt Zeller, Boltzius og Boardmanns Faith-Cure-House i London, og han sluttede sig til den engelsk-amerikanske bevægelse i dennes mest yderligtgående internationale form. Han tilsluttede sig blandt andet fuldkommenhedslæren og blev af den grund udelukket fra at tale i Indre Missions missionshuse – en ellers næsten uhørt skæbne for en folkekirkepræst! Mygind opholdt sig i 1897-1917 overvejende som tros-missionær hos muslimerne i Mellemøsten – et yndet missionsområde for den radikale del af helliggørelsesbevægelsen (se register i Ole-

sen 1996; Olesen 1997, 79). På den radikale “engelske” fløj fandt man i årene efter 1900 også to andre Mellemøst-missionærer: Politibetjent Oluf Høyer og premierløjtnant Volmer Krohn. Disse praktiserede helbredelse ved bøn i Libanon, blandt andet af en muslimsk embedsmand i 1903. Så radikale var deres tro på helbredelse, at de end ikke selv søgte læge i tilfælde af sygdom, så Krohn var ved at sætte sit eget helbred på spil derved. På missionens hvilehjem og børnehjem brugte man heller ikke læge (Olesen 1996, 367.720.758).

I Luthersk Missionsforening blev spørgsmålet om helbredelse ved bøn også et stort debattemne. Den engelske helliggørelsesprædikant Lord Radstock besøgte København i 1879, og mange i Luthersk Missionsforening lyttede til ham og begyndte derigennem at beskæftige sig mere med temaerne helliggørelse, eskatologi og helbredelse ved bøn. Lederen Chr. Møller skrev en artikel om troens bøn i 1884. Han havde selv opsøgt Boltzsius i anledning af sin handicappede søn. Der stod at læse i jyske aviser i 1885, at “bornholmerne” i Skjern som et centralt dogme havde troen på at kunne helbrede ved bøn. Inden for Luthersk Missionsforening blev denne udvikling anledning til flere alvorlige splittelser. Her skal blot nævnes, at en gruppe gammeldags-troende i protest mod udviklingen brød ud af foreningen og dannede Evangelisk Luthersk Missionsforening. Den vigtigste årsag til bruddet var nok ønsket om at værne om den hidtidige forståelse af retfærdiggørelseslæren, men spørgsmålet om helbredelse var også et element (Larsen 1965, 45; Olesen 1996, 212-217.683). Langt senere har Evangelisk Luthersk Missionsforening i et festskrift givet udtryk for en principiel cessationisme: Tanker om, at helbredelse ved bøn, dæmonuddrivelse, profeti og tungetale principielt kun hørte den tidligste

kirke til – et synspunkt jeg ikke ellers er stødt på i dansk kirkeliv i perioden (Mindskrift 1942, 14).

P. C. Trandberg og hans kone var også optagede af homoøpati og helbredelse ved bøn. Han mødte Lord Radstock og blev ved den lejlighed salvet med olie og bøn. Trandberg var en urolig ånd, der gjorde dybe indtryk. Mere en vækkelsesprædikant end en ledertype, er det usikkert, hvor meget hans holdninger blev spredt, men det kan ikke udelukkes, at det har præget mange, hvad denne ildsjæl prædikede og praktiserede (Olesen 1996, 212; Kofod 1925, 207.249.296).

Som andre i tiden var Trandberg også optaget af begrebet Åndsåb og søgte denne (Kofod 1925, 328.335-336).

Åndsåb/dåb med Helligånden

Der var i “engelsk-prægede” kredse omkring 1900 en markant tale om, at der fandtes to slags kristne. Ikke blot den gamle vækkelses skel mellem troende og vantro, men en ny skelnen mellem de almindelige troende og de troende, der var nået til at blive fyldte med Ånden og havde nået et højere kristenliv. Tankegangen gik i vid udstrækning tilbage til Boardmanns bog om det Højere kristenliv (1859). Sprogbrugen fandtes i Danmark hos så centralt placerede personer som Olfert Ricard (formand for KFUM, leder af Pastoralseminariet) og C. A. Skovgaard Petersen (Forstander for Dansk Bibelskole, senere domprovst). Disse var begge meget populære talere og undervisere i ret brede folkekirkelige kredse ud over hele landet, og ophavsmænd til nogle af Danmarkshistoriens største opbyggelige forfatterskaber (Olesen 1996, 98ff.497-498; Olesen 1996b (Kirkehistoriske Samlinger), 186-187; Olesen 1997, 80).

Det lå i tidens luft at tale om Åndens Dåb og Højere Kristenliv i én eller anden

udformning. Den “engelske” linje fandtes ikke mindst i adelige og velstående kredse – de havde råd til at rejse til stævner i England og skolegang til at læse den udenlandske litteratur. Kammerherre Oxholm var én af de adelige, der oplevede en *second blessing*. Denne handlede mest om en særlig erfaring af helliggørelse og trosvished, altså ikke begrebet forstået i senere pentekostal forstand. Den ovenfor omtalte pastor H. J. Mygind modtog sin åndsdaab i England sidst i 1890’erne, i tilknytning til den såkaldte Pentecostal League. Ordet “pentekostal” lå også i tidens luft, et årti førend pinsebevægelsen i sin egentlige form opstod i USA og kom her til landet (Olesen 1996, 302ff.320-321.347).

Tungetale og kropslige manifestationer

Da pinsebevægelsen opstod i USA var der allerede derovre et stærkt miljø, der talte om en Helligåndens daab og om en ny “Pentecost.” Det nye ved pinsebevægelsen var tanken om, at tungetalens nådegave var selve tegnet på denne Åndens daab. Lavede man denne kombination, var man en del af den nye pinsebevægelse. Forbandt man ikke de to ting med hinanden, var man en del af den gamle helliggørelsesbevægelse. Nogle af de sidste valgte så at stryge det hidtil brugte udtryk “pentecostal” fra deres bevægelse og brevpapir!

Pinsebevægelsen startede i Los Angeles i 1906, hvor der i Azusa Street opstod et gudstjenestemiljø, hvor stærke kropslige manifestationer og stor spontanitet prægede samværet i helliggørelsesbevægelsens ånd, men hvor tungetalen var det nye – for nogle et tegn på, at Gud havde udgydt sin Ånd på ny i “de sidste tider.” Forholdene i Los Angeles vakte stor opsigt, og pinsebevægelsen kom hurtigt til Europa og fik i Norden en stærk talsmand i metodistpræsten Barratt.

Også i Danmark opstod tidligt en kreds, hvor der forekom tungetale og en meget spontan samværsform. En af de ledende i denne kreds var pastor H. J. Mygind. I miljøet omkring Mygind havde der allerede ved møder i 1896 forekommet ekstatiske træk med latter og kramper. Det var karakteristisk for Mygind, at han straks rejste til Norge for at høre Barratt og møde den nye pinsebevægelse. Omkring Mygind samledes derefter i København en lille kreds, der bar den tidlige pinsebevægelses ekstatiske træk, og hvor også Mygind og andre fik tungetalens gave (1907). Skønt det var nyt, vakte det ikke offentlig opsigt i Danmark, før det foregik i privat regi. Mange fra Myginds oprindelige vennekreds tog afstand fra pinsebevægelsen. Det kom formodentlig til at vanskeliggøre pinsebevægelsens tankers indgang i Danmark – til forskel fra ikke mindst Sverige – at de her blev knyttet til den belastede H. J. Myginds navn. Han havde virket splittende med sin fuldkommenhedslære, og få år forinden havde han også været forbundet med yderligtgående vækkelsesfolk, der lærte frelesuniversalisme, og Mygind accepteredes kun af Barratt, fordi han offentligt havde lagde afstand til det usunde i sine tidligere holdninger og hos sine tidligere venner. Da Mygind opholdt sig meget af tiden i Mellemøsten, var hans samarbejde med den tidlige danske pinsebevægelse naturligt begrænset (Olesen 1996, 304-305.419.424-32.726.788).

Et sted, hvor den karismatiske indflydelse fra det engelsk-amerikanske var tydelig, var i det nye missionselskab Sudanmissionen. Ifølge dennes selvpræsentation spillede bøn en stor rolle i arbejdet. Man lagde vægt på helbredelse ved bøn og tro (Mynster 1936, 32.48-49.91.120.218). Det var ikke tilfældigt, at der netop gennem et “ydre missions” arbejde blev kanaliseret

karismatisk indflydelse ind i landet. "Ydre mission" havde forbindelse til kulturer, hvor bøn om helbredelse var ganske naturligt. Var man internationalt orienteret kunne man lettere støde på folk fra gamle kristne kirkesamfund, der havde en ubrudt kirkelig tradition for nådegaver og mirakler. Det gjaldt for eksempel den armenske kirke, der siden kom til at levere inspiration til den karismatiske bevægelse omkring 1960 (Langagergaard 1975, 13-14). Og i Danmark var det især "ydre missions"-aktive miljøer, der kom i forbindelse med sådanne kulturer og kirketraditioner.

Opsummering

Helbredelse ved tro, tungetale med mere vandt ikke indpas i de store folkekirkelige retninger. Fortalerne herfor var forholdsvis radikale typer, der havde tendens til at virke splittende i lægmandsbevægelserne og vækkelsesmiljøerne. Måske derfor veg næsten alle andre tilbage for at tale herom, så kun forholdsvis perifere dele af dansk kirkeliv tog imod de karismatiske tanker fra det internationale vækkelses- og helliggørelsesmiljø. Desuden formidledes tankerne dog også til landet gennem de "ydre missions" organisationer, der havde helliggørelsesbevægelsen som åndelig baggrund (for eksempel Trosmissionerne i Mellemøsten og Sudanmissionen).

Karismatik i Tidehvervs epoke (1920-1960)

Fra 1920'erne blev dansk kirkeliv præget af en ny teologisk strømning, der kom fra syd, og som også i betydelig grad var polemisk rettet mod den ældre generations vægt på strømningerne "fra vest." En kendt repræsentant for den dialektiske teologi var professor Rudolf Bultmann, der som en selvfølge gik ud fra, at moderne mennesker ikke kunne tro på underet, når de samti-

digt brugte elektrisk lys! Kristendommens budskab måtte derfor afmytologiseres, så man hørte det eksistentielle budskab i og bag de bibelske beretningers mytiske, fortidige sprogdragt. Den anden store dialektiske teolog, Karl Barth, understregede på en særlig måde "Ordets" teologi. For hele den dialektiske periode var det karakteristisk, at teologisk arbejde stod centralt, og at præstens tjeneste som forkynder fik en usædvanlig stærk understregning. Kort sagt: Der var tale om en strømning, der stod ganske fjernt for det karismatiske anliggende med vægt på nådegaver til alle troende og på Guds underfulde indgriben.

Helliggørelsesbevægelsen og dens teologi havde spillet en stor rolle i en periode af den danske kirkes historie, men den epoke fik en brat afslutning. Første Verdenskrig bortfjernede al den kulturoptimisme, som helliggørelsesbevægelsen på én eller anden måde havde nydt godt af og været en del af. Meget symptomatisk fik H. J. Mygind store problemer at slås med i Syrien, indtil han endelig nåede hjem i 1917 – og siden virkede han med en helt anden profil. Fra 1917-30 virkede han stilfærdigt som sognepræst på Holmsland, og fra 1930 var han kors-hærspræst i København. Efter 1917 skrev han fortsat om helliggørelse og eskatologi, men helt uden sin ungdoms radikale synspunkter. Som ham gik det mange andre, for hele helliggørelsesbevægelsen kom ud for rystelser, og med Karl Barth og Tidehverv blev det en helt anden teologi, der satte den teologiske og kirkelige dagsorden. I det følgende skal vi se eksempler på, hvor og hvordan der under disse forhold blev talt om de ekstraordinære nådegaver.

Kirkelig helbredelsestjeneste

I bredere folkekirkelige kredse var karismatiske temaer kun meget sjældent tematiseret i perioden efter 1920. Når det

alligevel skete, var der tale om, at besindige mænd ville undgå, at visse sider af Bibelens budskab blev smidt helt ud med badevandet i afstandtagen fra diverse overdrivelser. Et eksempel var den indflydelsesrige teologiprofessor N. H. Søe – tidligere dansk præst i det af vækkelsesbevægelserne prægede Kina. Søe anbefalede i 1946 en seriøs engelsk kirkekomité, der arbejdede med spørgsmålet om en kirkens helbredelsestjeneste, som han fandt vigtigt trods pinsemissionens overdrivelser (*Kristeligt Dagblad* 3/12 1946). Dette anglikanske forbillede blev også – af alle – rost af den liberale, grundtvigske enfant terrible Morten Pontoppidan (*Kirken* 1929, 155). Højkirkelige kredse havde også sans for at bevare noget af denne kirkelige tradition. Et af bevægelsens tidsskrifter trykte i 1939 en lang artikel om troshelbredelse (*Kirken og Tiden* 1939, 279ff). Én af de senere ledere af den højkirkelige bevægelse, sognepræst Tage Lunn, forsvarede Bibelens syn på profetiens nådegave i en lang artikel i Præsteforeningens Blad (1949, 815). Kaj Munk kan heller ikke forbigås her. I skuespillet “Ordet” lader han den sindssyge Johannes foretage en døbeopvækkelse på opmuntring af barnetroen og til beskæmmelse for de tilstedeværende repræsentanter for den danske folkekirke: Præsten, missionsmanden og grundtvigianeren. Hvorvidt Kaj Munk i øvrigt selv mente, at undernes tid ikke var – og ikke burde være – forbi, er et andet spørgsmål.

Det var ikke unaturligt, at folk med rødder i den gamle helliggørelsesbevægelse fortsat søgte at sætte karismatik på dagsordenen. En tredje fortaler for en seriøs kirkelig helbredelsestjeneste efter engelsk forbillede var sognepræst Georg Bartholdy fra Eliaskirkens store menighed i København. Han var generelt tværkirkeligt indstillet, aktiv i Evangelisk Alliance og Kirkefondet.

Han skrev i sin prædikenvejledning i Præsteforeningens Blad positivt for en sådan helbredelsestjeneste og indbød også selv en engelsk helbredelsesprædikant, der anbefalede af engelske biskopper (*Præsteforeningens Blad* 1946, 306 i *Vort Folk* 1948, 322). Også redaktørerne i Luthersk Missionsforenings blade valgte indimellem at trykke positive udsagn om nådegaverne og helbredelsestjenester i lyset af Jakobsbrevet kapitel 5 (*Missionsvennen* 1947, 100ff). Rødder i helliggørelsesbevægelsen havde også den dengang vigtige organisation Lægmandsbevægelsen for Ydre Mission (LYM). Inden for denne virkede lægen Poul Gøtzsche som sekretær. Poul Gøtzsche var af bispe-slægten Gøtzsche og holdt som sekretær i LYM utallige foredrag om helbredelse ved bøn. I 1950 udgav han bogen: “Vil du være rask?” I det grundtvigske hovedorgan Menighedsbladet fik bogen en positiv anmeldelse af Rudolph Arendt, senere formand på Præstehøjskolen og domprovst (*Menighedsbladet* 1950, 86). Bogen udkom karakteristisk nok på Gads forlag – ikke Indre Missions forlag – selvom Gøtzsche personligt havde sine rødder dér. Måske var der tale om, at sporene fra H. J. Mygind og pinsebevægelsen på en særlig måde skræmte i Indre Mission?

Måske, men der var så dog en række undtagelser fra reglen, også fordi der på vigtige poster i Indre Mission sad folk med teologisk prægning fra tiden før 1920. Den serie med historiske årbøger, der udkom 1934-1956 på Lohses forlag under titlen *Hjemliv og Trosliv*, rummede for årgangene fra 1946-1956 mange beretninger om eksempler på helbredelse ved bøn i Indre Missions sammenhænge (*Hjemliv og Trosliv* 1946, bind 14, 87; *Hjemliv og Trosliv* 1948, bind 15, 42; *Hjemliv og Trosliv* 1949, bind 16, 7.75-76; *Hjemliv og Trosliv* 1952, bind 18, 38; *Hjemliv og Trosliv* 1954, bind 19,

118.129-130; *Hjemliv og Trosliv* 1956, bind 20, 66ff). Dette forhold må for det første tolkes derhen, at helbredelser faktisk havde været et tema i Indre Missions ældre historie. For det andet, at man i provst Emil Steenvinkel (født 1892) havde en redaktør, der var positiv over for at bringe den slags beretninger ud til Indre Missions læsere. For det tredje kan man slutte, at forlagets ledelse og Indre Missions ansvarlige bogudvalg ikke gjorde noget for at hindre dette.

Indflydelse fra Norge

På Indre Missions forlag udkom også populære bøger af norske prædikanter, der i et vist omfang formidlede karismatisk indflydelse herved. Professor Ole Hallesby var ofte på besøg i Danmark som prædikant, og hans bøger fik mange læsere her. Da Hallesby som ung mand startede sin virksomhed som prædikant, bad hans far om åndsdaab over ham. Han havde også selv oplevet helbredelse ved bøn og besøgt Zeller. Selvom Hallesby holdt ret lav profil om dette i offentligheden, hører det med til billedet af denne indflydelsesrige mand (Norborg 1979, 51.67; Kullerud 1987, 308). Af en anden kendt norsk prædikant, Frederik Wisløff, blev der udgivet bøger om troen på Helligånden med såvel en klart luthersk som en klart karismatisk profil.

Christian Bartholdy

En særlig plads i Indre Mission havde formanden frem til 1959, sognepræst Christian Bartholdy. Som født 1889 var han også af den generation, der havde taget sin teologiske uddannelse i en anden teologisk æra. Som flittig skribent tilkendegav han ofte holdninger til karismatik, og selvom det kunne være noget vekslende, var han grundlæggende åben over for karismatik. Han var tilbøjelig til at opfatte det som et udtryk for vantro, at der ikke mere skete

undere som på apostlenes tid: "Jeg forstaar ikke og kan ikke gennemskue, hvorfor Jesus gjorde de vældige Undere, da han gik her, og de sker ikke mere, jeg forstaar det ikke og vil ikke gøre mig klog, uden forsaauidt som det hænger sammen med vor Vantro" (*Kristeligt Dagblad* 27/9 1936). Siden gav han udtryk for, at undere især skete i apostel- og missionstider, og at man nok ikke havde brug for dem længere (*Dagens Nyheder* 17/10 1955). *Dåb med Helligånden* var ikke et udtryk, Christian Bartholdy brugte, hverken i helliggørelsesbevægelsens eller pinsebevægelsens udgave, men det betød ikke, at han var negativ over for *tungetalens* nådegave. Han konstaterede, at tungetale var noget, de troende i Danmark havde respekt for ud fra Bibelen, men som de ikke kendte. Tungetalen forsvandt hurtigt fra oldtiden, men dukkede dog siden op igen i vækkelsestider (*Indre Missions Tidende* 1951, 308; 1952, 677). *Eksorcisme* stod han ret fremmed over for. Han foretog på den ene side en "afmytologisering," som han ellers tog stærkt afstand fra i andre sammenhænge: Måske var noget af det, Bibelen havde kaldt onde ånder, i virkeligheden et andet ord for sygdomme. På den anden side betvivlede han ikke, at der faktisk forekom eksorcismer blandt missionærerne i for eksempel Kina (*Indre Missions Tidende* 1956, 106). For Christian Bartholdy fandtes der ikke mere egentlige profeter, og der var heller ikke brug for dem: "Vi har ikke Brug for profeter nu, vi har Brug for at tro det profetiske Ord, deri har vi nok." Han var i så henseende præget af de forholdsvis mange falske profeter, der fremstod i forbindelse med verdenskrigens ulykker. *Profetiens nådegave* omtolkede Bartholdy derfor til at handle om at kalde til omvendelse og aflægge vidnesbyrd. Som sådan var der meget brug for profetien. Også kvinder kunne profetere i den betydning af ordet, mens

Bartholdy i øvrigt fastholdt præsteembedet for mænd (*De Unges Blad* 1944, 86; *Indre Missions Tidende* 1941, 5-6; 1942, 715). *Helbredelser* var den af de ekstraordinære nådegaver, Bartholdy var mest positiv over for. Han kunne bringe en beretning om underfuld helbredelse ved de troendes bøn, for det kunne forekomme, at mennesker blev helbredt ved bøn og tro. Det kunne også være Guds vilje, at man ikke blev rask, og det skyldtes i så fald altså ikke vantro. Det var helt naturligt at bede for pårørende helbredelse, men der måtte altid tilføjes et "Ske din Vilje." Forsømmelse af bøn om helbredelse drev folk over til sekterne: "Det uendelige antal sekter i vor tid er Guds straf, Guds dom over folkekirkerne." Han fandt det også i orden at søge alternativ helbredelse af den grund, at de fleste læger var så vantro, at de havde godt af at blive udfordret med det uforklarlige. Men ukritisk skulle man heller ikke være (*Indre Missions Tidende* 1939, 669; 1957, 114.210; 1958, 428; Bartholdy 1945, 30).

Christian Bartholdy var én af dem, der hilste den karismatiske bevægelse velkommen til landet. Da var han for længst pensionist, og han havde en helt anden holdning til den nye bevægelse end hans afløser på formandsstolen i Indre Mission, Kristian Friis. Bartholdy havde også været positiv over for Oxford-gruppebevægelsen i 1930'erne. Det var han ikke alene om; flere af veteranerne fra Oxford-gruppebevægelsen, der levede længe nok, var også positive over for den nye bevægelse. Det gjaldt præsten Johannes Magelund, der skrev om helbredelse i *Korshærsbladet* 1938 (78), og som i 1971 udgav en bog om nådegaverne, da den karismatiske bevægelse var kommet på tæt hold. Denne teologiske og personale sammenhæng er påpeget af Ole Skjærbæk Madsen (Madsen 1995, 303ff). Det er også beskrevet af flere udenlandske forskere,

at der var en sådan sammenhæng mellem Oxford-gruppebevægelsen og den karismatiske bevægelse i 1960'erne (Randall 2000, 174.179ff; Bebbington 1992, 229ff).⁴ Lighedspunkterne og inspirationen kunne gå på flere ting – de frie former, vægt på livet frem for læren, stilhed og bøn – men interessen for de ekstraordinære nådegaver var også noget af det, der var fælles.

Opsummering

Den karismatik, der havde præget perioden frem til første verdenskrig, fik det svært i årene derefter. Fra Norge, hvor den dialektiske teologi ikke på samme måde fik indgang, kom der inspiration gennem bøger og prædikanter. I Danmark var der mest tale om at nogle få enkeltpersoner og bevægelser, ofte med tydelige rødder tilbage til helliggørelsesbevægelsen, til stadighed søgte at sætte temaet på dagsordenen. Indre Missions mangeårige formand, Christian Bartholdy, forholdt sig overvejende positivt over for de karismatiske temaer, og han forholdt sig da også positivt over for den egentlige karismatiske bevægelse efter 1960.

Konklusion

Da den karismatiske bevægelse kom til landet i 1960'erne, fandtes der altså allerede stærke mønstre at vurdere en sådan bevægelse ud fra. For kritikerne gik der direkte forbindelser tilbage til Oxford-gruppebevægelsen og den engelsk-prægede helliggørelsesbevægelse (Mygind) i årene omkring 1900. Derfor reagerede nogle mod karismatik, idet man allerede tidligere havde reageret mod noget tilsvarende under andre navne. I dansk kirkeliv var det blandt de store kirkelige retninger reelt kun Indre Mission, der var berørt af karismatik. Og selv her var modstanden af flere grunde overvejende negativ, blandt andet byggende på erfaringerne fra 1900 og 1935.

Karismatik var derfor i Danmark henvist til grupperinger, der var uden for hovedstrømmen i kirkelivet. På det punkt adskilte Danmark sig helt fra lande som England og Norge, hvor den karismatiske bevægelse på en helt anden måde kom til at præge kirkelivet i bred forstand. Selvom der her

kun er tale om en oversigt, der bør følges op af grundigere studier, giver artiklen dog således et fingerpeg om, hvorfor den karismatiske bevægelse fik så forholdsvis ringe indgang i Danmark i sammenligning med andre lande.

NOTER

- 1 Det er ikke let at beskrive dette emne, idet mange af de vigtigste ting i kirkelivet sker i det skjulte og derfor ikke lader sig følge med historiske metoder. Der kan ske mange små og store mirakler, som af kristne tolkes som svar på bøn – uden nogensinde at blive beskrevet i nogen skriftlig kilde. Derfor må man være åben for, at man ikke som historiker får fat i det allervigtigste. Man må nøjes med at gå til kilderne, der trods alt giver et indtryk af, hvordan der er blevet tænkt og levet. I det følgende vil der således blive givet en lang række historiske eksempler på, hvordan forskellige har tænkt og talt om karismatik. Udbredelsen af disse fænomener og tanker ligger det uden for artiklens opgave at gøre rede for. Det vil i øvrigt også i mange tilfælde være en ganske overordentlig svær opgave.
- 2 Artiklen bygger på læsning af sekundærlitteratur og kirkelige blade fra perioden 1800-1960, idet det for perioden 1880-1930 har været muligt at bygge på Elith Olesens vækelseshistoriske studier.
- 3 I denne artikel tales der om “de ekstraordinære nådegaver” i mangel af bedre navn. I de paulinske lister over nådegaver indgår også nådegaverne til at tjene, undervise og øve barmhjertighed (Rom 12,7-8), og nådegaver til at tro og til at meddele visdom og kundskab (1 Kor 12,7-8). Disse funktioner – og nådega-

verne til at udøve dem – kan man kalde “ordinære.” Ikke for på nogen måde at klassificere dem lavere, men fordi de er mindre synlige, mindre opsigtsvækkende, mere “hverdagsagtige” i menighedslivet. Uden at nogen havde tjent, undervist, øvet barmhjertighed og meddelt kristen kundskab til andre, ville kirken ikke have overlevet i vores del af verden i århundreder. Man kan i teologsprog sige, at de ordinære nådegaver hører til kirkens “esse.” Derved er disse nådegaver og tjenester “ordinære,” hvorimod andre af de i Bibelen nævnte nådegaver ikke til alle tider har været i funktion i menighederne.

- 4 De kirkehistoriske linjer kan være lange. Der var også tydelige forbindelser mellem de kredse, der i årene frem til 1920 havde været præget af “det engelske” og helligørelsesbevægelsen, og dem, der var positive over for Oxford-gruppebevægelsen i 1930’erne. Her genfandt de nogle af ungdommens toner. Skovgaard-Petersen var én af de gamle, der nåede at tilslutte sig Oxford-gruppebevægelsen med fuld musik. På modstandersiden var linjerne også tydelige: Tideherv, der havde været stærkt kritisk mod helligørelsesbevægelsen og al anden subjektiv teologi, førte i 1930’erne an i kampagnen mod den genoplivelse af “engelsk” teologi, som man opfattede Oxford-gruppe-bevægelsen som.

LITTERATUR

- Bartholdy, C. (1945): *Fadervor – et stykke Børnelærdom gennemgaaet*. København: Lohses Forlag.
- Bebbington, D. (1989/1992): *Evangelicalism in Modern Britain*. Grand Rapids: Baker Book House.
- Euseb (2011): *Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palæstina*. Oversættelse og indledninger ved Jørgen Ledet Christiansen. København: Forlaget Anis.
- Jakobsen, H. B. (1976): *De stærke jyder*. Nr. Snede: Eget forlag.
- Jarlert: Jarlert, A. (1995): *The Oxford Group, Group Revivalism, and the Churches in*

- Northern Europe 1930-1945*. Lund: Lund University Press.
- Kofod, K. M. (1925): *Den bornholmske vækkelsespræst P. C. Trandberg*. København: Lohses Forlag.
- Kullerud, D. (1987): *Ole Hallesby – mannen som ville kristne Norge*. Oslo: Gyldendal Norsk forlag.
- Langagergaard, P. (1975): *Den karismatiske bevægelse*. Ikkepubliceret emnekreds, Det Teologiske Fakultet, Aarhus.
- Larsen, E. (1965): *Historiske studier og kirkelige og frikirkelige brydninger*. København: Forlaget Tro og Liv.
- Larsen, K. E. (2001): *Vilhelm Beck – Missionspræsten*. Fredericia: Lohses Forlag.
- Larsen, K. E. (2007): *Fra Christensen til Krarup. Dansk kirkeliv i det 20. århundrede*. Fredericia: Lohses Forlag.
- Larsen, K. E. (2009): "H. C. Andersen og de danske vækkelsesbevægelser" i: *Från Sara Greta till Lilla Svarta Sara. Väckelsen i litteraturen och väckelsens litteratur*. Redigeret af A. Persson & D. Lindmark. Skellefteå: Forlaget Artos: 31-61.
- Madsen, O.S. (1995): *Genoprettelse – en bog om Helligånden, kirken og den karismatiske fornyelse*. København: Forlaget Scandinavia.
- Matzen, H. & Timm, J. (1891): *Haandbog i den danske Kirkeret*. København: Gads forlag.
- Mindeskraft for Evangelisk-Luthersk Missionsforening paa Bornholm (1942). Rønne: Evangelisk-Luthersk Missionsforenings Forlag.
- Mynster, G (1937): *Sudanmissionens historie i 25 Aar*. København: Lohses Forlag.
- Norborg, S. (1979): *Vekkeren fra Aremark – Ole Hallesbys livssaga*. Oslo: Luther Forlag.
- Olesen, E. (1996): *De frigjorte og trællefølket. Amerikansk-engelsk indflydelse på dansk kirkeliv omkring år 1900*. Frederiksberg: Forlaget Anis.
- Olesen, E. (1996b): "Den fjerde retning – hvad mon det er for en indretning?" I *Kirkehistoriske Samlinger 1996*. København: 171-205.
- Olesen, E. (1997): *Der stod et vejr fra vest. Olfert Ricard. Dansk KFUM. Den kristelige studenterbevægelse*. Frederiksberg: Forlaget Anis.
- Randall, I. (2000b): "'We All Need Constant Change': The Oxford Group and Mission in Europe in the 1930's" i: *European Journal of Theology* 9, nr. 2: 171-185.
- Schrøder, L. (1991): *Peter Larsen Skræppenborg. En historisk fortælling om en mand, der fik stor betydning for det gudelige liv i forrige århundrede*. Fredericia: Lohses Forlag.
- Thyssen, A. P. red. (1960ff): *Vækkelsernes Frembrud i Danmark i første halvdel af det 19. århundrede*, bind I-VII. København: Gads forlag. Desuden citeres fra en række aviser og kirkelige tidsskrifter: Dagens Nyheder, De unges Blad, Indre Missions Tidende, Kirken, Kirken og Tiden, Korshærsbladet, Kristeligt Dagblad, Menighedsbladet, Missionsvennen, Mænd og Mission, Præsteforeningens Blad, Vort Folk.

SUMMARY: This article describes how Danish churchmen from circa 1800 to 1960 related to those themes that the Charismatic movement later put on the agenda from circa 1960: The 'extraordinary' gifts, baptism with the Holy Spirit, bodily manifestations, etc. In the first section examples are given of isolated charismatic phenomena and statements at the time of the early religious lay movement until 1880. In the second section it is shown that during the period 1880-1920, charismatic themes were mostly advocated by comparatively radical types, who had a tendency to be divisive. Hence, the international Holiness

movement had only limited impact in Denmark. The last section describes how dialectical theology as a new theological current made in the years 1920-1960 presented a difficulty for the charismatic themes, which during this period were mostly promoted by individuals with personal roots in the earlier Holiness movement. Thus, this article gives an indication of why the Charismatic movement gained a relatively small following in Denmark.

FORFATTEROPLYSNING

Kurt E. Larsen

Menighedsfakultetet

Katrinebjergvej 75

8200 Aarhus N

kl@teologi.dk

Artiklen er blevet underlagt redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.

NÅDEGAVER OG NATURGAVER

Noen refleksjoner i lys av pentekostal teologi



Førsteamanuensis, ph.d. cand.theol. Terje Hegertun

RESUMÉ: Forholdet mellom det guddommelige og det menneskelige i forståelsen av de karismatiske gavene som omtales i Den nye testamente er en grunnleggende problemstilling i denne artikkelen. Kan naturgaver bli transformert til nådegaver når mennesker kommer til tro og vil tjene kirken med sine gaver og talenter? Og er det et sakramentalt perspektiv ved de karismatiske gavene? Dette er blant temaene i denne artikkelen. Det er i særlig grad den pentekostale tradisjonen som har aktualisert nådegavens plass i den kristne kirke og vi vil derfor se på noen av de tolkningsressurser som denne trostradisjonen har bidratt med. Artikkelen understreker forbindelsen mellom den naturlige og guddommelige dimensjonen ved nådegaveutrustningen. Men, nettopp dens karakter av nåde og gave indikerer at karismene er gitt av Ånden og derfor må tilskrives denne, slik også naturgavene må gjøre det i kraft av at mennesket er skapt i Guds bilde.

Jeg er i Oslo Spektrum under åpningsmøtet til Pinsevennernes Verdenskonferanse i 1992. Ved siden av meg sitter en av Norges mest kjente teologer og forskere, Nils Block-Hoell. På 1950-tallet skrev han sin doktoravhandling om pinsebevegelsens opprinnelse og særpreg (Block-Hoell 1956). Det var da gått 40 år siden han utga sitt standardverk om pinsebevegelsen. Rundt oss fylles Oslo Spektrum av pinsevenner fra mange land i verden. Barna inntar podiet, det synges og danses, det bes og forkynnes. Block-Hoell nikker gjenkjennende og gir sine reflekterte kommentarer, selv om dette

ikke er *hans* form og uttrykk. Han konkluderer med å si at pinsebevegelsen ble født som en misjonsbevegelse. Det er dens største ære og viktigste anliggende.

Block-Hoell hadde naturligvis rett. De første misjonærene, Agnes Telle og Dagmar Engstrøm, var allerede på vei til India da den første pinsemenighet ble dannet i Norge i 1908 (Nilsen 1984). Interessant i denne sammenheng er at i løpet av de første årene etter 1907 var det en del pinsemisjonærer som anså tungetalen for å være et språk som uten videre kunne anvendes på misjonsfeltet. En slik instrumentalistisk tanke

ble av naturlige grunner snart forlatt. Siden har teologer, historikere, sosiologer og pedagoger innenfor pentekostal teologi vært opptatt av å formulere et teologisk språk som setter ord på den spiritualitet og teologi som springer fram fra en pinsekarismatisk kristendomsforståelse (Land 1993; Anderson 2004; Warrington 2008; Burgess 2002). Herunder også forståelsen av nådegavene, deres antropologiske forankring og relasjonen til sakramentsteologien.

Det faktum at Bloch Hoell ikke spesifikk nevnte verken tungetalen eller åndsåpen, tyder på at både pinsebevegelsen – og kanskje også han selv – var i ferd med å bevege seg bort fra det som var de rent *uttrykksmessige* særtrekkene til mer allmenne betraktninger i forståelsen av pinsebevegelsen. Den var “utpreget subjektivistisk” og “med sin sterke emosjonalisme” var den et bilde på en “primitiv kristendomstype” (Bloch Hoell, 2-4; 412). At pinsebevegelsen har tonet ned det ekstraordinære element i sin nådegaveforståelse, har sammenheng med nettopp det som er bakgrunnsteppet for refleksjonen i denne artikkelen: også pinsevennene erkjenner at det er en sammenheng mellom naturgaver og nådegaver.

"Drikk dypt av Ånden!"

Det viktigste teologiske bidraget pentekostal teologi har kommet med, har vært idealet om å grave opp det man kunne kalle urkristne kilder og som rommes av den paulinske oppfordringen om å drikke dypt av Ånden (Ef 5,18). Anerkjente forskere som Veli-Matti Kärkkäinen, Steven J. Land, Frank D. Macchia, Robert Menzies, Won-suk Ma og Walter J. Hollenweger har forsøkt å påvise at pentekostal kristendom er “spiritualitet som teologi” (Hegertun 2009, 218ff). Dette innebærer ikke en åndeliggjøring av den teologiske refleksjonen, men en teologi som har en distinkt pneumatologisk

faktor (Welker 2006). Pinseteologi går i retning av å være en relasjonell teologi. Den grunnleggende teologiske handlingen er bønn, gudsnærvær og misjon. I så måte er den på linje med hva andre store teologer har ment innenfor de historiske kirkene (Schwartz 2007, 167-226).

Et sentralt utgangspunkt er at pentekostal teologi vil formidle den store fortellingen om at Gud utøser sin Ånd for å utruste sitt folk til å utbre evangeliet (Joel 3,1-2). Spiritualitet er en lidenskap for at Guds rike skal vokse. Amerikanske Steven Land hevder at (pinse)teologiens oppgave er å bidra til at rett lære (ortodoksi) integreres med rett praksis (ortopraksis) som igjen stimulerer til rette holdninger (orthopathos). Dermed vil det være naturlig å be om Åndens nærvær i kirken, uttrykt gjennom gaver og frukter, i forkynnelse, i dåp og nattverd og i salving av og forbønn for syke (Land 1992).

Dette gjør noe med hele den praktisk-teologiske tilnærmingen, noe som den kjente europeiske forskeren, Walter J. Hollenweger, gjennom flere tiår har vist. Han hevder at den pentekostale teologien ikke roterer rundt doktriner alene. Den har snarere en identitet som har utviklet seg i form av sanger og dans mer enn i teser, i fortellinger mer enn i definisjoner. Spontaniteten har vært viktigere enn den akademiske diskursen, og åndelige opplevelser blir foretrukket framfor den systematiske argumentasjonen (Hollenweger 1986).

Dermed er det den orale form for kristendomsutøvelse som trer i forgrunnen, noe som drar i retning av et sterkere nådegavefokus enn det som er vanlig i en del andre kirkelige miljøer. En slik tradisjon bygger ikke så mye på erklæringer som på lignelser. Den har et multidimensjonalt fortolkningspotensial som på den ene siden skaper større “spenn i laget,” men som på

den annen side ikke bare vil informere, men også transformere. Den synges og danses mer enn den diskuteres. Den leder ikke alltid til klare konsepsjoner, men den inspirerer til å feire *“the great banquet;”* den klasse- og raseoverskridende nattverdfeiringen (Hollenweger 1989, 262). Det som få har tenkt på, er at dette gir “en teologi med kropp” ved at spiritualiteten forankres i en holistisk virkelighetsforståelse, som i sin tur igjen åpner for å kunne se det komplette aspektet i forholdet mellom nådegaver og naturgaver.

Pneumatologisk skabelsesteologi

Denne tenkningen er det naturlig å forankre bibelteologisk. Begrepene *ruach* (GT) og *pneuma* (NT) uttrykker ikke bare luft, vind og pust, men beskriver en Gud som gir seg til kjenne bl.a. gjennom karismatisk utrustning. Gud ga mennesker kunstnerånd (2 Mos 28,3). Besalel “ble fylt med Guds ånd, med visdom og innsikt og med kunnskap og dyktighet i all slags håndverk, så han kan tenke ut og lage kunstferdige arbeider i gull, sølv og bronse, slipe steiner til innfatning, skjære ut i tre og utføre alle slags håndverksarbeid” (2 Mos 31, 1-5). Moses ønsket at “alt Herrens folk var profeter” og at Herren ville legge sin Ånd på dem (4 Mos 11, 29). Det heter også at Herrens ånd kom “midt i menigheten – og Korah-sønnene reiste seg og lovryste Gud med sterk og høy røst” (2 Krøn 20,12).

GT synes altså å avdekke et rikt spirituelt liv som hadde et konkret og praktisk sikte. Behov skulle dekkes, nye innsikter skulle vinnes og da handler Gud, “ikke ved makt og ikke ved kraft, men ved min Ånd” (Sak 4,6). Dette uttrykker en pneumatologisk orientert skapelsesteologi der det vakre blir skapt ved at naturgavene “gis” tilbake til Gud og foredles, ikke gjennom en svevende spiritualitet, men gjennom et

nådegaveorientert entreprenørskap som bygger templet og som deretter gir æren til Gud.

I NT eskalerer denne nådegaveorienterte pneumatologien, nå med kirken som en naturlig ramme. Den ånd som hadde kommet over 70 eldste under Mose tid (4 Mos 11,25), utgytes nå over alle mennesker (Apg 2,17), ifølge Peters tolkning av pinsedagshendelsen. Som en varm lavastrøm kom Ånden over noen livredde disipler da bønnene deres ble avbrutt av torden fra himmelen. Etter dette har den kristne tradisjonen sin opprinnelse i det som skjedde pinsedag (Dunn 2010). Kirken står i en karismatisk suksessjon som alltid vil knytte den til pinsedagshendelsen.

Grunnen er enkel: Så vel forkalkning som fornyelse har avløst hverandre gjennom kirkens historie. Det kristne livet trenger tradisjoner, men også den profetiske ånd. Og motsatt: uten dypt jordsmonn – uten tradisjonens hellige innsikter – står karismatiske bevegelser i konstant fare for å ta opp i seg opplevelsesmønstre som blir et plagsomt speilbilde av den narcissistiske kulturen som omgir den. “Vekkelser” blir lett forvandlet til lovløst land. Pentekostal teologi har for lengst erkjent at faren for karismatisk svermeri reduseres når den første og tredje trosartikkel kobles sammen, når natur foredles av nåde og når gavene fra Guds ånd ikke lenger blir “toys but tools;” redskaper i Mesterens hender for å gjøre verden vakrere.

Oppdrag utføres ved Ånden

Den kanadiske pinseteologen, Roger Stronstad, er opptatt av nådegavenes nytestamentlige grunnlag og relevans. I sine bøker hevder han at pinsebevegelsen i første rekke har “et hjerte for Lukas” i sin teologiske orientering (Stronstad, 1984). Det lukanske dobbeltverket har tydelige teolo-

giske intensjoner som bidro til å skape en tematisk fellesstruktur som i henholdsvis Lukas og Apg formet historien om Jesu og historien om den første kirken. Både de frelseshistoriske temaene og Åndens karismatiske aktivitet i urkirken viser et særskilt nærvær av Den hellige ånd, noe som avspeiles i den karismatisk drevne dynamikken hos Lukas.¹

I hans materiale spiller pinsefortellingen i Apg 2 en like grunnleggende og paradigmatisk rolle som det som tilskrives Ånden i barndoms- og innvielsesfortellingene i evangeliet etter Lukas. Innledningskapitlene i begge bøkene introduserer en tolkingsmodell for hvordan både Jesu og disiplenes oppdrag skulle utføres i verden. Pinsedagshendelsen i Apg 2 er den begivenhet som former hele Lukas sin teologiske tilnærming og tekning. Begrepet “fylt av Guds ånd” (Apg 2,4, jfr. Luk 4,1) er for Lukas synonymt med å bli kledd med Ånden eller å bli ledet av Ånden. Dette er umistelige innsikter i den pentekostale teologien.

"Ikledd" Ånden

Videre framholder pinseteologene at disiplene hadde fått et konkret løfte om å bli ikledd kraft fra det høye (Luk 24,49; Apg 1,5.8). En rekke ganger står det i NT at mennesker i ulike posisjoner var kledd i ulike drakter, embetsklær, kapper o.l. Lukas bruker altså klær som en metafor for Guds Ånd. Det samme gjør Paulus (Gal 3,26-29). Dette er en tolkningsressurs også for tanken om forholdet mellom naturgaver og åndsgaver: å bli kledd i Ånden kan sees på som en *overkledning/intensivering* eller en *salving* av de evner og gaver som allerede er gitt fra naturens side og som kan knyttes sammen med tanken om å være skapt i Guds bilde (1 Mos 1,27). I Ef 4, 24 anvender Paulus *imago Dei*-metaforen når han ber sine lesere om “å kle seg i det nye

mennesket [...] til et liv i sann rettferd og hellighet,” for “Ånden er det segl dere er merket med” (v. 30).

Siden denne kraften ikke framstilles som en generell, upersonlig makt, men er knyttet til kirken som *et bekjennende fellesskap* som vitner om Jesu oppstandelse, er det nærliggende å se den i sammenheng med nådegavenes særskilte *kommunikative* karakter. Både evnen til å tale visdom og å formidle kunnskap (1 Kor 12,7–8) må “vise det i gjerning og i et rett liv” som det heter i Jakob 3, 13. Det alluderer tydelig til en åndsfylde som er integrert gjennom moden karakterdanning og som kommer til uttrykk både ved ord og handling der naturgaver og åndsgaver samspiller.²

Nådegavene - et verktøy

I et av grunnlagsdokumentene for Filadelfiakirken, Oslo heter det at “alle kristne har en eller flere nådegaver. Ofte er det en kombinasjon av våre naturgaver og åndsgaver som avgjør hvilken tjeneste vi skal ha. Nådegavene er det verktøy Gud gir oss for at vi skal møte menneskers behov med hans ressurser.” Dokumentet henviser til 1 Pet 4,10 der det heter at vi skal vi tjene hverandre, “hver med den nådegave han har fått som gode forvaltere over Guds mangfoldige nåde.” Videre uttaler dokumentet at “Bibelen gir oss mange oppfordringer til å bli fylt av Ånden og til å søke Åndens gaver. De gavene vi allerede har skal vi be om å få i rikere mål, og de gavene vi mangler i vår tjeneste, kan vi be Gud om å få” (1 Kor 12,11). “Vi vil proklamere evangeliets budskap gjennom Åndens tjenester, demonstrere evangeliets vesen gjennom Åndens frukt og manifestere evangeliets kraft gjennom Åndens gaver.”³

Vi ser her at det er kombinasjonen av – og samspillet mellom – åndsgavene og naturgavene som *tilsammen* karakteri-

serer de nådegavene som beskrives som ressurser eller verktøy i Guds hender til å møte menneskers behov, likevel uten at disse to områdene er helt sammensmeltet. I tillegg trer det fram en tredje dimensjon: det paulinske begrepet om “Åndens frukt” (Gal 5, 2). Dette er den karakterdannende faktoren ved den karismatiske kraftutrustningen som synliggjør troen som *caritas* (Keifert 1992, 57ff).

Utrustet til å bygge gjennom diakonia

Et innsteg til nettopp denne dimensjonen er Det nye testaments omtale av “nåde-gaver til å hjelpe og til å lede” (1 Kor 12,28). Paulus nevner disse nærmest i kontrast til de mer særegne nådegavene (trosgavene, tungetale, helbredelse etc), i den mening at mens ikke alle kan sies å ha de sistnevnte gavene (jfr. uttrykket “er vel alle...” v. 29), oppfordres menigheten i Korint til å søke “de største nådegavene.” Dvs. de nådegavene som på en tydelig måte avspeiler kjærlighetens vei (1 Kor 13) og som kommer til uttrykk som *frukter* av Åndens liv i den troende (Gal 5,22), eller sagt på en annen måte: en foredling av den enkeltes kristne karakterdannelse.

I urkirken fremtrer dette som et tidlig konflikttema (Apg 6 og 7) og som helt fram til vår egen tid volder spenninger i den offisielle tjeneste- og embetsstrukturen innenfor de klassiske kirkene. I luthersk tradisjon har det ene embetet, å forkynne evangeliet og forvalte sakramentene, fått en tydeligere status enn diakonien og andre hjelpetjenester. Også innenfor frikirkelige miljøer har det vært et betydelig fokus på såkalte “nåde-gavestyrte” menigheter ut fra tjenestegavelistene i Ef. 4. I lys av vår problemstilling er det imidlertid tjenlig å vise til sammenhengen mellom nettopp “nåde-gavene til å hjelpe og til å lede” og det som ofte betegnes med begrepet

“tjenende lederskap” (Blanchard & Hodges 2003; Spears 2002). Veien til det urkristne tjenesteidealet er kort: *alle* synes å ha vært tjenere, uavhengig av tittel og funksjon, enten det var den diakonale dimensjonen, den mer lokalpastorale eller tilsynsdimensjonen (diakon, prest og biskop).

Min refleksjon er at det karismatiske nærvær i urkirken ikke bare skapte den type spenninger som Paulus avdekker i sitt brev til Korint, men ledet menigheten til en diakonal bevissthet. Åndens gaver må altså her tolkes bredere enn det som normalt skjer innenfor karismatiske miljøer. Blant de mest markante uttrykk for det nye fellesskapet som ble skapt etter pinsedag, var den diakonale innretningen, der åndsutrustningen ble “jordet” og materialisert til beste for fattige og trengende. Det ble forstått i praktiske nådegavekategorier.

Misjonsbefalingen ser ut til å ha vært en befaling om diakoni og en videreføring av Jesu holdninger og handlinger (jf. Apg 2,43–47; 4,32–36; 9,31). Urmenigheten forsto “nåde-gaven til å hjelpe” som synonymt med å leve evangeliet og modellere det for andre gjennom en tjenende holdning. Rammen var husfellesskapene som tilsynsmennene våket over, både åndelig og materielt. Måltidsfellesskapet og nattverden var det mest sentrale uttrykk for den vertskaps-tenkning som dominerte synet på kristent lederskap. For verden ble dette lest som et kjærlighetens fellesskap av gjestfrie søsken (Boersma 2004, 207ff).

Når Paulus anvender ordet “tjeneste” (*diakonia*) for å beskrive nådegavene (1 Kor 12,5), er det trolig for å understreke at de er underlagt en større kirkebyggende og misjonal hensikt. De står i en *tjenestesammenheng* for å bygge “den hellige, allmenne kirken,” ikke for å synliggjøre egen fromhet (1 Kor 14,4, jfr. Matt 6,5-6).

Den paulinske veiledningen

Det er naturlig å differensiere nådegavenes ulike karakter og funksjon, og da kommer vi ikke forbi Paulus' brev til menigheten i Korint. I følge ham har nådegavene en overordnet hensikt; de skal "tjener til det gode [...] slik han vil" (1 Kor 12,7.11). Nådegavene er gitt "til oppbyggelse, formaning og trøst" (1 Kor 14,3), og alt skal gå "sømmelig og ordentlig for seg" (v. 40). Poenget med hans veiledning er å gjøre det overnaturlige naturlige. Det er mot et bakteppe av splittelse, karismatisk høyspenning, moralsk sløvhets og gudstjenestemessig uorden at Paulus skriver denne veiledningen, i den hensikt at de ikke skal opptre som "uforstandige barn," men være "fullvoksne i forstand" (v. 20).

Nådegaveforståelsen er med andre ord knyttet til Åndens gjerninger i bred forstand. Både de ordinære og ekstraordinære aspektene ved nådegavene er sammenhengende dimensjoner. Guds skapende ånd i natur og mennesker kommer til uttrykk både i ordnende kirkelige tjenester knyttet til forkynnelse, liturgi og sakramenter – og til tider gjennom litt særpregede karismatiske gaver.

Paulus setter altså rammer for hvordan nådegavene skal forvaltes, og han gjør det ved å bygge ned forestillingen om at det er en motsetning mellom natur og nåde. Han ber dem *reflektere* som modne mennesker og utfordrer dem til å "holde seg til det mål av tro som Gud har gitt" (Rom 12, 3, jfr. Ef 4,14-16). Han etterlyser *faktisk kunnskap* om hvordan nådegavene skal forstås og forvaltes (1 Kor 12,1), og han ber dem opptre på en annen måte enn før de kom til tro; den gang de "hvileløst ble revet med av de stumme avgudene" (v. 2). For det tredje ber han dem betrakte nådegavene i et *omsorgsperspektiv* overfor den andre, for de er lemmer på den samme kroppen (v. 25). Derfor

skal de helst søke de nådegaver som reelt bygger opp fellesskapet. For det fjerde bør de ha den *kirkefremmede* i fokusfeltet og kultivere sin nådegavepraksis i lys av menighetens misjonale forpliktelse (14, 23). Og for det femte ble menigheten i Korint vist i retning "en enda bedre vei" (12,31) som ligger som et kall og fordring til alle tider: å søke det som er mer vitalt enn tungetalen, viktigere enn profetisk gave og større enn diakonien: kjærlighetens vei (1 Kor 13).

Nådegavene er altså legitime for et fellesskap som bekjenner seg til Gud som Ånden. Men de må underlegges teologiske forvaltningskrav. Ikke fordi vi kan styre Guds vinder – den blåser hvor den vil – men i respekt for kirkens vesen og oppdrag som vil være viktigere enn alle religiøse emosjoner. Regin Prenter sier at spørsmålet er ikke om Gud i dag taler direkte, men heller *hvordan* han gjør det (Prenter 1982, 122). Det er mulig å forene så vel frihet som orden, gave som tradisjon.

Gaver gitt for å tjene

Det at ulike gaver er gitt til ulike mennesker, gir et dobbelt perspektiv: Gud, som gir nådegavene, er samtidig den som "ga noen til å være apostler, noen til profeter, noen til hyrder og lærere" (Ef 4,11). Det som gis til kirken er altså *så vel gavene som bærerne av gavene*. Personene som får tjenestene blir som sådan også "nådegaver" til menigheten. Åndsgavene forankres og kommer til uttrykk innenfor rammen av tjenester. Gavene svirrer ikke i løse luften, og kirken er ikke bare objekter for gaver som så å si må bestilles inn "utenfra."

Det blir imidlertid for smalt å avgrense dette til ordinerte tjenester og embeter. Åndens gave er ikke underlagt noe kirkelig hierarki. Ånden er fri og den utdeler sine gaver "til hver enkelt som han selv vil" (1

Kor 12,11). I dette perspektivet gir det mening å snakke om nådegaver i *mer spesifikk forstand*. 1 Kor 12 innledes med å slå fast at det er ulike nådegaver, forskjellige tjenester og ulike kraftige virkninger av Ånden, men Gud er alltid den samme (v. 4-6). Det blir gitt én å tale visdom, en annen å formidle kunnskap. Én kan få en spesiell trosgave, en annen får nådegave til å helbrede, mens én får kraft til å gjøre under. Én får gave til å tale profetisk, en annen å bedømme ånder, en får ulike slag av tungetale, og en annen kan tyde tungetale. Paulus konkluderer så med å understreke Guds suverenitet: “Alt dette gjør den ene og samme Ånd, som deler ut sine gaver til hver enkelt slik han vil” (v. 11).

Dette viser at Gud gir sin kirke den Ånd som representerer en *personustrustning* som bygger opp fellesskapet og som derfor må forvaltes på en sunn og sømmelig måte. Alle “trekker” på den fylde og nåde som Gud har gitt til kirken i kraft av evangeliet og misjonsoppdraget, og som ble utløst pinsedag.⁴

Tungetale som lingvistisk tegnmarkør

Hva er det så mulig å si om tungetalen i lys av det som er temaet for denne artikkelen? For det første at det er et korresponderende forhold mellom tungetale og oldkirkelige bekjennelsesformler. Mens de kirkelige bekjennelser så å si ble født i dåpsvannet og deretter ble uttrykk for kirkens felles tro, kan tungetale tilsvarende beskrives som en lingvistisk tegnmarkør for en bestemt erfaring av Ånden og dermed være et eskatologisk uttrykk for parusiaforventningen; et slags ekko av de første kristnes *maranatha*-rop om hans snare komme. Tungetale er derfor et *økumenisk* tegn, siden det overskrider grensene for språk, rase, kjønn, konfesjoner, doktriner og nasjonaliteter (Macchia 1998, 3). Pinsevenner har gjerne

forstått den som et individuelt “bevis” på Åndens gave, men tungetalen kan vel like så gjerne tolkes i fellesskapskategorier og som uttrykk for en bestemt ekklesiologisk *erfaring*.⁵ Denne kollektive “lyd av mange stemmer” rettet seg mot Gud i felles tilbedelse og dempet dermed det subjektive fokuset.⁶ Siden nådegavene har en budskapsformidlende og menighetsbyggende oppgave, rydder tungetale og lovprisning i Ånden et lingvistisk, hellig rom for gudsmøter som fornyer sosiale relasjoner og gir det nådemiddelkarakter (Macchia 1992).⁷ Tungetalens økumeniske tegnkarakter kommer også til uttrykk i forbindelse med den første hedningekristne omvendelsen (Apg 10) og som legitimerende gjenkjenningsfaktor i den første jødekristne menigheten (Apg 2).

En utvidet forståelse av nådegavenes “sakramentale” virkning kan kaste nytt lys over hva som er hjertet i pentekostal spiritualitet og åpne dørene for en fruktbar økumenisk dialog med andre kristne tradisjoner (Macchia 1993, 76).⁸ Som uttrykk for en ny tolkningsressurs kan tungetalen forstås som “et brustent språk for en brusten Kristi kropp inntil fullendelsen kommer” (Spittler 2002, 675). Den sprenger rammen for menneskelige forklaringsbehov. Det er en form for “ekspresjonistisk kunst” som protesterer mot “ordenes tyranni” (Cox 1995, 81-98). I stedet uttrykker det troens transcendens (1 Kor 2,9-11). Som uklassifisert språk unndrar den oss fra å kategorisere tilbedelsen og absoluttere teologiske strukturer. Den inviterer i stedet troens folk til en dypere kommunikasjon med Gud.⁹ Ved å be i tunger kan den enkelte be uten å kjenne seg presset til å uttrykke seg gjennom semantisk forståelige setninger. Dermed blir den et kall til ikke å la seg definere og begrense av egne rammer, men heller tre ut av egne komfortsoner og lære av de “stemmer” som ikke er våre egne. Dermed har

også tungetalen sin plass i pinsekirkens credo.

Nådegavenes “sakramentale” natur

Ånden lar seg aldri bestemme eller bestille, verken gjennom flertallsavstemning eller tungetale, uansett hvor mye vi gjerne vil systematisere og katalogisere. Det er en dimensjon ved Ånden som gjør den til den “uventede gjesten” som ikke lar seg innpasse i våre mønstre (Joh 3,8). Derfor må ikke kirken stoppe munnen på profetene. Nærmest det nytestamentlige materialet for kirkens indre liv, er at man gjenkjenner både en sakramental forankring og en karismatisk åpenhet, slik det pneumatologiske mønsteret fra Apg 2,38-39 viser. Når disse to dimensjonene kompletterer hverandre som to brennpunkter i en praktisk-teologisk ellipse, når troen, dåpen og Ånden til sammen kan reflektere både påske og pinse, da vil Åndens gjerninger og nådegaver kunne beskrives som et skapende nærvær og en drivende kraft i Guds frelsende aktivitet i verden, virkeliggjort i første rekke gjennom kirken (Gerdmar 2012).

Det er trolig forståelsen av nådegavenes “sakramentale” karakter som sikrer den sunneste forvaltning av dem. Med dette mener jeg at karismatiske gaver ikke må sektoriseres som en spirituell eiendommelighet, men alminneliggjøres som uttrykk for at Ånden inkarneres gjennom menneskelige uttrykksformer, som en foredling av allerede skapelsesgitte forutsetninger og forankret som sådan i “natur,” i det historiske og konkrete.

En av mine beste pastorale erfaringer for noen år tilbake var å knytte bønnen om “å søke åndsgavene med iver” (1 Kor 14,1) sammen med menighetens nattverdshandling. Etter at nattverdsgjestene hadde mottatt brød og vin, ble de straks invitert til forbønn, nærmest som et utvidet litur-

gisk ledd og i tett sammenheng med selve nattverden. Vi kunne be om at nattverdens velsignelse og nåde skulle utløse en karismatisk utrustning og inkarneres i tråd med de gaver de hadde mottatt i både frelsen og skapelsen.¹⁰ Dermed oppnådde vi å understreke den parallellitet som ligger i at Guds ånd virker i konvergensen mellom nådemidler og forbønn, gjennom det formidlede og det uformidlede, det sakramentale og det karismatiske, gjennom orden og frihet.

I lys av dette kan vi tenke slik om nådegavene: som *nåde* og *gave* uttrykker de det som ikke kan planlegges og struktureres til fulle. De symboliserer at Guds rike er annerledes, at han utrufter dem han vil, og at gavene i dypeste forstand bare er hans (1 Kor 12,11). Det harmonerer med en skapelsesteologi som åpner for tanken om at det vi gjerne definerer som våre naturgaver, evner og anlegg, dypest sett er hans gaver, gitt oss i lys av *imago Dei*. Og dersom alt er hans gaver, vil dikotomien mellom nådegaver og naturgaver bygges ned, og karismatiske gaver bli tilført kirken på en mer uanstrengt måte enn hva som ofte har vært tilfelle tidligere. Det gode samspillet mellom disse tre dimensjonene, den klassiske sakramentsforvaltningen, en betenkning på hva som er “mine” naturgaver, og en åpenhet for hva Gud kan tilføre gjennom karismatisk utrustning, vil både kroppsliggjøre og vitalisere teologien, samtidig som det fornye kirken.

Noen oppsummerende råd

For det første, en helhetlig tilnærming til Gud som skaper og Ånden som livgiver gjør det naturlig å tro på Guds fortsatte skapelse og fornyelse, ikke bare av naturen, men også av Guds rike i verden. Dette er nådegavene naturlige tegn på. Den treene Gud virker gjennom nådens midler og gjennom den personale utrustning av nå-

degaver. Dette lar seg forankre i så vel en sakramental som en pneumatologisk virkelighetsforståelse. Det er en dynamisk sam-hørighet mellom disse to brennpunktene. Etter påske og pinse vil kirken alltid være både sakramental og karismatisk.

For det andre er det naturlig at kirkens spirituelle dimensjon blir språkliggjort, og dermed alminneliggjort, ved en allmenn åpenhet for hele spekteret av nytestamentlig nådegaveutrustning og av troen på at Gud på ulike måte kan gripe inn i menneskers liv til veiledning, formaning, oppbyg-gelse og ledelse. Dette lar seg realisere ved at det fra ansvarlig lokalkirkelig hold blir undervist i hva karismatiske erfaringer er og hvordan de best kan forvaltes i et sam-spill med naturgaver og annen personlig karakterutrustning.

For det tredje er det nødvendig at det finnes trygge arenaer der mennesker kan bli stimulert til å anvende de nådegaver de tror Gud har gitt dem. Dette kan man gjøre ved å ta utgangspunkt i naturgavene. Bare gjennom erfaringspraksis kan dette foran-kres som naturlige kirkelige redskaper på lokalt plan. Det kan være i bibelgrupper, studiegrupper og bønnesamlinger, samt i den forbønnsliturgi som knyttes til offentlige gudstjenester og møter.

For det fjerde vil det mest naturlige være at nådegaver fødes fram og anerkjen-nes i den enkelte lokale menighet. De må ikke bli fremmede og skremmende erfa-ringer som "importeres utenfra" og som dermed ikke lenger er gjenstand for den

konstruktive etterprøvingen som Bibelen selv tar tydelig til orde for (1 Kor 14:29). Det er en felles erfaring at en sunn bruk av karismatiske gaver sjelden vekker strid og heller ikke kommer i konflikt med evange-liet. Den som "vandrer i Ånden" (Gal 5,25) er ikke fokusert på individuelle opplevel-ser, men er preget av nøkternhet og selv-disiplin.

For det femte, skjelningen mellom sunn og usunn bruk av nådegaver er ikke så mye at ytringene er forskjellige eller at den ene erfaringskulturen er annerledes enn den andre. Det viktige er at nådegave-forvaltningen står i kontakt med klassisk kristendom og ikke utarter til teologisk ek-sperimentering. I en av sine store utendør-sprekener sa Jesus: "dere skal kjenne dem på fruktene" (Matt 7,19). Dette er et skjel-ningskriterium som kan tas i bruk, fordi sunn nådegaveforvaltning verner bruke-rens frihet og integritet, forutsatt at miljøet er åpent og inkluderende, sensitivt, ydmykt og økumenisk.¹¹

Nåde-gaveforståelsen må med andre ord stå i et rett forhold til det som er et enda viktigere perspektiv, at trosfellesskap har latt seg farge av Åndens frukter (Gal 5,22). Gavene "bades" i kjærlighet og forvaltes av en dyp omsorg for hva som best tjener kirkens misjonale og diakonale profil. Det gjelder altså ikke å la seg imponere av ån-deligheten, men se etter den frukt som var-er lengst: kjærligheten til Gud og til Den andre (Matt 22,37).

NOTER

- 1 Mens det i Mark og Matt er henholdsvis 6 og 12 henvisninger til Ånden, er det hele 17 henvisninger hos Lukas. Dessuten har Lu-kas praktisk talt inne alle Mark- og Matt-henvisningene, i tillegg til en rekke særegne lukanske. Disse er i første rekke knyttet til fødsels- og innvielsesfortellingene.
- 2 James Dunn er kritisk til samspillet mellom

nåde-gaver og personlige evner og gaver. Han hevder at karismaene alltid er et uttrykk for Guds handling, alltid en manifestering av Ånden, noe som etter hans mening utelukker ethvert "menneskelig" element. Dens karak-ter av gave, transendens og annerledeshet ligger til grunn for det han mener er Paulus sin tilnærming til karismatiske gaver. De

- vil alltid være noe mer enn menneskelige og naturlige evner og egenskaper. Det er først når man anerkjenner nådegavens bevisste avhengighet av Gud at de på en tilfredsstillende måte kan bli gjenstand for prøving uten at det skal ramme den som til enhver tid er redskapet som formidler gaven (Dunn 1997, 256). Anthony C. Thiselton, på sin side, velger å kalle Ånden for "the Beyond who is within" (Thiselton 2013, 470). Ånden er transcendent; den kommer fra Gud (1 Kor 2,12). Men også den troende er en pneumatikos; en åndelig person (1 Kor 2,15). Som synlige tegn på Åndens nærvær er kvaliteter som et Kristus-liket sinn, en moden karakter, hellighet og kjærlighet (Gal 5, 22-25).
- 3 Fra det interne dokumentet *Menighetens Kall og Karakter, 2000, 14, 17, foreløpig upublisert, men gjengitt med tillatelse.*
 - 4 Et av de mest krevende spørsmålene er bruken av de såkalte manifestasjonsgaver i offentlige samlinger (tunger, profetier, tyding). I enkelte miljøer har det vært en dreining der slike nådegaver er blitt noe mindre synlige i offentlige gudstjenester, mens andre karismatiske miljøer har gitt eks. profetier og fokus på helbredelser en relativt dominerende plass. Denne type gaver kan ha en tegnfunksjon som kan vekke mennesker til tro, men innholdet må ikke få status som feilfrie budskap. De kan ikke overta Skriftens funksjon som autoritet. Nådegavebruk er ingen snarvei til vekkelse. Det er gode grunner for å være skeptisk dersom desimalene forflytter seg på talerens lepper og det tegnes scenarier og skapes drømmebilder av en seiende kirke der lidelse og motstand er feid til side. Samlet sett har både manifestasjons- og inspirasjonsgavene funksjoner å fylle som er til velsignelse, men som også gjør fellesskap sårbare. Det er noe med stemningen og oppdriften i et karismatisk miljø som stimulerer optimismen og der fristelsen til å "love for mye" er overhengende. Intensjonen kan være god, men resultater er ofte brent mark.
 - 5 Nyere studier av tungetalen fokuserer bl.a. på at pinsedagsunderet, i motsetning til språkforvirringen i Babel, tilbyr den laveste kommunikative "fellesnevneren" mellom mennesker og nedbygger sosiale og religiøse klasseskiller. I lys av postmoderne dekonstruksjonsteorier kan tungetale også sees på som en avkledning av språklige maktprentensjoner, Macchia 1992, 50. Se også Bromiley & Fahlbusch 1999, 416.
 - 6 At karismatiske miljøer likevel ser ut til å stimulere en form for subjektivitet og instrumentalitet som virker ekklesiologisk fragmenterende, tilsier at det er et uavklart forhold mellom fellesskap og individualitet i pentekostal teologi, som fortjener å bli gjenstand for videre forskning.
 - 7 Macchia minner om at "noen teologer forstår sakramentene som 'tegn' og som nådemidler gjennom hvilke Gud møter den troende og gjør tilgjengelig gjennom erfaring sin guddommelige nåde og kjærlighet," Macchia 1992, 49. Bruken av begrepene nådemiddel eller sakrament i denne sammenheng er ikke uten videre kompatibelt med en klassisk sakramentsforståelse, men er bredere orientert. For en inngående drøfting av nådegavens dypereleggende aspekter, bl.a. sett i relasjon til Tillich og Rahner og deres forståelse av forholdet mellom sakrament og tegn, se Macchia 1993.
 - 8 Katolikken Simon Tugwell hevder at tungetalens sakramentale karakter representerer et fruktbart utgangspunkt for økumeniske dialogsamtaler mellom pinsekristne og katolikker. Et sakramentalt perspektiv på tungetalen representerer et korrektiv til de kirkelige miljøer som avgrensede tenker seg Ånden formidlet innenfor bestemte liturgisk-sakramentale handlinger, Macchia 1993, 76.
 - 9 Hollenweger mener at karismatiske gaver er en form for "atmosfærisk kommunikasjon. Når et helt trosfellesskap synger i tunger ved hjelp av ulike stemmer bygges det "en katedral av lyd," en "sosio-akustisk helligdom," Hollenweger 1986, 7.
 - 10 Denne praksis var inspirert av en tilsvarende oldkirkelig praksis med at dåpskandidatene ble gjenstand for forbønn etter sin dåp, og en forventning om at Gud skulle utløse og utruste bapstisanden med de gaver Ånden kunne gi og med de talenter vedkommende hadde fått som skapt i Guds bilde, McDonnell & Montague 1991.
 - 11 Forfatteren av brevet til Timoteus gir enda et skjelningskriterium når han påpeker at "Gud ga oss ikke en ånd som gjør motløs; vi

fikk Ånden som gir kraft, kjærlighet og visdom" (2 Tim 1, 7). Visdom uttrykker seg i en

sindighet som oppmuntrer til å reise en refleksiv og kritisk bedømmelseskultur.

LITTERATUR

- Anderson, Allan (2004): *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blanchard, Ken og Phil Hodges, red. (2003): *The Servant Leader. Transforming Your Heart, Head, Hands & Habits*. Nashville: Thomas Nelson.
- Bloch-Hoell, Nils (1956): *Pinsebevegelsen: En Undersøkelse Av Pinsebevegelsens Tilblivelse, Utvikling Og Særpreg Med Særlig Henblikk På Bevegelsens Utforming I Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Boersma, Hans (2004): *Violence, Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition*. Grand Rapids: Baker.
- Bromiley, Geoffrey W. og Erwin Fahlbusch (1999): *The Encyclopedia of Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Burgess, Stanley M. og Eduard M. van der Maas, red. (2002): *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids: Zondervan.
- Cox, Harvey (2001): *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Cambridge: Da Capo Press.
- Dunn, James D. G. (1997): *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Dunn, James D. G. (2010): "Baptism in the Holy Spirit: Yet Once More - Again" i: *Journal of Pastoral Theology* 19, 32-43.
- Gerdmar, Anders (2012): "Andens fjerde väg" i: *Keryx* 1, 6-19.
- Hegertun, Terje (2009): *Det brodersind som pinseanden nødvendigvis maa føde." Analyse av økumeniske posisjoner i norsk pinsebevegelse med henblikk på utviklingen av en pentekostal økumenikk og fornyelse av økumeniske arbeidsformer*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Hollenweger, Walter J. (1986): "After Twenty Years of Research on Pentecostalism" i: *International Review of Mission* 75, 3-12.
- Hollenweger, Walter J. (1989): "The Ecumenical Significance of Oral Christianity" i: *Ecumenical Review* 41, nr. 2, 259-265.
- Keifert, Patrick R. (1992): *Welcoming the Stranger: A Public Theology of Worship and Evangelism*. Minneapolis: Fortress Press.
- Land, Steven J. (1992): "A Passion for the Kingdom: Revisioning Pentecostal Spirituality" i: *Journal of Pentecostal Theology* 1, 19-46.
- Land, Steven J. (1993): *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Macchia, Frank D. (1992): "Sigh too Deep for Words: Towards a Theology of Glossolalia" i: *Journal of Pentecostal Theology* 1, 47-73.
- Macchia, Frank D. (1993): "Tongues as a Sign: Towards a Sacramental Understanding of Pentecostal Experience" i: *PNEUMA: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 15, 61-76.

- Macchia, Frank D. (1998): "The Tongues of Pentecost: A Pentecostal Perspective on the Promise and Challenge of Pentecostal/Roman Catholic Dialogue" i: *Journal for Ecumenical Studies* 35, 1-18.
- Macchia, Frank D. (2006b): *Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology*. Grand Rapids: Zondervan.
- McDonnell, Kilian, og George T. Montague (1991): *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit: Evidence From the First Eight Centuries*. Collegeville: Liturgical Press.
- Nilsen, Oddvar (1984): *Ut I All Verden: Pinsevevnenes Ytre Misjon i 75 År*. Oslo: Filadelfiaforlaget AS.
- Prenter, Regin (1982): "Taler Gud direkte i dag? Profeti, åpenbaring, kall, ledelse" i *Jeg tror på Den Hellige Ånd*, 121-135. Oslo: Land og Kirke / Gyldendal.
- Schwarz, Hans (2007): *The Church, Biblical Origin, Historical Transformation, and Potential for the Future*. Minneapolis: Fortress Press.
- Spears, Larry C., red. (2002): *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness. Essays by Robert K. Greenleaf*. New York: Paulist Press.
- Stronstad, Roger (1984): *The Charismatic Theology of St. Luke*. Peabody: Hendrickson.
- Thiselton, Anthony C. (2013): *The Holy Spirit: In Biblical Teaching, Through the Centuries, and Today*. London: SPCK.
- Warrington, Keith (2008): *Pentecostal Theology: A Theology of Encounter*. London: T&T Clark.
- Welker, Michael (2006): *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism*. Grand Rapids: Eerdmans.

SUMMARY: The central issue in this article is the relation between the divine and the human in the comprehension of the charismatic gift, as they are referred to in the New Testament. Among the questions discussed in this article is whether the natural gifts can be seen as transformed into gifts of grace when people become Christians and want to serve the church with their gifts and talent. And further, is there perhaps a sacramental dimension of the charismatic gifts? The Pentecostal church tradition has in particular emphasized the role of the charismatic gifts in the church and the article presents some of the explanatory models given by this tradition. In our considering of the equipment of charismatic gifts, the article underlines the interconnection between the natural and divine dimension. However, their character of "grace" and "gift" clearly indicates that the charisms is given by the Spirit and thus has to be ascribed to the acts of God within the fellowship of the believer. The natural endowment may, as well, be seen in the light of the conviction that every person is created in the image of God.

FORFATTER

Terje Hegertun
 Det Teologiske Menighetsfakultetet
 Gydas Vej 4
 N-0363 Oslo
 Terje.Hegertun@mf.no

Artiklen er blevet underlagt redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.

LIVET I NÅDEN OG NÅDEGAVENE

Nåde gavebegrebets udvikling hos Paulus



Biskop, dr.theol. Roald Nikolai Flemestad

RESUMÉ: Indledningsvis fastslås det, at nådegave-tænkningen udtrykker, at “troen har en handlingsside.” I artiklen argumenteres der således for, at Paulus gennem sine breve til menighederne i Galatien, Rom og Korinth udvikler sit begreb om nådegaver (*karisma*) som en vejledning til de hedningekristne om, hvordan de skal leve i troen. Paulus viderefører dette i pastoralbrevene, hvor tjenester og embede knyttes til nådegaver og åndsudrustning. Forfatteren fastslår afslutningsvis, at han med artiklen “har ønsket å sikre evangeliets handlingsside i forhold til en forensisk forståelse av frelsen [...]. Nåden ‘hersker’ gjennom nådegaven.” Redaktionel bemærkning: Artiklen bygger på et foredrag holdt på Menighedsfakultetet den 12. juni 2013. Carsten Korsholm Poulsen giver nedenfor på redaktionens anmodning et responsum.

Det lutherske problem

Den lutherske lære om rettferdiggjørelse ved tro reiser et viktig spørsmål vedrørende forholdet mellom grunnbegrepene i lutherdommen. Hvis man parallellfører “tro og gjerninger” med ordpar som “synd og nåde” og “verdslig og åndelig regimente,” vil et linjerett skjema føre til en dualisme som nødvendigvis oppløser dynamikken mellom “lov og evangelium.” Ved at troen og nåden henlegges til det åndelige regimente mens gjerninger gjenstår som neste-kjærlighet hjemmehørende i det verdslige, fratras troen dens handlingsside. Troen består kun av den reseptive holding, den til-

litsfulle lytten til ordet om syndsforlatelse. Sagt i dogmatiske vendinger, forestillingen om Guds “nåde” (favor) ekskluderer tanken om Guds “gave” (donum). Følgelig gjenstår begrepet nådegave simpelthen som en uanvendelig kategori innenfor helheten.

Kristi gjerninger og våre gjerninger

På denne måte har en ensidig forensisk forståelse av nåden som en innvortes erfaring av trøsten i nådesordet skjøvet nådegavetenkningen ut av luthersk fromhetsliv. “Evangeliet vitner om Kristi gjerninger og ikke om våre,” gjorde for noen år siden en fremtredende norsk teolog med rosenia-

nisk bakgrunn gjeldende, og konkluderte: “Det gir ingen oppfordring til innsats fra vår side, er ingen appell til vår aktivitet [...] Budskapet om nådegavene må ikke forveksles med evangeliet.” Åpenbart reageres det her på at man i visse miljøer har forstått begrepet nådegave som et personlighetstrekk hos særlig åndsbevagede, såkalte “karismatiske” figurer. Men selv om denne kritikk utvilsomt er riktig, er det ikke desto mindre helt urimelig å ville anføre at troen ikke utfoldes som en aktivitet fra den troendes side, som et nytt liv under nåden.

I det følgende vil vi derfor argumentere for at nåden og nådegaven ikke kan adskilles. Nådegaven uttrykker nettopp at troen har en handlingsside. Den sosiale, aktive betydning av ordet understrekes ved at Paulus, læreren av rettferdiggjørelse ved tro, konsekvent omtaler nådegavene i en formanende sammenheng, dvs. som oppfordring til handling.

Ordet nådegave/karisma

Terminologisk er det påfallende at “*karisma*” – det greske ord som oversettes med “nådegave” – er et av de få ord i Det nye testamente som ikke er kjent i sekulær gresk. Paulus synes selv å ha avledet begrepet “*karisma*” fra det sentrale bibelske begrep “*karis*” – nåde/gunst.

Samtidig virker det som om apostelen prøver ut begrepet i sine brev for å betegne Åndens virksomme nærvær hos den enkelte troende og i trosfellesskapet. Som vi skal se i det følgende, kan betydningen derfor være noe flytende (jfr. Rom 11,29, 2 Kor 1,11).

Problemhorisonten hos Paulus

Selv om ordet “nådegave” er et nøkkelbegrep hos Paulus, finner vi ikke desto mindre i hans brev også beslektede uttrykk

med tilnærmet samme betydning som for eksempel ordparet “Åndens frukter” i Galaterbrevet (5,22) (redaksjonel bemerkning: skrifthenvisninger i artikkelen er oversat til dansk). Likeledes taler Paulus om “Åndens gave” i Romerbrevet (Rom 1,11), mens vi i Efeserbrevet finner uttrykkene “Guds nådes gave” og “Kristi gave” (*doreá*) for å beskrive hvordan Gud utrunder de troende til menighetsbyggende tjeneste (Ef 3,7; 4,7.11ff). Blant alle disse ulike ordsammensetninger fremstår ordet “nådegave” som det sentrale begrep. Følgelig melder spørsmålet seg hvorfor Paulus fant det nødvendig å utmynte et nytt ord – *karisma*.

Apostelmøtet i Jerusalem

Min påstand er at apostelen trengte et nytt ord for å komme til rette med misforståelser i hedningekristne miljøer om hvordan de skal leve i Guds nåde. Ved Apostelmøtet i Jerusalem i år 49 ble det truffet et endegyldig vedtak at de hedningekristne ikke skulle la seg omskjære og holde Moseloven. Begrunnelsen for dette var at de hadde fått Den Hellige Ånd (ApG 15,8). Åndens nærvær reiser spørsmålet om hvilken “byrde” de hedningekristne skal pålegges når de ikke skal leve etter loven.

Selv om Apostelmøtets vedtak påpeker visse “nødvendige ting” for de hedningekristne skal kunne feire gudstjeneste sammen med de jøde kristne (15,28-29), anvises det ikke aktive retningslinjer for hvordan livet i Ånden positivt skal komme til uttrykk. Spørsmålet melder seg derfor: Hva skal de hedningekristne overholde når de ikke skal leve etter loven? Svaret må åpenbart søkes i det nye i situasjonen – Åndens nærvær blant de hedningekristne!

De hedningekristnes misforståelse av trosrettferdigheten

Etter Apostelmøtet synes Paulus å ha slitt

med to grunnleggende misforståelser vedrørende livet som hedningekristen: Galatermenighetens loviskhet og korintiermenighetens overåndelighet. Selv om Paulus i Galaterbrevet ikke anvender ordet nådegave, samsvarer drøftelsen av livet i Ånden langt på vei med nådegavebegrepet slik det

brukes i Romerbrevet og Korintierbrevet. Postulatet om en slik saklig sammenheng underbygges videre av den parallelle fremstilling av trosrettferdigheten i Galaterbrevet og Romerbrevet. Tematisk gies det altså klare likhetspunkter mellom de tre brevene:

Galaterbrevet // Romerbrevet
Gal 2,16 // Rom 3,20
Gal 3,6-29 // Rom 4,1-24

Romerbrevet // 1 Korintierbrev
Rom 1,16-21 // 1 Kor 1,17-20
Rom 5,12-14 // 1 Kor 15,9.44-49
Rom 12,3-8 // 1 Kor 12,1ff
Rom 14,1 – 15,6 // 1 Kor 8-10

Galaterbrevet kan dateres etter Apostelmøtet i år 49, kanskje allerede i år 51, dvs. under Pauli første misjonsreise. Romerbrevet er skrevet fra Korint en gang mellom år 53-57, mens Første Korintierbrev er forfattet i Efesos i år 56 eller 57. Vår arbeidshypotese i det følgende er da at apostelen på denne måte skritt for skritt utvikler innholdet i sitt nye begrep “nådegave.”

Apostelens klargjøring av begrepet

Som det første skrift i rekken omtaler Galaterbrevet ikke nådegaver eller åndsgaver, men “Åndens frukter.” Derimot er som nevnt “nådegave” et sentralt begrep både i Romerbrevet og i Første Korintierbrev. Slik begynner begge brev parallelt med henvisning til nådegavene som skal styrke de troende og befeste dem inntil Kristus kommer (Rom 1,11, 1 Kor 1,7-8). Det kan synes som om Paulus “eksperimenterer” med begrepet i Romerbrevet hvor ordet nådegave brukes uten polemisk horisont, men i ulike kontekster. I Korintierbrevet er nådegavebegrepet mer avklart. Med dette som kriterium bør kanskje Romerbrevet dateres før Første Korintierbrev.

For å vise den underliggende problematikk vil jeg derfor først kontrastere drøf-

telsen av Åndens gjerning i Galaterbrevet med apostelens bruk av nådegave i Romerbrevet. Til slutt vil jeg belyse hvordan Paulus bruker nettopp nådegavebegrepet for å irettesette menigheten i Korint. Avslutningsvis vil jeg trekke linjene herfra til pastoralbrevene hvor Paulus anvender begrepet nådegave i en institusjonell kontekst om “embedsnåden.”

Åndens frukter

Overfor galatermenighetens flørt med jøde-kristendommen understreker Paulus at deres kamp for å vinne rettferdighet gjennom etisk perfeksjonisme underkjenner Kristi frelsesverk: “Kristus har frigjort oss til frihet” (Gal 5,1ff). Loven er opphevet ved korsdøden og troen skal leves ut i Åndens kraft (Gal 3,2ff). Åndens komme på Pinedag betegner således innhøstningen av korstreets frukter (Gal 3,14, jfr. Rom 8,3). “Åndens frukt,” forklarer han, “er kjærlighet, glede, fred, overbærenhet, vennlighet, godhet, trofasthet, tålsomhet og selvbeherkelse” (Gal 5,22; 6,8). I stedet for å strebe etter etisk perfeksjonisme skal de troende tjene hverandre i “tro, virksom i kjærlighet” (5,6.13). Med denne motivasjon skal de ikke bli trette av å gjøre det gode, men høs-

te evig liv ved Ånden (6,8-9). Pauli formaning ender da i følgende konklusjon: “Har vi fått livet ved Ånden, så la oss også leve ved Ånden” (5,25).

Samtidig som han påpeker at livet i Ånden fører til kjærlighet og tjeneste, oppfordrer apostelen de troende til ydmykhet (6,2-5). Dette er motiver vi finner igjen nettopp i den senere fremstillingen av kjærligheten som den største nådegave (Rom 12,9-10, 1 Kor 12,31).

Karis og karisma i Romerbrevet

Tematikken i Galaterbrevet utdypes så i apostelens brev til menigheten i Rom, men nå i lys av begrepet nådegave. Samtidig må det sies at terminologien i Romerbrevet er noe ubestemmelig. På den ene side anvender Paulus ordet *pleonastisk* om en “åndelig karisma,” gjerne oversatt som “en Åndens gave for å styrke dere” – *gratiae spiritualis ad confirmandi vos* (Rom 1,11). Samtidig kan han bruke ordet om utvelgelsen, idet kallelsen og nådegaven fremstår som to sider ved samme sak (11,29).

I kapitel 5 og 6 synes ordene nåde og nådegave betydningsmessig å gå over i hverandre. På den ene side blir nåden fremstilt som et slags handlende subjekt som når Paulus skriver: “nåden (skal) herske gjennom rettferdigheten og gi evig liv ved Jesus Kristus vår Herre” (5,23, jfr. 6,23). På den annen side blir Guds nåde også gjort nærværende i de troende, idet “den er en gave, og den gis til de mange i rikt mål” (5,15, jfr. 1 Kor 7,7).

Også i kapitel 12 fungerer nådegaven som en slags individualisering av nåden i menighetsfellesskapet. Paulus begynner sin drøftelse med å kalle hvert enkelt medlem til ydmykhet (12,3ff, jfr. Gal 6,6, 1 Kor 12,7.14). Dernest oppfordres fellesskapet til å bære hverandres byrder og slik tjene hverandre (12,4 jfr. Gal 6,2; 1 Kor 12,4ff, 1

Per 4,10). Videre understrekes menigheten som et nådegavefellesskap hvor alle har sin nådegave (12,6, 1 Kor 7,7, 12,6-7.11). Deretter følger en oppremsning av ulike funksjoner i forvaltning av nådegavene – profetisk gave, diakontjeneste, lærergjerning og tjenesten som menighetsforstander (12,6-8). Kanskje er det overraskende at også det å gi i kirkebøssen anføres som en nådegave (12,6). Til slutt fremheves kjærligheten som alle nådegavers mål og innhold (12,9, jfr. 1 Kor 13,13f, Gal 5,22).

Entusiastene i Korint

Etter sitt opphold i Korint på begynnelsen av femtitallet har Paulus brevvekslet med menigheten om aktuelle spørsmål. To av brevene er tatt inn i den nytestamentlige kanon, et tredje brev er gått tapt sammen med brevene fra menigheten. Apostelens tilsvar inneholder tilsynelatende uttrykk og formuleringer lånt fra korintiernes henvendelser. Samtidig avslører brevvekslingen en dyp konflikt. En dominant gruppe i korintiermenigheten hadde en selvforståelse at de allerede her i verden hadde nådd frem til tilstand av full åndelige modenhet. Deres religiøse opplevelser og erfaringer gav dem innsikt inn i det himmelske.

Åndsgaver

Erfaringer som ble vunnet på denne måte, kalte de “åndsgaver” (1 Kor 14,1.12, jfr. 12,1). Mettet med slik opplevelser mente en gruppe karismatikere å ha nådd en slik grad av åndelighet at de anså seg selv som “fullkomne” (1 Kor 13,10), som “kloke kristne” (1 Kor 4,10). Med slagord som: “Jeg har lov til alt” (6,12; 10,23), eller: “Jeg er fri og ingen underlagt” (9,19), anså de seg selv som fritatt fra såvel skaperordningene som fra kirkens fromhetsdisiplin og læreoverlevering (14,17.19f). Evangeliet om Kristi oppstandelse er redusert til en kilde for ån-

delige opplevelser (15,12; 17,19).

Paulus mener åpenbart at korintierne på grunnleggende måte har misforstått den kristne tro og han avviser deres åndelige selvtillit med å si at han ikke kan anse dem som “mennesker som lever ved Ånden” men som “umodne kristne” (3,1). De er blitt “oppblåst” av sin egen åndelighet (4,18).

Oppstandelseshåpet

Sentrum i apostelens irettesettelse av korintiermenigheten finner vi brevets innledning, hvor han fremholder at ordet om korset er anstøtelig uforstand både for jøder og grekere. Slik mennesket er i seg selv, kan det ikke ta imot det som hører Guds Ånd til (1,21-25, 2,8ff). Samtidig understreker han frelsen ikke er en følelessak, men hviler i håpet om at den troende på den ytterste dag skal få del i Kristi oppstandelse (15,14-17).

Åndsgave versus nådegave

I sin kritikk polemiserer han ikke direkte mot uttrykket “åndsgave,” men erstatter det med ordet “nådegave” (*karisma*). Tydeligvis er dette alternative begrep å foretrekke da det samtidig som det ikke utelukker åndelig “visdom” (2,6) eller ens personlige erfaringer av Guds nåde (jfr. 2 Kor 12,1ff), inkorporerer den enkeltes åndelige liv i kirkens felles tro og liv (1 Kor 1,2; 4,17; 11,2; 14,36).

Liksom i Romerbrevet forankrer Paulus begrepet nådegave i menighetsfellesskapet. Åndens nærvær må søkes i nådegavenes samvirke til oppbyggelse av kirken som Kristi legeme (12,1-7.28ff, jfr. Rom 12,4ff). Korintierne skal derfor ikke dyrke sin egen åndelighet, men virkeliggjøre tros livet på en måte som er “til gagn” for hele menigheten (1 Kor 6,12; 14,6; 12,7). For at korintierne skal få oppfylt deres ønske om åndelig fullkommenhet, vil derfor apostelen vise dem “den vei som er aller best”

(12,31) – “Kjærligheten faller aldri bort” i motsetning til ekstatiske nådegaver som profeti og tungetale (13,8ff, jfr. Kol 3,14).

Kristi legeme som nådegavens sosiale modell

For å understreke nådegavens sosiale karakter anvender Paulus forstillingen om menigheten som Kristi legeme. I sekulær gresk ble ordet legeme ikke bare brukt i begrepsparet “sjel – legeme,” men også for å betegne store og små sosiale fellesskap fra familien til bystaten. På denne bakgrunn understreker Paulus overfor korintierne betydningen av deres samliv som menighet: “Når menigheten kommer sammen som menighet,” skriver han (5,4; 11,18.20; 14,19), utgjør de et fellesskap som er mer enn summen av de fremmøtte individer. De konstituerer seg som en virkelighet i eget navn, som “Guds menighet i Korint, helliget i Kristus Jesus” (1,2). Apostelen fastslår: “Dere er Kristi legeme og hver enkelt er dere hans lemmer” (12,27, jfr. Rom 12,5).

I denne sosiale struktur inngår visse ekstraordinære nådegaver som tungetale, helbredelser og profeti, men også gitte embeder som apostler og lærere (1 Kor 12,28ff, Rom 12,6ff). Poenget er at alle disse nådegavene kommer fra den samme Ånd og tjener til fellesskapets oppbyggelse (12,7ff, 14,3.12 jfr. Ef 4,10-12). Likesom de institusjonelle tjenestene skal også utfoldelsen av de profetiske gavene skje “sømmelig og ordentlig” (1 Kor 14,40) og “i samsvar med troen” (Rom 12,6).

Tjenestens nådegaver

Det er her forfatteren av Første Petersbrev så treffende oppsummerer den paulinske forståelse av nådegavene, når han skjeler mellom “alminnelige” nådegaver og nådegaver knyttet til “særlige” tjenester som predikantens og diakonens: “Tjen hveran-

dre, hver og en med den nådegave han har fått, som gode forvaltere av Guds mangfoldige nåde. Den som taler, skal se til at han taler som Guds ord. Og den som tjener, skal tjene med den styrke Gud gir. Slik skal Gud i ett og alt bli æret, ved Jesus Kristus" (1 Pet 4,10f).

Når det gjelder de alminnelige nådegavene, konstaterer Paulus: "Hos hver enkelt gir Ånden seg til kjenne slik at det blir til gagn" (1 Kor 12,7, Rom 12,6). I dette perspektiv er det å gi i kirkebøssen en nådegave all den stund pengene går til menighetens oppbygging (Rom 12,8b). Vel så overraskende er det kanskje at også det å være gift eller ugift betegnes som nådegaver. Apostelens anliggende er å forklare at hvis den troendes livssituasjon forandres, medfører det at den tjeneste som vedkommende yter i menigheten endres tilsvarende. Derved endres nådegaven, når man skifter ekteskapelig status og går inn i en ny livssituasjon: "Enhver har sin egen nådegave, den ene slik, den andre slik" (1 Kor 7,7).

Nådegavens funksjon og formål

Kriteriet på det å inneha en nådegave er altså ikke et spørsmål om "karismatisk" personlighetstype, men det å bekjenne "Jesus er Herre" (1 Kor 2,3). Slik understreker Paulus at nådegaven ikke har noe med åndelig rang å gjøre (4,7). De ulike nådegavene i menigheten står alle under den samme Herre, men oppgavene er likevel forskjellige (12,4f).

Selv om alle nådegavene kan føres tilbake til Guds egen innstiftelse, skjelner Paulus mellom nådegavene alt etter deres funksjon og innstiftelse. Først anføres nådegaver knyttet til personlige embedsbærere – apostler, profeter og lærere. Dernest nevnes mer upersonlige oppgaver/funksjoner – mektige gjerninger, nådegaver til å helbrede, ledelsesoppgaver, etc. Til sist nev-

nes individuelle kall: Å kunne tale og tolke tungetale (12,28ff, jfr. lignende distinksjoner nevnes ellers i Ef 4,7ff og 1 Pet 4,10f).

Det er påfallende at nådegavene nummereres ifølge en skala: "først," "for den andre" og "for det tredje." Rekkefølgen uttrykker oppgavens viktighet for menighetslivet: 1) Personlig overdratte oppdrag, 2) upersonlige funksjoner og 3) individuelle evner. (Anførselen av personlige og upersonlige nådegaver i Rom 12,6ff er derimot ikke rangert på samme måte i nedadgående trinn, men se rangeringen i 1 Tim 3,13).

Når kjærligheten ikke desto mindre gjenstår som "den største" nådegaven, er det fordi alle nådegavene tjener nettopp dette mål. Kjærligheten er "det bånd som binder sammen og fullender" (Kol 3,14).

Innsettelse til personlig overdratte nådegaver

Samtidig lar Paulus oss forstå at man kan innsettes i et personlig oppdrag gjennom en overdragelse ikke av embedet, men også av "embedsnåden." Pauli kjære sønn Timoteus som gjør en Herrens gjerning likesom Paulus selv (1 Kor 4,17; 16,10), ble åpenbart innsatt ved håndpåleggelse i tjenesten. Denne håndpåleggelse har utrustet ham med en nådegave i samsvar med den nye tjenestesituasjon. Paulus formaner slik sin stedfortreder: "Forsøm ikke den nådegave som er i deg, den du fikk på grunn av profetiske ord, da de eldres råd la sine hender på deg" (1 Tim 4,14). Nådegaven som formidles ved håndpåleggelsen, tjener ikke bare som utrustning (2 Tim 1,6-7), men gir også apostel-etterfølgeren autoritet i tjenesten (1 Tim 4,13ff, jfr. Ap gj 20,28).

Bruken av ordet nådegave i denne sammenheng er opprinnelsen til forestillingen om – "Amtsgeist" – embedsnåden (jfr. Ireneus' formulering – *charisma veritatis*, *Adv. haer.* IV:26,2; II:32,4). Nådegave og embede

er ikke alternative tjenestemodeller i kirkelivet all den stund det institusjonelle embede forutsetter nådegaven som er gitt i ordinasjonshandlingen. Slik betinger det karismatiske og det institusjonelle hverandre. Som Kristi gave tjener nådegavene til å bygge opp kirken som Kristi legeme (Ef 4,7). Styrket av Den Hellige Ånd bygges kirken således opp i ærefrykt for Herren (Ap gj 9,31).

Nåden - gaven og oppgaven

Innledningsvis understreket vi at vårt anliggende er av dogmatisk art. Vi har ønsket å sikre evangeliets handlingsside i forhold til en forensisk forståelse av frelsen. Hvis

troen ikke har en handlingsside, men kun kan beskrives som det å være mettet av trøstesordet om syndenes forlatelse, reduseres kristenlivet til en emosjonell tilstand av åndelig fred og tilfredshet. Uten livet i nåden gjenstår nådegaven kun som et personlighetstrekk ved ekstraordinære, karismatiske lederskikkelser.

Derimot har vi sett at Paulus med begrepet nådegave nettopp vil forene gaven og oppgaven. Nåden "hersker" gjennom nådegaven (Rom 5,23). Derved kalles ikke bare hver enkelt troende til et liv i kjærlighet, men hele det kristne fellesskap bygges opp som Kristi legeme i verden.

FORFATTEROPPLYSNING

Roald Nikolai Flemestad
Den nordisk-katolske kirke
Nordheimbakken 23
0378 Oslo
biskop@nordiskkatolsk.no

UDVIKLING I PAULUS' NÅDEGAVEFORSTÅELSE?

Responsum til Roald N. Flemestad



Undervisningskonsulent og frimenighedspræst, cand. theol. Carsten Korsholm Poulsen

God intention

Jeg er enig med Roald N. Flemestads artikel ovenfor i, at det kan være en slagside i luthersk teologi, at man lægger så stor vægt på nåden forstået alene som modtagelsen af tilgivelsen, at man glemmer at lægge vægt på det handlingsprægede liv, der også skal kendetegne den kristne. Især i visse lutherske vækkelsesbevægelser i Norge og Sverige i forrige generationer og i megen nutidig teologi i de nordiske lutherske kirker tenderer den passive modtagelse af tilgivelsen til helt at udradere et kald til et aktivt liv. Så jeg har fuld sympati med artiklens ærinde: At påpege, at Bibelen taler klart om troens handlingsside.

Jeg er også enig i, at en slagside som den ovennævnte har været med til at bevidstheden om nådegaverne og deres udfoldelse generelt har stået svagt i mange lutherske sammenhænge. Samtidig ser jeg flere andre faktorer, der også har bidraget til nådegavernes tilbagetrukne plads, for eksempel det ensidige fokus på præsten som den reli-

giøse aktør og den kirkehistorisk betingede dybe modvilje mod de såkaldte "frikirker" og al deres væsen, hvortil der hørte en ganske demonstrativ udfoldelse af nogle i den lutherske lejr ret ukendte nådegaver.

Det nødvendige handlingsaspekt

Inden jeg går nærmere ind i beskrivelsen af nådegaverne, vil jeg anføre, at selvom artiklens ærinde er udmærket, kunne jeg tænke endnu bedre måder at nå målet på. Handlingsaspektet ved troen og dens liv beskrives mindst lige så stærkt (læs: endnu stærkere) i for eksempel omtalen af kampen mellem det gamle og det nye menneske i Rom 6-8 og Kol 3 og i formaningerne i 1 Joh om troens kærligheds-konsekvenser. For mig at se er formålet med nådegaverne at udruste den kristne menighed til at være Kristi legeme (1 Kor 12,27) ved at hvert enkelt medlem på legemet får én eller flere af de evner, Kristus har, så de tilsammen kan det, Kristus vil have gjort gennem sit legeme. På samme måde behøver de alle

kærligheden (1 Kor 13), da det er helt nødvendigt at have dette sindelag, når man i en vis forstand skal være "Kristus" for hinanden og andre.

Dermed har jeg jo også understreget handlingsaspektet – men jeg tænker, at det er brugbart at indføre en skelnen mellem handling som tjeneste og handling som troens kamp for at overleve og vokse. Ikke en skelnen uden store sammenhænge og overlap, men alligevel. Nådegaverne er velegnet til at understrege de handlinger, der mest hører ind under "tjeneste," mens for eksempel billedet med de to legemer er velegnet til at understrege selve troens kamp. Og netop den lutherske nåde-lære får vel mest sin slagside i forhold til troens kamp: Det er i orden at tjene sin næste i kald og stand, for det drejer sig om næsten. Derimod er det strengt forbudt at "arbejde" med sit indre trosliv, da det uvægerligt vil føre til farisæisme. Hvis denne skelnen er rigtig, vil nådegaverne ikke være det mest præcise krudt at skyde den lutherske slagside ned med.

Frugt og nådegave

For Flemestad ser tingene lidt anderledes ud. For ham hænger det paulinske begreb "Åndens frugt" fra Galaterbrevet tæt sammen med begrebet "nådegave" fra Romerbrevet og 1. Korintherbrev, idet forfatteren ser begge begreber som led i samme udvikling i Paulus' forståelse og formulering. For mig at se, er det for Paulus to forskellige ting – begge virket af Guds Ånd. Frugten drejer sig om kærlighedens konkrete forvandling af vores sind (med deraf følgende handlinger), nådegaverne drejer sig om udrustning til tjeneste, altså om det vi med en bred betegnelse kunne kalde "evner." Jeg mener således ikke, at kærligheden er en "nådegave," som Flemestad skriver – jævnfør at Paulus netop

i 1 Kor 14,1 (altså lige efter kapitel 13 om kærligheden) skelner mellem kærligheden og åndsgaverne.

Jeg er helt enig i, at Paulus bruger "nådegave" i flere betydninger – eller måske rettere i en ret bred betydning. Men i mit puslearbejde med de mange paulinske udsagn om emnefeltet har jeg altid fundet det mest brugbart at se en tydelig skelnen mellem frugt og udrustning og at forbeholde Paulus' generelle brug af "nådegave" som henvisende til udrustningen. Hermed være sagt, at jeg ikke er overbevist om Flemestads teori om udviklingen i Paulus' begrebsforståelse. Selvom jeg naturligvis anerkender de mange skarpe iagttagelser, finder jeg ikke konklusionen overbevisende.

Gruppeopdeling

Flemestad benytter sig af et forholdsvist klassisk begrebsapparat i nyere luthersk teologi med hensyn til forståelse af nådegaverne som værende delt op i forskellige grupper, som for eksempel: "ekstraordinære nådegaver," "institutionelle tjenester," "embeder" og "ekstatiske nådegaver". Det har aldrig været mig muligt at finde belæg i Det Nye Testamente for disse grupperinger – selv titlerne er for det meste totalt fraværende fra Det Nye Testaments vokabular, men hvad værre er: sådan som jeg læser Det Nye Testamente, er en sådan gruppering Paulus inderlig fjern. Ja, egentlig finder jeg, at han flere steder direkte advarer mod at dele nådegaverne op i forskellige grupper – for det er samme Ånd, der giver dem alle og med samme store formål. Og kirkehistorisk set har for eksempel opdelingen i "ekstraordinære" og "ordinære" ført til, at nogle nådegaver har fået et ufortjent ry: enten som særligt fantastiske og tegn på en særlig salvelse eller også som noget, man sagtens (og oftest helst) kan undvære.

re! Man kan tillægge rækkefølgen i nogle af Paulus' opremsninger af nådegaver en meget afgørende betydning, men for mig at se modsiger dette de andre opremsninger samt den generelle undervisning om leget og dets mange led.

Når Flemestad skriver: "Først anføres nådegaver knyttet til personlige embedsbærere – apostler, profeter og lærere. Dernest nevnes mer upersonlige opgaver/funksjoner – mektige gerninger, nådegaver til å helbrede, ledelsesoppgaver, etc. Til sidst nevnes individuelle kall: Å kunne tale og tolke tungetale," så er alle disse grupperinger efter min bedste overbevisning indført uden mindste belæg i det paulinske (eller for den sags skyld også det petrinske eller generelt nytestamentlige) materiale. Hvis for eksempel den profetiske nådegave skulle være knyttet alene til personlige embedsbærere, så er det altså kun sådanne, der kan udøve den som beskrevet i 1 Kor 14? Dette virker usandsynligt – ligesom man vel næppe forestiller sig, at de fire kvinder med profetisk gave (ApG 21,9) var personlige embedsbærere?

Jeg vedgår klart, at det heller ikke for mig lykkes at få alle brikker til at passe lige fint i puslespillet – men finder altså ikke grupperingsmetoden velegnet. For mig at se er den et kirkehistorisk levn fra den romerskkatolske kirke, som vi lutheranere kun delvis har formået at frigøre os fra.

Udvikling i Paulus' forståelse

Arbejdshypotesen for Flemestad er at påvise, at det paulinske materiale lægger op til at forstå Paulus' teologi om nådegavebegrebet som en teologi, der trin for trin udvikles i løbet af hans tjeneste. Flemestad finder denne teori så sandsynlig, at han (dog lidt forsigtigt) foreslår, at den ligefrem

kan afgøre dateringen af paulinske breve. Omend jeg godt kan se mange gode ræsonnementer undervejs, finder jeg ikke teorien overbevisende. For mig at se kan Paulus' teologi lige så godt fra starten have skelnet mellem Åndens frugt ("kærlighed") og Åndens udrustning ("nådegave"/"Åndens gave"). Vel er begge dele dybest set nådegaver, altså gratis gaver fra Gud – det er hele Guds frelsespakke til os jo (Rom 6,23). Men langt oftest bruger Paulus nådegavebegrebet alene om Åndens udrustning til tjeneste. Og i den kontekst skelner han efter min mening altid mellem frugt og udrustning som to forskellige ting, der begge skal til for at kvalificere os til at være Kristi legeme: frugten beskrives for eksempel i 1 Kor 13, udrustningen i kapitel 12 og 14. En væsensforskel på de to er, at mens enhver kristen skal have *alle* Åndens frugter, skal den enkelte kristne kun have én eller få nådegaver.

Opsummering

Flemestads intention om at imødegå en ubibelsk tendens i luthersk teologi og praksis hilser jeg absolut velkommen. Både i vores arv og vores nutidige kirkelige virkelighed ser vi tydeligt denne farlige tendens til at overse, underbetone eller direkte fornægte den bibelske formaning til, at troens liv også har en handlingsside. Det er lærerigt at følges med Flemestad i hans mange skarpe iagttagelser af både eksegetisk og dogmatisk art, men jeg finder ikke hans teori om en udvikling i den paulinske forståelse sandsynliggjort på en overbevisende måde. Dette skal dog ikke på nogen måde nedtone, at en fremhævelse af Det Nye Testaments lære om nådegaverne er et af flere vigtige midler til at bekæmpe ovennævnte farlige tendens.

FORFATTER

Carsten Korsholm Poulsen.

Indre Mission og Frimenigheden Broen

Korskærvej 25

7000 Fredericia

sprint@imh.dk

en god bog fra KOLON

LEIF ANDERSEN

Teksten og tiden - bind I & II

KOLON



En midlertidig bog om forkyndelse

»... Det er lang tid siden, jeg har læst så god en bog om den kunst, det er at prædike... At bogen så samtidig er skrevet i en personlig essayistisk stil med den frækhed og det engagement, der skal til, for at den bliver medrivende, det gør ikke overraskelsen mindre. Andersen har simpelthen skrevet en perle af en bog.«

Anders Kjærsgig, Fyns stifttidende



»... Homiletikker kan man ikke have nok af - og de forældes hurtigt. Det kan være en mangel, men også en fordel, tegn på, at der er liv i teologien. Leif Andersen's homiletik er både aktuel, nutidig og rodfæstet i en traditionel teologi. En udfordring til postmoderniteten, og dog også præget af den. En grundholdning, der forbinder begge dele, at kunne være gammeldags og moderne på en gang. En bog, fyldt med materiale, skrevet i en levende personlig stil, meget at hente også for den, der teologisk står et andet sted. Den er både let at læse og dog fyldt med tung teologi.«

Eberhard Harbsmeier, Rektor for Teologisk Pædagogisk Center, professor i praktisk teologi

»...Lige præcis lidenskab, hjertelighed, varme, glæde, indelighed og kropslighed bobler det med i denne bog.«

*Biskop Sten Skovsgaard,
Kristeligt Dagblad*

Forlaget Kolon blev oprindeligt etableret af Menighedsfakultetet i Aarhus, men har siden 2006 været en del af Forlagsgruppen Lohse. Kolon udgiver akademiske teologiske bøger, som er blevet godkendt ved en forlagsuafhængig fagfællelevurdering.

Lohse | LogosMedia | Credo | Fokal | Kolon | Refleks
Forlagsgruppen Lohse · 75 93 44 55 · info@lohse.dk



lohse.dk/kolon.html

FEM TYPER TIL TJENESTE?

En diskussion af APEST-modellen og Ef 4,7-16

RESUMÉ: I de følgende artikler drøfter tre teologer en ny model for forståelse og praktisering af de nytestamentlige nådegaver. Det er den såkaldte "APEST-model," som tager sit bibelske udgangspunkt i Ef 4,7-16. Poul Nyborg introducerer modellen og begrundet dens eksegetiske og praktiske berettigelse. Torben Kjær problematiserer imidlertid det eksegetiske grundlag for modellen. I et responsum udfordrer Anders Michael Hansen dog Kjærs eksegesi og diskuterer, hvordan modellen kan bruges trods eksegetiske og praktiske spændinger.

PRÆSENTATION AF APEST-MODELLEN



Hjælpepræst, cand.theol. Poul Nyborg

I løbet af de seneste fem-ti år er der dukket mange nye valg- og frimenigheder op i Danmark. Et af de store fællestræk er, at de som nystartede menigheder alle står over for spørgsmålet: Hvilken menighed skal vi være? Hvad skal være ligesom det plejer at være, og hvad skal være anderledes? Et af de nye svar på disse ekklesiologiske spørgsmål, som har fået stor tilslutning i evangelikale kredse i Europa og USA, bygger på Paulus' femfoldige beskrivelse af tjenester i menigheden i Ef 4,7-16 og er gjort kendt som *APEST-modellen* (eller *APEPT-modellen*: *Apostles-Prophets-Evangelists-Shepherds/Pastors-Teachers*) af Alan Hirsch i bogen *The Forgotten Ways* fra 2006. Bogens titel hentyder til, at mange nye svar i virkeligheden er gamle men glemte svar, som er blevet genopdaget. Der er helt konkret tale om en ny fortolkning af Ef 4,7-16, som er opstået fordi man har stillet spørgsmålet: Hvad lærer Paulus os om at plante menigheder og opbygge kirken?

Apostle og profeter som funktionelle tjenester

I Ef 4,11-12 nævner Paulus fem forskellige tjenester, som Gud har givet til kirken for at udruste de hellige til at gøre tjeneste, så Kristi legeme bygges op: Apostle, profeter, evangelister, hyrder og lærere. Det, som er særligt nyt ved APEST-modellen er, at forstå alle disse fem tjenester som *funktionelle* tjenester, som Gud har givet til den enkelte menighed. Tjenester, som bør være i funktion i menigheden for at udruste den til tjeneste. Med andre ord forstås apostle og profeter i Efeserbrevet ikke som kanoniske betegnelser, der er begrænset til de tolv apostle og profeterne i det gamle testamente, men som funktionelle tjenester på lige fod med evangelister, hyrder og lærere. En af de eksegeter, som taler for denne forståelse, er Markus Barth, der argumenterer for, at betegnelserne apostle og profeter i Det Nye Testamente må have både en snæver "kanonisk" betydning og en bred betydning – nemlig den funktionelle

tjeneste, som apostel eller profet, der sammen med de øvrige tjenester udruster de hellige til at gøre tjeneste. Barth konkluderer endvidere, at når det i Ef 2,20 hedder at menigheden er “bygget på apostlenes og profeternes grundvold,” så er pointen ikke at menigheden er bygget på Det Gamle Testaments profeter og Det Nye Testaments tolv apostle. Pointen er snarere, at menigheden er bygget på den apostoliske og profetiske *funktion*, som Kristus har givet til kirken.

Nåde efter mål

Paulus forklarer i Ef 4,7, hvordan enhver har fået sin egen tilmålte del af nåden – *kata metron* – efter mål. Den frelsende nåde, som Paulus beskriver i kapitel 2, er ens for alle – men den *tilmålte* udrustende nåde finder udtryk i forskellige funktioner, som alle findes i Kristus, og afspejler sider af ham. De er dermed alle vigtige og nødvendige for kirken! Hvad de fem forskellige tjenester præcist dækker over, er ikke skarpt tegnet op i Efeserbrevet. Den følgende fremstilling baserer sig derfor dels på en syntese af, hvad der ellers står i Bibelen om de fem tjenester, og dels på erfaringer.

De fem tjenestegaver

Alle kristne kan lede andre mennesker til tro på Jesus, men *evangelisten* er udrustet med en særlig tilmålt nåde, som kommer til udtryk i mødet med den ikke-troende. Evangelistens første spørgsmål er, om vi leder nye mennesker til tro eller ej. På samme måde virker Guds nåde på en særlig måde i *læreren*, der kan undervise, så andre pludselig forstår og får åbenbaret Guds ord. Lærerens spørgsmål er, om menigheden nu også bliver rodfæstede i Guds ord og omsætter det i dagligdagen. Hvor andre hurtigt kan blive trætte og utålmodige i samtalen med en kristen bror eller søster,

der kæmper med troen, har *hyrden* fået tilmålt nåde til at formidle Guds kærlighed og omsorg gennem en længere vandring med et andet menneske. Hyrden er optaget af, om Guds folk faktisk viser omsorg og kærlighed for andre mennesker. Gud taler til alle kristne, men *profeten* har fået en særlig nåde til at lytte efter og zoome ind på Guds sandhed, som altid er i overensstemmelse med hans allerede åbenbarede ord. Profeten er optaget af, om Guds folk lytter til Gud og handler efter det. *Apostlen* har fået tilmålt nåde til at fungere som pioner: at se nye muligheder og mobilisere Guds folk til at gå hen og gøre alle folkeslagene til Jesu disciple. Derfor stiller apostlen altid spørgsmålet: Leder vi Guds folk hen til det mål, som Gud har sat?

Nådegaver og tjenestegaver

I Ef 4 præsenteres fem nåde-funktioner, som Gud har givet menigheden for at udruste de hellige til at gøre tjeneste. APEST-modellen går på den baggrund ud fra, at der er en sondring imellem *tjenestegave* og *nådegave*, om end den ikke er tydeligt og konsekvent fastholdt i de øvrige nådegavekapitler (Rom 12 og 1 Kor 12). Begge former for gave er baseret på Guds nåde, som virker aktivt i den kristne og knytter sig til både tjeneste og nådegave. Tjenesten er en funktion, som Gud har givet til menigheden, og som er vigtig for den enkelte menigheds trivsel og sundhed – nådegaven er et værktøj, som Gud har givet den enkelte i hånden til at tjene menigheden med.

Praksiserfaringer med APEST-modellen

I Aarhus Valgmenighed, hvor jeg er præst, har vi i mange år undervist vores ledere i APEST-modellen. Den er en del af den discipel-værktøjskasse, som kaldes *Lifeshapes*. I daglig tale omtales den som “femkan-

ten." Erfaringen her fra menigheden og fra de mange andre både danske, europæiske og amerikanske menigheder, der bruger denne model er, at den frisætter og aktiverer de fem tjenestegaver i menigheden. Den giver et sprog og en forståelse for, hvad der er vigtigt for, at et menighedsfællesskab trives og vokser i både højde, bredde og dybde. Den giver også den enkelte en større forståelse for, hvordan Gud har ud-

rustet vedkommende. Mange oplever at genkende sig selv i de særlige træk, som kendetegner en apostel, profet, evangelist, hyrde eller lærer, og det giver frimodighed i tjenesten! Når en kristen bliver sat fri til at tjene på den måde, som Gud rent faktisk har udrustet vedkommende til, så sker der spændende nye ting til opbyggelse for hele menigheden. Det er sværere at kontrollere, men det er levende og det er nådesfyldt!

LITTERATUR

- Addison, S. B. (1995): *A Basis for the Continuing Ministry of the Apostle in the Church's Mission*. D.Min. diss., Fuller Theological Seminary.
- Barth, Markus (1974): *The Anchor Bible: Ephesians – introduction, translation and commentary*. New York: Doubleday.
- Breen, Mike (2002): *The Apostles Notebook*. Eastbourne: Kingsway Communications Ltd.
- Breen, Mike (2011): *Building a Discipling Culture*. Pawleys Island, SC: 3 Dimension Ministries, 133-153.
- Breen, Mike (2012): *Multipling Missional Leaders*. Pawleys Island: 3 Dimension Ministries, 47-58.
- Clapp, Rodney (1996): *A Peculiar People: The Church as Culture in a Post-Christian Society*. Downers Grove: Intervarsity Press.
- Hirsch, Alan (2006): *The Forgotten Ways*. Grand Rapids: Brazos Press, 149-178.
- Hirsch, Alan (2012): *The Permanent Revolution*. San Francisco: Jossey Bass.

FORFATTER

Poul Nyborg
 Aarhus Valgmenighed
 Tingvej 12
 8210 Aarhus V
 poul@valgmenighed.dk

EN EKSEGETISK VURDERING AF APEST-MODELLEN



Lektor, cand.theol. Torben Kjær

Formålet med denne artikel er at vurdere APEST-modellen ud fra et eksegetisk perspektiv. Da min plads er begrænset, har jeg valgt ganske kort at skitsere strukturen i Ef 4,7-16, at lægge hovedvægten på en indkredsning af de fem termer i Ef 4,11, at se på spørgsmålet om, hvorvidt det handler om lokal eller universel menighed, og til sidst at sammenligne mine resultater med den APEST-model, der er beskrevet i den indledende præsentation i den foregående artikel.¹

Strukturen

I Ef 4,1-6 giver Paulus en formaning om at bevare Åndens enhed, og i vers 7ff beskriver han, hvordan denne enhed bevares gennem de nådegaver, Kristus skænker menigheden. I vers 11 omtaler Paulus apostle, profeter, evangelister, hyrder og lærere, og de udfører alle den samme funktion, idet de udruster de hellige til tjeneste, og målet for de helliges tjeneste er menighedens opbygelse, enhed i tro og erkendelse og afklaring mod falsk lære.² Beskrivelsen af dette

mål i vers 12-16 er den afgørende nøgle til forståelsen af nådegaverne i vers 11. Alle nådegaver formidler apostlenes evangelium og lære, som jeg i det følgende kalder for den apostolske tradition.

Apostle

Som den første nådegave omtaler Paulus apostle (τοὺς μὲν ἀποστόλους).³ Paulus anvender apostelbetegnelsen i almindelig og i egentlig betydning. Han bruger den to gange i almindelig betydning om menighedsudsendinge. I 2 Kor 8,23 omtaler Paulus to brødre, som han kalder for menighedernes udsendinge (apostle). De skal hjælpe med at afslutte indsamlingen til de fattige i Jerusalem. Deres opgave er af praktisk og finansiel art. I Fil 2,25 omtales Epafroditus som filippermenighedens udsending (apostel), og hans opgave er praktisk og ikke teologisk.⁴ Paulus bruger ellers apostelbetegnelsen i egentlig betydning.⁵ I Paulus' første brev, Galaterbrevet, fra begyndelsen af år 48 betegner Paulus sig selv som apostel (Gal 1,1), og i sin apologi

for apostolatet viser han, at der er tre konstituerende elementer i dette: 1) Direkte kaldelse og sendelse fra Jesus Kristus (Gal 1,1 og 1,15), 2) direkte åbenbaring af Guds evangelium (Gal 1,11-12) og 3) et mandat til at forkynde evangeliet blandt hedningerne (Gal 2,8). Paulus udleder sin selvforståelse som apostel af kaldelsen, og han anvender altid apostelbetegnelsen i denne betydning om sig selv. Paulus er da apostel i egentlig betydning med samme status og autoritet som de tolv.⁶ Apostlen er en autoriseret udsending, der bringer åbenbaring fra Gud, og som taler og skriver på Kristi vegne. I Ef 2,20 og 3,5 er dette tydeligt. Apostlene har dermed en enestående autoritet, idet deres overlevering om Jesus og deres lære er fundamentet for menigheden. I Ef 3,5 skriver Paulus om en åbenbaring af Kristus-hemmeligheden, som nu er blevet åbenbart "hans hellige apostle og profeter ved Ånden." En apostel er her beskrevet som modtager og formidler af Guds åbenbaring. På grund af Paulus' sprogbrug generelt, på grund af dets placering som den første (jf. 1 Kor 12,28), og på grund af apostlenes funktion (vers 12ff), er det naturligt at tolke apostolatet som apostolat i egentlig betydning (Schlier 1971, 196, Lincoln 1990, 249 og O'Brien 1999, 298).⁷ Nåde-gaven "apostel" er en lukket gruppe. De tolv er i sagens natur en lukket gruppe (jf. ApG 1, 21-26), og når det gælder de øvrige apostle såsom Paulus, Herrens brødre og eventuelt flere, er dette også en lukket gruppe, fordi Paulus er det sidste opstandelsesvidne (1 Kor 15,8),⁸ og fordi apostlenes lære har en fundamental og fuldstændig karakter (Ef 2,20 og Joh 16,13). Apostlene har derfor en unik position og funktion.⁹

Profeter

Som den anden nådegave nævner Paulus profeter (τοὺς δὲ προφήτας). Omtalen af

profet som en nådegave og rækkefølgen viser, at der er tænkt på nytestamentlige profeter.¹⁰ Når det gælder tolkningen af profeterne kan man gå to veje. Den ene vej går over Ef 2,20 og 3,5, hvor Paulus omtaler apostle og profeter ved siden af hinanden. Begge har en fundamental betydning for kirken, idet de begge er formidlere af åbenbaring og hemmeligheder fra Gud (Lincoln 249 og 153).¹¹ Det er da denne form for profeter, der er tænkt på i Ef 4,11. Den anden vej går over 1 Kor 14, hvor Paulus skriver om nådegaven profeti/profet, der er underordnet apostlen (1 Kor 14,37-38), som skal bedømmes på basis af den apostolske tradition (1 Kor 12,10; 14,29 og jf. 1 Thess 5,20-21), og som ikke formidler hemmeligheder.¹² På grund af de tre markante forskelle kan profeterne i Ef 2,20 og 3,5 ikke være nytestamentlige profeter, og da de heller ikke kan være gammeltestamentlige profeter, er de omtalte apostle og profeter i Ef 2,20 og 3,5 én gruppe: apostle-profeter.¹³ 1 Kor 14,6; 14,26 og 14,30 viser, at åbenbaring er konstituerende for profetisk tale. I 1 Kor 14,6 hører "åbenbaring" og "profeti" hører sammen. Profetisk tale er åbenbaring (ἀποκάλυψις). 1 Kor 14,26 omtaler Paulus en åbenbaring (ἀποκάλυψιν), og dette eksemplificerer han i 1 Kor 14,28-33, hvor han skriver om profetisk tale. I 1 Kor 14,30 skriver Paulus om en profet, der får en åbenbaring (ἀποκαλυφθῆναι). Profetisk tale er da givet ved åbenbaring og er åbenbaring.¹⁴ Den kommer spontant, uforberedt og direkte fra Gud. Vi kan også definere profetisk tale ud fra dens funktion. Profetisk tale er opbyggende, formanende, trøstende (1 Kor 14,3; 4-5 og 31). Forkyndelse og undervisning hos Paulus er opbyggende, formanende og trøstende (Gillespie 1994, 140-150), så der er identitet i funktion mellem forkyndelse og undervisning på den ene side og profetisk tale på den anden. Profeterne

formidler da den apostolske tradition, som er det eneste, der kan opbygge menigheden og formane og trøste de kristne. Paulus giver et konkret eksempel på profetisk tales virkning på ikke-kristne (1 Kor 14,24-25). Den profetiske tale er afslørende, idet den påviser en persons konkrete synder med henblik på at føre til omvendelse. Dette viser, at profetisk tale er en konkret og situationsbunden tale. Profetisk tale er da formidling og konkret applicering af den apostolske tradition givet ved åbenbaring.¹⁵

Evangelister

Som den tredje nådegave nævner Paulus evangelister (τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς). Som nådegave omtales den kun her, og selve ordet εὐαγγελιστής betegner en person, der forkynder evangeliet. Filip omtales som evangelisten Filip i ApG 21,8, og ApG 8,5ff fortæller om Filip, at han var en omrejsende forkynder af evangeliet. ApG 8,14ff viser, at evangelisten Filip står i et afhængighedsforhold til apostlene (Merklein 1973, 345-346). I 2 Tim 4,5 opfordrer Paulus Timotheus til at gøre en evangelists gerning (ἔργον εὐαγγελιστοῦ). Timotheus er underordnet apostlen Paulus og skal formidle den apostolske tradition til menighederne (Merklein 1973, 346). I Ef 4,11 er evangelisterne underordnet apostlene og bundet til den apostolske tradition (Ef 2,20; Schnackenburg 2003, 184 og Thielman 2010, 274), og evangelisterne udfører en menighedsorienteret funktion, idet de udruster til tjenesten med henblik på menighedens opbyggelse (Merklein 346-347).¹⁶ Nådegaven evangelist er da en person, der forkynder evangeliet nye steder og opbygger nye menigheder.¹⁷ Evangelisten har en mere midlertidig funktion i forhold til hyrder-lærere, der er de lokale ledere (jf. ApG 14,23).

Hyrder

Som den fjerde nådegave nævner Paulus hyrder (τοὺς δὲ ποιμένας) og som det femte lærere (καὶ διδασκάλους), og spørgsmålet er, om det er to grupper eller én. Strukturen i verset brydes, idet der foran hyrder står τοὺς δὲ ligesom foran de to foranstående nådegaver, mens der foran lærere kun står et καὶ. Den bestemte artikel foran hyrder dækker også lærere, og når vi har denne konstruktion med bestemt artikel + substantiv i pluralis + og + substantiv i pluralis, kan det rent grammatisk betyde, at der er tale om to adskilte grupper, at de to grupper er overlappende, at den første er en undergruppe af den anden, at den anden er en undergruppe af den første, og at der er én gruppe.¹⁸ Mest taler for, at der er tænkt på én gruppe. Nådegaven "hyrde" møder vi kun her. I ApG 20,28-31 og 1 Pet 5,2-4 beskrives en hyrdefunktion som en menighedsfunktion. I ApG 20,28-31 er denne funktion knyttet til de ældste (vers 17). I vers 28a beskriver Paulus de ældste (πρεσβύτεροι) ud fra et hyrdebillede, og i vers 28b karakteriserer Paulus de ældste som tilsynsmænd (ἐπισκόπους) og beskriver tilsynsmændenes funktion med ποιμαίνειν ("til at vogte"). I ApG 20,28-31 er hyrdefunktion knyttet til de ældste. I 1 Pet 5,2-4 kobles på samme måde hyrdefunktion til de ældste (Πρεσβυτέρους). På basis af ApG 20,28-31 og 1 Pet 5,2-4 er det rimeligt at slutte, at hyrder i Ef 4,11 er en betegnelse for de ældste. Dette bekræftes, når vi ser, hvad hyrdefunktion er de to steder og sammenligner med hyrdernes funktion i Ef 4,11ff. Hyrdefunktion opfyldes konkret ved, at de ældste bevarer og formidler den apostolske tradition og derved bevarer menigheden fra vranglære (ApG 20,29-31 og 1 Pet 5,2-4). I Ef 4,11ff har hyrderne den funktion, at de skal udruste de hellige til tjeneste, og målet for denne tjeneste viser,

at hyrdernes primære funktion er at formidle apostlenes tradition og derved opbygge og bevare menigheden fra vranglære (Merklein 1993, 368-369). Der er altså sammenfald i funktion, hvad dette angår.

Lærere

Sammen med hyrder står lærere (διδασκάλους), som er en betegnelse for personer, der udfører en menighedsfunktion. I 1 Tim 3,2; 5,17 og Tit 1,9 er lærerfunktion koblet til de ældste. En ældste skal være en god lærer (διδασκικόν; 1 Tim 3,2). I 1 Tim 5,17 står der: "Ældste, som er gode forstandere, det vil sige dem, der slider med forkyndelse og undervisning, fortjener dobbelt agtelse" (jf. Tit 1,9).¹⁹ Lærerefunktionen er altså koblet til de ældste, på samme måde som hyrdefunktionen er koblet til de ældste. Det gør det naturligt at identificere hyrder og lærere. Dette bekræftes, når vi ser på lærernes funktion, for de udfører den samme funktion som hyrderne, idet lærerne formidler, bevarer og applicerer den apostolske tradition. Paulus omtaler nådegaven "lærer" andre steder. Paulus skriver om "den der underviser" (ὁ διδάσκων; Rom 12,7) og om "lærere" (διδασκάλους/διδάσκαλοι; 1 Kor 12,28-29), og selve terminologien viser, at der er tale om en didaktisk funktion. Analyserer vi Paulus' brug af διδάσκαλος-ordgruppen, tegner der sig et entydigt billede. Når Paulus anvender denne ordgruppe positivt, bruger han den om en formidling af apostlens tradition (1 Kor 4,17; 1 Tim 4,21; 1 Tim 6,2 og 2 Tim 2,2). Denne forståelse af nådegaven "lærer" bekræftes i Ef 4,11. Ud fra konteksten er lærerne underordnet apostlene og bundet til den apostolske tradition (Ef 2,20). Lærerne udfører en menighedsorienteret funktion, idet de udruster til tjenesten med henblik på menighedens opbyggelse. Det sker via en formidling af apostlenes tradi-

tion (Merklein 1973, 315-319 og Best 1998, 391). Der er altså sammenfald i funktion mellem hyrder og lærere, og hvad angår deres tilkobling til ældsteembedet, og derfor er det bedst at forstå hyrder-lærere som én gruppe, der svarer til de ældste. De er menighedens lokale ledere.

Den universelle kirke

Paulus har omtalt fire nådegaver i vers 11, som alle formidler og applicerer den apostolske tradition med det formål at udruste de hellige til deres tjeneste, og målet for denne tjeneste er en opbygning af Kristi legeme ekstensivt og intensivt (vers 12ff). Det handler om menigheden, og spørgsmålet er, om Ef 4,11 beskriver en lokal eller den universelle menighed. I Efeserbrevet anvendes ordet menighed (ἐκκλησία) altid om den universelle menighed, og der er fokus på menigheden i dens principielle forhold til Kristus og til verdens magter. I Ef 4,7-16 er der også fokus på det universelle i menighedens forhold til Kristus (Ef 4,7-10) og i beskrivelsen af målet med menigheden som Kristi legeme (Ef 4,12-16). Dette bekræftes af det forhold, at Paulus nævner både apostle og hyrder-lærere, der udfører den samme funktion, og evangelister og hyrder-lærere, som er de lokale ledere, der afløser evangelisterne. I 1 Kor 12,4-6 definerer Paulus nådegaver som tjenester. Nådegaven er en aktivitet (Kjær 2011,11-20). Samtidig kan Paulus omtale nådegaver som personer, for så vidt personer udfører denne nådegave regelmæssigt (1 Kor 12,28 og Ef 4,11). Nogle nådegaver er da embeder i nytestamentlig forstand, og det gælder apostle, profeter, evangelister og hyrder-lærere. Brockhaus 1987, 24, giver en definition på embede i nytestamentlig betydning:

- 1) Et element af varighed
- 2) Et element af anerkendelse fra menighedens side

	APEST-modellen:	Min tolkning:
	(lokal menighed)	(universel menighed)
<i>apostel:</i>	pioner – ser muligheder	udsending med åbenbaring og fuldmagt fra Gud
<i>profet:</i>	zoomer ind på Guds sandhed	formidler tradition konkret ved åbenbaring
<i>evangelist:</i>	leder til tro	udbreder evangeliet
<i>hyrde:</i>	formidler Guds kærlighed	<i>hyrde-lærer:</i> formidler og applicerer apostolsk tradition
<i>lærer:</i>	undervisning	(ledelse)

3) En særstilling over for menigheden (autoritet, værdighed)

4) En ordnet overdragelse eller indsættelse

5) Et juridisk element, der sikrer udførelse af funktion

I Ef 4,11 har Paulus udvalgt netop disse fire nådegaver, fordi de alle er ordets tjenere, der alle står for den grundlæggende formidling af apostolsk tradition, der udruster de hellige til deres tjeneste.

Til slut

I den foregående artikel blev APEST-modellen beskrevet, og jeg vil nu sammenligne den med mine tolkninger:

I Ef 4,11 omtaler Paulus således fire nådegaver, der alle udøver en afgørende funktion i den universelle menighed, idet de alle på hver deres måde formidler den apostolske tradition, så at alle de troende kan udrustes til tjeneste og menigheden opbygges.

NOTER

- 1 Jeg anser Efeserbrevet for paulinsk. Man kan finde en grundig argumentation for brevet ægthed hos O'Brien 1999, 4-47, Hoehner 2002, 2-60 og Carson/Moo 2005, 480-486. Jeg forudsætter desuden, at der er konsistens i beskrivelsen af nådegaverne hos Paulus.
- 2 I denne tolkning er apostle, profeter, evangelister og hyrder-lærer en særskilt gruppe, der udruster de hellige, som er alle de troende, og det er de hellige inklusive de i vers 11 nævnte, som opbygger menigheden. Til spørgsmålet om forholdet mellem vers 11 og 12 henviser jeg til Best 1998, 395-401 og O'Brien 1999, 301-306.
- 3 Sætningen kan gengives med "og han har givet nogle som apostle" eller med "og han har givet apostle." Se Merklein 1973, 73-77.
- 4 Nogle finder andre eksempler på, at Paulus bruger apostelbetegnelsen i dens almindelige betydning. Her peger man på 1 Kor 9,5; 1 Kor 15,5-8; 1 Thess 2,7 og Rom 16,7. De to første steder sammenligner Paulus sig imidlertid med de tolv apostle og specielt med Peter. I 1 Thess 2,7 bruger Paulus vi-form,

og det kunne være en ægte pluralis, som refererer til Paulus, Silvanus og Timotheus (1 Thess 1,1). Alle tre er da apostle. Det er dog bedre at forstå vi-formen som en forfatterpluralis, fordi det er tydeligt i 1 Thess 2,2 og 2,6, at vi-formen ikke inkluderer Timotheus, og fordi tankegang, stil og ordforråd er typisk paulinsk. Da Silvanus og Timotheus ikke er apostle i egentlig forstand, markerer vi-formen, at Paulus' medarbejdere deltagere i hans apostolat i den forstand, at deres tjeneste er baseret på dette (Kjær 1999, 24). Når Paulus anvender apostel som en selvbetegnelse refererer det altid til apostolatet i egentlig betydning. Dette bekræftes af to kendsgerninger, nemlig at Paulus skriver med en absolut autoritet til menigheden, og at han formidler Guds ord (1 Thess 2,13). I Rom 16,7 skriver Paulus om Andronikos og Junias, som snarere er en Junia (en kvinde), som er ansete af apostlene. Den græske konstruktion gengiver man ofte på den måde, at ægteparret er ansete blandt apostlene, så at de er apostle, men den græske konstruktion

- skal snarere gengives med, at ægteparret er ansete af apostlene, så at der er tale om, at apostlene sætter dem højt (Burer/Wallace 2000, 90).
- 5 Jeg ser her bort fra de gange, han omtaler falske apostle (2 Kor 11,5 og 13,11).
 - 6 Hans sammenligning med de tolv apostle og Peter viser dette (1 Kor 9,5; 15,8-9; Gal 1,17 og 2,8).
 - 7 Hoehner 2002, 542 og Arnold 2010, 256-259, definerer "apostle" som menighedsplantere.
 - 8 For at man kan være en apostel i egentlig forstand, er det en nødvendig betingelse at være et opstandelsesvidne (jf. 1 Kor 9,1).
 - 9 Barth 1974, 437, skriver: "In 4:11 it is assumed that the church at all times needs the witness of 'apostles' and 'prophets'." Forfatteren til brevet forventede ikke, at disse nådegaver skulle ophøre. Argumentet synes at være et teologisk argument, nemlig at kirken har brug for "the *viva vox* of the gospel as proclaimed by apostolic and prophetic figures from which the church receives stability and on which she grows" (316). Det virker som om, at Barth 1974, 314-317 og 437, definerer apostlene i Ef 4,11 som apostle i egentlig betydning.
 - 10 Profeterne i Ef 3,5 kan ikke være de gammeltestamentlige profeter, fordi der er en kontrast i verset til tidligere slægtled, som ikke fik denne åbenbaring.
 - 11 Den samme forståelse finder vi hos Schlier 1971, 196, Schnackenburg 2003, 184, O'Brien 1999, 216 og Hoehner 2002, 542.
 - 12 I 1 Kor 14,2 er det tungetalen, der formidler hemmeligheder, og det at kende alle hemmeligheder i 1 Kor 13,2 refererer sandsynligvis til visdomstale.
 - 13 I Ef 2,20 binder Paulus apostle og profeter sammen med én artikel, og det åbner for den mulighed, at der er tænkt på én gruppe: apostle-profeter, og på samme måde er "hans hellige apostle" og "profeterne" i Ef 3,5 bundet sammen med én artikel, der kan pege på, at der er tænkt på én gruppe: apostle-profeter. Dette giver samlet set den bedste tolkning, fordi vi da kan fastholde, at nådegaven "profeter" i Ef 4,11 har samme indhold som i 1 Kor 12 og 14. Sandnes 1991, 233-236, giver en oversigt over argumentationen for og imod, at der er tale om én gruppe. Sandnes konkluderer, at der er tale om to grupper, fordi en tolkning, hvor Ef 2,20 og 3,5 harmoniserer med Ef 4,11, bør foretrækkes ud fra et metodologisk synspunkt. Til gengæld medgiver han, at ud fra de paulinske breve er det usandsynligt, at profeter formidler den fundamentale hemmelighed, fordi profeterne skal prøves (1 Kor 12,10; 14,29 og 1 Thess 5,20-21), og det peger på, at der er tale om én gruppe. Sandnes mener dog, at dette argument svækkes, fordi det forudsætter paulinsk forfatterskab til Efeserbrevet.
 - 14 Dette korresponderer med de udenforståendes reaktion i vers 25: "Gud er virkelig hos jer."
 - 15 Følgende eksempler viser spændvidden i forskningen. Gillespie 1994, 164, identificerer reelt profetisk tale med udlægning og applicering af apostlenes tradition, mens Friedrich 1959, 857 og Forbes 1995, 228, afviser, at profeterne formidler tradition. Grudem 1982, 220-221 og Thiselton 2000, 964, definerer den profetiske tale så bredt, at den næsten dækker alt.
 - 16 Vers 12ff viser, at evangelisten udbreder det samme evangelium, som apostlene og den samme lære som dem, for ellers kunne de ikke være med til at udruste de hellige, så legemet bygges op, og fremme enhed i troen og erkendelsen. En underordning antydes også i rækkefølgen, idet apostle står først, og på baggrund af Ef 2,20 og 3,5 må dette betyde, at de har en guddommelig autoritet og guddommeligt budskab, de andre tjenester er bundet til.
 - 17 Evangelistens funktion dækker da evangelisation, plantning og etablering af menigheder (jf. O'Brien 1999, 299). O'Brien 1995, 62-63, konkluderer, at ordgruppen *εὐαγγέλιον/εὐαγγελίζομαι* dækker hele området fra den første proklamation af evangeliet og til opbyggelse af de troende i en fast tro.
 - 18 Wallace 1996, 278-286. Wallace mener, at hyrderne er en undergruppe af lærerne.
 - 19 Min oversættelse. Det græske ord (*μάλιστα*), der er oversat med "særlig" i DO, kan også betyde "nemlig" eller "det vil sige." Når man forstår det på den måde, identificerer Paulus de gode ældste med de, der slider med forkyndelse og undervisning. Dette er det bedste, da det at være en god underviser er en

nødvendig kvalifikation for en ældste (1 Tim 3,2), og fordi Paulus forudsætter, at de ældste underviser (Tit 1,9). Det giver også den bedste mening at oversætte med "nemlig" i

stedet for med "særlig," da det ellers bliver uklart, om de ældste, der leder godt, virkelig får dobbelt agtelse. Se Marshall 1999, 612.

LITTERATUR

- Arnold, Clinton E. (2010): *Ephesians*. Grand Rapids, MI: Baker.
- Barth, Markus (1974): *Ephesians I-II*. New York: Doubleday.
- Best, Ernest (1998): *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. Edinburgh: T & T Clark.
- Brockhaus, Ulrich (1987): *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*. Wuppertal: Brockhaus.
- Burer, Michael H. and Wallace, Daniel B. (2001): "Was Junia Really an Apostle? A Re-examination of Rom 16.7" i: *NTS* 47: 76-91.
- Carson, D.A. og Moo, Douglas J. (2005): *An Introduction to the New Testament*. Nottingham: Apollos.
- Forbes, Christopher (1995): *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*. Tübingen: Mohr.
- Friedrich, Gerhard: *TWNT VI*, 1957, 829-863.
- Gillespie, Thomas W. (1994): *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grudem, Wayne A. (1982): *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*. Lanham: University Press America.
- Hoehner, Harold W. (2002): *Ephesians. An Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Baker.
- Kjær, Torben (1999): *Første Thessalonikerbrev*. København: Dansk Bibel-Institut.
- Kjær, Torben (2011): *Lille bog om nådegaver*. Fredericia: Lohse.
- Lincoln, Andrew T. (1990): *Ephesians*. Dallas: Word.
- Marshall, I. Howard (1999): *The Pastoral Epistles*. Edinburgh: T & T Clark.
- Merklein, Helmut (1973): *Das Kirchliche Amt Nach Dem Epheserbrief*. München: Kösel-Verlag.
- O'Brien, Peter T. (1995): *Gospel and Mission in the Writings of Paul. An Exegetical and Theological Analysis*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- O'Brien, Peter T. (1999): *The Letter on the Ephesians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Sandnes, Karl Olav (1991): *Paul – One of the Prophets?* Tübingen: Mohr.
- Schlier, Heinrich (1971): *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*. Düsseldorf: Patmos.
- Schnackenburg, Rudolf (2003): *Der Brief an die Epheser*. Zürich: Benziger Verlag.
- Thielman, Frank (2010): *Ephesians*. Grand Rapids: Baker.
- Thiselton, Anthony C. (2000): *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wallace, Daniel, B. (1996): *Greek Grammar Beyond the Basics*. Grand Rapids: Zondervan.

FORFATTER

Torben Kjær
Dansk Bibel-Institut
Leifsgade 33, 6. sal
2300 København S
tk@dbi.edu

RESPONSUM



Frimenighedspræst og underviser, cand. theol. Anders Michael Hansen

Det er en generel tendens i teologisk eksegese om kirkens embedsstruktur at tilbage- og indlæse præcis den embedsteologi, som ens eget kirkesamfund traditionelt repræsenterer. Det er på én gang interessant og skræmmende, at et ordensspørgsmål om kirkens embeder ligefrem kan prioriteres på linje med evangeliet selv som meddefinerende for kirkens væsen. De kirkelige traditioner – episkopal, presbyteriansk, kongregationalistisk – har det med at kunne identificere lige præcis deres egen kirkelige orden som apostolisk forordnet i den nytestamentlige apostoliske tradition. Jeg vil hævde det modsatte på forhånd: *Confessio Augustana* (CA) rummer ikke fylden af den nytestamentlige embedsstruktur. CA taler reduktionistisk eller blot simpelt om en “tjeneste for evangeliet” som traditionelt er blevet omsat i *solus pastor*-rollen (med et udtryk af missiologen Alan Roxburgh).

Luther kan dog i sine skrifter sagtens tænke embedsdifferentieret eller flerstrengt om denne tjeneste for evangeliet, ja,

også anvende apostel-titlen for en samtids-tjeneste. Allerede det at tale om dén nytestamentlige embedsstruktur er fejlagtigt. Det Nye Testamente rummer en mangfoldighed af embedsstrukturer afhængige af regionale, traditionshistoriske og kulturelle forskelle. Den jødekristne sfære hælder til en ældste-diakon team-ordning, mens den mere hedningekristne sfære frit kan bruge sin samtids ledelsestermer. Helmuth Merklein vil i tilknytning til en traditionshistorisk metode for eksempel skelne mellem det jerusalemitiske apostolat i den historiske tolvkreds omkring Jesus, hvor et hovedkriterium som det at have set Jesus med egne øjne som både jordisk og opstanden for eksempel ikke kunne opfyldes af det antiokenske apostolat, der mere havde karakter af et karismatisk vandreapostolat på baggrund af en åbenbaring ved den opstandne, himmelfarne Herre. Alene det, at Paulus ikke opfyldte de traditionelle jerusalemitiske krav til apostolisk myndighed, kan have givet visse kredse særligt

omkring Herrens bror Jakob anledning til grundlæggende at betvivle dets gyldighed, hvilket for eksempel afspejler sig i 1 Kor 9 og det retoriske spørgsmål: "Har jeg ikke set Jesus?" Noget tyder på, at selve apostelbegrebet har været mindst lige så kontroversielt som spørgsmålet om hedningers lovopfyldelse i spændingen mellem den antiokensk-paulinske hedningemission og den jakobitiske-judaistiske mission.

En redaktions- eller traditionshistorisk læsning af netop Efeserbrevet og Kolossenserbrevet kan også føre til den opfattelse, at de kirkelige embeder i førstnævnte er intentionelt indført i forlægsteksten i sidstnævnte. Og, må vi nu spørge: med hvilken intention? Er det den begyndende gnostiske hæresitrusel, som nu gør, at den apostoliske evangelietradition må søges begrundet ikke blot i en slags credo (Kol), men nu også som en funktion af embedet (jf. Ef 4,16!). Allerede omkring år 90 leder denne udvikling til noget, der ligner det monarkiske episkopat i Antiokia – altså præcis det sted, der blot en generation forinden havde en rendyrket karismatisk og etisk begrundelse (jf. bispespejlene) for de funktionelle tjenester. Men nu skal embedet altså også sikres ved tradition, historie og overdragelse af embede fra apostel til apostellærlinge til deres embedsindsatte – tilsyneladende. *At det faktisk historisk fandt sted på den vis i de af Paulus grundlagte menigheder, er ikke det samme som, at dette er normativt embedsretligt eller -teologisk.* Vil man hævde det, ja, da skal der ikke ret meget mere til end et tillæg af retslig begrundelse, så er vi pludselig meget tæt på et romersk institutionelt og retsligt begrundet embedssyn med successionstanke. Så har vi lige pludselig den kirkeretlige tilstand, som Luther polemiserede imod som "den helt særlige romerske hellighed" baseret på det kirkelige establishment i

Rom frem for den funktionelle rene forkyndelse af evangeliet og den rette forvaltning af sakramenterne. Luthers "Om kirken og koncilierne" og kendetegnene heri på sand kirke – *nota ecclesiae* – leverer hovedskytset imod en sådan fastlåst opfattelse af kirkens væsen og tjeneste for evangeliet i en normativ embedsstruktur. Min væsentligste anke eller bekymring vil således være, at Torben Kjærs eksegetiske bundlinje: et begrænset apostolat til tolvkredsen og Paulus som den sidste apostel gøres til normativ læsning for hele Det Nye Testamente og kirkehistorien. Den læsning fører nemt lige til Rom. Eller en reduktionistisk embedsteologisk tolkning af CA, som den luthersk protestantiske kirkehistorie bekræfter til fulde, men ikke Det Nye Testamente eller Luther selv.

Embedsteologi bliver som al anden teologi til i konkrete kontekster – ofte som kontroverteologi, for eksempel under en gnostisk hæresitrusel, i kirkelige magtkampe, og ikke mindst i ekspansions- og vækkelsestider, hvor Ånden udruster nye tjenere af evangeliet. Indre Missions-høvdinden Wilhelm Beck blev i folkemunde omtalt som "apostel." Hans Egede bliver omtalt som "Grønlands apostel." Rækken af eksempler er endeløs. Kirkehistorisk må vi kunne tale om et folkemissionarisk vækkelsesapostolat. Dette skal ikke forveksles med det apostoliske-profetiske åbenbaringsvidnesbyrd, som kirken selv har bekræftet validiteten af ved at danne en afgrænset kanon. Dette apostoliske-profetiske åbenbaringsvidnesbyrd blev i første omgang særligt til i tolvkredsen omkring Jesus, jævnfør jerusalemmenighedens tradition. Troens opkomst skyldes historisk set, at tolvkredsen, men også andre brødre (jf. 1 Kor 15) erfarede den opstandne Herres opstandelsestilsynekomster og at disse kunne bevidne et identitetssammenfald

mellem Jesus af Nazareth, den korsfæstede og den opstandne Herre.

Men andre missionale apostolat-traditioner, som for eksempel den antiokenske, kunne af gode grunde ikke opfylde dette specifikke kriterium. Paulus provokerer helt sikkert ved at indlæse sig selv som opstandelsesvidne på lige fod med tolvkredsen (1 Kor 9,15), da han sandsynligvis ikke har set den jordiske Jesus i live. Den udvidelse af listen har for eksempel også Grundtvig indladt sig på i sin såkaldte "skovoplevelse," som han regner for sin egentlige ordination (ikke så mærkeligt at Grundtvig blev anset for sekterisk, sværmerisk eller med en psykisk diagnose af sin samtid). Endelig må vi regne med en levende, dynamisk, funktionel og operativ profetisk-apokalyptisk tradition i urkirken, som så sig selv som direkte åbenbaringsmodtager i forhold til den opstandne Herre og dermed også, at vi i Det Nye Testamente har indhold, som ikke er overleveret os fra den historiske Jesus, men direkte via profeter fra kirkens opstandne Herre. Den nytestamentlige ekseget Ernst Käsemann vil således kunne betone, at *locus* – det konkrete sted – for den opstandne Herre Kristi herredømme er den konkrete, synlige menighed under Åndens herredømme. Ja, at den paulinske nådegavelære – og dermed implicit embedsteologien – er en projicering af den paulinske retfærdiggørelse ved tro ind i ekklesiologien. Vi taler nu dermed ikke blot om embedsteologi isoleret set, men i langt dybere forstand om en mystisk-dynamisk kristologi og om muligheden af delagtigheden i "Kristi fylde" – *pleroma Christou* – i sin menighed.

Selve kanondannelsen – altså skriftfiksering fremfor direkte åbenbaringsmodtagelse – begynder vel at mærke at markere sig netop i spændingen mellem sekterisk karismatik, gnostisk hæresitrussel og ret-

troenhed; tydeligt for eksempel i behovet for at formulere en *regula fidei* – troens regel – allerede hos Irenæus. Kanondannelse og embedsfixering kan i magtkampe og spændingsforhold mellem karismatiske kredse (ortodokse eller sekteriske), gnostikere og embedsindehavere føre til en faktisk karismatisk afmattelse eller marginalisering af dens repræsentanter, og vi står dermed hurtigt med et institutionelt, statisk kirkehierarki uden de funktionelle karismatiske-missionale tjenester som apostle og profeter. Når det sker, er det altid en katastrofe både for kirken og dens mission i verden. Kirkens evne til at participere i *missio Dei* og til at virkeliggøre den paulinske *corpus Christi*-tanke lokalt svækkes alvorligt, herunder de troendes "udrustning til deres tjenestegerning."

Af de ovennævnte missionale, kristologiske og ekklesiologiske grunde er der således al grund til at åbne op for APEST-paradigmet, da det mest positivt tolket udtrykker en åbenhed for den opstandne Herres herredømme, fylde og virksomhed i og gennem sin menighed som sit organiske legeme og er et væsentligt korrektiv til reduktionistisk embedsteologi og kristologi. Nu er opgaven nok snarere blot at kunne forholde sig bevidst analytisk og kritisk til den strøm af populærfremstillinger og typologiske tests, som med uerkendte og implicite socialpsykologiske, behavioristiske og organisationsmæssige paradigmer forsøger på idealtypisk vis at afkode vores aktuelle præstation og adfærd som tjenerne i Guds kirke. Eller sagt mere enkelt: vi skal være bevidste om, at de forskellige rendyrkede typologiske definitioner af APEST næppe rummer kompleksiteten eller fylden af det nytestamentlige materiale, men kun er funktionelt eller praktisk retningsgivende for missionalt og evangelikalt-karismatisk orienterede kristne,

som ønsker at tjene deres Herre trofast og give sprog til denne tjenestes fokus og placering i menighedsliv og mission i dag. I lyset af kirkehistorien er der meget at rette op på. Hvad jeg savner i gennemgangen af APEST hos Poul Nyborg, er en lidt større problematiserende bevidsthed om spændingen mellem v. 7 og v. 12 i Ef 4 i de forskellige aktuelle tolkninger af APEST i forhold til Det Nye Testamente: er disse tjenester udtryk for alles tjeneste eller er der tale om embedsindehavere alene? I den første tolkning er disse tjenester udtryk for tjenestedimensioner, som alle kristne besidder i varierende grad. Poul Nyborg synes at hælde klart til denne sidste tolkning i tilknytning til Markus Barth – dog med indførelse af en distinktion mellem nådegaveniveau og embedsniveau (*kata metron*), som svarer til den kontinuumskala, som de internationale APEST-modeller måler på. Det er et klart sundhedstegn i forhold til de ekklesiologiske vækkelsestraditioner (for eksempel Irvingianisme og Apostolsk Kirke), som ikke har kunnet fastholde en dynamisk-karismatisk tjenesteforståelse ved at fikserer disse tjenester institutionelt-hierarkisk. Det er ikke meget bedre end den lutherske “*solus-pastor*” fiksering.

Kirkehistorisk er jeg ikke i tvivl om, at man i kirkens første generation i Efesus-regionen, Antiokia eller Korinth havde en

fælles kirkelig bevidsthed om, at der var særligt karismatisk udrustende tjenester med embedslignende karakter, som var legitime i kraft af: (1) *charisma*, (2) karakter og (3) kaldelse (både af menighed og den opstandne Herre). Dette historiske faktum bør dog ikke nødvendigvis lede til den fejlkonklusion, at ikke alle kristne både historisk og aktuelt i dag i varierende grad kan udleve den ‘femfoldige’ nåde på en kontinuumskala fra nådegave til embede, fra sporadisk til kontinuerlig manifestation, fra mindre til større omfang, fra mindre kraft til stor kraft. Tværtimod, højere modne niveauer af tjenester forudsætter fremvoksende tjenester på lavere niveau. Dette er APEST-paradigmets væsentligste erkendelse til frisættelse af kirkens missionale og tjenende potentiale og dermed udtryk for endnu et redskab blandt andre redskaber til virkeliggørelse af det almene præstedømme. Det var da også på tide i en post-konstantinsk æra. I en afkristnet situation i Europa, er det mere end sandsynligt, at Guds Helligånd oprejser det folkemissionariske apostolat, evangelister og profetiske tjenester på ny som tillæg til de lokale menighedsmæssige tjenester, hyrder og lærere. Det er sket før, og det har altid været en forudsætning for kirkens fornyelse og ekspansion under evangeliets kraft.

FORFATTER

Anders Michael Hansen
KbhFri og ACTA II, Stavanger
Ryesgade 107, 1.
2100 København Ø
innoflexion@gmail.com



Pneumatology and Theology of the Cross in the Preaching of Christoph Friedrich Blumhardt: The Holy Spirit between Wittenberg and Azusa Street

Simeon Zahl
T&T Clark 2010
206 sider

Anmeldt af **Morten Munch**

Simeon Zahl er Junior Research Fellow ved St. Johns College i Oxford og var på bogens udgivelsestidspunkt Affiliated Lecturer ved University of Cambridge. En ph.d.-afhandling fra samme sted ligger til grund for bogen.

Zahl præsenterer med denne udgivelse et forslag til overvindelse af den teologiske kløft mellem luthersk og pentekostal teologi. Den grundlæggende uoverensstemmelse koges ned til spørgsmålet om umedierede erfaringer af Ånden. Studiets ene præmis er, at sådanne erfaringer spiller en væsentlig rolle i pentekostal og karismatisk spiritualitet. Studiets andet præmis er, at Luther gennem en snæver sammenbinding af Ånd, ord og sakramente, samt en pessimistisk antropologi, udelukker umedierede åndserfaringer. Bogens tese er, at Christoph Friedrich Blumhardt (1842-1919; ikke at forveksle med faderen Johann Christoph Blumhardt 1805-1880) integrerer en pessimistisk antropologi med umedierede åndserfaringer og dermed skaber rum for sådanne erfaringer uden at gå på kompromis med en luthersk forståelse af menneskets syndighed og selvbedragets

dybtliggende tendens i mennesket.

Det er et spændende teologisk problemfelt, hvis relevans vokser i takt med væksten af den pentekostale og karismatiske bevægelse. Zahl skal have tak for at have tilført diskussionen nye vinkler gennem inddragelsen af C. F. Blumhardts (CFB) originale tænkning. CFB's teologiske originalitet viser sig også på andre områder end det pneumatologiske. Han betragtes af Karl Barth som far til den nyere tids kristne socialisme i Tyskland. Desuden var han ifølge Zahl den eneste kendte protestantiske præst i Tyskland, der ved første verdenskrigs udbrud gik imod den legitimering af krigen, præster ellers over en bred kam fra liberale til pietister lod flyde frit fra prædikestolene.

Bogen indeholder en analyse af CFB's teologi med særlig vægt på årene 1888-96, hvor der ifølge Zahl sker nogle vigtige forskydninger i hans teologi, der først med Zahls studie har fået tilstrækkelig opmærksomhed. Når der i det hele taget er blevet forsket i CFB (Blumhardt den yngre) og dennes far (Blumhardt den ældre) skyldes det ikke mindst deres indflydelse på Karl

Barth. Efter bogens gennemgang af CFB's erfaringsteologi, sammenlignes denne dels med Martin Luther og dels med pentekostalisme. I bestemmelsen af Luthers pneumatologi anvendes Luthers Galaterbrevsforelæsninger (1531; udgivet 1535) og Luthers skrift "Mod de himmelske profeter" (1525). Den pentekostale spiritualitet defineres i hovedtræk ved hjælp af Steven Land: "Pentecostal Spirituality" (1993), samt Frank Macchia: "Baptized in the Spirit: A Global Pentecostal Theology" (2006). Det siger sig selv, at det er en metodisk udfordring at skulle sætte den globale og mangefacetterede pentekostale bevægelse på en formel, der kan tjene som samtalepartner med to konkrete historiske skikkelser (Luther og Blumhardt). De akademiske kvaliteter af kilderne til bestemmelse af pentekostalismen (Land og Macchia) skal ikke drages i tvivl, men udfordringen står dog metodisk tilbage og efterlader en usikkerhed omkring nogle af sammenligningens præmisser og konklusioner.

Studiet befinder sig i krydsfeltet mellem historisk og systematisk teologi; dets ærinde er mest det sidste: et systematisk bidrag til overvindelse af kløften mellem luthersk og pentekostal pneumatologi. At CFB ikke selv har efterladt sig systematisk teologiske fremstillinger – bortset fra en enkelt monografi: *Gedanken aus dem Reich Gottes* – betyder, at kilderne til fremstilling af CFB's teologi for en stor dels vedkommende er prædikener.

Ganske kort er forhistorien den, at CFB's far, Blumhardt den ældre, efter to års forbøn for en plaget kvinde erfarer en exorcisme i Möttlingen i Sydtyskland i 1842. Dette udløser en stærk bodsvækkelse kendetegnet af omvendelser og helbredelser blandt tusindvis af valfartende pilgrimme. Blumhardt den ældre flytter bevægelsens centrum til kurstedet Bad Boll, der omdan-

nes til et retrætecenter med evangelistisk virksomhed og forbøn for syge. Ved faderens død i 1880 overtager CFB ledelsen af Bad Boll og beholder denne funktion frem til sin død i 1919. Det er i denne periode Karl Barth og venen Eduard Thurneysen besøger CFB i Bad Boll.

Exorcismen og dens følger får afgørende betydning for de to Blumhardter. Den ældre Blumhardts motto 'Jesus ist Sieger' er hentet fra de onde ånders kapitulationsskrig på dagen for det åndelige gennembrud. Det udtrykker for den ældre Blumhardt det indbrydende gudsriges virkelighed og dets præsentiske karakter. Han forventede en ny åndsudgydelse inden sin død, der ville bringe det endelige gudsrige. Hans tjeneste som præst var fra gennembrudsåret i 1842 præget af en ny tillid til Guds levende og virkende kraft i mødet med ondskabens magter og menneskelig skrøbelighed.

Der er både ligheder og forskelle mellem far og søn. Til forskel fra en del andre fremstillinger lægger Zahl vægten på diskontinuiteten mellem de to; en difference der udvikler sig efter farens død foranlediget af sønnens skuffede forventninger. Skuffelsen skyldtes dels udeblivelsen af den af faren forventede nye åndsudgydelse, dels udeblivelsen af åndelig vækst hos mennesker, der var eksponeret for det ene mirakel efter det andet. Helliggørelsen var på den lange bane ikke synderlig mærkbar i CFB's øjne. Uden at være særligt vidende om Luthers teologi ender CFB i en pessimistisk antropologi, der ikke lader Luther meget tilbage. Pessimismen topper i 1888, hvor CFB i en prædiken formulerer det, der bliver hans motto: 'Sterbet, so wird Jesus leben.' Vægten kommer til at ligge næsten énsidigt på mottoets første del: Kaldet til at dø. Hvor kamperspektivet hos faderen gjaldt Guds kamp mod de eksterne åndelige magter, skifter perspektivet hos sønnen

til kampen mellem Gud og den indre magt-faktor i mennesket, kødet og egoismen. Perspektivforskydningen i forhold til faderen er tydelig. Med CFB's egne ord: Det er vigtigere, at Frelseren besejrer os, end at han fortsat kæmper mod djævelen (32).

Denne vending får betydning for CFB's erfaringsforståelse, der fremstår dobbelt. Positive erfaringer af Ånden spiller stadig en rolle, men den 'negative' erfaring af Ånden som Sandhedens Ånd, der lægger alt menneskeligt ind under Guds dom, får ifølge Zahl en stadig mere fremtrædende plads i CFB's pneumatologi. Det virkelige kriterium for sand ånds erfaring ligger ikke i oplevelsen af nye kræfter til at besejre synden, men i at få frataget falsk og indbildt fromhed i mødet med Sandhedens Ånd. Sterbeteologien indeholder endvidere den trøst, at Gud også er nær i lidelser og er at finde under sin tilsyndeladende modsætning. Zahl ser dette hovedmotiv hos CFB som en parallel til Luthers korsteologi.

Et særkende ved begge Blumhardtter er en meget fremtrædende eskatologi med flere faser eller 'stationer'. Der er her en spænding hos CFB. Han taler om Sterberfaringen som en forudsætning for at nå til næste fase i Guds frelseshistorie (47, 75). Den manglende døen bort fra sig selv bliver en forklaring på den udeblevne åndsudgydelse. CFB kalder således på den ene side menigheden til et radikalt opgør med selvlivet, men på den anden side taler han sjældent om det liv, der skulle flyde herfra (103). Hans pessimistiske antropologi forskyder i al væsentlighed helliggørelsen til Gudsrigets fremtidige fuldendelse (162). Derfor definerer Zahl CFB's eskatologi som underrealiseret, i hvert fald hvad angår årene 1888-96 (105). I CFB's efterfølgende politiske fase, hvor han helliger sig politisk virksomhed som medlem af de tyske socialdemokrater SPD, får hans antropologi et

midlertidigt optimistisk opsving. Han ser i den socialistiske bølge verden over forstadiet til Guds rige. Han argumenterer skabelses-, inkarnations- og opstandelsesteologisk for en sammenhæng mellem ånd og materie; en sammenhæng han ikke kan se i pietismens hinsidigt orienterede soteriologi med dens åndelighed uden legemlighed (119). I stedet mener han at øjne denne sammenhæng i den socialistiske bevægelse, men skuffes endnu engang og afvikler sit politiske engagement efter syv år (1899-1906).

Det særlige ved CFB og hovedpointen i Zahls fremstilling er, at CFB parallelt med sin pessimistiske antropologi fastholder ikke blot muligheden, men vigtigheden af Åndens umedierede virksomhed. Denne kombination kalder Zahl for en karismatisk korsteologi (25), en trædesten mellem Wittenberg og Azuza Street (jf. bogens undertitel). Hvorfor frygter CFB ikke den umedierede ånds erfaring, når han – som lutherdommen – er sig menneskets selvbedrageriske natur radikalt bevidst? For det første kan han ikke fornægte Åndens helbredende gerninger i sin fars og sin egen virksomhed, der ganske vist sker i konteksten af ord og sakramenter, men dog er Åndens direkte virke på sjæl og legeme ved siden af den forkyndende tjeneste. Der er et ligeværdigt partnerskab mellem Ordet og Ånden, ikke en underordning af Ånden under Ordet i snæver forstand, der binder Ånden til altid og udelukkende at virke gennem ydre midler. Begge Blumhardtter står her i en tradition tilbage til Württemberg pietismen i Sydtyskland med vægt på punktuelle erfaringer af guddommelig ledelse, ny fødsel, helliggørelse og så videre. I det større billede kunne Zinzendorf, Francke, Wesley og andre medregnes. Selv om CFB er på vagt over for selvbedrag i enhver fromhedsytring, er han frem for

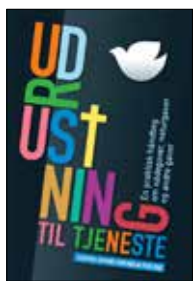
alt på vagt overfor selvbedraget i den ydre kristendom. Mennesket fristes til i selvinteresse at sikre sig Guds velsignelse gennem ydre gerninger såsom bibellæsning, nadverfejring, kirkegang og herved holde Guds personlige tale på afstand. Som han siger: Vi kan dræbe Kristus ved hjælp af kristendommen; vi kan slå ham ihjel med vore bibler (54). Derfor må Kristus kendes i erfaringen; og her er den mest pålidelige erfaring en "Sterbet"-erfaring åbenbaret i menneskets indre. For CFB bliver en del af begrundelsen for Åndens umedierede virke altså den antropologiske pessimisme, der hos Luther begrunder det modsatte: Åndens medierede virke og – i flere udsagn rettet mod entusiasterne – helt ekskluderer det umedierede virke.

CFB blev i sin samtid kritiseret for at være sværmer. Zahl medgiver, at kritikken teknisk set kan gøres gældende, for så vidt som åbenheden for umedieret åndserfaring er definerende for åndeligt sværmeri. Det er en tanke, Luther gør gældende over for sin tids entusiaster. Men CFB's tale om umedieret åndserfaring er – som vi har set – ikke ledsaget af en naiv antropologi, ej heller af en overrealiseret eskatologi, snarere modsat. Zahls konklusion er, at anklagerne mod CFB for sværmeri må falde; vi

bør i stedet redefinere begrebet sværmeri (106). For CFB ligger modvægten mod entusiastisk kristendom ikke i, at det ydre ord altid skal gå forud for det indre. Modvægten ligger i at se den 'negative' erfaring som en vigtig og integreret del af Åndens virke. Guds sandhed er altid en dom over menneskets selvinteresse og selvbedrag, og enhver dom er samtidig en frelseshandling.

Sværmeriet ligger for CFB (og Zahl) ikke i umedieret åndserfaring. Muligheden for en sådan hører til Åndens frihed. Gud er ikke et system. Sværmeriet ligger i naiv antropologi og overrealiseret eskatologi. Er CFB proto-pentekostal? På nogle punkter måske ja, men på andre punkter slet ikke.

At Zahl følger CFB i hans pneumatologi, betyder ikke, at han ikke er kritisk overfor andre dele af CFB's teologi. For eksempel sætter han spørgsmålstegn ved CFB's underrealiserede eskatologi, hvor alt kristent håb presses ind i et fremtidigt Gudsrige. Man kan i forlængelse heraf spørge, om CFB's udgave af en korsteologi bliver for énsidig i accentueringen af selvlivets død på bekostning af dødens sigte: At Kristus skal leve i os. Der er ingen selvudløsende kobling mellem en lav antropologi og en høj kristologi.



**Udrustning til tjeneste: En praktisk håndbog om nådegaver,
naturgaver og andre gaver**
Carsten Korsholm Poulsen
Lohse 2012
245 sider

Anmeldt af **Thomas Nedergaard**

Det er altid en fornøjelse at få en bog af Carsten Korsholm Poulsen (Sprint) i hånden. Som regel er det ikke kun hans gode sprog og velovervejede metaforer, der præger hans bøger – det er ligeledes gode grafiske illustrationer. Alt sammen bidrager konstruktivt til det samlede billede, han ønsker at tegne. Bogen *Udrustning til tjeneste* er ikke nogen undtagelse.

Sprint har gennem mange år beskæftiget sig med nådegaver, og *Udrustning til tjeneste* er ikke hans første bog om dette emne. Dette er en god ballast, man også fornemmer bogen igennem: den er fyldt med både grundige bibelstudier og erfaringer fra det virkelige liv. Emnet er altså ikke periferet stof for Sprint og det gør fokus klart og tydeligt: Et godt fokus på nådegaver er menigheden til gavn (s. 47). Bogen er ikke tænkt som nogen akademisk, teologisk afhandling; det er en brugsbog, som henvender sig til konkrete mennesker i konkrete situationer.

Udrustning til tjeneste består af tre dele. Den første del er en teologisk refleksion over og begrundelse for, hvorfor vi bør fokusere på nådegaver. I udfoldelsen heraf

tages der hensyn til både teologien og det praktiske menighedsliv. Pointerne støttes op ad både *common sense* argumenter samt gode og velbegrundede billeder. Det fungerer godt på en overbevisende og let tilgængelig måde. I anden del findes en “nådegavetest,” som på en måde er udgangspunktet for bogens tredje del: Beskrivelser af alle fyrré nådegaver. Hvorfor netop fyrré nådegaver? Sprint er her ærlig og redelig i sin beskrivelse og fortolkning, og på intet tidspunkt hævder han varetoret over denne liste, som han skriver: “Tag det hele med et gran sundt kritisk salt” (112).

Overordnet set er bogens karismatiske linje ubrudt, samtidig med at et klart, klassisk luthersk grundlag skinner igennem. Fokus viger ikke fra “Kristi frelsergerning for mig” (15), hvilket er Helligåndens primære opgave at pege på. Det betyder, at enhver nådegave i funktion bærer denne frugt (45-46). En anden vigtig pointe i bogen er, at ingen er overladt til sig selv. Når vi er en del af en menighed, har vi mennesker omkring os. At vi ikke tjener alene betyder, at de mennesker vi omgås i menigheden kan guide og måske endda tydeliggøre, hvad

man konkret er udrustet til. Hermed rettes nådegavernes formål og fokus væk fra individet og over på menighedens opgave, der er Gud til ære og mennesker til gavn. Tjenester og nådegaver skal med andre ord udledes i fællesskabet, og alt sammen med et tydeligt kristocentrisk fokus. Generelt er *Udrustning til tjeneste* en god bog, og der er ikke meget at udsætte på den. Derfor skal det understreges, at følgende nedslag er småting i forhold til det generelle indtryk af bogen.

Sprint påpeger indledningsvis, at det først er efter Anden Verdenskrig, at fokus for alvor blev rettet mod nådegaverne. Dog betoner han samtidigt, at det kan have alvorlige konsekvenser for menighedens liv og opretholdelse, hvis en forståelse af menighedens nådegaver mangler; den fulde udnyttelse af nådegaverne som en udrustning fra Gud er nemlig "afgørende for kirkens vækstmuligheder" (16). Men hvis kirken gennem størstedelen af dens historie ikke har haft vores nutidige blik for nådegaver og alligevel oplevede vækst og opretholdelse, hvorfor skulle det samme så ikke gøre sig gældende i dag? Jeg oplever mig desværre ikke overbevist om, at et bevidst fokus på nådegaver er en absolut nødvendighed for menighedens vækst. Dog har

Sprint naturligvis ret, når han påpeger, at det har konsekvenser, både for menigheden og den enkelte, at modsætte sig de gaver Gud giver.

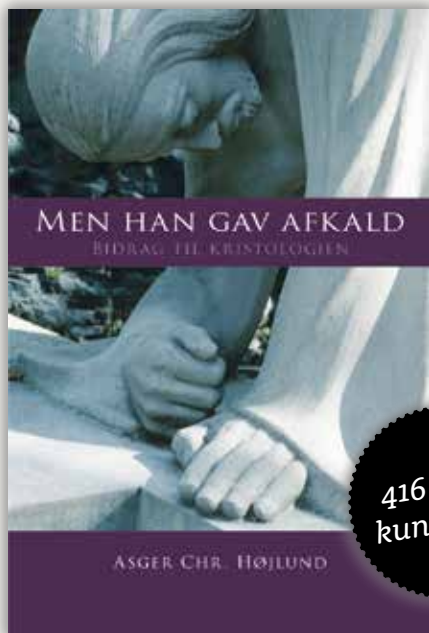
Sprint vedgår, at det er vanskeligt at undgå refleksioner over nådegaverne, som er uden direkte bibelsk belæg (112). Trods dette forbehold savnes alligevel til tider en bedre eksegetisk begrundelse i nogle af beskrivelserne af nådegaverne. Eksempelvis har det ellers i NT veldefinerede apostelbegreb ændret karakter. Sprint påpeger, at ingen i dag kan påberåbe sig samme autoritet som Paulus og Peter, hvorfor der nu må ligge et andet indhold i begrebet. Det synes dog blot at være forudsat at Paulus' tale om apostle (i f.eks. Ef 4) kan omtolkes på denne måde.

Trods disse små brist må der ikke herske tvivl om, at Sprint har ramt et rigtig godt og sundt fokus i sin bog. *Udrustning til tjeneste* er teologisk velfunderet, samtidig med at den har en yderst praktisk karakter. Bogen er en både praktisk og sjælesørgisk vejledning for kirkevante, der ønsker at tjene i Guds rige. Alt i alt er *Udrustning til tjeneste* en anbefalelsesværdig bog, som formår at rumme en karismatisk tilgang til tjeneste i Guds rige på et klart og klassisk luthersk grundlag.

en god bog fra KOLON

ASGER CHRISTIAN HØJLUND

Men han gav afkald



416 sider
kun 149,95

Hvem er Jesus?

»Denne bog beskæftiger sig med det væsentligste spørgsmål i den kristne tro: Hvem er Jesus? Hvad svarede oldkirkens store tænkere? Hvad siger to moderne teologer, der ønsker at formulere sig på den moderne tids præmisser? Og ikke mindst - hvad siger NT selv? Bogen er et vægtigt indlæg i den fagteologiske debat, hvor forfatteren udfordrer til at tænke oldkirken og Ny Testamente med i refleksionen over, hvem Jesus er. Det vil være en relevant og pædagogisk lærebog for teologistuderende. En udfordring til fordybelse for den præstestand, som søndag efter søndag skal prædike om Kristus.

Og en gave til den, der ikke er teolog, men som finder det relevant at arbejde med det spørgsmål, som kirken har nørklet med i 2000 år.«

*Børge Haahr Andersen,
rektor ved Dansk Bibel-Institut*



»Jeg har lært mye av denne bok, og blitt ansopret til videre refleksjon. Den bidrar til frimodighet og tydelighet på vegne av hovedsaken i vår kristne tro. Bedre attest vet jeg ikke å gi en teologisk fagbok.«

*Oskar Skarsaune,
professor eremitus, dr.theol. i DTTK*

»På en forbilledlig måde gennemgår Asger Højlund de intense og eksistentielle debatter i oldkirken om det indbyrdes forhold mellem Faderen og Sønnen. Efter læsningen ser man betydningen af de oldkirkelige bekendelser. Bogens største fortjeneste er, at den så pædagogisk klart gennemgår, hvad Ny Testamente siger om Jesu person og gerning. Højlund taler både til troen og tanken.«

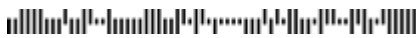
*Flemming Kofod-Svendsen,
fhv. sognepræst og minister*

Forlaget Kolon blev oprindeligt etableret af Menighedsfakultetet i Aarhus, men har siden 2006 været en del af Forlagsgruppen Lohse. Kolon udgiver akademiske teologiske bøger, som er blevet godkendt ved en forlagsuafhængig fagfællevurdering.

Lohse | LogosMedia | Credo | Fokal | Kolon | Refleks
Forlagsgruppen Lohse · 75 93 44 55 · info@kolon.dk



forlagetkolon.dk



INDHOLD

INTRODUKTION

Nåde-gaver og tjenester
Elisabeth Hartman, Nikolaj Christensen
og Andreas Østerlund Nielsen 271

NÅDEGAVER OG TJENESTER

Karisma og embede i den missionale kirke
Ole Skjerbæk Madsen 273

Nåde-gaver for andre
Guds mission og Åndens udrustning
ifølge Dietrich Bonhoeffer
og Walter Hollenweger
Nikolaj Christensen 285

Karismatik i Danmark
- før den karismatiske bevægelse
Kurt E. Larsen 297

Nåde-gaver og naturgaver
Noen refleksjoner i lys av pentekostal teologi
Terje Hegerturn 311

LIVET I NÅDEN OG NÅDEGAVERNE

Livet i nåden og nådegavene
Nåde-gavebegrebets udvikling hos Paulus
Roald Nikolai Flemestad 323

Responsum
Carsten Korsholm Poulsen 330

FEM TYPER TIL TJENESTE?

Fem typer til tjeneste?
En diskussion af APEST-modellen og Ef 4,7-16 335

Præsentation
Poul Nyborg 336

En eksegetisk vurdering af APEST-modellen
Torben Kjær 339

Responsum
Anders Michael Hansen 347

ANMELDELSER

Pneumatology and Theology of the Cross
Morten Munch 351

Udrustning til tjeneste
Thomas Nedergaard 355