

”De døde i Kristus”

*– En drøftelse av hvordan luthersk teologi
kan tale om en aktiv tilstand etter døden.*

AVH504 – Spesialavhandling (30 ECTS)

Kandidat: Jan Erik Westen
Studieretning: Cand. Theol.

Det teologiske Menighetsfakultet
Oslo
Høsten 2011

Veileder: Professor Kjell Olav Sannes

Innholdsfortegnelse

1. Innledning.	3
1.1 Bakgrunn	3
1.2 Problemstilling.	4
1.3 Materiale.	5
1.4 Metode	5
1.5 Struktur	6
2. Redegjørelse	7
2.1 Den katolske kirkes forståelse av de døde i Kristus.	7
2.2 Martin Luthers forståelse av de døde i Kristus.	11
2.3 Regin Prenters forståelse av de døde i Kristus.	16
2.4 Komparativ sammenstilling den katolske kirke, Luther og Prenter.	19
3 Drøfting	21
3.1 Antropologi i Bibelen	21
3.1.1 Antropologi i GT	22
3.1.2 Antropologi i NT	24
3.1.3 Dichotomisk og trichotomisk menneskesyn	26
3.1.4 Sammenstilling, antropologi.	28
3.2 Bibelens tale om døden	29
3.2.1 GTs tale om døden	29
3.2.2 NTs tale om døden	30
3.2.2.1 Johanneisk tale om de dødes tilstand	32
3.2.2.2 Paulinsk tale om de dødes tilstand	33
3.2.2.3 Åpenbaringens tale om de dødes tilstand	35
3.3 De helliges samfunn	38
3.3.1 Bibelens tale om ekklesia.	40
3.3.2 De troendes forsamling og Confessio Augustana (CA).	42
3.4 "Og din menighet i himmelen og på jorden"	46
4. Avsluttende drøfting	49
4.1 Antropologi	49
4.2 Dommen og døden	51
4.3 Dødsriket og Paradis	57
4.4 Åpenbaringen og de dødes tilstand	58
4.5 De helliges samfunn	60
4.6 "Din menighet i himmelen"	61
5. Konklusjon	62
6. Litteraturliste	64

1. Innledning.

1.1 Bakgrunn

Ordene fra prefasjonen i Den norske kirkes nattverdliturgi, har spilt en stor rolle ved mitt valg av tema for oppgave. Jeg har vokst opp i Den norske kirke, og har hørt prefasjonens ord bli fremsagt gang på gang: ”Ved ham lovsynger englene din herlighet, og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel”. I det siste har jeg særlig stoppet ved ordene ”din menighet i himmelen”, og jeg har spurt meg selv hvem denne kan være? Hvem er denne himmelske menighet vi skal forene våre røster med? Forstår vi hvem menigheten i himmelen er? Har Den norske kirke noen lære omkring dette? Er det de døde i Kristus, som har gått foran, som nå danner en himmelsk menighet? Dette har vært spørsmål jeg har grunnet på, og som har skapt interesse for tema. Liturgien blir jo gjerne forstått som uttrykk for kirkens lære, men forstår vi hva vi som sies når prefasjonen lyder?

Videre har jeg særlig merket meg teksten i den kjente salmen ”Guds kirkes grunnvoll ene”¹, og særlig det siste verset i denne: ”*Så er den alt her nede forent med Gud og dem som står for ham med glede og alt er kommet frem. Hør deres jubel tone. Å Herre, hjelp at vi får synge for din trone med dem til evig tid*”. I denne strofen leser vi altså om noen som alt er kommet frem, og som står for ham med glede. Det å stå foran noen må betegnes som en aktiv handling, og vi ser altså at salmen legger opp til en aktiv tilstand etter døden. Vi kjenner videre salmen ”Den store hvite flokk å se”.² Her siterer jeg fra det første verset: ”Det er den helteskare som fra verdens store trengsel kom og har seg todd i Lammets blod til himlens helligdom. Der holder de nå kirkegang med uopphørlig jubelklang i høye kor, hvor Gud han bor blant alle englers sang”. Her kan en kjenne igjen bildene fra åpenbaringsboken, og vi ser hvordan det forutsettes en aktiv tilstand, der de allerede nå synger i ”høye kor”.

Både salmer og liturgi preger kirkegjengernes tro, og det kan se ut som deler av liturgien og enkelte salmer har en forståelse av at mennesker etter døden fortsetter å eksistere i en aktiv tilstand. Som kommende prest i Den norske kirke spør jeg meg

¹ Norsk salmebok, nr. 537. f

² Norsk salmebok, nr. 244

likevel: Er det teologisk holdbart å tale om en aktiv tilstand etter døden? Dette er spørsmål jeg ønsker å finne ut mer om gjennom denne oppgaven.

1.2 Problemstilling.

Som en ser av fremsiden er tittelen på avhandlingen: ”De døde i Kristus” – En drøftelse av hvordan luthersk teologi kan tale om en aktiv tilstand etter døden”. Vi ser altså av oppgavens tittel at det er de døde i Kristus som er i fokuset, samtidig som jeg vil finne ut hvordan de kan ha en aktiv tilstand etter døden. Av dette har jeg gitt oppgaven følgende problemstilling:

”Hvordan kan luthersk teologi tale om at de døde i Kristus eksisterer i en aktiv tilstand etter døden?”

Ved utformingen av problemstillingen, var det viktig for meg å stille et åpent spørsmål. Samtidig er jeg klar over at jeg har stilt et ledende spørsmål. Dersom jeg ønsker at den lutherske teologi skal si noe om en aktiv tilstand etter døden, må jo dette være en reel mulighet. En slik forståelse er jo som jeg nevnte inspirert fra prefasjonen og også salmer. Likevel er jeg ydmyk på, og ønsker å drøfte om en slik forståelse er holdbar ut fra luthersk teologi, og eventuelt drøfte hvordan den kan være det.

Noen avklaringer av problemstillingen:

- ”Etter døden” forstår jeg her som *rommet* mellom en persons dødsøyeblikk og Jesu gjenkomst til dom.
- *Rommet* mellom en persons dødsøyeblikk og Jesu gjenkomst, har tradisjonelt blitt kalt for *mellomtilstanden*. Begge termer vil bli brukt i oppgaven. *Rommet* som term blir i hovedsak brukt som en mer *åpen* term enn det *mellomtilstanden* er. Ved bruk av *rommet* sier jeg at det er *noe* mellom dødsøyeblikket og Jesu gjenkomst; men ikke nødvendigvis en *mellomtilstand*.
- Når det gjelder *aktiv tilstand* forstår jeg dette som en våken, og bevisst opplevelse av *rommet* mellom dødsøyeblikket og Jesu gjenkomst. En slik aktiv tilstand blir gjerne kontrastert mot en ”sjelesøvn” i påvente av Jesu gjenkomst, eller en total fysisk død, der en venter på legemets oppstandelse ved dommens dag. Dette blir da en *ikke-aktiv tilstand*.

- Det er de *døde i Kristus* jeg fokuserer på, og ikke så mye de døde generelt. Derfor vil jeg i liten grad problematisere hvilken tilstand en ikke-troende etter døden eksisterer i.

1.3 Materiale.

For å kunne besvare problemstillingen vil Bibelen som den normerende norm, *norma normans* være den viktigste kilden. Videre vil også bekjennesskriftene som vi kaller den normerte norm, *norma normata*,³ være en viktig kilde. Når det gjelder bekjennesskriftene, vil jeg her legge til grunn de fem bekjennesskriftene vi finner i Den norske kirke.

Selv om Bibel og bekjennelser er mine normative hovedkilder kommer jeg ikke utenom å trekke inn andre kilder. Her vil kommentarer, både til Bibelen og til bekjennesskriftene være nyttige, i tillegg til ulike teologers dogmatikkfremstillinger og verker. Dette blir gjort for å gi kunnskap om tema, samt å kunne belyse problemstillingen fra flere sider. Her har jeg fokusert på lutherske kilder, siden problemstillingen rettes mot den lutherske teologi.

Som et metodisk grep har jeg valgt å ha tre redegjørelsesdeler før jeg drøfter selve problemstillingen. I redegjørelsesdelen vil jeg se på den romersk-katolske forståelsen av de døde i Kristus, Martin Luthers forståelse av de døde i Kristus, samt Regin Prenters forståelse av de døde i Kristus. De viktigste kildene blir her henholdsvis ”Den katolske kirkes katekisme” og Regin Prenters dogmatikk: ”Skabelse og genløsning”. Når det gjelder Martin Luther har jeg brukt Paul Althaus fremstilling: ”The Theology of Martin Luther.”

1.4 Metode

Problemstillingen innbyr til å gi en drøftelse over hvordan den lutherske teologi kan tale om en aktiv tilstand etter døden. Når en slik oppgave drøftes, gis den også et normativt preg. Jeg ønsker å belyse hva luthersk teologi med rette kan si om temaet

³ Austad 2008: 100f.

rundt de dødes tilstand, og ønsker å gjøre dette ved og arbeide dogmatisk. Jeg regner meg selv som kommende teolog i Den norske kirke, det og det er derfor naturlig for meg å ta utgangspunkt i en luthersk forståelse. Av dette blir mitt arbeid gjort ut fra ett innenfra-perspektiv, der kirken blir teologiens egentlige subjekt.⁴

For å arbeide dogmatisk med dette spørsmålet, vil som nevnt over Bibelen være den viktigste kilden. Videre vil jeg også trekke inn bekjennelsesskriftene, samt ulike dogmatiker og kommentarer. Dette for å gi et mangfold i oppfatninger slik at problemstillingen kan belyses fra flere sider. For det dogmatiske arbeid er det nemlig viktig å ”gi innsikt i og diskusjon med andre oppfatninger”.⁵

For å frem flere oppfatninger velger jeg å ha med tre redegjørelsesdeler. Disse er som nevnt under 1.3, den katolske kirkes forståelse av de døde i Kristus, Martin Luthers forståelse av de døde i Kristus, samt Regin Prenters forståelse av de døde i Kristus. Det å stille to lutherske teologer opp mot en hel konfesjon kan virke uforholdsmessig skjævt. Likevel har jeg ved dette utvalget fått frem minst to ulike posisjoner, der den katolske kirke og Prenter taler om en *aktiv tilstand* etter døden, og der Luther er kjent for sin tanke om *sjelesøvn* i påvente av Jesu gjenkomst. Jeg vil gi en komparativ sammenstilling av disse tre, og funnene her vil være med på å definere den videre drøfting. Samtidig vil jeg understreke at jeg også i drøftingen vil trekke inn ny kunnskap i forhold til det som ble sagt i redegjørelsesdelen. Alt blir gjort for best mulig å kunne belyse problemstillingen fra flere sider, og drøfte denne.

1.5 Struktur

Avhandlingen min har fem hoveddeler. Den første delen er innledningskapitlet. Deretter følger de tre redegjørelsesdelene: Den romersk-katolske kirke, Prenter og Luther. Etter en komparativ sammenstilling av disse tre, har jeg drøftet den videre oppgaven etter følgende tre hovedtema: *antropologi, Bibelens tale om døden samt de helliges samfunn*. Jeg har i kapittel 3 gitt en redegjørelse for disse temaene, samt drøftet noe. Samtidig har de tre første kapitlene preg av å lede fram mot den endelige

⁴ Sannes 2008: 19

⁵ Sannes 2008:187

drøftingen i kapittel 4. Det er først i kapittel 4 jeg virkelig forsøker å besvare problemstillingen. Nå har de tre første kapitlene fungert som bakgrunn for den *avsluttende drøfting*, og nå trekker jeg ut det mest essensielle fra disse for å besvare problemstillingen. Dette fører meg så til kapittel 5, og konklusjonen.

2. Redegjørelse

2.1 Den katolske kirkes forståelse av de døde i Kristus.

I den katolske kirke kan en finne en utførlig lære rundt forståelsen av de døde i Kristus, og det er skrevet mye om tema. Til bruk for min videre fremstilling vil jeg særlig legge ”den katolske kirkes katekisme”⁶ til grunn. I tillegg vil jeg komme inn på Joseph Ratzingers bok ”Eschatology – Death and Eternal life”, samt se på hva Arne Fjeld og Olav Müller sier om tema.

Den katolske kirke holder fram en forståelse av sjel og legeme der sjelen er udødelig, mens legemet dør. Kroppen råtner derfor, mens sjelen går Gud i møte. Likevel skal engang sjel og legeme forenes, og dette skjer ved Jesu gjenkomst.⁷ Døden er for menneskene en konsekvens av syndefallet, og den var opprinnelig i strid med Guds plan. Mennesket kunne derfor ha unngått døden om det ikke hadde syndet. Likevel kan døden gi menneskene del i Kristi oppstandelse.⁸

Den romersk-katolske kirke skiller videre mellom den særskilte dom og den universelle dom.⁹ Når det gjelder den særskilte dom finner denne sted like etter døden, og den blir i katekismen kalt for særdommen.¹⁰ Det er her evighetens skjebne blir avgjort, og det finnes tre mulige utfall. Dersom den døde på dødstidspunktet befant seg i uskriftet og utilgivelig dødssynd, går den dødes sjel til helvete. Når det gjelder rangering av synders alvorlighetsgrad, har katekismen en utlegning om dette

⁶ Ved henvisninger til katekismen refereres det til paragrafnummer.

⁷ Den katolske kirkes katekisme: §§ 997, 366

⁸ Den katolske kirkes katekisme: §§ 1006- 1009.

⁹ Müller 2003: Side 2 og 8. Foredrag fra Internett:

<http://www.katolsk.no/tro/tema/eskatologi/artikler/doden>

¹⁰ Den katolske kirkes katekisme: § 1022.

fra paragraf 1854ff. En dødssynd er en alvorlig forseelse av Guds lov, og den vender mennesker bort fra Gud, og dermed også menneskets endelige mål og salighet.

Dersom den døde hadde fått tilgitt både eventuelle dødssynder og veniale synder, ville hans sjel gå straks til himmelens salighet. Et slikt menneske ville med andre ord være syndfri i dødsøyeblikket og regnes blant de salige.¹¹ De salige fortsetter i himmelens herlighet med glede å gjøre Guds vilje i forhold til skaperverket og i forhold til andre mennesker. De regjerer sammen med Kristus, og skal fortsette å gjøre dette i all evighet.¹² Siden de salige fortsetter å gjøre Guds vilje mot andre mennesker, ser vi at det er ett samfunn mellom kirken i himmelen og kirken på jorden. Vi ser at de hellige fortsatt går i forbønn for menneskene på jorden. ”Fordi de salige er inderligere forenet med Kristus, styrker de desto mer hele Kirken i hellighet... de opphører ikke å gå i forbønn for oss hos Faderen.”¹³ Av dette er det også at Kirken minnes de hellige, slik at de kristnes enhet skal bli styrket. Vi ser altså at Kirken oppfattes som ”de helliges samfunn”, (*sanctorum communionem*) og inkluderer både de salige i himmelen, de som fullfører sin lutring i skjærsilden og de som vandrer på jorden.¹⁴ De helliges samfunn består derfor av et fellesskap som er på tre ulike steder samtidig. Dette fellesskapet understrekes også i *Lumen Gentium*, der vi kan lese: ”Og alle, selv om det er i forskjellig grad og på forskjellig vis, har vi del med hverandre i den samme kjærlighet til Gud og nesten, og vi synger den samme lovprisningshymne til vår Gud”.¹⁵

Over brukte jeg ordet salig om de som er kommet fram til himmelen. Disse utgjør flere enn det Kirken selv vet om og kjenner til. Likevel har den Katolske kirken ett system for å saligkåre og å helligkåre enkelte avdøde. Dette gjøres fordi en har et ønske om å høytidelig fremsi at personen på en særlig måte har etterlevd de kristne dyder. Ved å helliggjøre noen styrker det de ”troendes håp ved å gi dem disse

¹¹ Den katolske kirkes katekisme: § 1024.

¹² Den katolske kirkes katekisme: § 1029.

¹³ Den katolske kirkes katekisme: § 956

¹⁴ Den katolske kirkes katekisme: § 962

¹⁵ *Lumen Gentium*: Artikkel 49

menneskene som forbilder og forbedere”.¹⁶ Det å saligkåre noen ”beatus” regnes som det første steget på veien mot å bli hellig, ”sanctus”.¹⁷

Skjærsilden er stedet der den avdødes sjel får mulighet til å bli fullkomment rensset. Den avdøde har gått bort i Guds vennskap og nåde, men er enda ikke tilstrekkelig rensset for å gå inn i himmelens salighet. For dette mennesket finnes der en skjærsild. Likevel understreker katekismen at deres evige frelse er sikret.¹⁸

Olav Müller ønsker å bruke det latinske ordet *purgatorium* når han taler om skjærsilden. Dette ordet kan best oversettes med en rensesestilstand.¹⁹ Skjærsilden får i følge han ofte gale assosiasjoner, da en lett tenker at folk her skal brennes, eller skjæres. Samtidig kaller den katolske katekisme selv skjærsilden for en straff, men det blir understreket at denne er helt ulik den de fordømte må gjennomgå i helvete.²⁰ Skjærsilden skal ifølge Ratzinger forstås som en nødvendig prosess for at den avdøde person skal bli: ”capable of Christ, capable of God and thus capable of unity with the whole communion of saints”.²¹ Det er altså foreningen med Gud, Kristus og de hellige som er målet med skjærsilden.

De som er gjenlevende kan være i bønn for de som befinner seg i skjærsilden, for på denne måten å ”komme dem til hjelp”.²² Dette kan bli gjort gjennom å feire dødsmesser, og den katolske kirken anbefaler også almisser, avlat og botsøvelser som kan være til fordel for de døde.²³ Tanken om å be for de døde hentes i hovedsak fra 2. Makabeerbok 12, 39-45. Dette skriftet regnes som et av de apokryfe skrifter, og er derfor ikke med i den protestantiske Bibel. Uansett kan en her lese om Judas Maccabeus som setter i gang et syndoffer for de døde. Særlig interessant er det å

¹⁶ Den katolske kirkes katekisme: § 828.

¹⁷ Broomé 1975: 58

¹⁸ Den katolske kirkes katekisme: § 1030

¹⁹ Müller 2003: Side 3. Foredrag fra Internett: <http://www.katolsk.no/tro/tema/eskatologi/artikler/doden>

²⁰ Den katolske kirkes katekisme: § 1031

²¹ Ratzinger 1988: 230

²² Den katolske kirkes katekisme: § 1032

²³ Den katolske kirkes katekisme: § 1032

merke seg 2. Makkabeerbok 12,45b, der vi kan lese: *”Derfor ordnet han med dette sonofferet for de døde, så de kunne bli løst fra sin syndeskyld”*.

I Det nye testamentet finner en et par skriftsteder som kan ha gitt grobunn for forståelsen om skjærsilden. I Matteus 12,31f, kan vi lese om at det ved synd og spott mot ånden ikke skal gis tilgivelse, verken i denne verden eller i den kommende verden. Begrepet om synder som kunne tilgis i den kommende verden, τῷ αἰῶνι ἐν τῷ μέλλοντι, ble sentralt for Gregor den store, i hans utlegninger fra 593/ 594.²⁴ Videre kan vi i 1. Korinter 3, 10-15 lese om alt som skal prøves gjennom ild, og vi leser i vers 15b: *”Selv skal han bli frelst men da gjennom ild”*. Disse versene har blant annet Ratzinger lagt stor vekt på i sin forståelse av skjærsilden.²⁵ Han understreker den kristologiske betydning disse versene har fått, siden det tales om Kristus som grunnvullen i vers 11.

Mellomtilstanden og dommedag

Av det jeg til nå har sagt blir det klart for oss at den katolske teologi legger opp til en mellomtilstand. Nemlig en tilstand mellom den særskilte dom, og den universelle dom. Den katolske teologi legger opp til at noen alt er fremme hos Gud, nemlig de salige og helgenene. Andre igjen er i skjærsilden, men den evige salighet er sikret også for dem. Noen av disse har muligens alt beveget seg fra denne og inn til himmelens salighet. Også for dem som har havnet i helvete bringer ikke den universelle dom noe nytt. Det er dødsøyeblikket som lar menneskene kjenne dommen: *”Jeg er fortapt, eller jeg skal gå til Gud. Jeg skal gå direkte til Gud, eller via en renselse, purgatorium.”*²⁶

Samtidig bringer dommedag med seg noe nytt. Rett før denne skal nemlig de dødes oppstandelse finne sted, og menneskene skal nå få lære den dypeste mening med skaperverket. *”Etter dommens dag skal de rettferdige regjere for alltid med Kristus, herliggjort i legeme og sjel, og hele universet skal bli nytt”*.²⁷ En kan her særlig legge merke til at etter dommens dag, har legeme og sjelen igjen blitt forenet. Nå har

²⁴ McGrath 1997: 555

²⁵ Ratzinger 1988: 228

²⁶ Fjeld 1990: 130

²⁷ Den katolske kirkes katekisme: § 1042

legemets oppstandelse funnet sted. Selv om de som døde før Jesu gjenkomst alt er i himmelen, kommer himmelen i to historiske faser. Som Ratzinger selv uttrykker det i slutten av sin bok: ”The individual’s salvation is whole and entire only when the salvation of the cosmos and all the elect has come to full fruition”.²⁸

2.2 Martin Luthers forståelse av de døde i Kristus.

For å belyse Martin Luthers forståelse av de døde i Kristus har jeg særlig tatt utgangspunkt i Paul Althaus bok ”The Theology of Martin Luther”.

Antropologi

For å forstå Martin Luther best mulig finner jeg det hensiktsmessig å starte med og se på hans antropologi. Luther poengterer sterkt at mennesket er en synder. Som Luther sier det: ”Our weaknes lies not in our works but in our nature; our person, nature and entire being are corrupted through Adam’s fall”.²⁹ Vi ser altså at det er det hele mennesket som er rammet av syndefallet. Hele vår natur og vår person ble rammet og ikke bare en bestemt del av mennesket, som sjel eller legeme. Mennesket er en synder før det har tenkt, eller sagt noe, og denne synden er ikke begått; den bare *er*. Luther kaller denne synden for ”natural sin”.³⁰ Mennesket blir kalt *flesh*³¹ av Luther. Dette kommer fra det greske ordet *sarx*, og i dette ligger det en forståelse av det hele mennesket som synder. *Sarx* har på norsk gjerne fått oversettelsen kjød. I det nye testamentet har *sarx* gjerne fått en negativ valør hos Paulus, og det kan se ut som Luther bruker *kjød* på samme måte. Det at Luther taler om mennesket som *kjød* betyr likevel ikke at det bare gjelder en bestemt del av mennesket. Igjen er det det hele mennesket som er i fokus.

”Flesh” in this sense is not just a part of man and certainly not merely his physical being, but rather the whole man. ”Man is ”flesh” precisely in his spirituality, in his ”heart”, soul, and in ”his best and highest powers...”³²

²⁸ Ratzinger1988: 238

²⁹ Althaus 1966: 153

³⁰ Althaus 1966: 153

³¹ Althaus 1966: 153

³² Althaus 1966: 154

Vi ser altså at det er det hele mennesket som er i fokus, og dette inkluderer både det indre og det ytre mennesket.

Til tross for en negativ antropologi holder Luther fram den kjente læresetning ”simul justus et peccator”³³. Mennesket kan være rettferdig, selv om det også er en synder.

Døden i lys av lov og evangelium³⁴

Mennesket er i følge Martin Luther skapt i Guds bilde, og skapt til å leve i evig fellesskap med han. Mennesket er altså ikke skapt til å dø. Når dette da skjer, har det sammenheng med at døden er lagt på mennesket og ”executed on him through God’s wrath”.³⁵ Selv om mennesket står under Guds vrede, kan det også bli møtt med Guds evangelium. I dette møtet ser en at døden ”then fulfills God’s promise to Christians in their baptisms, that is their sin is put to death”.³⁶ Denne prosessen begynner riktignok i det jordiske livet, men blir fullført ved døden. Som Luther sa det i sin tale om å forberede seg på å dø: ”death is only ”the narrow gate and the small way to life”³⁷.

Luthers visshet om et fortsatt liv etter døden er basert på Guds forløsende gjerning ved Kristus. Det er altså troen på Jesu Kristi oppstandelse og seier over døden som blir det sentrale. ”His resurrection promises the bodily resurrection of all who are his own through baptism and faith”.³⁸

Når det gjelder tilstanden etter døden holder Luther fram en tanke om at de døde får hvile i Kristi favn. Dette baserer han på vers fra Bibelen, som eksempel Johannes 10,26, der vi leser ”Og hver den som lever og tror på meg, skal aldri i evighet dø”.³⁹ Luther var kritisk til at datidens doktriner nærmest hadde laget ”topografiske kart” som skulle beskrive mellomtilstanden. I følge han selv, har den som dør i troen: ”their

³³ Althaus 1966: 242

³⁴ Althaus 1966: 405

³⁵ Althaus 1966: 405

³⁶ Althaus 1966: 407

³⁷ Althaus 1966: 407f

³⁸ Althaus 1966: 410f

³⁹ Althaus 1966: 412

”place” in God’s word and Christ’s promise”⁴⁰. Det er dette som blir det avgjørende for Luther.

Hos Luther kan de se ut som om det er en spenning mellom de dødes oppstandelse ved *parusien* (gresk for Jesu gjenkomst), og tanken om en forening med Kristus like etter døden. Det ser likevel ikke ut til at det blir gjort noen store forsøk på å forene disse posisjonene. Det avgjørende er at det ”in any case, it is Christ who waits for us in death and at the end of the world”.⁴¹

Den katolske kirke har et sterkt fokus på at mennesket har en udødelig sjel som lever videre etter døden, og at gjenforeningen med legemet først skjer ved Jesu gjenkomst. En lignende tankegang preget også Luther, og han tenkte seg derfor at sjelene til de døde gikk inn i legemsløs eksistens fram til *parusien*.⁴² I deler av paulinsk teologi kan det se ut som at også Paulus forstår døden som en søvn, inntil Jesu gjenkomst.

Inspirert av en slik tenkning forstår også Luther døden som en søvn:

”For just as a man who falls asleep and sleeps soundly until morning does not know what has happened to him when he wakes up, so we shall suddenly rise on the Last day; and we shall know neither what death has been like or how we have come through it”.⁴³

En slik søvn har altså skjedd uten bevissthet eller følelse.⁴⁴ Denne søvnen som Luther framholder blir i andre fremstillinger gjerne fremstilt som en ”sjelesøvn”.⁴⁵ Selv om Luther altså holder fram tanken om at sjelen sover en dyp søvn, finner en ikke igjen tanken om at sjelen innehar sant liv og salighet før oppstandelsen. De sover i Kristi fred.⁴⁶

⁴⁰ Althaus 1966: 412

⁴¹ Althaus 1966: 413

⁴² Althaus 1966: 414

⁴³ Althaus 1966: 415

⁴⁴ Althaus 1966: 414

⁴⁵ Nørgaard-Højen 2001: 362

⁴⁶ Althaus 1966: 415

Selv om sjelene sover hindrer ikke det dem fra å kunne se syner eller å høre Gud og englene prate. Likevel har dommens dag avgjørende betydning for den troende. Da skal Kristus vekke et *helt* menneske, ikke bare hans legeme, fra dødens søvn og gi det del i hans salighet⁴⁷. Dette mennesket har allerede sovet trygt i Kristi fred, men nå skal det igjen være våkent. For å sitere Luther: ”We are to sleep until he comes and knocks on the grave and says, ”Dr. Martin, get up.” Then I will arise in a moment and will be eternally happy with him”⁴⁸.

Når det er sagt ser en at Luther ikke er helt konsekvent i sin lære om sjelesøvnen. Som nevnt finner vi en spenning hos Luther, mellom det å forenes med Kristus like etter døden og de dødes oppstandelse. Enkelte steder ser det nemlig ut som om noen alt er framme hos Gud, i en aktiv tilstand. Vi kan se på hvordan Luther snakket om den avdøde Urbanus Rhegius, en reformator i Lüneburg:

”We are to know that he is blessed and that he has eternal life and eternal joy in the heavenly church. For now he has learned, seen with his own eyes, and heard those things which he here in the church on earth explained according to God’s word”⁴⁹.

Selv om det altså ser ut til at sjelesøvnslæren til Luther ikke er helt konsekvent, bød ikke det på problemer for han. Dette begrunnes videre i at han holdt fram tanken om at våre forestillinger av tid og rom ikke er det samme på den andre siden av døden.⁵⁰ På den andre siden skjer nemlig alt i ett ”eternal momoment”⁵¹.

”For those who have died, the Last Day comes very soon after their death- even ”immediately” when they die. ”Each of us has his own Last Day when he dies”. Therefore we arrive at the end of the world and the Last Day at the moment of our death”⁵².

⁴⁷ Althaus 1966: 415

⁴⁸ Althaus 1966: 415

⁴⁹ Althaus 1966: 415

⁵⁰ Althaus 1966: 416

⁵¹ Althaus 1966: 416

⁵² Althaus 1966: 416

En ser altså Luther tenke seg at dommedag for den troende skjer på samme dag som den troende dør. På denne måten omgår Luther noe av spenningen mellom sjelesøvn og det å være hjemme hos Gud i en våken, aktiv tilstand etter døden.

De helliges samfunn

Fra apostolicum kjenner vi betegnelsen ”de helliges samfunn”, ”*communio sanctorum*”. Luther forstår dette som fellesskapet av de hellige, og som et uttrykk som kan forklare ”one holy Christian church”⁵³. Når det er sagt er ikke Luther veldig begeistret for ordet ”kirke”. Dette fordi ordet dårlig får fram den faktiske betydningen av hva som menes med kirke. Det er heller ikke et tysk ord. Luther foretrekker derfor å snakke om ”a Christian community or gathering” or of ”holy Christendom” or ”the holy Christian people of God”⁵⁴. Det er altså det troende fellesskapet som blir det sentrale for Luther.

Ordet og sakramentene, dåp og nattverd, blir de sentrale og avgjørende karakteristikkene av et kristent fellesskap. Dersom en ser et fellesskap hvor Ordet blir forkynt, og en kan observere folk som tror og bekjenner dette ordet, kan en være viss på at dette fellesskapet er et hellig kristent folk.⁵⁵

Selv om kirken er et samfunn av de troende, er ikke troen i seg selv synlig. I følge Luther er nemlig Kristus den eneste som kjenner sine troende. Ingen mennesker kan se inn i hverandres hjerter. Når det er sagt, kan likevel det troende fellesskap være synlig. Fellesskapet er nemlig synlig ”because of its confession of faith”.⁵⁶

Når det gjelder begrepet *communio sanctorum* gir Luther en ny forståelse av dette. Som vi har sett legger han fokuset på at de helliges samfunn skal være det kristne, troende fellesskap. Av dette får han også et nytt syn på helgenene. Han tar bort fokuset fra de hellige i himmelen, og legger vekten på det jordiske fellesskap. Også de kristne på jorden er helgener. Ved lesning av Skriften finner Luther at alle ”who believe in Christ are saints. Scripture uses the word ”holy”, not as it is commonly

⁵³ Althaus 1966: 288

⁵⁴ Althaus 1966: 288

⁵⁵ Althaus 1966: 290

⁵⁶ Althaus 1966: 293

used in ecclesiastical terminology to denote the blessed, the perfected ones, but specifically to describe the living”.⁵⁷ Luther ønsker altså ikke å gi noen skjelning mellom helgenene og de ordinære kristne. For Luther ligger skjelningen mellom de døde helgenene og de helgenene som fortsatt lever, og han regnet seg selv som en av de levende helgenene.

Siden en skal tjene de levende og ikke de døde, er Luther kritisk til å ha sjelemesser. Likevel kan de avdøde helgenene ha betydning som forbilder for kirken. De kan være forbilder, ikke gjennom moralske prestasjoner, for også de var syndere. Men de kan være eksempler gjennom ”faith and obedience, thorough their humility and through the patience in suffering which God has granted them”.⁵⁸

Vi ser altså at helgene får funksjon som forbilder. Likevel er det i følge Luther den levende, troende forsamling som former *communio sanctorum* gjennom Ordet og sakramentene.

2.3 Regin Prenters forståelse av de døde i Kristus.

Regin Prenters dogmatikk ”Skabelse og genløsning” fungerte i mange år som dogmatikkpensum ved menighetsfakultet. Interessant er det å merke seg at Prenter forutsetter en aktiv tilstand etter døden. Vi skal i det følgende se nærmere på hvordan han tenkte.

I følge Regin Prenter kan menneskene vente seg én dom ved Kristi gjenkomst,⁵⁹ og vi ser altså en motsetning til hva den katolske kirke hevder. I den katolske kirke skiller en mellom en særdom og en universell dom, mens det hos Prenter altså bare finnes én dom; dommen ved Jesu gjenkomst.

Selv om Prenter fastholder en dom ved Jesu gjenkomst, løser ikke det mellomtilstandens problem. Det oppstår et rom mellom døden og Jesu gjenkomst.

⁵⁷ Althaus 1966: 298

⁵⁸ Althaus 1966: 299f

⁵⁹ Prenter 1955: 611

Enkelte har prøvd å løse dette med en henvisning til evighetens tidløshet. På denne siden av evigheten er mennesket bundet av tid og rom, men Gud er ikke på samme måte bundet av dette. Når vi forlater dette livet, og dermed tid og rom, møter vi alle Gud i ett og samme øyeblikk, og trer fram for den store dom.⁶⁰ Prenter går selv i mot en slik forklaring på mellomtilstanden. Dette fordi at en slik tanke om evighetens tidløshet, ville utelukke et reelt forhold mellom den skapende Gud og hans skapte verden. Som Prenter selv sier det: ”Såfremt de døde først ved dommen og i kraft af frikendelsesordet fra Kristus træder over i det evige liv, kan dødsøyeblikket som sådant ikke være indgangen til ”evigheten”.⁶¹ Av dette ser vi at Prenter må ta stilling til tanken om mellomtilstanden.

Det blir viktig for Prenter å understreke at både de døde og de levende befinner seg på samme side i dommen. Dette medfører igjen at Prenter tar avstand fra læren om skjærsilden, helgenpåkallelsen og Luthers tanke om ”sjelesøvn”.⁶² Samtidig understreker han at ”Helgen her og helgen hisset er i *samme* menighed”.⁶³ I dette legger han opp til at vi levende kan ha et tros- og bønnefellesskap med helgenene, og at døden ikke kan oppheve dette.⁶⁴

De helliges samfunn

Prenter regner altså både de levende og de døde til å være en del av ”sanctorum communionem”, og helgenene regnes derfor som en realitet.⁶⁵ Dette understreker Prenter ved også å vise til Confessio Augustana, som har en dogmatisk artikkel om helgenene, CA21. Dersom ”de helliges samfunn” bare skal være begrenset til det for oss synlige fellesskap, vil døden måtte sette en grense for dette. Dette vil i følge Prenter igjen bety at ”de helliges samfunn” ikke er et samfunn med Kristus, men kun et fellesskap i synlig fromhet som døden gjør ende på.⁶⁶ Skal ”de helliges samfunn”

⁶⁰ Prenter 1955: 612

⁶¹ Prenter 1955: 612

⁶² Prenter 1955: 612

⁶³ I følge Ådne Njå viser sitatet til Charles Wesley's salme, ”The Saints on earth and those above”, og ble oversatt til dansk av N.F.S. Grundtvig.

⁶⁴ Prenter 1955: 612

⁶⁵ Prenter 1955: 613

⁶⁶ Prenter 1955: 613

bestå i Kristus, ”da er de helliges samfund det eneste fællesskab, for hvilket døden ikke kan sætte nogen grænse”.⁶⁷

Siden helgenene er en del av den samme menighet, har vi del i det samme bønne- og trosfelleskapet. I dette ligger det at vi kan minnes helgene, og at de er sammen med oss i bønn, takk, tro og håp. Likevel advarer Prenter mot å påkalle helgenene. De skal etterfølges i tro og gjerning, og er i vårt tros- og bønnefelleskap, men en skal altså ikke påkalle helgenene.⁶⁸ Selv om det advares mot å påkalle helgene, og be *til* dem, kan vi gå i forbønn for dem, lik de kan gå i forbønn for oss.⁶⁹

Av samme grunn advarer Prenter mot å oppfatte helgenene som mellommenn mellom den troende og Kristus. I følge han er det dette som skjer i den romersk – katolske kirken, der de helliges samfund består av de som vandrer på jorden, de som lutres i skjærsilden og de salige i himmelen. Dersom en helgen skal bli forstått som en som er alt er ”delagtiggjort i salighedens skuen, er den i virkeligheten ikke lenger lem på kirken som den korsfæstede og opstandne Kristi jordiske legeme”.⁷⁰ Prenter advarer mot en slik oppfatning, og sier at helgenene på den andre siden av døden, venter sammen med oss i én kirke på oppstandelsen.⁷¹

For Prenter blir det dermed sentralt at *de hellige* på begge sider av døden kan være ett i Kristus. I tillegg er det felles for både de levende og døde, at de venter på den kommende dommen. Prenter oppsummerer sin utlegning rundt mellomtilstanden på følgende måte: ”*Det er, hvad de, der endnu venter dommen, ”véd” om ”mellemtilstanden”, at den er en bien på Ham, der skal komme for å dømme levende og døde*”.⁷²

⁶⁷ Prenter 1955: 613.

⁶⁸ Prenter 1955: 616

⁶⁹ Prenter 1955: 616

⁷⁰ Prenter 1955: 614

⁷¹ Prenter 1955: 615

⁷² Prenter 1955: 617

Sjel og legeme

Når det gjelder distinksjonen sjel og legeme i et eskjatologisk perspektiv sier ikke Prenter så mye. Dette har sammenheng med at han ønsker å se mennesket som en helhet, og dermed ikke betrakte sjel og legeme som to substanser i mennesket. Det sjelelige og det legemlige er likevel funksjoner hos mennesket, men Prenter ser på mennesket som en ”sjælelig-legemlig enhed”.⁷³ Da Prenter omtaler mennesket som en ”sjælelig-legemlig enhed”, holder han også fram tanken om ”legemets oppstandelse” ved dommens dag. Av samme grunn avviser han dermed tanken om ”sjelens udødelighet”, og at sjelen skal leve videre uavhengig av legemet.⁷⁴

Legemets oppstandelse har likevel det gåtefulle med seg, nemlig kontinuiteten mellom det gamle legemet og det nye legemet. Hvordan dette foregår gir ikke Prenter noen svar på, men han viser til at det igjen er fellesskapet med Kristus som er det sentrale. I den hellige nattverd får en del i oppstandelsens virkelighet, og dette ”overflødiggjør alle spekulasjoner”⁷⁵, i følge Prenter.

2.4 Komparativ sammenstilling den katolske kirke, Luther og Prenter.

Sjel og legeme

I den katolske kirke har vi sett at sjelen får status som udødelig, og lever videre til tross for legemets død. Ved Jesu gjenkomst, skal likevel sjel og legeme igjen forenes. Fram til denne tid, er det altså sjelen som lever videre, enten i himmelen, helvete eller skjærsilden.

Hos Luther er fokuset at mennesket er *kjød*. I dette ligger det en forståelse av det hele mennesket som synder. Antropologien blir dermed negativ. Samtidig innebærer *kjød* at det er det hele mennesket som er i fokus, og dette inkluderer både det indre og det ytre menneske. Han åpner videre for at døden kan beskrives som en sjelesøvn, der altså de døde har gått inn i en legemsløs eksistens. Samtidig understrekes det at det på

⁷³ Prenter 1955: 278

⁷⁴ Prenter 1955: 620

⁷⁵ Prenter 1955: 621

dommens dag skal reises opp et *helt* menneske, ikke bare en sjel eller legeme, men et *helt menneske*.

Hos Prenter blir mennesket forstått som en "sjælelig-legemlig enhed". Av dette ser vi at Prenter ikke ønsker å betrakte sjel og legeme som to uavhengige substanser. Det er også grunnen til Prenter avviser tanken om sjelens udødelighet. For han blir det sentrale å holde fram tanken om "legemets oppstandelse".

Døden og dommen

I den katolske kirke finner vi to ulike dommer. Dette er særdommen og den universelle dom. I realiteten er det særdommen som blir den avgjørende dom, da det er denne som avgjør evighetens skjebne. Den universelle dom skjer ved Jesu gjenkomst, og da skal hele universet bli nytt.

Hos Luther finner vi tanken om at dommen skjer ved Jesu gjenkomst på den siste dag. Samtidig mener han at tid og rom ikke finnes på den andre siden av døden. Derfor holder han både fram tanken om en sjelesøvn, samtidig som han holder fram tanken om at døden kan være inngangen til dommens dag, siden alt skjer i et "eternal moment".

Hos Prenter holdes det fram at dommens dag skjer ved Jesu gjenkomst. På begge sider av døden venter en på dommen.

De helliges samfunn

For den katolske kirke holdes det fram tre steder de helliges samfunn kan vise seg: Det er de salige i himmelen som alt er framme hos Gud, det er de som fullfører sin lutring i skjærsilden og det er de som fortsatt vandrer på jorden.

Hos Luther har de helliges samfunn et sterkt dennesidig preg. Det troende fellesskap der en kan samles rundt Ordet og sakramentene er de avgjørende karakteristikkene for å definere et kristent fellesskap. Også de kristne på jorden er helgener i følge Luther, og det er blant disse Luther legger sitt fokus, selv om en kan holde fram minnet om de døde helgenene.

For Prenter består de helliges samfunn av både de døde og de levende. Det legges her opp til et tros- og bønnefellesskap, men en skal ikke påkalle helgenene. En kan likevel gå i forbønn for dem, lik de går i forbønn for oss. Hvor de døde befinner seg, i mellomtilstanden mellom døden og Jesu gjenkomst gir ikke Prenter noe svar på. Det sentrale for Prenter er enheten i Kristus, som gjelder på begge sider av døden, og ventingen på Jesu gjenkomst.

Generelle betraktninger

Når det gjelder hvorvidt de døde kan være i en aktiv tilstand etter døden, har vi sett ulike svar på dette. De som tydeligst holder dette fram som en mulighet er den katolske kirke og Regin Prenter. Hos begge to kan de døde gå i forbønn for oss, liksom vi kan gå i forbønn for dem. Luther tar fokuset bort fra de døde helgenene, og fokuserer på den levende menighet. For han blir altså de helliges samfunn forstått dennesidig. Prenter på sin side kritiserer på sin side den katolske kirkes rangering av de hellige, og hevder at dersom noen alt er framme i himmelen, kan de ikke være en del av de helliges samfunn. I følge Prenter kjennetegnes de helliges samfunn av at en på begge sider av døden venter på Jesu gjenkomst.

Selv om Prenter og den katolske kirke holder fram en aktiv tilstand etter døden, kan det se ut som at også Luther gjør det samme enkelte steder. Som vi har sett holder han fram både tanken om sjalesøvn, som jo innebærer en ikke-aktiv eksistens, med tanken om tid og rom-løsheten på den andre siden av døden. Et slikt perspektiv på tid og rom kan føre til at dommens dag oppstår umiddelbart etter døden.

3 Drøfting

3.1 Antropologi i Bibelen

I dette kapitlet skal vi se nærmere på hvordan mennesket blir forstått i Bibelen, og kan forstås i et luthersk perspektiv. Jeg vil ta utgangspunkt i termer som ånd, sjel og legeme og se hvordan de blir brukt, både i GT og i NT. Etter dette vil jeg kort forklare hva som menes et dichotomisk og et trichotomisk menneskesyn, for deretter å kunne sammenstille mine funn og drøfte disse.

3.1.1 Antropologi i GT

I GT bruker forfatterne flere termer på menneske. Terje Stordalen har gjort ett forsøk på å kategorisere de ulike termene en finner for menneske i GT. Stordalen skiller mellom totalbestemmelser av mennesket, og aspektbestemmelser av mennesket. Ved totalbestemmelse av mennesket tenkes det på ord som beskriver hele mennesket, mens det ved aspektbestemmelser, tenkes på ord som viser visse sider eller aspekter ved mennesket. Samtidig, når det er sagt er det ikke ”vanntette skott” mellom disse gruppene⁷⁶. I det følgende skal vi se nærmere på to av begrepene fra kategorien ”totalbestemmelser av mennesket”, nemlig אָדָם og נֶפֶשׁ . I tillegg skal vi se nærmere på to av begrepene fra kategorien aspektbestemmelser av mennesket, nemlig בְּשָׂרַיִם og רִיבֹן .

Når det gjelder אָדָם (*adam*) er dette et av de vanligste ordene for å få fram betydningen ”et menneske”.⁷⁷ Den antropologiske bruken av *adam* er gjerne generell, der en ønsker å angi mennesket som en type, i motsetning til f. eks Gud eller dyr. Ordet har et generelt preg, der fokuset ligger på det menneskelige. Det at menneskene er skapt av Gud er sentralt i forståelsen av *adam*, og dette er i følge Fritz Maas et av de klareste bevisene for universelle trekk i Israels teologi.⁷⁸ I disse universelle trekkene ligger det at Gud har forhold til alle mennesker, siden han har skapt alle mennesker som *adam*.

Ordet נֶפֶשׁ (*nefesh*) har i norske bibler gjerne blitt oversatt med sjel. Den rent konkrete betydningen av ordet kan være pust, munn, svelg eller sult, mens den antropologiske forståelsen gjerne er liv, sjel eller vesen.⁷⁹ Ordet forekommer 754 ganger i GT, og finnes i alle tekstgrupper. *Nefesh* blir særlig brukt i genesis, leviticus og numeri, samt i salmene.⁸⁰ Den opprinnelige betydningen av *nefesh* har trolig vært ”åndedrett”. At ordet kan oversettes åndedrett, er noe en ser går igjen i

⁷⁶ Stordalen 1994: 11 og 21

⁷⁷ Stordalen 1994: 13

⁷⁸ Stordalen 1994: 14

⁷⁹ Stordalen 1994: 18

⁸⁰ Stordalen 1994: 18

omkringliggende semittiske språk.⁸¹ Likevel har ordet fått sin antropologiske ”betydning som bestemmelse, ikke bare av menneskets tørst eller forskjellige begjær, men av hele menneskets *selv*.”⁸² Som vi har sett er de konkrete betydningene av *nefesh* knyttet til pusten, munnen, svelget og sulten. Disse fire betydningene knytter seg igjen til munn- og brystregionen hos mennesket, og for den gamle hebreer ble nok denne delen av kroppen forstått som den viktigste.⁸³ Siden *nefesh* er knyttet til de viktigste områdene på menneskekroppen, kan termen gjerne ”betegne ”liv”, ”sjel” eller ”mennesket selv”.”⁸⁴ I norske bibler har en oftest oversatt *nefesh* med sjel, men det dekker ikke bredden i ordets konkrete betydninger ifølge Stordalen.

Når det gjelder ordet בָּשָׂר (basar), oversettes dette gjerne med kjøtt eller kropp. Antropologisk blir det gjerne forstått med legemlighet. *Basar* kan også vise til ett bestemt menneske, mens *adam* får en mer generell betydning. *Basar* brukes helst om levende kjøtt og levende kropp, og både mennesker og dyr kan betegnes som *basar*.⁸⁵ Menneskekroppen har stor teologisk interesse i GT, og *basar* brukes for eksempel i forbindelse med omskjærelsen. Dette for å vise til at Israelsfolket skal være Guds basar, jmf Jesaja 41,8.⁸⁶ *Basar* kan fungere som både aspektbestemmelse og totalbestemmelse av mennesket. Hovedtrykket i ordet ligger på mennesket som kjøtt og kropp. Ordet betegner ”på en og samme tid både at mennesket er sterkt levende og at det er begrenset dødelig”.⁸⁷

Ordet רֹּחַ (ruach) betyr vind, kraft eller åndedrett. Forstått antropologisk snakker en gjerne om ånd, intellekt eller kraft. I hovedsak antar en at ordet har blitt forstått som vind i forskjellige varianter.⁸⁸ Interessant er det også å merke seg at ordet blir forstått som ånd i om lag 70 ulike steder i GT. En snakker her om Guds ånd, eller Herrens ånd som kommer som en særlig utrustning til enkelte mennesker. I 1. Samuelsbok 16,

⁸¹ Stordalen 1994: 18

⁸² Stordalen 1994: 19

⁸³ Stordalen 1994: 19

⁸⁴ Stordalen 1994: 19

⁸⁵ Stordalen 1994: 22

⁸⁶ Stordalen 1994: 22

⁸⁷ Stordalen 1994: 24

⁸⁸ Stordalen 1994: 34

13 kan en for eksempel lese om at Herrens ånd var over David, og en ser gjerne at *ruach* blir brukt i forbindelse med åndsutrustelse av konger.⁸⁹ En skal videre merke seg at ”etter eksilet blir mottakelsen av *ruach* et kjennetegn på alle som har et rett og intimt forhold til Gud”.⁹⁰ Dette kan forstås som en spesiell eller særskilt åndsmeddelelse. Samtidig skal en merke seg at alle mennesker får del i en mer generell åndsmeddelelse i kraft av det å være menneske. Dette fordi *ruach* også blir knyttet til åndedrettet.

3.1.2 Antropologi i NT

I det følgende skal vi se hvordan begreper som ånd, sjel, kropp og legeme blir forstått i NT og særlig hos Paulus.

σωμα (sāma)

Begrepet *sāma* kan bety kropp eller kjøtt og har ofte fått oversettelsen legeme i tidligere Bibeloversettelser.⁹¹ *Sāma* er et svært sentralt begrep i antropologien hos Paulus. Dette fordi Paulus ikke kan se for seg en fullendelse i oppstandelsen uten i et legeme.⁹² Paulus venter videre en forvandling, der det jordiske legemet skal forvandles til et herlighetslegeme, δόξα, jamfør Filiperbrevet 3,21. Fra 1. Korinterbrev 15,35ff diskuter Paulus videre hvordan det nye legemet står opp, og hva slags legeme det har. Her bruker Paulus et bilde av frøet og planten, der han sier at frøet må dø før det kan bli til liv igjen. ”Selv om det er en sammenheng mellom frøet og planten, er planten likevel noe nytt”.⁹³ Av dette ser vi at det legges opp til en sammenheng mellom det jordiske legeme og oppstandelseslegemet.

Siden det virker som at mye av vekten hos Paulus ligger på oppstandelseslegemet, kan det se ut som om det jordiske legemet får en negativ vurdering. Til en viss grad stemmer også dette, da de Paulinske tekster understreker at det legemet vi nå har, må

⁸⁹ Stordalen 1994: 36

⁹⁰ Stordalen 1994: 36

⁹¹ Merk forskjellen mellom NT05 og NO 78/85, i f. eks 1. Kor 15,35 ff. Her brukes i NT 05 kropp, mens det i NO 78/85 brukes legeme.

⁹² Kvalbein 1970: 205

⁹³ Sandnes 1996: 116

forstå og hører verden til, jamfør Romerne 7,24, der vi ser Paulus spørsmål: ”*Hvem skal fri meg fra dette dødens såma?*” Videre ser vi av 2. Korinter 5,6 at mennesket alltid vil være utelukket fra det fulle samvær med Kristus, så lenge det er i kroppen. Likevel: Det jordiske legemet ble begravet med ham ved vår dåp, jamfør romerne 6,3ff og kolosserne 2,12ff. Samtidig ble ikke det jordiske legeme bare begravet med han, men det skulle også stå opp sammen med han, jamfør kolosserne 2,12. Sammenstill en disse dåpstekstene, fra romerbrevet og kolosserbrevet, ser en ”at felleskapet med Kristus i den fremtid som Gud har lovet, begynner i dåpen”.⁹⁴

σὰρξ (sarx)

Ordet *sarx* brukes gjerne som et parrallelbegrep til *såma*.⁹⁵ Likevel har ordet tradisjonelt blitt oversatt med *kjød* i gamle Bibeloversettelser, og en fikk dermed skjelningen mellom kjødet og legeme, eller kjødet og kroppen. I dag skriver en gjerne *kjøtt*, men NT05 har prøvd å få en mer nyansert oversettelse, og oversetter for eksempel *sarx* i romerne 1,3 med menneske.⁹⁶ I følge Kvalbein viser kjødet tydeligere til den syndige og gudsfjendtlige menneskenatur.⁹⁷ Vi ser derfor at kroppen *sarx* skal forstå, men at ånden kan bli frelst på Herrens dag, jamfør 1 Kor 5,5. Videre kan vi lese hvordan *sarx* står i mot Guds vilje, jamfør Romerne 8, 3-9. Også Sandnes understreker at *sarx* ofte får en negativ valør.⁹⁸

πνεῦμα (pneuma)

I følge Kvalbein skal *pneuma* først og fremst brukes om Guds ånd. Denne ånden benevnes i de paulinske skrifter som pantet på den fremtiden som Gud har lovet⁹⁹, jamfør 2. Kor 1,22; 2. Kor 5:5 og Efeserne 1,14. Det åndelige oppstandelseslegemet i 1. Kor 15, skal derfor ikke forstås som et antropologisk *pneuma*- begrep, men som ett legeme helt og fullt bestemt av Guds ånd.¹⁰⁰

⁹⁴ Sandnes 1996: 115

⁹⁵ Kvalbein 1970: 207

⁹⁶ Sammenlign gjerne forskjellene i romerne 1,3 mellom NO30 og NT05. I NO 30, ser vi at det brukes kjød, mens det i NT05 holdes fram menneske.

⁹⁷ Kvalbein 1970: 207

⁹⁸ Sandnes 1996: 143

⁹⁹ Kvalbein 1970: 208 og Sandnes 1996: 109

¹⁰⁰ Kvalbein 1970: 208

Samtidig kommer en ikke fra at *pneuma* også blir brukt antropologisk hos Paulus. Over ble referansen til 1. Kor 5,5 nevnt, og vi leser: ”da skal dette menneske (*sarx*) overgis til Satan slik at kroppen hans blir ødelagt, men ånden (*pneuma*) kan bli frelst på Herrens dag.” I følge Walter Bauers gresk- engelske leksikon, kan *pneuma* betegne en del av et menneskes personlighet.¹⁰¹ I kolosserbrevet 2,5 ser en at *pneuma* og *sarx* begge er med, og det kan tyde på at *pneuma* for Paulus her blir brukt for å snakke om det indre menneske, ”immaterial part”.¹⁰²

ψυχή (*psyché*)

Når det gjelder *psyché* har gjerne dette ordet blitt oversatt med sjel. I 1. Kor 7:34 og i 2. Kor 7,1 ser vi at Paulus skiller mellom kropp og sjel. Selv om *psyché* kan oversettes med sjel, kan det like gjerne bety liv eller livspust¹⁰³, jamfør Lukas 12,20 på gresk. Når *psyché* blir brukt antropologisk kan den virke relativt nært beslektet med *pneuma*. Donald Guthrie hjelper oss å løse opp i forholdet med følgende sitat:

*”The New Testament use of pneuma for the human spirit focuses on the spiritual aspect of man, i. e his life in relation to God, whereas psyché refers to mans’ s life irrespective of his spiritual experience, i.e his life in relation to himself, his emotions and thought. There is a strong antithesis between the two in the theology of Paul”.*¹⁰⁴

3.1.3 Dichotomisk og trichotomisk menneskesyn

I kristen teologi har en gjerne pratet om et dichotomisk og et trichotomisk syn på mennesket.

Når en taler om et dichotomisk menneskesyn mener en her en todeling av mennesket, der en skjelner mellom sjel og legeme.¹⁰⁵ En slik todeling kan vi finne igjen i Matteus

¹⁰¹ A Greek-English Lexicon of The new testament. Revised version 2000: 833

¹⁰² A Greek-English Lexicon of The new testament. Revised version 2000: 833

¹⁰³ A Greek-English Lexicon of The new testament. Revised version 2000: 1098

¹⁰⁴ Guthrie 1983: 119

¹⁰⁵ Erickson 2001: 540

10,28, der en kan lese: *”Vær ikke redde for dem som dreper legemet, men ikke kan drepe sjelen. Frykt heller ham som kan ødelegge både sjel og legeme i helvete”*.¹⁰⁶

En lære om et dichotomisk menneskesyn kan en spore tilbake til Platon og hans idélære. Av denne kan vi se et slektskap mellom sjelen og idéene, og ”på samme måte som ideene er sjelen evig og udødelig”.¹⁰⁷ Når et menneske dør, er det i virkeligheten bare kroppen som dør, mens sjelen lever videre. En slik tenkning har fått prege både Augustin og Thomas Aquinas, og mye av deres teologi. Hos Augustin ser vi stadig hans kamp mot kroppen som frister hans sjel til å gjøre opprør. Kroppen er ikke ond i seg selv i følge Augustin, men den lokker ofte sjelen til å glemme Gud. ”Dermed blir den i *praksis* et fengsel der sjelen holdes fanget”.¹⁰⁸

At sjelen skal leve videre etter døden har gitt grobunn til forestillingen om sjelens udødelighet. Samtidig var det viktig for både Augustin og Thomas Aquinas å understreke at sjelen skulle gjenforenes med kroppen på dommens dag.¹⁰⁹ Dette går som vi har sett i analogi med den katolske kirkes tenkning rundt tema.

Når det gjelder det trichotomiske menneskesynet tenker en seg her at mennesket ikke bare er sjel og legeme, men også ånd.¹¹⁰ I 1. tess 5,23 ser vi en slik tredeling av mennesket: *”Må han, fredens Gud, hellige dere helt igjennom, og må deres ånd, sjel og legeme bli bevart uskadd, så dere kan være uklanderlige når vår Herre Jesus Kristus kommer”*.

Erickson lister i tillegg opp en tredje posisjon, nemlig det monistiske menneskesynet. Dette synet fokuserer på likheten mellom det trichotomiske og det dichotomiske menneskesynet, mer enn å fokusere på forskjellene:

”They both agree that the human is complex or compound, made up of separable parts... Monism insists that humans are not to be thought of as in

¹⁰⁶ Matteus 10,28, NT05.

¹⁰⁷ Svare 1997: 76

¹⁰⁸ Svare 1997: 142 og 143.

¹⁰⁹ Svare 1997: 149

¹¹⁰ Erickson 2001: 539

any sense composed of parts or separate entities, but rather as a radical unity.¹¹¹

I det monistiske menneskesynet er det altså det hele mennesket som er i fokus.

3.1.4 Sammenstilling, antropologi.

Vi har til nå sett at Bibelen har et rikt mangfold i termer for å uttrykke forståelsen av hva et menneske er. Fra NT har vi sett at *sâma/ sarx, psyché* og *pneuma* kan bli oversatt med legeme, sjel og ånd. I GT har vi sett at *basar, nefesj* og *ruach* kan være termer for å få fram noe av det samme. Samtidig har vi sett at de ulike termer gjerne kan ha flere betydninger. Derfor kan en ikke uten videre si at *sarx* skal oversettes til legeme, *psyché* skal oversettes til sjel osv. Slik kan en heller ikke gjøre det i GT. Vi ser at ulike termer kan ha ulike betydninger, alt etter hvor og hvordan de er brukt. I tillegg kunne jeg gjort rede for flere termer, men gjorde et utvalg.

Det som likevel synes felles for både GT og NT er at det skjelnes mellom et ytre- og et indre menneske. I dette legger en at mennesket har både en psykisk og en fysisk del. Dette kan igjen forstås som at mennesket er en psyko- fysisk enhet.¹¹² At mennesket er en psyko- fysisk enhet går i samsvar med hvordan Kvalbein ser på mennesket hos Paulus: ”Siktepunktet er hele tiden det *hele* menneske, men dette menneske lever i splittelse med seg selv så lenge den eskatologiske nyskapelse bare er underveis mot fullendelse ved legemets oppstandelse”.¹¹³

Som Kvalbein og Sannes understreker det *hele* mennesket, vil også jeg gjøre det. Av dette blir det vanskelig å dele mennesket inn i et dichotomisk- eller et trichotomiske menneskesyn. Jeg kan som nevnt over være med på å dele mennesket inn i et ytre og et indre menneske, men å skjelne for sterkt mellom sjel og legeme, eller ånd, sjel og legeme vil jeg reservere meg mot. Av samme grunn blir det da vanskelig for meg å

¹¹¹ Erickson 2001: 543

¹¹² Sannes 2008: 197

¹¹³ Kvalbein 1970: 212

holde fram tanken om en udødelig sjel, som skal gjenforenes med legemet ved gjenkomsten.

3.2 Bibelens tale om døden

3.2.1 GTs tale om døden

I Det gamle testamentet møter vi tanken om שְׁאוֹל (sheol). *Sheol* blir forstått som dødsriket, og det er stedet hvor de døde oppholder seg etter døden. Det blir gjerne forstått som et sted under jorden, jamfør Deuteronomium 32,22 og Salme 86,13. I følge Karl William Weyde blir dødsriket forstått som et sted der de døde stiger ned. Videre kan en ikke vende tilbake derfra. Identiteten, synes å være den samme, men rangordningen har opphørt. De synes videre å være uvitende til det som skjer på jorden.¹¹⁴

En kan særlig merke seg at det i enkelte salmervirker som om de døde er utelukket fra fellesskapet med JHWH.¹¹⁵ I salme 6,6 kan vi lese: ”Blant de døde er det ingen som tenker på deg. Hvem priser vel deg i dødsriket?” I salme 30,10 og salme 115,17 leser vi ikke direkte om dødsriket, men vi ser hvordan salmisten får frem at ingen kan prise Gud i graven. Vi kan merke oss ordene fra Jesaja 38,18: ”Dødsriket (*sheol*) priser deg ikke, ingen døde lovsynger deg. De som er gått i graven, venter ikke på din trofasthet”.

Til tross for avstanden mellom Sheol og JHWH ser en at dette forholdet gjennomgår en utvikling gjennom GT. Det viser seg nemlig at troen på Gud som Herre over liv og død, gir muligheten for at Guds makt også kunne strekke seg til dødsriket,¹¹⁶ og 1. Sam 2,6 og Deut 32,29 er teksteksempler som viser til dette. Videre kan vi i Amos 9,2 lese om Guds hånd som kan rekke ned til dødsriket, og vi leser i salme 139,8 om Gud som også fysisk kan være i dødsriket: ”Farer jeg opp til himmelen, er du der, rer jeg leie i dødsriket, er du der”.

¹¹⁴ Weyde 1991: 8

¹¹⁵ Weyde 1991: 8

¹¹⁶ Weyde 1991: 9

Når det gjelder tanken om de dødes oppstandelse, er det omdiskutert i hvilken grad en kan finne en slik tanke i GT.¹¹⁷ Det er flere tekster som i noen grad henter fram tematikken, men den er tydeligst å finne i Daniel 12,2 og trolig også i Jesaja 26,19.¹¹⁸ I Daniel 12,2 står det at: ”og mange av dem som sover i jorden, skal våkne opp, noen til evig liv, andre til skam og evig avsky”. En skal likevel være klar over at forståelsen av ”mange” *rabbim*, her er omdiskutert. Det kan ha fått en ekskluderende forståelse, i betydningen *mange*, som en del av en gruppe, men ikke alle. Det kan også ha blitt forstått som alle.¹¹⁹

I Jesaja 26,19 kan en lese om hvordan de døde skal bli levende. Uansett hvordan en tolker de to nevnte tekster ser en at oppstandelsestanken har vokst fram i relativt sene GT- tekster. I følge Weyde har denne tanken vokst fram hovedsakelig av to grunner: ”Dels har påvirkning fra den religiøse omverden vært anført som avgjørende, dels er vekten blitt lagt på en indre-israelittisk bakgrunn og utvikling; oppstandelsestroens røtter er primært å finne innenfor JHWH-troen”.

3.2.2 NTs tale om døden

Når det gjelder NTs bruk av termen død *θάνατος* (*tanatos*) blir den gjerne referert til ”in complex ways, using a variety of terms”.¹²⁰ Jeg skal i denne redegjørelsen fokusere på Bibeltekster som i hovedsak omhandler de dødes tilstand. Noen dyp eksegese er ikke mulig i rammen av denne oppgaven, men jeg ønsker å gi et bilde av hvordan Bibelen taler om de dødes tilstand. Går en til Lukas 16: 19-31, ser vi lignelsen om den rike mannen og Lasarus. I denne teksten ser vi at bildet kontrasteres mellom den rike mannen som befinner seg i dødsriket, og pines der, mens Lasarus er blitt båret til Abrahams fang. Interessant er det å merke seg referansen til dødsriket, *ᾠδης* (*hades*). Dødsriket kan en her forstå som en parallell til *sheol* fra GT.¹²¹ I følge Rolf E. Stærk kan det diskuteres hvorvidt ”Abrahams fang” er en del av dødsriket.

¹¹⁷ Weyde 1991: 10

¹¹⁸ Weyde 1991: 17

¹¹⁹ Weyde 1991: 16

¹²⁰ Encyclopedia: Religion, Past & Present, RPP Vol III, 2007: 694.

¹²¹ Johnson 1991: 252

Noen mener ”Abrahams fang” må anses som et sted i himmelen, mens andre igjen velger å tolke dette som en tekst om to avdelinger i dødsriket.¹²²

Fra Apostolicum kjenner vi betegnelsen ”før ned til dødsriket...”.¹²³ Dette er et sitat vi ikke direkte kjenner igjen fra NT, og det kan være vanskelig å gi et tydelig svar på hvorfor dogmet kom med i apostolicum.¹²⁴ Tekstene som kan ha spilt inn her er likevel 1. Peter 3,19 og 1. Peter 4,6. I 3,19 leser vi: ”og slik gikk han bort og forkynte for åndene som var i fangenskap”, mens 4,6 lyder: ”Derfor ble evangeliet forkynt også for de døde, for at de som i kroppen ble dømt slik mennesker dømmes, ved Ånden skulle leve, slik Gud lever.” Ingen av disse tekstene nevner dødsriket eksplisitt, men de har henvisninger til at Jesus gikk bort og forkynte for åndene i fangenskap i 3,19, og at evangeliet har blitt forkynt også for de døde i 4,6. Disse skriftstedene har vært gjenstand for mange tolkninger. Noen av dem knytter tekstene til Jesu nedfart, mens andre tolkninger ikke gjør det. Rolf E. Stærk ser 1. Peter 4,6 og 1. Peter 3,19 under ett, og usannsynliggjør at 3,19 har en kobling med Jesu nedfart til dødsriket. Dette fordi han går i mot den tradisjonelle tolkningen som tilsier at ”åndene er døde menneskers ånder”.¹²⁵ Stærk går i mot dette fordi *pneuma*, (*ånd*) vanligvis ikke brukes med tilknytning til døde mennesker i NT.¹²⁶

Av samme grunn finner han det tvilsomt om 4,6 skal tolkes som Jesu nedfart til dødsriket, og forkynnelse for de døde der. Dette fordi 4,6 i bibelsk sammenheng da måtte stå ”ganske alene som et vitnesbyrd om en evangelieforkynnelse av Kristus i dødsriket”.¹²⁷ Vi ser altså at det er vanskelig å tolke 4,6 som belegg for en aktiv tilstand etter døden, men en skal ”reservere seg” mot en definitiv avvisning av en nedfartstolkning”.¹²⁸ Nettopp fordi en skal reservere seg mot en definitiv avvisning av nedfarten, vil jeg holde fram at 1. Peter 4,6 *muligens* åpner opp for forkynnelse for de døde. Skal de døde ha mulighet til å høre og forstå denne forkynnelsen må jo det bety at de har en aktiv tilstand.

¹²² Stærk 1994: 14

¹²³ Konkordieboken 1985: 16

¹²⁴ Stærk 1994: 19

¹²⁵ Stærk 1994: 66

¹²⁶ Stærk 1994: 66

¹²⁷ Stærk 1994: 75

¹²⁸ Stærk 1994: 75

Leser en videre fra Lukas, finner en i 23:43 en sentral tekst der Jesus sier: ”I dag skal du være med meg i paradiset”. Hva dette paradiset skal være uttrykk for er også omdiskutert, men enkelte hevder at ”Abrahams fang” og ”paradis” kan være uttrykk for det samme sted.¹²⁹ Ellers blir paradiset *παράδεισος* bare brukt tre ganger i NT. Disse er i tillegg til nevnte tekst, 2. Kor 12,4 og Åpenbaringen 2,7. Hvordan paradiset skal forstås rent konkret, er vanskelig å få klarhet i. I følge Bauer kan paradiset forstås som ”a transcendent place of blessedness”.¹³⁰

Selv om *hades* blir brukt om dødsriket ser det ut som om dette ikke skal forveksles med *γέεννα*, (*gehenna*). I Lukas 12,5 ser vi at det ikke er *hades* men *gehenna* en skal frykte. *Gehenna* blir på norsk gjerne oversatt med helvete, men den greske termen stammer fra hebraisk og viser tilbake til Hinnomdalen.¹³¹ Dette var en fjellkløft nedenfor Jerusalem, hvor vi kan lese at Kong Akas tente offerild, og lot sine sønner gå gjennom ilden. Dette ble sett på som en avskyelig handling, jamfør 2. Krønikerbok 28,3. Når det gjelder NTs bruk av termen ser vi at den stort sett blir brukt i evangeliene, og bare dette stedet hos Lukas. Foruten evangeliene finnes en referanse til *gehenna* i Jakob 3,6.

3.2.2.1 Johanneisk tale om de dødes tilstand

I Johannes evangeliet finner vi to viktige referanser til forståelsen av de døde. Dette er Johannes 5,24ff, samt Johannes 11,25ff. Felles for begge disse skriftstedene er fokuset på at en skal få leve om en enn dør. Dette er også i tråd med paulinsk tenkning. At livet med Gud, i den framtid han har lovet alt starter i dåpen. Johannes 5,25 sier videre at ”*de døde skal høre Guds sønns røst*”. At det her er snakk om forkynnelse for de døde er heller tvilsomt. George R. Beasley- Murray forstår disse versene eskjatologisk, og lar verset peke fram mot parusien. De døde som skal få høre, forstår han som de åndelig døde.¹³² Fra Johannes 11,25b kan vi lese at ”*den som tror på meg, skal leve om han enn dør*”.

¹²⁹ Stärk 1994: 14

¹³⁰ A Greek-English Lexicon of The new testament. Revised version 2000: 761

¹³¹ Johnson 1991: 194

¹³² Beasley-Murray 1987: 75f

3.2.2.2 Paulinsk tale om de dødes tilstand

Når Paulus taler om døden skjer det gjerne med verbet κοιμάομαι, *koimaomai*, som betyr å sove. Dette var en fast gresk omskrivning for døden, så det er vanskelig å si hvorvidt billedsiden av termen i det hele tatt var levende.¹³³ Vi ser termen er blitt brukt i paulinske tekster som 1. Kor 11,30, samt i kapitel 15. Videre ser vi det også brukt i 1. Tess 4,13ff. I 1. Tess 5,10 brukes verbet καθεύδω *katevdå*, som også betyr å sove. Det kan i dette verset se ut som om Paulus har brukt det bevisst, for å gi et bilde på de dødes tilstand før Jesu gjenkomst.¹³⁴ Paulus gir altså et bilde av mellomtilstanden, og sammenligner denne med en søvn. Å se på mellomtilstanden som en søvn, er en førkristen tanke som vi finner både i hellenistisk og i jødisk sammenheng.¹³⁵ I 1. Tess 5,10 leser vi: ”*Han døde for oss for at vi skal leve sammen med ham enten vi våker eller sover*”. Vi har alt sett at Paulus her bruker *katevdå* som verb for å sove, og at verbet brukes som et bilde på de dødes tilstand før Jesu gjenkomst. Samtidig skal en her merke seg at til tross for at en sover, (er død), lever en sammen med Herren. Dette forstår jeg som at de døde, i mellomtilstanden, kan være sammen med Herren. Hans Kvalbein forstår derimot dette verset til å vise tilbake til 4,16f, der det virker som om det først ved Jesu gjenkomst er mulig for døde og levende og ha samfunn med Herren.¹³⁶ Selv finner jeg her en spenning mellom 4,16f og 5,10. Der jeg i 5,10 forstår en mellomtilstand der en kan leve med Herren, mot 4,16f der de døde først ved *parusien* skal gjenoppstå og møte Gud. Til tross for denne spenningen vil jeg holde frem at samfunnet med Kristus ikke brytes i døden. Dette bekrefter både Kvalbein og Sandnes ved lesning av senere paulinske tekster.¹³⁷

Leser en romerne 14,8 ser vi at ”om vi lever, så lever vi for Herren, og om vi dør, så dør vi for Herren”. Videre ser vi at Kristussamfunnet for Paulus er ”en så levende virkelighet at selv ikke døden kan bryte det”.¹³⁸ Dette bekreftes også gjennom romerne 8,38f:

¹³³ Kvalbein 1969: 192

¹³⁴ Kvalbein 1969: 192

¹³⁵ Kvalbein 1969: 192

¹³⁶ Kvalbein 1969: 192

¹³⁷ Kvalbein 1969: 192 og Sandnes 1996: 115f.

¹³⁸ Kvalbein 1969: 192

”For jeg er viss på at verken død eller liv, verken engler eller krefter, verken det som nå er, eller det som kommer, eller noen makt, verken det som er i det høye eller i det dype, eller noen annen skapning, skal kunne skille oss fra Guds kjærlighet i Kristus Jesus, vår Herre”.

Guds kjærlighet til oss mennesker består også ut over døden. Guds kjærlighet er ikke bundet til bare å gjelde mennesker på denne siden av døden. For å sitere Sandnes: ”Fra dåpen, i døden og i den endelige oppstandelsen dreier det seg hele tiden om det samme, nemlig ”å være sammen med Kristus””.¹³⁹

I filipperne 1,23 finner vi kanskje et av de sterkeste utsagnene for mellomtilstanden, eller en aktiv tilstand etter døden: *”Jeg kjenner meg trukket til begge sider: Jeg lengter etter å bryte opp og være sammen med Kristus, for det er så mye, mye bedre”.* Og vi leser videre i vers 24 hvordan han likevel ønsker å leve for filippernes skyld. Vi ser altså her hvordan Paulus lengter etter å få være sammen med Herren, og vi merker oss linken til 2. Korinterbrev 5,8 der vi leser: *”Men vi er ved godt mot, og helst vil vi flytte bort fra kroppen og hjem til Herren”.* 2. Kor 5,8 befinner seg i et vanskelig avsnitt, 2. Kor 5,1-10, hvor det har blitt diskutert om hvorvidt versene omhandler en mellomtilstand. I versene virker det som om det er en spenning hos Paulus i ønsket om å bli forvandlet ved *parusien*, og i ønsket om å være sammen med Herren umiddelbart etter døden men før gjenkomsten.¹⁴⁰ I følge Kvalbein skal denne teksten forstås til å omhandle det kristne framtidshåp og oppstandelsen. Dette fordi vers 1-5 i særlig grad fokuserer på fullendelsen.¹⁴¹

Kvalbeins tolkning er gjerne den mest sannsynlige. Det kan godt tenkes at teksten skal forstås til kun å gjelde tiden etter gjenkomsten. Samtidig kommer en ikke utenom ordlyden i vers 8, der det skrives om å være hjemme hos Herren. Slik jeg ser det, er det igjen spenninger mellom Paulus-tekstene. En kontrast mellom det å være hjemme hos Gud, og det å ligge i en søvn. Når det er sagt, trenger ikke det å være hjemme hos Gud, eller det å ligge i en søvn være motsetninger. Kanskje kan søvnen Paulus snakker om skje hjemme hos Gud? Det ville i så fall innebefatte en ikke-aktiv tilstand,

¹³⁹ Sandnes 1996: 116

¹⁴⁰ Lambrecht 1999: 88

¹⁴¹ Kvalbein 1969: 191

men likevel et liv hos Gud, jamfør 1. Tess 5,10. Om lengselen til å *sove* hos Gud er motivet bak filipperne 1,23 er jeg mer usikker på. Det skal jeg drøfte nærmere i den avsluttende drøftingen.

3.2.2.3 Åpenbaringsens tale om de dødes tilstand

At åpenbaringen gir mange bilder på himmelen og en aktiv tilstand der, er alle enige om. Det store spørsmålet gjennom tradisjons- og forskningshistorien i forbindelse med åpenbaringen har likevel vært: Er dette en ”future prediction or timeless truth”?¹⁴² I følge Koester har det gjennom historien vært talsmenn for begge posisjoner. Det blir for mye å gjengi de historiske utviklingslinjer i denne oppgaven. Jeg nevner likevel kort at Martin Luther i følge Craig R. Koester, mente at åpenbaringen hadde liten relevans for den kristnes tro og liv. Kristus er nemlig ”neither thought nor known in it”.¹⁴³

Går vi så til åpenbaringen selv er flere kapitler relevante for denne oppgaven. I kapittel 4 beskrives et syn Johannes fikk se av himmelen. Vi ser hvordan de fire vesener fra vers 7 bryter ut i tilbedelsen i vers 8: ”*Hellig, hellig, hellig er Herren Gud, Den allmektige han som var og som er og som kommer*”. Vi ser videre i kapittel 4, fra vers 10 hvordan de 24 eldste også tilber Gud. Går vi videre til kapittel 5 ser vi også her hvordan det himmelske dramaet utspiller seg.

I kapittel 6, vers 9 og 10 leser vi interessante vers:

”Da Lammet brøt det femte seglet, så jeg under alteret sjelene til dem som var blitt slaktet for Guds ords skyld og for sitt vitnesbyrd. De ropte med høy røst: «Herre, du hellige og troverdige, hvor lenge vil du vente før du holder dom og lar straffen for vårt blod komme over dem som bor på jorden?»

Her ser vi at de døde får en aktiv tilstand, de kan rope med høy røst. Videre ser vi i vers 11 at de mottar en hvit kappe: ”*Da fikk hver av dem en hvit kappe, og det ble sagt dem at de skulle holde seg i ro ennå en liten stund, til tallet på de medtjenere og*

¹⁴² Koester 2001: 2

¹⁴³ Koester 2001: 11

søsken som skulle bli drept som dem, var fullt". En tenker seg gjerne her at det er martyrenes *blod* som roper ut¹⁴⁴. Dette går i analogi med andre bibeltekster, som Genesis 4,10, der vi ser Abels blod rope fra jorden. Videre ser vi at martyrene roper ut, og stiller spørsmål til Herren. Svaret de får er todelt. For det første får de en hvit kappe, som gir de del i renheten, seieren og feiringen. Mer oppsiktsvekkende er det at martyrene får beskjed om å holde seg i ro, og hvile til tallet på dem som skulle bli drept for sin tro var fullt. Hvorfor må det komme flere martyrer? Åpenbaringen gir ikke noe direkte svar men i kapittel 11, kan vi lese om hvordan kristnes plager og lidelser, kan lede andre til omvendelse og til lovprisning av Gud.¹⁴⁵

Etter lesning av M. Eugene Boring, virker det for meg som at han tenker seg åpenbaringen i retning av "timeless truth".¹⁴⁶ Han sier nemlig selv at "Revelation does not speak *about* our time, it does *speak* to it".¹⁴⁷ Fokuset hans om at åpenbaringen taler *til* vår tid forandrer lesningen. Da blir åpenbaringen mer enn bare en futurisk størrelse, men også et skrift som kan tale *til* vår tid. Dette har igjen preget kommentaren til Boring, nemlig at åpenbaringen også talte til den første lesers *tid*. Hans tolkning av åpenbaringen 6,9-11 kan gi innsikter til vår oppgave. I følge Boring ser Johannes at mange har lidd martyrdøden rundt seg, og at det vil komme flere martyrer. Det er de kristne under forfølgelser han her henvender seg til, "the Christians who are to die in the great persecution he sees as already beginning".¹⁴⁸ Videre vil Johannes i følge Boring bruke: "this constellation of imagery to picture the "selves" of the Christian martyrs as already present in heaven, having been taken there through the hands of the Romans".¹⁴⁹ I følge Boring er det altså bilder Johannes bruker her. Likevel gjør han slik jeg ser det, dette bildet presentisk. Det er en nåværende realitet. Den gjenlevende menighet får se at de kristne martyrene allerede nå er i himmelen.

¹⁴⁴ Harrington 1993: 94

¹⁴⁵ Koester 1993: 87

¹⁴⁶ Koester 2001: 2

¹⁴⁷ Boring 1989: 62

¹⁴⁸ Boring 1989: 124

¹⁴⁹ Boring 1989: 125

Martyrenes rop: ”Hvor lenge” i vers 10 lar Boring også bli den johanneiske kirkes rop. De oppfordres til å holde ut ”ennå en liten stund”. Samtidig har de nå fått sett at ”those who have been killed are triumphant in heaven; those on earth can look forward to only an earthly future, however brief, in which yet more are to be killed (6,11)”.¹⁵⁰

Går vi videre til Åpenbaringen 7,9ff ser vi hvordan den store hvite flokk, av alle nasjoner og tungemål står foran Gud og Lammet. Denne flokken skal videre være identisk med de 144,000 som er nevnt i vers 4. ”The redeemed are identified as an assembly of 144,000 in 7,4-8 and as a ”great multitude” in 7, 9-18, but both refer to the same group”.¹⁵¹ I Harringtons kommentar ser vi videre at denne gruppen blir forstått som martyrer.¹⁵² De har nå kommet ut av den store trengsel, og vasket sine klær hvite i Lammets blod, jamfør 7,14. At de blir forstått som martyrer får oss igjen til å trekke linjen tilbake til 6,9-11. I kapittel 7,9ff har de døde tydelig fått en aktiv tilstand der de nå står og roper foran troen: ”*Seieren kommer fra vår Gud, han som sitter på tronen, og fra Lammet.(7,10b)*”. Om det derfor er de samme martyrene det snakkes om her, som i 6,9-11, ser vi at de nå har fått en aktiv tilstand selv om de i 6,11 fikk beskjed om å holde seg i ro ”ennå en liten stund”.

Som en introduksjon før eksegeseen av 8,2ff gir Boring sin versjon av det Johannes har gjort fra kapitel 4,1 og ut over:

”From 4,1 on, John has been caught up into heaven in order to give his fellow Christians, who remain on earth during the tribulation of the last days, the heavenly perspective on the sufferings they are called upon to endure and the greater ones to come”.¹⁵³

Om det fortsatt bare er et syn av en fremtidig realitet Johannes vil trøste sine lesere med, vites ikke. Samtidig synes jeg Borings tolkninger går langt i å tenke seg at Johannes faktisk *ser* de døde som nå er i en aktiv tilstand, og vil trøste sine lesere med det. Derfor tolker Boring videre stillheten som blir introdusert i 8,1 på følgende måte:

¹⁵⁰ Boring 1989: 126

¹⁵¹ Koester 1993: 90

¹⁵² Harrington 1993: 101

¹⁵³ Boring 1989: 132

*"We have come to the last seal, but the End is not described – that must come later."*¹⁵⁴

Her synes jeg Boring får frem et viktig poeng. Det er ikke den fult utrealiserte eskjatalogi som hittil har blitt beskrevet i åpenbaringen. Herrens dag har enda ikke kommet.

Likevel kommer fortsatt spørsmålet til oss: Er dette en "future prediction or timeless truth"?¹⁵⁵ Som vi har sett er det vanskelig å svare endelig på dette. Samtidig gir det mening å lese Borings tolkninger av åpenbaringen. At de forfulgte kristne som selv fryktet martyrdøden, kunne få innsikt i den himmelske virkelighet martyrene nå er (?) en del av.

Skal vi konkludere synes det klart at åpenbaringen holder fram en aktiv tilstand etter døden, men om dette beskriver et futurisk syn, eller om det allerede er et presentisk syn er det vanskeligere å få klarhet i. Om en leser åpenbaringen på den ene eller den andre måten, kan den uansett gi trøst og håp til lesere også i dag.

3.3 De helliges samfunn

Kort om bakgrunnen for leddet "de helliges samfunn"

Fra apostolicum kjenner vi betegnelsen "de helliges samfunn", "communio sanctorum". I det følgende vil jeg gå til Bibelmaterialiet å se hvordan dette behandler ordet ἐκκλησία. Denne termen oversettes gjerne på norsk med kirke. Jeg velger å legge fokuset på *ekklesia*, da det ser ut som at det er denne termen som har vært tilstede i de tidligste versjoner av det gammelromerske symbol, Romanum. Denne har igjen vært forløperen til apostolicum¹⁵⁶.

Den greske termen *hagian ekklesian*, eller på latin *sanctam ecclesiam* ble tidlig brukt i Romanum.¹⁵⁷ Formen *communio sanctorum* er omstridt med henblikk på opprinnelse

¹⁵⁴ Boring 1989: 132

¹⁵⁵ Koester 2001: 2

¹⁵⁶ Mæland 1985: 15

¹⁵⁷ Nørgaard-Højen 2001: 99

og tolkning, men en kjenner til at Theodosius den store brukte denne i et reskript fra 388.¹⁵⁸ Den kom altså med i bekjennelsen på et senere tidspunkt.

Communio sanctorum oppfattes av de fleste i dag som et annet uttrykk for ”kirken”, men med vekten på søskenfelleskapet i den.¹⁵⁹ Dette er igjen med på å understreke hvorfor jeg i det følgende skal konsentrere meg om termen *ekklesia*. Som nevnt over er tolkningen av begrepet, *communio sanctorum* omdiskutert. Det blir for mye å gjengi hele debatten i denne oppgaven, men de eldste forklaringer til Apostolicum ”tolker ”de hellige” som *personer*, nærmere bestemt som de fromme i den gamle pakt, kristne som alt er døde (særlig gjennom martyrdøden), kristne som ennå ikke er født (den fremtidige kirke), noen ganger også de himmelske hærskarer (englene og andre himmelske vesener) – kort sagt den *hele* kirke som både i tid og rom ”omgir” den kirke som akkurat nå lever og kjemper sin kamp på jorden”.¹⁶⁰

Det er altså fellesskapet med den herliggjorte, eller triumferende kirke leddet *communio sanctorum* omhandler i følge Skarsaune.¹⁶¹ En slik tenkning rundt de helliges samfunn er også i tråd med den katolske kirkes tenkning, der kirken tenkes å være tre steder samtidig. ”De som vandrer her på jorden som pilegrimer, de døde som fullfører sin lutring og de salige i himmelen”.¹⁶²

Under reformasjonstiden endret tenkningen seg rundt *de helliges samfunn*, og det ble nå forstått som en apposisjon til den allmenne kirke.¹⁶³ Vi har alt sett at dette går i analogi med Luthers tenkning, og vi ser også ut fra Melanchtons apologi og Postille, at den samme forståelse ligger til grunn for Confessio Augustanas utsagn om kirken i artikkel 7 og 8.¹⁶⁴ Jeg skal senere komme tilbake til CA, og dens utsagn om kirken, men først vil jeg presentere en bibelsk forståelse av *ekklesia*.

¹⁵⁸ Nørgaard-Højen 2001: 111

¹⁵⁹ Skarsaune 1997: 130

¹⁶⁰ Skarsaune 1997: 130f

¹⁶¹ Skarsaune 1997: 131

¹⁶² Den katolske kirkes katekisme: § 962

¹⁶³ Skarsaune 1997: 133

¹⁶⁴ Skarsaune 1997: 133

3.3.1 Bibelens tale om ekklesia.

Som nevnt over har en gjerne oversatt *ekklesia* med kirke. Den opprinnelige betydning av ordet har nok vært forsamling eller på engelsk assembly. Dette referer til ”what was done and not where it was done”.¹⁶⁵

Går en tilbake til GT ser en at ordet קָהָל *kahal* også brukes om forsamlinger, og da særlig når en taler om jødiske forsamlinger, eller grupper blant folket Israel.¹⁶⁶ Vi ser ordet bli brukt når det tales om store øyeblikk i Israels frelseshistorie, som i Deut 9,10 og 31,30. I den første teksten kan vi lese om hvordan Moses fikk budene på steintavler: ”Herren ga meg de to steintavlene, skrevet med Guds finger. På dem sto alle de ord som Herren hadde talt til dere ut av ilden på fjellet den dagen dere var samlet der.” I vers 31,30 kan vi lese om Moses som vil frembære sin sang for hele Israels forsamling. Ordet *kahal* har også blitt brukt i sammenhenger der en snakker om ”Herrens *kahal*”, jamfør Deut 23,1-4 og 1. Krøinkebok 29,20.

Interessant for vår del er det å merke seg at Septuaginta konsekvent oversetter *kahal* med *ekklesia*¹⁶⁷

De fleste steder i NT hvor *ekklesia* brukes, knyttes termen opp mot den geografiske plasseringen.¹⁶⁸ Vi ser at Acta bruker termen flere ganger, og knytter den direkte til Jerusalem i 8,1 og 11:22. Videre ser vi at menigheten knyttes til Antiokia i 13,1. Går en til de paulinske tekster ser en at også Paulus bruker *ekklesia* for å adressere menighetene geografisk. Dette kan en for eksempel se i 1. Korinterbrev 1,2 og 2. Kor 1,1. Menighetene samlet seg også i hjemmene enkelte steder, og vi ser hvordan Paulus skriver ”hils også menigheten som samles hjemme hos dem” i Romerne 16,5. Det kan se ut som om de ulike byers menighet altså var delt inn i husmenigheter,¹⁶⁹ mens en også har hatt fellessamlinger ved enkelte anledninger, jamfør 1. Kor 14,23 og Romerne 16,23.

¹⁶⁵ Ferguson 1996: 130

¹⁶⁶ Ferguson 1996: 130

¹⁶⁷ Ferguson 1996: 130

¹⁶⁸ Erickson 2001: 1042f

¹⁶⁹ Sandnes 1995: 204

Flere steder får menighetene et preg av å være Guds menighet. Over nevnte jeg 1. Korinterbrev 1,2, og vi kan se nærmere på hva som står der: ”*hilser Guds menighet i Korint, dere som er helliget ved Kristus Jesus, dere hellige som er kalt; vi hilser også alle som på hvert enkelt sted påkaller vår Herre Jesu Kristi navn – han som er deres og vår Herre*”. At menigheten blir kalt Guds *ekklesia* spiller tilbake på Israelsfolket, og vi har alt sett linken mellom *ekklesia* og *kahal*.

Interessant i vår sammenheng er det å se på de stedene hvor *ekklesia* får et universelt perspektiv, for alle troende. Vi ser eksempler på dette i Matteus 16,18, Efeserne 1,22 og Kolosserne 1,18. Om vi ser på Matteus teksten er det oppsiktsvekkende at det bare er her og i Matteus 18,17 at *ekklesia* nevnes i evangeliene. Går vi til Matteus 16,18 ser vi Jesus si til Peter: ”*Og det sier jeg deg: Du er Peter; på denne klippe vil jeg bygge min kirke, og dødsrikets porter skal ikke få makt over den*” I denne teksten ser vi det universelle preget, der Jesus snakker om kirken i universelle termer. Går vi til kolosserne 1,18 ser vi at Kristus regnes som hodet for legemet, som er Kirken. Det samme ser vi i Efeserne 1,22 og 23. En ser igjen hvordan tekstene får fram *ekklesias* universelle preg.

En særlig interessant tekst for vår oppgave er hebreerne 12,23. Her leser vi ”*til menigheten av de førstefødte som er oppskrevet i himmelen*”. Harold W. Attridge kommenterer i sin kommentar til hebreerbrevet, at de førstefødte må forstås som mennesker, og ikke som engler, som vers 22 antyder det.¹⁷⁰ Om denne menigheten er i himmelen, eller fortsatt på jorden kan en ikke fastslå med sikkerhet. ”For the author of Hebrews, the two are seemingly collapsed into one”.¹⁷¹ Millard J. Erickson forsøker seg på sin side på å definere kirken som ”the whole body of those who through Christ’s death have been savingly reconciled to God and have received new life. It includes all such persons, whether in heaven or on earth”.¹⁷² Erickson kaller riktignok denne definisjonen for en tentativ definisjon, men om denne stemmer ser vi at det forutsettes at *ekklesia* kan romme både menigheten på jorden, og de som har

¹⁷⁰ Attridge 1989: 375

¹⁷¹ Ferguson 1996: 132

¹⁷² Erickson 2001: 1044

gått foran og nå er i himmelen. En slik tenkning minner igjen om den katolske forståelse, der kirken også inkluderer de salige i himmelen.

Sammenfattende om *ekklesia*.

Gjennomgangen av Bibelens bruk av *ekklesia* har vist oss at termen stort sett alltid brukes om en jordisk menighet. Termen brukes gjerne i geografisk sammenheng, og den har også blitt brukt universelt, for å gjelde alle troende.

Det er bare i Hebreerbrevet en kan finne belegg for at *ekklesia* også kan gjelde en menighet i himmelen. Som vi har sett blir *communio sanctorum* i dag gjerne oppfattet som ”kirken”. Derfor har det vært nyttig å se hvordan termen for kirke, *ekklesia* ble brukt i Bibelen. Vi har sett at *ekklesia* stort sett alltid blir forstått til å gjelde menigheten på jorden, og ikke et ”hellig samfunn” mellom de som nå er på jorden, og de som har gått foran.

3.3.2 De troendes forsamling og *Confessio Augustana (CA)*.

Når det gjelder CA skal vi nå se nærmere på artiklene 7,8 og 21. Artikkel 7 og 8, taler om kirken, og hva kirken er, mens artikkel 21 tar for seg helgenforståelsen.

I artikkel 7 finner vi formuleringen: ”Én hellig kirke”.¹⁷³ Her kjenner en igjen formuleringen *una sancta ecclesia*, fra den latinske tekst.¹⁷⁴ Denne understreker at kirken skulle vær én, samt hellig. Videre leser vi at kirken blir forstått som ”forsamlingen av de hellige, der evangeliet bli lært rent og sakramentene forvaltet rett”.¹⁷⁵ Formuleringen ”forsamlingen av de hellige” får oss til å tenke på ”*communio sanctorum*” i apostolicum. Likevel ser vi at CA har brukt ”*congregatio sanctorum*”¹⁷⁶ og det blir derfor mest korrekt å oversette med *forsamling*, framfor *samfunn*. I den tyske utgaven av CA, brukes ”die Versammlung aller Glaubigen”¹⁷⁷, som på sin side kan oversettes med ”de troendes forsamling”. Videre i artikkel 7 ser vi hva som konstituerer denne kirken; nemlig at evangeliet skal læres rent, samt at sakramentene skal forvaltes rett. Samlingen rundt sakramentene blir altså det avgjørende for å kunne

¹⁷³ Mæland 1985: 31

¹⁷⁴ Grane 1981: 78

¹⁷⁵ Mæland 1985: 31

¹⁷⁶ Mæland 1985: 31

¹⁷⁷ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche 1982: 61

ha sann enhet i kirken: ”Og til sann enhet i kirken er det nok å være enig om evangeliets lære og om forvaltningen av sakramentene”.¹⁷⁸ Det er videre samlingen rundt nådemidlene som skaper troen hos mennesket, og ikke menneskets egenskaper, jamfør CA5. Vi ser nemlig hvordan artikkelen utdyper:

”For ved Ordet og sakramentene som midler blir Den Hellige Ånd gitt, han som virker troen, hvor og når Gud vil, i dem som hører evangeliet, nemlig at Gud, ikke for våre fortjenesters skyld, men for Kristi skyld, rettferdiggjør dem som tror at de blir tatt til nåde for Kristi skyld.”¹⁷⁹

Av samme grunn ser vi at kirken, som de helliges forsamling, ikke kan gå bort fra nådemidlene. Forsøker en dette ”viser det, at man har et helt annet trosbegreb, og dermed en helt anden retfærdiggørelseslære, end reformatorene”.¹⁸⁰

Siden kirken som *communio sanctorum* er så sterkt knyttet til nådemidlene, blir det vanskelig å hevde at de helliges samfunn kan være til stede andre steder enn i den lokale menighet. Det er nemlig her Ordet forkynnes, og sakramentene kan forvaltes. Samtidig har også CA gitt kirken et universelt fokus: ”Like ens lærer de at det alltid vil forbli én hellig kirke”.¹⁸¹ Med en slik formulering, og sammen med CA8, understrekte ”reformatorene kirkens enhed og de lutherske menigheders ubrudte kontinuitet med oldtidens apostoliske kirke”.

Går vi så videre til CA8, bringer ikke den noe nytt i forhold til definisjonen av hva som er ”de helliges samfunn”. Likevel påpeker den at det finnes både onde og hyklere som er blandet inn i kirken¹⁸². Dette fordi troen i seg selv er ”Åndens gave og derfor skjult, og følgelig kan det heller ikke vides, hvem der virkelig hører til kirken, men troen er bundet til det Ord, som kan høres, og til de tegn som kan ses.”¹⁸³ Av dette ser vi at troen bare kan finnes innenfor de helliges samfunn, rundt samlingen omkring nådemidlene. Det er altså nådemidlene som skaper troen, og det er derfor

¹⁷⁸ Mæland 1985: 31f.

¹⁷⁹ Mæland 1985: 31

¹⁸⁰ Grane 1981: 81

¹⁸¹ Mæland 1985: 31

¹⁸² Mæland 1985: 32

¹⁸³ Grane 1981:81

ikke menneskers prestasjoner eller handlinger som er avgjørende. Derfor åpner CA8 opp for at ”sakramentene og Ordet er virksomme på grunn av Kristi innstiftelse og befaling, selv om de meddeles av onde”.¹⁸⁴

Vi ser altså at kirkeforståelsen hos CA legger opp til sentrering rundt nådemidlene. Av samme grunn kan det oppleves vanskelig å hevde at ”de helliges samfunn” også skal innebefatte en menighet i himmelen. De døde har jo ikke mulighet til å samles rundt nådens midler, og leser en CA7 strengt kan det virke som de avdøde ikke har plass i de helliges samfunn. Dette henger også sammen med at det er den jordiske menighet som er i fokus i CA. Likevel kan vi finne en spenning innad i CA. Den har nemlig en lære om de hellige, og vi har sett at de døde i Kristus er i Han også etter døden. Hvordan vi videre kan forstå de helliges samfunn, skal jeg drøfte nærmere i den avsluttende drøftingsdelen.

Går vi videre til CA21, ser vi at denne handler om helgendyrkelsen. Det kan virke oppsiktsvekkende at denne har fått plasseringen blant ”De viktigste trosartiklene”¹⁸⁵ fra CA1 t.o.m CA21. Fra CA 22 og ut har skriftet tatt for seg de ulike ”misbrukene”. Vi ser altså at CA har en lære om de hellige. CA21 lærer:

”at man kan holde fram minnet om hellige, for at vi skal etterlikne deres tro og deres gode gjeringer... Men Skriften lærer ikke å påkalle de hellige eller å be om hjelp fra de hellige, for den holder fram Kristus alene som mellommann, forsoningsmiddel, yppersteprest og talsmann for oss. Ham bør vi kalle på, og han har lovet at han vil høre våre bønner...”¹⁸⁶.

Vi ser altså at CA holder fram minnet om de hellige, for at vi skal kunne etterligne deres tro og gjerninger. Samtidig sier CA21 ingenting om hvor de døde hellige måtte oppholde seg, og hvilken tilstand de er i. Videre ser vi at CA21 forbyr å påkalle de hellige. Melanchts apologi har også en utlegning av CA21, som kan hjelpe oss å forstå artikkelen bedre. Melanhton nevner tre grunner til at vi kan ære de hellige:

- 1.) Den første grunnen er takksigelsen. Her kan en gi Gud takk for at han vil frelse

¹⁸⁴ Mæland 1985: 32

¹⁸⁵ Mæland 1985: 28

¹⁸⁶ Mæland 1985: 39

mennesker, og for at han har gitt lærere og andre gaver til kirken. Dette kan en også gi den hellige selv ros for. 2.) De hellige kan også styrke troen. Vi ser at Melanchton tar fram Peter som eksempel på en person som fikk tilgivelse til tross for fornektelse. Et slik eksempel kan gi oppmuntring til ”å tro at nåden i sannhet overgår synden”.¹⁸⁷ 3.) Den siste grunnen Melanchton oppgir for å ære de hellige er etterlignelsen. Vi kan etterligne de helliges tro og dyder, ”noe enhver bør etterligne i samsvar med sitt eget kall”.¹⁸⁸

Også apologien sier lite om hvor de døde hellige oppholder seg. Likevel åpnes det opp for at:

”de hellige i himmelen ber for den universelle kirke i sin allminnelighet, slik de også ba for kirken mens de levde- selv om det ikke finnes noe vitnesbyrd i skriftene om at de døde ber, bortsett fra denne drøm som er tatt fra 2. Makkabeerbok (15,14)”.¹⁸⁹

Vi ser altså at apologien åpner for at de hellige kan være i himmelen, og be for kirken. Dette må jo sies å være en aktiv tilstand. Det skriftlige vitnesbyrdet om en slik tanke står likevel svakt, da det kun er et apokryft skrift som åpner for tanken om at de hellige i himmelen kan be for oss.

Også hos Luther møter vi tanken om at de hellige i himmelen kan be for oss. Dette ser vi i de Schmalkaldiske artikler, der kan vi kan lese at ”kanskje også de i himmelen”¹⁹⁰ ber for oss. En kan altså se at både Luther og Melanchton åpner opp for at de hellige kan befinne seg i himmelen, og ha en aktiv tilstand der, i og med at de kan be for oss. Samtidig er de begge klare på at helgenene ikke skal påkalles. Dette begrunnes i apologien med at det ”fra Skriften verken frembringes et bud, et løfte eller et eksempel om påkallelse av de hellige”.¹⁹¹ Videre bruker apologien mye tid på å understreke at en skal gå til Jesus alene med bønne, ikke til de hellige. ”Når derfor Kristus er oppnevnt som mellommann og yppersteprest, hvorfor skal vi da søke

¹⁸⁷ Mæland 1985: 184, § 4f

¹⁸⁸ Mæland 1985: 184, § 7

¹⁸⁹ Mæland 1985: 184, § 9

¹⁹⁰ Mæland 1985: 242, § 26

¹⁹¹ Mæland 1985: 184, § 10

andre?”¹⁹² Videre ser vi apologiens begrunnelse for forbudet av påkallelsen av de hellige: ”Men oss tåler de ikke fordi vi ikke påbyr påkallelse av de hellige og nedvurderer kulten av de hellige, for at Kristi ære og gjerning kan bli aktet høyere”.¹⁹³ Fokuset i apologien blir altså at en skal søke Jesus alene, og at påkallelse av de hellige derfor fører til en devaluering av Kristus. For nettopp å unngå en slik devaluering finner en det sterke fokuset på ikke å påkalle de hellige.

Vi ser altså at CA21 legger opp til at en kan minnes de hellige for å etterligne deres tro. Likevel advarer denne mot å påkalle de hellige, slik også apologien gjør det. En kan merke seg at apologien, samt de Schmalkaldiske artikler åpner for at de hellige i himmelen kan be for oss. Selv om altså ikke CA i seg selv sier noe om de døde tilstand, er det interessant at Melancton og Luther åpner opp for en aktiv tilstand i himmelen, der de døde hellige kan gå i forbønn for oss.

3.4 ”Og din menighet i himmelen og på jorden”

I innledningen gav jeg uttrykk for at ordene fra Den norske kirkes prefasjonsliturgi har spilt en stor rolle for min interesse, og valg av tema i denne oppgaven. Samtidig gjorde jeg et valg om å fokusere på de døde tilstand, men jeg glemte aldri prefasjonens ord. Det å forstå dette leddet kunne vært en avhandling i seg selv, og da særlig innenfor liturgikk. I det følgende vil jeg likevel gi noen tanker rundt hvordan leddet kan forstås, og mulige utviklingslinjer.

Går en til den romersk-katolske messen, ser jeg ved konferering av prefasjonene i denne, at leddet har fått en annen ordlyd her:

”... Derfor synger vi med engler og erkeengler, med troner og herredømmer, og med hele den himmelske hærske din herlighets pris, idet vi alle dager istemmer: Hellig, hellig, hellig...”¹⁹⁴ Ved raskt overblikk virker det som om de fleste av prefasjonene slutter på denne måten før de går over i *sanctus*. En skal samtidig merke seg at det finnes over 50 prefasjoner.¹⁹⁵ En slik formulering som vist over gir en noe annen

¹⁹² Mæland 1985: 186, § 24

¹⁹³ Mæland 1985: 188, § 38f.

¹⁹⁴ Missale 1982: 370

¹⁹⁵ Martling 2006: 214

dimensjon enn det å kalle det ”din menighet i himmelen”, som jo Den norske kirke benytter seg av. Dersom det bare gjelder ”den himmelske hærske”, samt alle engler og erkeengler, er det lettere å trekke linjen tilbake til Jesaja 6,2ff:

”Serafer stod overfor ham. Hver av dem hadde seks vinger. Med to dekket de ansiktet, med to dekket de føttene, og med to fløy de. De ropte til hverandre: «Hellig, hellig, hellig er Herren Sebaot. Hele jorden er full av hans herlighet.»

Dersom en med den himmelske menighet bare tenker på de himmelske skarer, og ikke legger noen *hellige* til denne himmelske menighet, får uttrykket ”din menighet i himmelen” en ny forståelse.

Ser en så på den ortodokse gudstjeneste gir Martling et eksempel på hvordan prefasjonen der høres ut:

”... Vi tackar dig också för denna tjänst, som du tar emot från våra händer fastän tusenden av ärkeenglar och en oräknelig änglaskara med sexvingade, mångögda, svävande, och flygande kerubim och serafim står inför dig och sjunger segerns sång. Helig, helig, helig...”¹⁹⁶

Igjen ser vi at fokuset ligger på en himmelsk hærske, med engler og serafer, og ikke nødvendigvis en himmelsk menighet av hellige. Derfor kan nok uttrykket fra DNKs liturgi best forstås som uttrykk for himmelske hærskerer. Når det er sagt, finnes det også prefasjoner i den katolske kirke som inkluderer de hellige: ”Derfor priser vi deg med alle engler og hellige, idet vi alle dager istemmer: Hellig, hellig hellig...”¹⁹⁷ Det er vel kanskje ikke så overraskende at den romersk-katolske kirke også nevner de hellige i samme setning som englene. Vi har tidligere i oppgaven sett hvordan den katolske kirke forutsetter at de hellige alt er framme i himmelen, så at også de kan være med å synge *sanctus* etter prefasjonen virker kjent.

Mer komplisert blir det da hvordan en skal forstå ”din menighet i himmelen” fra DNKs prefasjonsliturgi. Dette leddet kom inn i liturgien i 1914¹⁹⁸, og erstattet den

¹⁹⁶ Martling 2006: 202

¹⁹⁷ Missale 1982: 377

¹⁹⁸ Fæhn 1963: 96

gang: ”Englene lovsyngte Din Majestet og de hellige Serafer med samstemmig Jubel prise Dit Navn”.¹⁹⁹ Dette opprinnelige leddet minner igjen om utviklingslinjene fra den romersk-katolske -, samt den ortodokse messen. Hvorfor dette ble endret, har jeg ikke funnet svar på.²⁰⁰

”Englene lovsyngte din Majestet”, ligner på dagens formulering: ”Ved ham lovsyngte englene din herlighet”. Derfor kan en merke seg at det bare er selve leddet ”din menighet i himmelen og på jorden” som erstattet ”de hellige Serafer” i 1914. Hvorfor det ble gjort vites ikke, men vi ser at leddet ”din menighet i himmelen” kom relativt sent inn i liturgien.

I den nye gudstjenesteboka: ”Gudstjeneste for Den norske kirke” gis det interessante forklaringer til prefasjonsleddet. Kapittel 6 har et helt avsnitt som kalles *Det synlige og det usynlige vi*:

”Men det finnes et usynlig vi som er ufattelig mye større... Der hører alle de til som har gått foran og nå er hjemme hos Gud. Denne virkeligheten blir vi minnet om hver gang ordene lyder i hjertet av liturgien: ”Ved ham lovsyngte englene din herlighet, og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel.”²⁰¹

I avsnittet over uttrykkes det ikke noe om de døde tilstand; for de som er gått foran og nå er hjemme hos Gud. Likevel legger kirkerådet opp til at vi skal minnes de som har gått foran, i prefasjonsliturgien. Dette er i tråd med CA, at en kan minnes de hellige. Samtidig har gudstjenesteboka mer. I kapittel 8 forklares *sanctus* som jo etterfølger prefasjonen. Her kan vi lese:

”Sammen med alle Guds engler, sammen med alle dem som gikk foran oss i pilgrimstoget, sammen med alle som samles i andre kirker og kirkesamfunn, i vårt eget land og i hele verden stemmer vi i den store lovsangen: ”Hellig, hellig...”²⁰²

¹⁹⁹ Alterboken 1889, i følge NLA: http://www.fagsider.org/kirkehistorie/liturgi/1889_liturgi.htm

²⁰⁰ Har prøvd å komme i kontakt med Kirkerådet, og liturgikklærer ved MF har også gjort det samme. Svaret han fikk var at Nemnd for gudstjenesteliv ikke har satt spørsmålsteget ved prefasjonens historiske eller teologiske ordlyd i arbeidet med ny liturgireform.

²⁰¹ Gudstjeneste for Den norske kirke 2011: 6.4

²⁰² Gudstjeneste for Den norske kirke 2011: 8.43

Det at vi skal istemme lovsangen, sammen med dem som har gått foran, må jo bety at vi gir de hellige en aktiv tilstand. Dersom de hellige også skal være med å synge lovsangen, og ikke bare bli minnet, gis de slik jeg tolker det en aktiv tilstand. Nå er Gudstjenestebokens forklaringer riktignok ikke liturgier. Samtidig synes jeg det er oppsiktsvekkende at Gudstjenesteboka har gitt så sterke føringer på hvordan en skal forstå nattverdets prefasjonsliturgi.

Skal en oppsummere er det vanskelig å gi et entydig svar på hvordan en skal forstå prefasjonens ledd: ”Din menighet i himmelen”. Vi har likevel sett at de tidlige liturgier, fra den katolske- samt den ortodokse kirke, har lagt fokuset på de himmelske hærskarer, serafim og engler. Dette gir andre konnotasjoner enn det ”din menighet i himmelen” gir. Vi har også sett at dette er et ledd som har kommet sent med i liturghistorien. Samtidig er det ikke overraskende at den katolske kirke tar med helgenene i noen av sine prefasjoner. Mer oppsiktsvekkende er det at Kirkerådets veiledninger, som har fått plass i gudstjenesteboken, så sterkt legger føringer for en aktiv tilstand etter døden.

4. Avsluttende drøfting

Hvordan kan luthersk teologi tale om at de døde i Kristus eksisterer i en aktiv tilstand etter døden?”

4.1 Antropologi

Jeg har tidligere i oppgaven vist at jeg vil kalle mennesket for en psyko-fysisk enhet. I dette legger jeg at det er det *hele* mennesket som skal være i fokus. Dette *hele* mennesket består av et ytre og et indre menneske, forstått som en psykisk- og fysisk enhet, jamfør punkt 3.1.4.

Jeg ønsker altså ikke å dele inn mennesket i dichotomiske eller trichotomiske termer. En kan finne igjen bibelske tekster som snakker både om ånd, sjel og legeme, men jeg opplever at Bibelen har et rikere språk enn til å begrense det så sterkt til dichotomiske

eller trichotomiske termer. Dette viste også min antropologiske gjennomgang tidligere i oppgaven. Av samme grunn finner jeg det vanskelig å dele inn mennesket i sjel og legeme ved døden. Jeg går derfor i mot den klassiske katolske oppfatning som tenker seg at sjelen lever videre etter døden, mens den gjenforenes med legemet i *parusien*. Også Prenter går i mot en slik oppfatning, men konstaterer likevel det gåtefulle: Hvordan kan det være kontinuitet mellom det gamle avdøde legeme, og det nye legeme som skal oppstå ved legemets oppstandelse? Prenter gir ikke noe svar på dette, men viser til at gjennom den hellige nattverd får en del i oppstandelsens virkelighet, og dette ”overflødigjør alle spekulasjoner”²⁰³. At svaret Prenter gir ”overflødigjør” alle spekulasjoner er jeg uenig i. Når det sagt er det flott at han gir nattverden en stor verdi. Nattverden er jo som kjent et av sakramentene, og viser på en særlig måte tilbake til Kristus²⁰⁴. Det å bygge sin teologi og tenkning rundt Kristus er et flott grep, og ”i Ham har all dogmatikk sitt sentrum, og hans liv og gjering, død og oppstandelse skal kaste lys over og bestemme alt som sies i dogmatikken”²⁰⁵. At også Prenter bygger sin dogmatikk rundt Kristus, som Skriftens kjerne er vel og bra. Samtidig synes jeg han gir en litt lett løsning på problemet om de dodes tilstand, ved at han viser til Kristus, og sier at det ”overfløddigjør alle spekulasjoner”.

Heller ikke Luther gir noe entydig svar på hvordan kontinuiteten mellom det avdøde menneske, og det nyskapte menneske blir. Han åpner jo gjennom sjelesøvnen opp for at sjelen forlater mennesket etter døden, men vi ser samtidig at fokuset legges vel så mye på at det er det *hele* menneske som skal oppstå fra dødens søvn på dommens dag. For egen del holder jeg altså fram tanken om mennesket som en psyko-fysisk enhet. Likevel løser heller ikke dette svaret på spørsmålet om kontinuiteten mellom det døde mennesket, og det som skal stå opp igjen i herlighet. Det er jo nærliggende å tenke seg at hvis det hele mennesket dør må det jo samtidig forsvinne helt ved døden. Gjennom lesning av Bibelen, samt arbeid med bekjennelser har vi i denne oppgaven likevel sett at den døde fortsatt eksisterer, enten ved en søvn, eller en mer aktiv tilstand. Jeg skal senere drøfte dette nærmere, men vil i denne omgang sitere Sannes:

²⁰³ Prenter 1955: 621

²⁰⁴ Mæland 1985: 32

²⁰⁵ Henriksen 1994: 19

”Menneskets enestående stilling overfor Gud innebærer imidlertid et forhold til ham som ikke er begrenset til dette liv. Mennesket består derfor etter Guds vilje også ut over og etter døden, og skal på den siste dag stå opp til evig liv eller til evig fortapelse”.²⁰⁶

4.2 Dommen og døden

Som vi alt har sett holder den katolske kirke fram både en særdom og en universell dom. Særdommen finner sted like etter døden, og det er her evighetens skjebne blir avgjort. Hos Prenter og Luther finner vi tanken om at dommens dag skjer ved Jesu gjenkomst. Når det er sagt, har jeg tidligere kommentert en spenning hos Luther mellom det å våkne fra sjelesøvnen på dommens dag ved *parusien*, og det å komme for dommen i dødsøyeblikket. Går en til CA17 ser vi det står skrevet: ”Like ens lærere de at Kristus ved verdens ende skal vise seg for å dømme, og at han skal vekke opp alle de døde”.²⁰⁷ Fra reformatorisk side venter en seg altså Kristi gjenkomst til dom, og det er her evighetens skjebne blir lagt: ”De fromme og utvalgte skal han gi evig liv og evige gleder, men de ugudelige mennesker og djevlene skal han fordømme til å pines uten ende”.²⁰⁸ Igjen kan en likevel kritisere CA for ikke å svare på hva som skjer i rommet mellom dødsøyeblikket og Jesu gjenkomst. Hvilken tilstand er de døde i her? CA17 legger til at de døde skal vekkes opp på dommens dag, og vi kan altså anta en ikke-aktiv eksistens. Samtidig har vi sett at både Melancton i apologien, og Luther i de Schmalkaldiske artikler åpner opp for at de hellige *kan* ha en aktiv eksistens. Hvordan skal vi da tenke om *rommet* mellom en persons dødsøyeblikk og Jesu gjenkomst? Dette *rommet* har jo gjerne fått navnet *mellomtilstanden*.

Luther åpner opp for at dette *rommet* ikke finnes. Dette fordi han mener at vår (oss levende) oppfattelse av tid og rom ikke gjelder på den andre siden av døden. Av samme grunn hevdet han, parallelt med sjelesøvnstanken, at dommedag for den enkelte skjer i dødsøyeblikket. Dette er en tanke også jeg tenker kan gi mening. Nemlig at Gud kan ha skapt vår verden i tid og rom, men at disse fysiske lovene ikke

²⁰⁶ Sannes 2008: 197

²⁰⁷ Mæland 1985: 35

²⁰⁸ Mæland 1985: 35

gjelder på den andre siden av døden. Dette er en linje også Hans Schwarz legger seg på:

”When we cross the border of space and time, we encounter God’s eternal presence and become coeternal with God and all the others who have gone before us. Regardless of when we cross the demarcation between this life and life eternal, we will appear at the ”other side” at the ”same moment” together with everyone else”.²⁰⁹

Vi ser altså at Schwarz tanker kan minne litt om Luthers tanker. Han holder fram at den avdøde umiddelbart møter Guds evige nærvær, når han krysser grenselinjen mellom dette livet, og det evige livet. Videre ser vi at den avdøde vil komme til den andre siden i samme øyeblikk, sammen med alle andre. Dette med at den avdøde kommer til ”the other side at the same moment together with everyone else”, gjør saken komplisert. Som vi tidligere har sett er dette noe også Luther holder fram:

”For those who have died, the Last Day comes very soon after their death even - ”immediately” when they die. ”Each of us has his own Last Day when he dies”. Therefore we arrive at the end of the world and the Last Day at the moment of our death”.²¹⁰

Ved en slik tankegang opplever jeg at både Schwarz og Luther unngår hele problemet med mellomtilstanden. Kanskje er det likevel dette som er svaret på avhandlingens problemstilling? At siden tid og rom ikke eksisterer på den andre siden av døden, skjer alt i ett og samme ”eternal moment”.²¹¹ Jeg velger å holde denne muligheten fram som et mulig løsningsforslag. Samtidig har den ikke løst spørsmålene vi som enda lever sitter igjen med. Siden vi fortsatt er bundet til tid og rom vil en fortsatt stille det samme spørsmålet: Hvordan skal vi tenke om *rommet* mellom en persons dødsøyeblikk, og Jesu gjenkomst?

I redegjørelsen om Prenter så vi at han gikk i mot tanken om evighetens tidløshet, jamfør punkt 2.3. Dette fordi det i følge han ville utelukke et reelt forhold mellom den

²⁰⁹ Schwarz (Braaten, Jenson) 1984: 570

²¹⁰ Althaus 1966: 416

²¹¹ Althaus 1966: 416

skapende Gud og den skapte verden. Prenter har et poeng med tanke på at det er vanskelig å tenke seg Gud som utenfor alle våre forestillinger av tid og rom. Likevel opplever jeg at Prenter begrenser Gud når han går i mot tanken om evighetens tidløshet. Gud vil alltid være større, Gud er transcendent og immanent.²¹² Gud kan være nærværende, og det viste seg klarest gjennom hans inkarnasjon som menneske. Samtidig er Gud transcendent: "He goes beyond or categories of understanding".²¹³ Nettopp fordi vi ikke kan forstå Gud til det fulle, vil jeg *ikke* begrense han, og si at om evigheten er tidløs, utelukker det et reelt forhold mellom Gud og hans skapte verden. Som Bibelen også sier det i Matteus 19, 26b: "*For mennesker er dette umulig, men for Gud er alt mulig.*" Dersom alt er mulig for Gud, og vi ønsker å holde det fram som et premiss, kan vi slik jeg ser det ha et reelt forhold til Gud, selv om evigheten måtte være tidløs. Med andre ord: Jeg tenker at siden Gud ikke er bundet til våre forestillinger om tid og rom, kan Luther og Schwarz ha rett når de tenker seg at dødsøyeblikket kan være starten på det evige livet, på den andre siden.

Mer om dommen

Den katolske kirke opererer som vi har sett med to dommer, særdommen og den universelle dom. Ved å holde fram to ulike dommer får en lettere fram at det må være et *rom* mellom disse, og dermed et rom mellom dødsøyeblikket og Jesu gjenkomst. Samtidig må det sies at det ikke finnes skriftbelegg for å holde fram en tanke om to ulike dommer, og leser en bekjennelsesskriftene ser vi at fokuset ligger på Jesu gjenkomst til dom. Den katolske kirke holder likevel fram tanken om en aktiv tilstand etter døden, og vi har sett at de tenker seg at noen alt er i himmelen, noen i helvete, mens andre er i skjærsilden. At en skal holde fram himmel og helvete er de fleste enige om, men slik jeg ser det ingen grunn til å holde fram tanken om skjærsilden.

Læren om skjærsilden har svakt skriftlig belegg, bare i det apokryfe skriftet 2. Makabeerbok. Den evige frelse er sikret, hvilket er et viktig poeng, men jeg finner det vanskelig at det er de gjenlevende menneskers prestasjoner som er med på å avgjøre hvor lenge en må være i skjærsilden. Det blir arrangert sjelemesser, og det anbefales

²¹² Erickson 2001: 299

²¹³ Erickson 2001: 273

almisser, avlat og botsøvelser til fordel for de døde.²¹⁴ Dette fører slik jeg ser det til en degradering av læren om rettferdiggjørelsen ved troen alene.

Den lutherske teologi lærer oss at det ikke er menneskers prestasjoner som avgjør menneskers frelse. I CA4 finner vi artikkelen om rettferdiggjørelsen: ”Like ens lærer de at menneskene ikke kan bli rettferdiggjort overfor Gud ved egne krefter, fortjenester eller gjerninger, men at de blir rettferdiggjort uten vederlag for Kristi skyld ved troen...”²¹⁵ Videre vises det i artikkelen til romerne 3 og 4. I romerne 4,24 kan vi lese: *”det gjelder også oss: Vi skal bli regnet som rettferdige når vi tror på ham som reiste Jesus, vår Herre, opp fra de døde”*. Etter luthersk forståelse er altså troen på Jesus nok. Det er denne som gjør oss klare for det evige livet: *”For så høyt har Gud elsket verden at han ga sin Sønn, den enbårne, for at hver den som tror på ham, ikke skal gå fortapt, men ha evig liv.”*²¹⁶

Hos Prenter og Luther, og i den lutherske teologi generelt finner vi altså bare tale om én dom. Jeg har i min Bibeleksegese i denne oppgaven, ikke lagt fokuset på dommen, men mer fokusert på om de avdøde kan være i en aktiv tilstand eller ikke. Det jeg likevel har merket meg, og også nevnt i oppgaven, er at dommens tidspunkt ikke er avgjørende for om én er i Kristus eller ikke. Jeg har tidligere i oppgaven sitert Johannes 5,24f, og gjør det på ny her.

”Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Den som hører mitt ord og tror på ham som har sendt meg, har evig liv og kommer ikke for dommen, men er gått over fra døden til livet. Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Den time kommer, ja, den er nå, da de døde skal høre Guds Søns røst, og de som hører, skal leve”.

Dette er et oppsiktsvekkende vers. Her står det nemlig at den som tror på Kristus allerede nå har evig liv, og skal ikke komme for dommen. Fra Johannes 11,25b kan vi lese *”den som tror på meg, skal leve om han enn dør”*. En kan altså se at den som tror på Jesus har livet, og skal leve om han enn dør. Dette går i analogi med tenkningen om at menneskets enestående stilling overfor Gud ikke er begrenset til dette liv.

²¹⁴ Den katolske kirkes katekisme: §1032

²¹⁵ Mæland 1985: 30

²¹⁶ Johannes 3,16

Likevel krever en slik tanke en dogmatisk tenkning rundt selve døden. For hva er døden? I utlegningen om Martin Luther refererte jeg til hans tenkning om mennesket som skapt til evig fellesskap med Gud. Døden blir følgelig en konsekvens av syndefallet. Et slik tankesett vil jeg gi min tilslutning, og det er flere bibelske tekster som kan brukes for å gi et sådan belegg. I romerne 5,12 kan vi lese *"Synden kom inn i verden på grunn av ett menneske, og med synden kom døden. Og slik rammet døden alle mennesker fordi alle syndet."* I 1. Korinterbrev 15,21 og 22 kan vi videre lese: *"Fordi døden kom ved et menneske, er også de dødes oppstandelse kommet ved et menneske. For slik alle dør på grunn av Adam, skal alle få liv ved Kristus"* Døden er altså en konsekvens av syndefallet. Samtidig trenger ikke det å bety at Kristus-fellesskapet brytes ved døden. Dette har min tidligere utlegning av de paulinske tekster vist, der jeg påviste spenningen mellom det å ligge i en søvn til oppstandelsens morgen, og det å være hjemme hos Gud. Jeg viste videre at det å sove også kunne være en form for liv, jamfør 1. Tess 5,10: *"Han døde for oss for at vi skal leve sammen med ham enten vi våker eller sover"*. I dette verset viste jeg at det å sove kunne bety å være død, og i så måte ser vi at verset kan tale for at både levende og døde kan *leve* sammen med Han. Dette viser også verset fra romerne 8,38f:

"For jeg er viss på at verken død eller liv, verken engler eller krefter, verken det som nå er, eller det som kommer, eller noen makt, verken det som er i det høye eller i det dype, eller noen annen skapning, skal kunne skille oss fra Guds kjærlighet i Kristus Jesus, vår Herre".

Det kanskje viktigste funnet jeg har gjort i denne avhandlingen er å vise nettopp dette. At vi kan *leve* i Kristus på begge sider av døden, og at døden ikke kan sette noen grenser for dette. Om dette livet i Kristus, også i døden er et liv i aktiv tilstand har det vært vanskeligere å finne ut av, og dette må drøftes nærmere.

De paulinske tekster taler nok tydeligst om at livet med Kristus i døden, kan forstås som en søvn. Likevel blir dette problematisert, særlig i filliperne 1,23: *"Jeg kjenner meg trukket til begge sider: Jeg lengter etter å bryte opp og være sammen med Kristus, for det er så mye, mye bedre"*. Er det virkelig *så* godt at en er villig til å bryte opp *bare* for å sove hos Herren? Kanskje er det *så* godt. Å sove hos Herren er nok helt sikkert en god og trygg søvn, der en blir i varetatt på en spesiell måte. Likevel tenker jeg at skal en kunne merke og erfare at det er *så mye, mye bedre* å bryte opp, bør dette

innebefatte en våken, aktiv tilstand. Samtidig skal jeg være forsiktig med å være for bestemt i tolkningen den ene eller den andre retningen, men heller bare konstatere at den paulinske teologi har en spenning mellom det å sove til oppstandelsens morgen, og det å være hjemme hos Gud. Som nevnt tidligere er også 2. Korinterbrev 5,8 med på å forsterke denne spenningen. *”Men vi er ved godt mot, og helst vil vi flytte bort fra kroppen og hjem til Herren.”* En skal likevel merke seg at det å være hjemme hos Gud, samt det å ligge i en søvn, ikke trenger å være motsetninger.

Kanskje kan vi da si med Johannes 5,24: *”Den som hører mitt ord og tror på ham som har sendt meg, har evig liv og kommer ikke for dommen, men er gått over fra døden til livet”*. Finnes da ikke dommen? Jeg skal ikke gå så langt at jeg vil avskrive dommen. Likevel finner jeg som troende ingen grunn til å frykte denne på bakgrunn av skriftstedene vi har behandlet over. Døden kan ikke *”skille oss fra Guds kjærlighet i Kristus Jesus, vår Herre”*. Derfor trenger en heller ikke å frykte at dommen skal gjøre det. Tidspunktet for dommen, om den da skjer i dødsøyeblikket eller ved *parusien* blir da sekundært. Som jeg tidligere i oppgaven siterte Sandnes: *”Fra dåpen, i døden og i den endelige oppstandelsen dreier det seg hele tiden om det samme, nemlig ”å være sammen med Kristus””*.²¹⁷

Under behandlingen av termen $\sigma\omega\mu\acute{\alpha}$ (*såma*) viste jeg til noen sentrale dåpsvers. Jeg vil særlig fokusere på romerne 6, 3 og 4:

”Eller vet dere ikke at alle vi som ble døpt til Kristus Jesus, ble døpt til hans død? Vi ble begravet med ham da vi ble døpt med denne dåpen til døden. Og som Kristus ble reist opp fra de døde ved sin Fars herlighet, skal også vi vandre i et nytt liv”.

Vi ble reist opp med Kristus, og vi skal vandre i et nytt liv, ved og etter dåpen. Som Sandnes uttrykker det: *”Felleskapet med Kristus i den fremtid som Gud har lovet, begynner i dåpen”*²¹⁸. Av dette kan vi si at livet med Gud starter i dåpen, og som jeg har vist over brytes ikke dette fellesskapet i døden. Til tross for at vi har slått fast dette, kan vi fortsatt spørre: Kan en tale om en aktiv tilstand etter døden?

²¹⁷ Sandnes 1996: 116

²¹⁸ Sandnes 1996: 115

4.3 Dødsriket og Paradis

Hvordan en skal forstå termene dødsriket og paradiset synes jeg er vanskelig å svare på. Tidligere i oppgaven så vi henvisninger til noen GT-vers som omhandlet dødsriket. Det virket ikke her som om tilstanden blant de døde var særlig aktiv. Likevel viste jeg til vers der det er tydelig at Guds hånd rekker ned til dødsriket, og vi har sett hvordan sene GT-tekster etter hvert fant et håp om de dødes oppstandelse. I Daniel 12,2 leser vi: ”og mange av dem som sover i jorden, skal våkne opp, noen til evig liv, andre til skam og evig avsky”. Dette verset har likevel et futurisk preg. En gang skal de som sover våkne til liv, og følgelig bli aktive. Men det har ikke skjedd enda.

Også i NT er dødsriket en gåtefull term. Jeg har tidligere kommentert lignelsen om den rike mannen og Lasarus fra Lukas 16, 19-31. At den rike mannen her har fått en aktiv tilstand hersker det liten tvil om. Lasarus på sin side har fått en heller ikke- aktiv tilstand, der han ligger inntil Abraham. Samtidig sier Abraham i vers 25b: ”Nå trøstes han her, mens du er i pine”. Skal Lasarus da kunne merke og erfare denne trøsten, vil jeg anta at også han har en aktiv tilstand, og ikke bare sover. Likevel; det hele er en lignelse, og hvordan en rent konkret skal forstå denne blir vanskelig, da Jesus selv talte i bilder her.

Går en til 1. Peter 4,6 finner vi et interessant vers: ”Derfor ble evangeliet forkynt også for de døde, for at de som i kroppen ble dømt slik mennesker dømmes, ved Ånden skulle leve, slik Gud lever.” Som jeg tidligere nevnte i oppgaven har dette skriftstedet, sammen med 3,19, vært gjenstand for mange tolkninger. Kanskje tenker en her bare på de åndelig døde? Samtidig åpner jeg opp for at Jesus muligens forkynte for de fysisk døde i 4,6. I så måte må jo dette forstås som at de døde er i en aktiv tilstand, slik at de kan ha mulighet for å høre forkynnelsen.

Når det gjelder paradiset, har vi sett at dette kan forstås som ”a transcendent place of blessedness”.²¹⁹ Jesus var klar i sin tale til røveren på korset, at det var *i dag* han skulle få være med til paradiset. Skal en forklare dette med *i dag* kan en igjen tenke seg at tid og rom ikke finnes på den andre siden av døden. Derfor opplevdes kanskje det hele som *i dag* for røveren på korset. Igjen må jeg likevel være ydmyk på at jeg her

²¹⁹ A Greek-English Lexicon of The new testament. Revised version 2000: 761

går inn i spekulasjoner, som en ikke kan si noe klart om. Et viktig poeng er videre å merke seg at Lukas 23,43 heller ikke sier noe om *tilstanden* røveren skal oppleve paradiset i.

4.4 Åpenbaringen og de døde tilstand

I åpenbaringen finner vi ingen tvil om at det finnes en aktiv tilstand etter døden. Om dette likevel er en "future prediction or timeless truth"²²⁰ er det vanskeligere å få klarhet i. Dette har jeg drøftet tidligere i oppgaven. Jeg har åpnet opp for en tolkning som legger opp til en aktiv eksistens i himmelen, som vi som lesere kan få et glimt av. Jeg understrekte vers 6,10, og fokuserte litt på ropet: "Hvor lenge?" Dette verset kan gi et hint om at eskjatologien ennå ikke er fullt ut realisert. Videre kan en merke seg Borings introduksjon til 8,1: "We have come to the last seal, but the End is not described – that must come later".²²¹ Vi har ikke fått sett enden ennå, og slik jeg leser Åpenbaringen er det enda ting og hendelser som ikke er realisert. Den nye himmel og den nye jord som introduseres i åpenbaringen 21, er slik jeg forstår det ikke realisert. Kanskje kan åpenbaringen leses som et "allerede nå, men ennå ikke", der noe er realisert, mens vi fortsatt venter på at mer skal realiseres?

Vi kan i åpenbaringen altså få bilder om at noen allerede er i en aktiv tilstand i himmelen. Ved lesning av bekjennelsesskriftene får en dessverre lite hjelp til å bekrefte og/eller avkrefte dette. Som nevnt tidligere i oppgaven åpner Melancton i apologien for at "de hellige i himmelen ber for den universelle kirke i sin alminnelighet".²²² Også Luther åpner i de Schmalkaldiske artikler for at "kanskje også de i himmelen"²²³ ber for oss. Både Luther og Melancton gir altså de hellige en plass i himmelen, og det åpnes igjen for en eventuell aktiv tilstand. Må ikke himmelen i seg selv her forstås som en mellomtilstand? Kan noen være i himmelen om ikke dommen er skjedd? Luther fortalte jo også om sin avdøde venn ved en anledning:

"We are to know that he is blessed and that he has eternal life and eternal joy in the heavenly church. For now he has learned, seen with his own eyes, and

²²⁰ Koester 2001: 2

²²¹ Boring 1989: 132

²²² Mæland 1985: 184

²²³ Mæland 1985: 242

heard those things which he here in the church on earth explained according to God's word".²²⁴

I dette sitatet åpner jo Luther helt klart opp for en aktiv tilstand etter døden, og denne tilstanden har fått sin plassering i den *himmelske kirke*. Jeg har tidligere kommentert spenningen hos Luther mellom en slik tanke og sjelesøvnstanken. En spenning det dessverre ikke blir gjort store forsøk på å forene.

Som vi har sett unngår Scwharz og Luther problemet med mellomtilstanden ved å vise til at tid og rom ikke finnes på den andre siden, og at alt skjer i ett "eternal momoment".²²⁵ Dødsøyeblikket kan altså være starten på det evige livet, og vi har sett hvordan Luther og Melanchton åpner opp for at noen allerede nå er i himmelen. Det trenger altså ikke å være noen mellomtilstand mellom dødsøyeblikket, og erfaringen av en himmel i evigheten. Dette fordi den døde umiddelbart kan gå til dommens dag, og himmelen i dødsøyeblikket. Likevel vil det fortsatt være ett *rom* mellom den avdødes dødsøyeblikk og Jesu gjenkomst. Dette *rommet* kan forstås som deltagelse i en himmel i en *aktiv tilstand*. På samme måte kan det tenkes at himmelen er ett *rom* i påvente av at eskjatologien skal bli fullt ut realisert, ved *parusien*. Som vi har sett gir åpenbaringsboken grunnlag for å tenke seg at de avdøde *allerede nå* kan leve i en aktiv tilstand i himmelen. Dette kan en lettere se for seg om en også åpner opp for at våre forståelser av tid og rom ikke finnes på den andre siden av døden.

Prenter går i mot en slik forståelse og tenker seg at de hellige er sammen med oss i en felles *venting* på dommen. Han gir ikke mer svar enn det på hvor de døde eventuelt måtte oppholde seg, men viser til at Kristusfellesskapet består på begge sider av døden. Dette bringer oss til det neste temaet som må drøftes: Nemlig "de helliges samfunn".

²²⁴ Althaus 1966: 415

²²⁵ Althaus 1966: 416

4.5 De helliges samfunn

Jeg har tidligere i oppgaven gitt en behandling av forståelsen av ”de helliges samfunn”. Her har jeg forsøkt å finne ut om de hellige som har gått foran kan regnes som en del av dette samfunnet. I følge Confessio Augustana har vi sett at *de troendes forsamling* kjennetegnes av samlingen rundt nådens midler. Av samme grunn har jeg påpekt en spenning mellom CA7 og CA21. De avdøde har jo ikke lengre mulighet til å samles rundt nådens midler, men samtidig har CA21 en lære om de hellige. Kanskje kan en tenke seg at de avdøde, som i det jordiske livet samlet seg rundt nådens midler, fortsatt kan være en del av det samme *helliges samfunn* etter døden? Nettopp fordi CA21 har en lære om de hellige, bør en jo kunne gi disse en plass i det samme helliges samfunn, jamfør CA7: ”Men kirken er forsamlingen av de hellige”.²²⁶ De hellige er altså kirken, og om de avdøde også blir kalt for *hellige* bør en jo inkludere disse i det samme *helliges samfunn*. Likevel gir CA ingen svar på hvordan de avdøde fortsatt kan være troende, og dermed også hellige. Ei heller gir CA svar på hvor de avdøde hellige oppholder seg.

Kanskje har CAs store fokus på den jordiske menighet, og hva som konstituerer denne vært preventiv for å stoppe helgendyrkelsen og påkallelsen av de døde. For den jordiske menighet er det samlingen rundt nådemidlene som skaper troen, og bare denne. En skal derfor ikke påkalle de døde, fordi dette fører til en devaluering av Kristus. Jesus alene skal påkalles, og han er mellommannen vi troende trenger for å søke Gud.²²⁷ Likevel: De avdøde hellige finnes parallelt med at de gjenlevende helgenene finnes. Felles for de begge er at Kristusfellesskapet står fast på begge sider av døden.

Som vi har sett mente også Regin Prenter at Kristusfellesskapet består på begge sider av døden. Likevel går han lengre enn det jeg er villig til, i å inkludere både de troende på jorden og de hellige som er gått foran, i det samme *helliges samfunn*. Det som forener oss i de helliges samfunn er i følge Prenter at:

”helgenerne ”på den anden side” er sammen med os en kirke i venten på opstandelsen. De tilhører ikke den den ”triumferende kirke”. Den bliver først

²²⁶ Mæland 1985: 31

²²⁷ Mæland 1985: 186

synlig ved Herrens genkomst. Men de tilhører en biende kirke, som er eet med den stridende kirke her på jorden, i det samme takkens og bønnens offer, frembåret for os af den opstandne Kristus”.²²⁸

At de hellige ikke nødvendigvis tilhører den triumferende kirke, (tradisjonell katolsk forståelse for de salige i himmelen, jamfør katolsk katekisme.²²⁹) er et greit standpunkt. Likevel synes jeg han noe enkelt går fra dette standpunktet til å hevde at det de hellige er sammen med oss i en ventende kirke, der vi på begge sider av døden kan be for hverandre. Denne ventende kirke løser jo heller ikke mellomtilstandens problem. Er det mer sannsynlig at det finnes en ventende kirke som også inkluderer de døde, som at det finnes en seirende kirke? Jeg savner en større problematisering også av et slik standpunkt. Hva med samlingen rundt nådemidlene som i følge CA konstituerer kirken? Kan de døde i den ventende kirke ta del i dem?

Det å si at vi på begge sider av døden venter på dommen, løser jo problemet om dommens tidspunkt. Likevel synes jeg Prenter noe lett går fra dette til å si: *”Det er, hvad de, der endnu venter dommen, ”véd” om ”mellemtilstanden”, at den er en bien på Ham, der skal komme for dømme levende og døde”*²³⁰. Igjen viser Prenter tilbake til Kristus, og som jeg var inne på tidligere i drøftingen er det flott at dogmatikken hans er Kristussentret. For på samme tid som jeg ikke er enig med at det å være i Kristus ”overflødiggjør alle spekulationer”²³¹, vil jeg også si at han på mange måter har helt rett. Kristus er sentrum for all dogmatikk, og det er i Ham vi finner rettferdigjørelsen.²³²

4.6 ”Din menighet i himmelen”

Jeg har tidligere i oppgaven drøftet dette leddet, og har funnet at de første liturgier gikk i retning av himmelske herskarer. Av dette innebærer ikke nødvendigvis uttrykket ”din menighet i himmelen” en tanke om de som har gått foran og nå er hjemme hos Gud. Mer forvirret blir jeg da når den nye gudstjenesteboka legger så

²²⁸ Prenter 1955: 615

²²⁹ Den katolske kirkes katekisme: §962

²³⁰ Prenter 1955: 617

²³¹ Prenter 1955: 621

²³² Mæland 1985: CA4

sterkt opp til en slik forståelse. Dette gir meg signal om at det lever forestillinger om en aktiv tilstand etter døden, i beste velgående i vår norske kirke. Dette bekrefter også salmene jeg siterte fra i innledningen. Videre tenker mange på den halve alterringen til også å innebefatte de har gått foran, på den andre siden. En slik symbolikk kan en jo fortsatt holde fram, uten å nødvendigvis si noe om tilstanden de er i.

5. Konklusjon

”Hvordan kan luthersk teologi tale om at de døde i Kristus eksisterer i en aktiv tilstand etter døden?”

Vi har gjennom denne oppgaven sett at forestillinger om en aktiv tilstand etter døden, lever i vår kirke. Vi kan altså registrere en *tro*. Denne oppgaven har likevel vist at det er vanskeligere å finne *årsaken* for en slik tro, og om den er teologisk holdbar. Kan luthersk teologi tale om en slik aktiv tilstand?

Jeg mener luthersk teologi kan tale om at de døde i Kristus eksisterer i en aktiv tilstand ved å vise til at tid og rom ikke finnes på den andre siden. Selv om den skapte virkelighet som vi her er en del av skjer i tid og rom, er Gud både transcendent og immanent i forhold til dette. Gud er nær i vår virkelighet, men han er også hevet over denne. Av samme grunn tenker jeg at det for Gud er mulig at våre menneskers dødsøyeblikk kan være starten på en aktiv tilstand på den andre siden. Den avdøde kan umiddelbart gå til dommens dag og himmelen i dødsøyeblikket. Det vil altså ikke være en mellomtilstand mellom dødsøyeblikket og det evige livet. Likevel vil det være ett *rom* mellom den avdødes dødsøyeblikk og Jesu gjenkomst. Dette *rommet* kan forstås som en deltagelse i en himmel i en aktiv tilstand.

Jeg skal være ydmyk på at tanken om at tid og rom ikke finnes på andre siden er nettopp dette, en tanke. Samtidig er det en tanke og en forklaring som kan gi mening. Om en derfor åpner opp for at tid og rom ikke finnes på den andre siden av døden, kan en lettere se for seg at noen allerede nå kan ha en aktiv eksistens i himmelen. Dette har vi sett at både Luther og Melachton åpnet for. I tillegg har vi sett hvordan åpenbaringsboken helt klart taler om en aktiv tilstand etter døden. I eksegesen har jeg

åpnet for at skriftet kan beskrive en himmel der de døde i Kristus allerede nå er. Det kan gi mening å tenke seg at Johannes rent konkret fikk et glimt av tronen der de døde martyrene allerede nå er i himmelen, og synger foran tronen. Likevel har vi sett at Åpenbaringen ikke beskriver en fult ut realisert eskjatalogi, med ”en ny himmel og en ny jord”.

Luthersk teologi *kan* altså tale om en aktiv tilstand etter døden. Dette kan gjøres primært ved å vise til at tid og rom ikke finnes på den andre siden av døden, og sekundært ved å vise til åpenbaringsbokens tale om en aktiv tilstand i himmelen. Samtidig har vi sett at denne himmelen ikke er en fult ut realisert eskjatalogi. Som troende kan vi fortsatt vente oss en ”ny himmel og en ny jord” ved *parusien* når eskjatalogien skal realiseres fult ut. Slik jeg ser det kan likevel de to grunnene som vist over, være *årsaken* til at troen på en aktiv tilstand etter døden finnes. Videre tenker jeg at denne årsaken er holdbar, og at luthersk teologi derfor *kan* tale om en aktiv tilstand etter døden.

Samtidig har jeg gjennom denne oppgaven vist at det er spenninger både i Bibelmaterialet, og hos sentrale teologer, om hvordan en skal tenke om de dodes tilstand. Derfor er det forståelig om enkelte grupperinger innenfor luthersk teologi taler om en form for *søvn* fram mot *parusien*. Dette er uansett en *levende* tilstand, uavhengig av om den er en aktiv eller en ikke aktiv- tilstand. Begge posisjonene er samstemte i det viktigste funnet jeg har gjort i denne oppgaven; nemlig at vi på begge sider av døden er i Kristus:

*”For jeg er viss på at verken død eller liv, verken engler eller krefter, verken det som nå er eller det som kommer, eller noen makt, verken det som er i det høye eller i det dype, eller noen annen skapning, skal kunne skille oss fra Guds kjærlighet i Kristus Jesus, vår Herre”.*²³³

²³³ Romerbrevet 8, 38f

6. Litteraturliste

- *Accordance for Mac*, versjon 7.4.1 (Databibel tilrettelagt for Mac.)
- Althaus, Paul: *The Theology of Martin Luther*. Translated by Robert C. Schultz, Fortress Press, Philadelphia, 1966.
- *Alterboken 1889*: Kirkehistorisk arkiv ved Norsk Lærerakademi. På Internett: http://www.fagsider.org/kirkehistorie/liturgi/1889_liturgi.htm. skrevet ut 14.12.2011.
- Attridge Harold W.: *The Epistle to the Hebrews – A commentary on the Epistle to the Hebrews*. Editor: Helmut Koester. Fortress press, Philadelphia, 1989.
- Austad, Torleiv: *Tolkning av kristen tro – Metodospørsmål i systematisk teologi*. Oslo: Høyskoleforlaget, 2008.
- Beasley-Murray, George R.: *John World Biblical Commentary*, volume 36, Word Books, Publisher, Waco, Texas, 1987
- *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche – herausgegeben im Gedenkjahr der Augsbургischen Konfession 1930*. 9. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1982.
- *Bibelen*, Oslo: Det norske Bibelselskap 1978 og NT05.
- *Bibelen NO30*, som gjengitt på Internett: www.bibel.no
- Boring, M. Eugene: *Revelation – Interpretation – A Bible commentary for Teaching and Preaching*. John Knox Press 1989, Louisville, US, 1989.
- Broomé Catharina B: *Katolicismen, kyrkan – läran – missionen*. Almquist & Wiksell Förlag AB, Stockholm 1975
- Erickson, Millard J.: *Christian Theology – second edition*. BakerBooks, Grand Rapids, Michigan, 2001
- Ferguson, Everett: *The Church of Christ – A Biblical Ecclesiology for Today*. Willam B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K., 1996
- Fjeld, Arne: *Katolsk tro og kristen liv*. 2. Reviderte utgave, St. Olav Forlag, Oslo 1990.

- Fæhn, Helge: *Høymessen i går og i dag – Liturgiens struktur og vekst. Vår høymesse fra reformasjonen til i dag*. Børrehaug & Co. Oslo, 1963.
- Grane, Leif: *Confessio Augustana*. G.E.C Gads Forlag, København, 1981.
- *A Greek – English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature – Third Edition-*. Revised and edited: Danker, Frederick William. Based on: Bauer, Walter. The university of Chigago Press, Chicago and London, 2000.
- *Gudstjeneste for Den norske kirke*. Eide forlag, Stavanger/ Oslo 2011.
- Guthrie, Donald: *The letter to the Hebrews – An Introduction and Commentary*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Leicester 1983.
- Harrington, Wilfrid J., O.P.: *Revelation*. Daniel J. Harrington, S.J. Editor. The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1993.
- Henriksen, Jan-Olav: *Guds virkelighet – Hovedtrekk i kristen dogmatikk*. Luther Forlag, Oslo 1994.
- Johnson, Luke Timothy: *The Gospel of Luke*. Sacra Pagina Series Volume 3, Daniel J. Harrington, Editor, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1991.
- *Den Katolske kirkes katekisme*. St. Olav Forlag, Oslo 1994.
- Koester, Craig R.: *Revelation and the End of All Things*. Willam B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K., 2001
- Kvalbein, Hans: ”Eskatologi og antropologi hos Paulus” i *Tidsskrift for teologi og kirke* 1970. Universitetsforlaget, Oslo, s. 203-214.
- Kvalbein, Hans: ”2. Kor 5, 1-10 og spørsmålet om ”mellomtilstanden” hos Paulus”. i *Tidsskrift for teologi og kirke* 1969. Universitetsforlaget, Oslo, s. 179-195
- Lambrecht, Jan: *Second Corinthians*. Sacra Pagina Series Volume 8, Daniel J. Harrington, Editor, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1999.
- *Lumen Gentium*. 2. Vatikankonsil ”Om Kirken” 21. november 1964, Dogmatisk konstitusjon.
- *2. Makkabeerbok*. Som gjengitt på Internett: www.bibel.no
- Martling, Carl Henrik: *Liturgik – En introduktion*. Verbum Forlag, Stocholm, 2006.

- McGrath, Alister E. *Christian Theology – An Introduction, Second Edition*. Blackwell Publishers, Oxford University, 1997.
- *Missale – Messebok for Den katolske kirke i Norge*, St. Olav forlag, Oslo, 1982.
- Müller, Olav: ”De siste ting, (Det som følger etter døden)”. Foredrag holdt for Oslo Unge Voksne, desember 2003. På Internet: <http://www.katolsk.no/tro/tema/eskatologi/artikler/doden>. Foredrag skrevet ut 04.10.2011.
- Mæland, Jens Olav (Red): *Konkordieboken – Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennesskrifter*. Lunde forlag, Oslo 1985
- Njå, Ådne: ””Helgen her og Helgen hisset er i samme Menighed” – En refleksjon over berettigelsen av overgivelsesbønn og forbønn for døde i en luthersk kontekst med særlig henblikk på Regin Prenters teologi” i *Norsk teologisk tidsskrift*, 2010, nr. 2. s. 128-145.
- Nørgaard-Højen, Peder: *Den danske folkekirkes bekendelsesskrifter – Kommentar*. Forlaget ANIS, København 2001.
- Ratzinger, Joseph: *Eschatology – Death and Eternal Life*. 2. Edition, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1988.
- *Religion, Past & Present – Encyclopedia of Theology and Religion. Volume 3, Chu-Deu*. Editors: Betz, Hans Dieter, Browning, Don S., Janowski, Bernd & Jüngel, Eberhard. Brill Press, Leiden, Boston 2007.
- *Norsk Salmebok*. Verbum Forlag, Oslo 1985
- Sandnes, Karl Olav: *I tidens fylde – En innføring i Paulus teologi*. Luther forlag, Oslo 1996
- Sannes, Kjell Olav: *Troens kart – Guds landskap, Grunnlagsspørsmål til dogmatikken*. Luther forlag, Oslo 2008
- Schwarz, Hans: ”Eschatology” i *Christian Dogmatics – Volume 2*, Editors: Braaten, Carl E. & Jenson, Robert W. Fortress Press, Philadelphia, US, 1984.
- Skarsaune, Oskar: *Troens Ord – De tre oldkirkelige bekjennelsene*. Luther forlag, Oslo 1997
- Stordalen, Terje: *Støv og livspust – Mennesket i Det gamle testamentet*. Universitetsforlaget, Oslo 1994

- Stærk, Rolf E. ”... *fór ned til dødsriket*” – *Dogmets bidrag til læren om Kristi verk* Hovedoppgave i kristendomskunnskap, Menighetsfakultetet, Oslo 1994
- Svare, Helge: *I Sokrates fotspor – Filosofi og vitenskapshistorie*. Pax Forlag A/S, Oslo 1997
- Weyde, Karl William: ”Fra skyggetilværelse til oppstandelse – Om livet etter døden i Det gamle testamentet”, i *Ung Teologi*, nr. 3, 1991. s. 7-18.