

Ånden og kirken

Lutherske og økumeniske refleksjoner med utgangspunkt i Regin Prenters *Spiritus Creator*

Harald Hegstad

Abstract

In what way is the Holy Spirit present in the life of the church? Questions of ecclesiology and pneumatology have traditionally divided denominations. Today these questions are at the centre of renewed ecumenical rapprochement. This article presents the contribution of the classic study on Martin Luther's pneumatology, *Spiritus Creator* (1946), by the Danish theologian Regin Prenter (1907–1990). One basic insight in Prenter's interpretation of Luther is the Spirit's role of conveying the real presence of Christ in the life of the believer. This also means that the Spirit conveys the *experience* of Christ. As a Lutheran, Prenter underlines the role of word and sacrament as the tool of transmitting the Spirit. This does not mean that the Spirit is *limited* to word and sacrament, as an institutionally oriented reading of the Augsburg Confession may advocate. A pneumatologically oriented ecclesiology inspired by Prenter's reading of Luther may open new possibilities for a "receptive ecumenism", including insights from Pentecostal and Charismatic theology in a Lutheran context.

Innledning

På hvilken måte er Den hellige ånd nærværende i kirkens liv? Dette er et spørsmål som har vært besvart på ulike måter i ulike kirkelige tradisjoner. Både forståelsen av Ånden (pneumatologien) og forståelsen av kirken (ekklesiologien) er hver på sin måte dogmatiske tema som tradisjonelt har fått særegne konfesjonelle utforminger, men som det like fullt er nødvendig å forstå i et økumenisk perspektiv. Et økumenisk perspektiv fordrer likevel at man tar sitt utgangspunkt i en spesifikk konfesjonell teologi. Som bidrag til et slikt perspektiv vil jeg trekke fram et sytti år gammelt bidrag fra en markant luthersk teolog som kan ha atskillig relevans i den økumeniske diskusjonen i dag, nemlig Regin Prenter (1907–1990) og hans avhandling om Luthers forståelse av Den hellige ånd, *Spiritus Creator* (Prenter 1946).¹

Konfesjonelt og økumenisk

Et utgangspunkt for denne artikkelen er at en begrenset konfesjonell tilnærming ikke lenger er tilstrekkelig – om den noen gang har vært det. Som et argument for en slik påstand kan en peke på den økumeniske utvikling i vår tid, der kirkesamfunnene er kommet stadig nærmere hverandre. Det er også en utvikling som kommer til uttrykk i fagteologien, der ulike spørsmål diskuteres av teologer på

¹ Njå 2008 gir en mer generell innføring i Regin Prenters biografi og teologi.

tvers av konfesjonsgrensene. Det tyngste argumentet er likevel av *teologisk* art: Når vi refererer til størrelser som Ånden og kirken, er det (i alle fall intensjonelt) de samme størrelser vi viser til – rett og slett fordi det i kristen forståelse bare finnes én Guds ånd og én Guds kirke (jf. Ef 4,3–6).

At et økumenisk perspektiv er på sin plass når vi for eksempel snakker om Gud, er ikke så vanskelig å forstå. Det bemerkelsesverdige i de senere år er at økumeniske perspektiv også gjør seg gjeldende på områder der konfesjonene er mest forskjellige, noe som ikke minst gjelder kirkeforståelsen. Mens ekklesiologi tidligere var det felt i teologien som var mest konfesjonsspesifikt (luthersk ekklesiologi handlet om den lutherske kirke, katolsk ekklesiologi om den katolske kirke osv.), er også ekklesiologien i økende grad blitt et økumenisk felt, der temaet er den kristne kirke i sin alminnelighet, og der teologer fra ulike konfesjoner lærer av hverandre og diskuterer med hverandre. Det gjelder både i den systematisk-teologiske og læremessige form for ekklesiologi og i den mer praktisk-teologiske som handler om spiritualitet og menighetsutvikling (Kärkkäinen 2002). Et uttrykk for denne utviklingen er det også at utdanning til kirkelig tjeneste i større og større grad foregår ved institusjoner som både rekrutterer fra og leverer til ulike kirkesamfunn, og som gjerne har lærere med bakgrunn i flere konfesjoner.²

Det økumeniske perspektivet opphever likevel ikke nødvendigheten av konfesjonelle perspektiv. Grunnen er enkel: Selv om man tenker at det bare finnes én Guds kirke, så eksisterer denne kirken – enn så lenge – i historisk gitte kirkesamfunn og tradisjoner. Hver av disse forvalter sine egne læremessige normer, sine særlige teologiske forståelsesformer og anliggender og så videre. En rent økumenisk teologi som kan se bort fra dette mangfoldet, finnes derfor ikke – bare en teologi som må forholde seg til mangfoldet. Og bare den kan være økumenisk teolog som selv er trygt forankret i sin egen tradisjon. Med et slikt utgangspunkt kan man forholde seg til mangfoldet og spørre hvordan det er å forstå: I hvilken grad er det snakk om motsetninger der man rett og slett må velge? Hvilken status har eventuelle motsetninger: Handler det om forhold av virkelig kirkesplittende karakter eller om mer perifere spørsmål der man kan leve med å tenke forskjellig? I hvilken grad er det snakk om kompletterende synspunkter, som gjerne kan stå ved siden av hverandre og berike hverandre? Og i hvilken grad er det mulig å romme forskjellene innenfor rammen av det som gjerne er blitt betegnet som en «differensiert konsensus», der enighet om det sentrale ikke utelukker ulik vektlegging av og ulike syn på mindre sentrale spørsmål (Hegstad 2010)?

En trygg tilnærming til et økumenisk mangfold gjør at man ikke primært befinner seg i dette mangfoldet for å hevde sin egen tradisjons fortreffelighet, men også for å lære av andre og få hjelp med det man selv strever med, samtidig som man har tilstrekkelig tro på sin egen tradisjon til å mene at den har noe å bidra med til andre tradisjoner. Det handler om det den britiske, katolske teologen Paul S. Murray har karakterisert som «receptive ecumenism» (Murray 2008).

En slik tilnærming innebærer ikke noen forskjønning eller relativisering av kirkesplittelsens problem. Oppsplittingen i de mange kirkesamfunn og konfesjoner er et alvorlig problem for troverdigheten til det kristne budskapet og til kirken. En kritikk som kan anføres mot en tilnærming som også ser det positive i et kirkelig mangfold, er at den i for liten grad innebærer noen impuls til forandring, men snarere bidrar til å opprettholde status quo. En søken etter differensiert konsensus må

² Den institusjon jeg selv tilhører, Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo, er et godt eksempel på dette. Før var Menighetsfakultetet en strengt luthersk institusjon; i dag har det utdanningsprogram for både lutherske, metodistiske og katolske prester.

derfor ikke forstås som det endelige målet for den økumeniske tilnærming, men som én av mange stasjoner på veien.

Som luthersk teolog tar jeg i denne artikkelen utgangspunkt i den konfesjonelle tradisjon jeg selv tilhører. Heller ikke en slik referanse er uten videre entydig. Det finnes – både historisk og aktuelt – ulike versjoner av luthersk teologi, som ikke sjelden beskylder hverandre for å være ulutherske. Forskjellene gjør seg gjeldende ikke minst på de felter som er vårt tema her, nemlig spiritualitet og kirkeforståelse, samt når det gjelder forståelsen av erfaringens rolle i tro og teologi. Historisk har motsetningene mellom ortodoksi og pietisme vært et gjennomgående trekk – som også gjør seg gjeldende i dag. Ved siden å være indre-lutherske motsetninger har slike retninger ulikt forhold (både når det gjelder påvirkning og kontakt) til andre konfesjoner og bevegelser. En pietistisk, lavkirkelig teolog har gjerne ligget nærmere den protestantiske frikirkeligheten, mens en høykirkelig lutherdom har hatt større affinitet til det anglikanske og katolske – både i sine spiritualitetsformer og i sitt kirkesyn (Hegstad 2011). Ved siden av mer utvendige forhold ligger det også visse mer grunnleggende teologiske dilemmaer under, som de to retningene løser på ulikt vis. Slike dilemmaer er ikke minst knyttet til temaet for denne artikkelen: forholdet mellom den subjektive erfaring og det objektive og sakramentale, mellom spontanitet og det institusjonelle, mellom erfaringen av Åndens ledelse her og nå og den historiske erfaring som er avleiret i kirkens tradisjon.

Historisk sett hører luthersk teologi til den vestlige tradisjon. Tross en tradisjonell motsetning til katolsk teologi deler man mange forutsetninger, ikke minst i trinitetsteologi og pneumatologi. Blant temaene som bidro til splittelsen mellom østkirken og vestkirken på 1000-tallet, lå spørsmålet om Åndens forhold til Faderen og Sønnen (uttrykt i kontroversen om *filioque*). Et kjennetegn ved vestlig teologi har vært dens sterke vektlegging av kristologi og inkarnasjon, og dermed av Ordets rolle, en vektlegging som i noen tilfeller har ført til at man har oversett Den hellige ånds rolle.

Et eksempel er nattverdliturgien, der man både i luthersk og katolsk teologi har regnet lesningen av innstiftelsesordene som det konsekrerende element, altså det som gjør Kristi legeme og blod nærværende i brødet og vinen – gjerne uten noen direkte referanse til Åndens rolle. Her har møtet mellom østlig og vestlig teologi både i økumeniske samtaler og i fagteologisk arbeid ført til en fornyet vektlegging av Åndens betydning i nattverdteologi og -liturgi. Ikke minst spilte Lima-dokumentet fra 1982 en viktig rolle i denne sammenheng, der nattverdteologien utfoldes i et trinitarisk perspektiv, og der Åndens rolle i å gjøre Kristus nærværende understrekes (*Baptism, Eucharist and Ministry* 1982). I Den norske kirke har disse impulsene resultert i at en epiklesebønn – en bønn om at Ånden må komme over nattverdelementene og dem som er forsamlet – etter gudstjenestereformen av 2011 nå er blitt en obligatorisk del av nattverdliturgien (Gudstjeneste for Den norske kirke 2011). Dette er et eksempel på at kirkene lærer og berikes av hverandre: Gjennom økumeniske prosesser har et element som har stått sentralt i østlig, ortodoks teologi (epiklesebønnen ved nattverden), kommet inn som et sentralt element i en vestlig liturgisk tradisjon som den lutherske.

Den økumeniske berikelse og utfordring – her snakker vi om «receptive ecumenism» – ligger på pneumatologiens område ikke bare i forholdet til østlig, ortodoks teologi, men også i forholdet til den pentekostale og karismatiske bevegelse. Ikke minst gjennom den karismatiske bevegelse har luthersk teologi blitt utfordret til å tenke gjennom Åndens betydning for teologi og kirkeliv. Det er nok likevel ikke til å komme fra at utfordringen fra pentekostalt og karismatisk hold ikke egentlig har ført til den samme grunnleggende teologiske besinnelse som møtet med ortodoks teologi, men i større grad har handlet om bestemte tema som nådegaver, tungetale og profeti. Etter mitt skjønn ligger det for luthersk teologi her et stort potensial for «receptive ecumenism» som ennå ikke er utnyttet.

Fornyelse i luthersk teologi

Luthersk teologis behov for å lære fra andre tradisjoner betyr ikke at pneumatologien er et ukjent tema i luthersk sammenheng – eller at man ikke har noen anliggender å bidra med til andre. Som i andre tema må diskusjonen om luthersk teologi på en eller annen måte forholde seg til de innsikter som preget den lutherske reformasjon på 1500-tallet, framfor alt slik det er uttrykt i de lutherske bekjennelsesskrifter og i Martin Luthers teologi. Med hans vektlegging av læren om rettferdiggjørelse er det ikke merkelig at Ånden først og fremst dukker opp som et tema i forbindelse med frelsestilegnelsen. Et uttrykk for det er de grunnleggende formuleringene i artikkel 5 i *Confessio Augustana*: «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» (Mæland 1985:31). Her er Ånden den som virker den rettferdiggjørende tro, samtidig som han blir forstått som frelsens gave (Ånden blir «gitt»).

Ved flere anledninger har det vist seg at fornyet lesning av Luthers skrifter kan føre til teologisk fornyelse. Ved å gå til røttene for den lutherske tradisjon har man blitt klar over en større bredde og motivrikdom enn det som ofte har preget den senere tradisjonen. En slik «ad fontes»-tilnærming utelukker ikke en mer aktuell økumenisk tilnærming. Tvert om kan et felles arbeid med kildene både avdekke felles kilder og røtter og gi hjelp til å forstå ulikhetene.

Et eksempel på dette er den tilnærmingen mellom katolsk og luthersk i forståelsen av rettferdiggjørelseslæren som kommer til uttrykk i *Felleserklæringen om rettferdiggjørelseslæren* (Joint Declaration 2000). Denne hadde neppe vært mulig uten den type nylesning av Luther som blant annet finsk Luther-forskning har representert (Jenson og Braathen 1998). Denne forskningen har ikke minst vist at den ensidig forensiske oppfatningen av rettferdiggjørelsen som har preget mye senere luthersk teologi, ikke uten videre er dekkende for Luthers forståelse. Ifølge den tradisjonelle forensiske forståelsen handler rettferdiggjørelsen om noe som skjer utenfor mennesket, for den himmelske domstol, når mennesket erklæres rettferdig og får del i frelsen for Jesu skyld. Guds virke i mennesket (gjenfødelsen, åndsmeddelelsen og helliggjørelsen) blir så en *konsekvens* av den frelsestilegnelse som alt er skjedd utenfor mennesket.

Den finske Luther-forskning har påvist at en slik forståelse ikke uten videre er dekkende for Luthers forståelse av rettferdiggjørelsen. Ifølge finnene handler rettferdiggjørelsen ikke primært om noe som skjer utenfor mennesket, men om at Kristus tar bolig i mennesket. Uten å tenke rent forensisk om frelsestilegnelsen mener man likevel å ivareta det poeng som den forensiske forståelsen forsøkte å ivareta, nemlig at det ikke dreide seg om menneskets egen rettferdighet, men om en fremmed rettferdighet, noe som kommer til mennesket utenfra. Fremmed betyr i denne sammenheng at det ikke handler om mennesket selv – rettferdigheten er ingen antropologisk kategori – men Kristus selv, som tar bolig i mennesket, og som er menneskets rettferdighet både med hensyn til Guds dom og med hensyn til en fornyelse av mennesket. Dermed blir troen heller ikke, som i en rent forensisk fortolkning, et antropologisk korrelat til Guds handling utenfor mennesket, men nettopp et uttrykk for at Kristus bor i den troende, noe som altså kommer til uttrykk gjennom troen.³

³ I Norge er liknende synspunkter blitt gjort gjeldende av Oddvar J. Jensen (1987).

I sin bok *Justified in the Spirit* drøfter den pentekostale teologen Frank D. Macchia blant annet den finske Luther-forskningens forståelse av rettferdiggjørelseslæren. Her påpeker han at Åndens rolle i denne sammenheng blir for lite framhevet. En konsekvens av dette blir ifølge Macchia at menneskets *tro* tar noe av den plass som ifølge Det nye testamentet tilhører Ånden (Macchia 2010:52f).

Å vurdere i hvilken grad Macchias kritikk av finsk Luther-forskning er berettiget, faller utenfor rammene av denne artikkelen. I stedet vil jeg trekke fram en Luther-studie som i tid ligger foran den finske Luther-forskningen, og som inneholder noe av de samme anliggender, herunder oppgjøret med en rent forensisk forståelse av rettferdiggjørelsen, nemlig den danske lutherske teologen Regin Prenters avhandling *Spiritus Creator* (1946). I forhold til finsk Luther-forskning er Prenter langt mer eksplisitt opptatt av Åndens rolle i forbindelse med frelestilegnelsen, og rammes derfor neppe på samme måte av Macchias kritikk.

Ånden som formidler av Kristi reale nærvær

Prenter foregriper på mange måter flere av de synspunkter som finsk Luther-forskning har blitt kjent for. I likhet med finnene avviker hans tolkning av Luthers rettferdiggjørelseslære fra en rendyrket forensisk forståelse. Rettferdiggjørelse ved tro handler ikke bare om å holde for sant noe som skjer et helt annet sted (for den himmelske domstol), men dreier seg om Kristi frelsende nærvær i den troende: «Evangeliets retfærdighed er Kristus realt nærværende som genløsende virkelighed» (Prenter 1946:51). Troen er derfor ikke primært menneskets svar på noe som skjer utenfor mennesket, men et uttrykk for Kristi nærvær: «I troen er den kristne og Kristus eet sådan, at troen ejer Kristi genløsning som en umiddelbar virkelighed» (Prenter 1946:49). Rekkefølgen er altså den motsatte av hva en senere forensisk rettferdiggjørelseslære tenker seg, der gjenfødelsen tenkes som en virkning av den rettferdiggjørelse som skjer utenfor mennesket. I stedet tenker Luther (ifølge Prenter) at tilregnelsen skjer på grunnlag av fellesskapet med Kristus. Den motsatte rekkefølge (logisk, ikke temporalt) ville bety at troen forstås som en menneskelig prestasjon (Prenter 1946:50).

Hvordan skjer så dette Kristi nærvær i den troende? Prenter peker her på den rollen som *Den hellige ånd* spiller i denne delen av Luthers teologi. Det er nemlig Ånden som formidler Kristi reale nærvær i den troende:

Helligånden er den reale, guddommelige åbenbaringssfære, hvori den opstandne Kristus alene er nærværende som genløsende virkelighed. Uden for denne reale guddommelige åbenbaringssfære er Kristus kun idé. Vi forstår derfor, at Ånden og Kristus for Luther slet ikke kan skilles. Luther kender ingen anden Ånd end Kristi Ånd, den Ånd, hvori Kristus er levende nær hos os. Og der er ingen anden Kristus end ham, som kun manifesterer seg for os levende i Ånden (Prenter 1946:78).

En slik forståelse har også betydning for forståelsen av den kristnes fromhet. Luther vender seg mot en *imitatio*-fromhet, som handler om den kristnes etterlikning av Kristus. Mot dette setter han tanken om *conformitas Christi*, om den troendes likedanning med Kristus. I motsetning til i *imitatio*-fromheten, der mennesket selv er den aktive, er mennesket i konformiteten med Kristus passivt, mens den levende og nærværende Kristus former det i sitt bilde (Prenter 1946:49).

I sin forståelse av Åndens virkning i den troende avviker Luther ifølge Prenter fra det han kaller den middelalderlige *caritas*-idealisme, der nåden ble forstått som noe som Ånden *gir*, og der Ån-

den blir en transcendent årsak til en ny natur i mennesket. I stedet understreker han at Åndens gave ikke er annet enn *Ånden selv*, som tar bolig i mennesket: «Helligånden er for Luther Guds eget reale, personlige nærvær, ikke en transcendent årsag» (Prenter 1946:40).⁴

En slik forståelse henger for Luther sammen med en konsekvent trinitarisk gudsforståelse, påpeker Prenter. Det betyr for det første at Ånden ikke bare er en Guds kraft som noe annet enn Gud selv: «Ånden er Gud selv i egen person og ikke en eller annen guddommelig kraftyttring» (Prenter 1946:185). Men Ånden er heller ikke (modalistisk forstått) bare en væremåte av Gud, han er en guddommelig person sendt av Faderen for å bringe Sønnen nær, i evig fellesskap med Faderen og Sønnen. Han virker alltid ved å gjøre Kristus nærværende, men er likevel ikke identisk med Kristus (Prenter 1946:72).

At Ånden forstås trinitarisk, betyr at Ånden ikke bare er involvert i frelsen, men også i skapelsen. Begge deler er den treenige Guds verk. Dette kommer til uttrykk i omtalen av Ånden som *Spiritus Creator*, som skaperånden. Teologisk betyr dette ifølge Prenter at det er den samme Ånd som gjør Kristus nærværende som er virksom i skaperverket. Det betyr at skapelse og frelse ikke er to atskilte størrelser, men «to stadier i samme gerning» (Prenter 1946:202).

Ånden og troserfaringen

At Ånden er «ånd», betyr ikke at menneskets åndsside er nærmere Gud enn resten av mennesket. Frelsen innebærer heller ikke noen restituering av menneskets høyere deler til forskjell fra de lavere, slik man tenkte seg i den augustinske tradisjon. Den teologiske spenning mellom ånd og kjød er ikke en spenning mellom to deler i mennesket, men mellom mennesket med og uten Ånden:

Modsetningen mellom ånd og kjød bliver for Luther til en modsætning mellom *hele* mennesket uden for Guds reale nærvær og *hele* mennesket inde under Guds reale nærvær. Det er derfor ingen særlig affinitet mellem menneskets åndelige natur og Guds Ånd. Guds Ånds gerning angår det *hele* mennesket (Prenter 1946:47).

At Ånden formidler Guds reale nærvær, betyr også at Ånden hører med innenfor erfaringens sfære. Ånden formidler *kristuserfaringen*. Et Kristus-forhold som ikke er erfaring, er bare forhold til Kristus som idé og som lov (Prenter 1946:78).

Når det gjelder hvordan denne erfaring konkret er å forstå, blir imidlertid Prenter mer uklar. Selv om det dreier seg om en erfaring, er det ikke en erfaring som er tilgjengelig for en psykologisk betraktning (Prenter 1946:77). Tro er heller ikke det samme som «religiøs erfaring» (Prenter 1946:66). Erfaringen av Guds nærvær ligger primært i anfeltelsens erfaring, der mennesket lammes av dødens makt og lovens anklage, men der Ånden i troen likevel overvinnes anklagen (Prenter 1946:46). Erfaringen av Guds nærvær er heller ikke identisk med menneskets fromhet, med menneskets bønn, lovsang eller gode gjerninger. En slik fromhet er en nødvendig del av den kristnes liv, men er ikke identisk med erfaringen av det nye menneske; den er en *frukt* av troen og en *ytring* av det nye menneske (Prenter 1946:83). På dette punkt avgrenser Prenter Luthers forståelse skarpt fra pietismens forståelse.

⁴ En liknende kritikk gir Frank D. Macchia av tradisjonell katolsk nåde-teologi på dette punktet, men påpeker en utvikling i nyere katolsk teologi der Åndens gave i større grad identifiseres med Ånden selv (Macchia 2010:15–24).

Selv om Prenters studie bygger på et arbeid med historiske tekster, er det ikke vanskelig å se den teologihistoriske sammenheng han stod i. Et kjennetegn på det klima som preget protestantisk teologi på den tiden da Prenter skrev sin avhandling, var en utpreget skepsis mot å snakke om troserfaring og i alle fall mot å tillegge den noen teologisk betydning. En slik holdning var forståelig på bakgrunn av de ulike former for erfaringsteologi, i mer liberale og mer konservative «positive» varianter, som hadde gått altfor langt i å basere tro og teologi på den subjektive erfaring. Mot slike retninger framførte Karl Barth og andre representanter for den dialektiske teologi en velbegrunnet protest. Sett i ettertid kan vi si at avskrivningen av det subjektive gikk for langt, at man på mange måter bidro til å gjøre erfaringen hjemløs i teologien. En slik tendens finner vi ikke bare hos teologer som kan regnes som «barthianere» eller representanter for den dialektiske teologi, men også hos teologer som identifiserte seg med andre former for teologi, for eksempel en konfesjonell lutherdom. Dette var blant annet tilfellet med markante lutheranere som Werner Elert og Paul Althaus og i Norge med MF-dogmatikeren Leiv Aalen (Hegstad 1993:35–53).

Sett i lys av dette paradigmets dominerende rolle er det i og for seg bemerkelsesverdig at Prenter så sterkt understreker tanken om Åndens reale nærvær i den troende, og at dette nærværet i prinsippet er erfarbart. Som jeg har vært inne på, blir det imidlertid uklart hva denne erfaringen konkret innebærer i forhold til andre former for erfaring. Det som i alle fall synes klart, er at det neppe er snakk om noen direkte erfaring av Ånden – slik som i pentekostal eller karismatisk teologi. Ånden er selv ikke gjenstand for erfaring, men bringer Kristus nær slik at han kan erfares (samtidig som det som sagt forblir uklart hva denne erfaringen egentlig innebærer). Slik sett kan vi spørre om ikke Prenter i praksis havner i en liknende posisjon som den Luther kritiserte middelaldersteologien for (se ovenfor), nemlig at Ånden blir en transcendent årsak til erfaring, ikke selv gjenstand for erfaring.

Erfaringens manglende betydning i teologien har i tiden etter den dialektiske teologis dager blitt korrigert av flere teologer, blant andre Wolfhart Pannenberg. Dette er ikke minst forbundet med forståelsen av åpenbaringen, som knyttes til Guds handlinger i historien. Som handlinger i den allmenne historie er Guds handlinger tilgjengelige for enhver (Pannenberg 1965). Tilknytningen til den allmenne historie innebærer at det her primært handler om erfaring i betydningen allmennmenneskelig erfaring, og dens betydning for tro og teologi. Når det gjelder forståelsen av den spesifikt kristelige erfaring, altså erfaringen av Ånden og hans gjerning i den kristnes liv, har verken Pannenberg eller andre versjoner av nyere luthersk teologi like mye å bidra med.

En slik mangel gir seg utslag både i vanskeligheter med å nærme seg teologisk ulike spiritualitetsformer i kristen tradisjon og i en språkløshet i møtet med åndelige erfaringer i andre religiøse tradisjoner, inkludert ulike former for nyreligiøsitet. Jeg skal ikke her forsøke å svare på om veien går gjennom en ny lesning av reformatorenes teologi på dette punktet, eller om det handler om å hente impulser fra andre tradisjoner, i en «receptive ecumenism». Mest sannsynlig må det handle om begge deler.

Ånden og det ytre ord

Luthers lære om Ånden inneholder også bestemte forestillinger om hvordan Ånden bringer Kristus nær. Understrekingen av at Ånden ikke har noen spesiell affinitet til en bestemt del av mennesket, betyr at det ikke er noen direkte linje fra Ånden til menneskets indre, men at Ånden meddeler Kristus

gjennom ytre, legemlige midler – gjennom ord, vann, brød og vin. Dette blir ikke minst et viktig anliggende i Luthers oppgjør med dem han (og den senere lutherske tradisjon) polemisk omtalte som «svermerne». De som trodde at Luthers betoning av Kristus og av Ånden ville føre til at han snudde ryggen til de sakramentale uttrykk for Åndens gjerning, tok feil, og Prenter søker å forklare hvordan dette ikke var bestemt av taktiske vurderinger, men dypt forankret i hans teologiske tenkning (Prenter 1946:118).

Fordi Kristus ikke er en allmenn idé, men ble født inn i historien, der han levde, døde og oppstod, kan vi ikke møte ham uavhengig av det apostoliske vitnesbyrd i Bibelen, hevder Luther. Ånden er derfor avhengig av Ordet for å bringe Kristus nær. Uten Ånden er imidlertid ikke Ordet av seg selv i stand til å formidle Kristus, annet enn som historisk kunnskap:

Den inkarnerede Logos er den i historien fremtrådte person, Jesus av Nazareth, som av Det gamle og Det nye testaments skrifter er bevidnet som Kristus. Derfor er det kun ved dette, til skriften bundne, ord, Ånden kan gjøre Jesus Kristus nærværende (Prenter 1946:119).

Luther skjelner her mellom det ytre og det indre ordet, der det indre ordet forstås som den Åndens tale til hjertet som ledsager det ytre ordet: «Det ydre ord er blot det instrument som Gud bruker, når han skriver sit eget levende ord ind i hjertet» (Prenter 1946:115). «Kun når Helligånden gjør Kristus nærværende i ordet, bliver det Guds eget ord. Kun når Helligånden gjør Kristus nærværende i ordet, bliver det Guds eget levende ord. Sker dette ikke, er ordet kun bogstav, lov, beskrivelse av Kristus» (Prenter 1946:119).

Et viktig anliggende for Luther er i denne sammenheng å understreke *Åndens frihet*, konstaterer Prenter. Det er ingen automatikk i at Ånden formidler Kristi nærvær der det ytre ordet lyder. Dette nærvær er på ingen måte noe selvsagt, men et *under* som man bare kan nærme seg med bønn og forventning (Prenter 1946:138). Her er det nødvendig å holde to tankerekker sammen, påpeker Prenter: på den ene side at Gud har lovet at Ånden følger Ordet, og at den som stoler på Guds løfte, ikke skal skuffes; på den annen side at det ikke er noe indre metafysisk forhold mellom det ytre ordet og Ånden, og at Ånden er fri og suveren i sitt virke (Prenter 1946:138f).

Som ytre ord regner Luther ved siden av bibelordet også prekenen og sakramentene. For sakramentenes del gjelder det at de blir redskaper for Ånden ved at ordet knyttes til elementene forstått som *tegn*. Med Ordet tenker Luther ikke primært på et særlig konsekrasjonsord, men rett og slett på evangeliet om Jesus, påpeker Prenter (Prenter 1946:150). Ordets karakter av løfte (*promissio*) er i denne sammenheng viktig, både fordi sakramentets virkekraft ikke ligger i noen iboende egenskap, men i at Gud oppfyller sitt løfte, og fordi et løfte fordrer *tro*. Av den grunn avviser Luther enhver «automatikk» knyttet til sakramentet, for eksempel slik den uttrykkes i tanken om at sakramentet virker *ex opere operato*, i kraft av gjort gjerning (Prenter 1946:144, 150).

At det er Ordet som virker i sakramentet, betyr likevel ikke at de sakramentale tegn blir uviktige. Tvert om er de av avgjørende betydning som tegn Gud har valgt å knytte sine løfter til. Luthers kristendomsforståelse er derfor sakramental, den «søker og finder Gud ikke i ideernes rene åndelighet, men i de små ydre tings verden, der tjener som middel for Gud til at manifestere sig i synligheds og legemligheds verden,» påpeker Prenter (Prenter 1946:164).

For dåpens del innebærer det at den ytre ritus er et tegn på Guds frelseshandling. Denne handling begynner i dåpen ved at Ånden meddeles, men virkeliggjøres gjennom hele den kristnes liv ved at Ånden likedanner oss med Kristus i hans død og oppstandelse (Prenter 1946:172).

Ånden og kirken

Slik Prenter tolker Luthers forståelse av Ånden, handler det om en dobbelthet eller spenning mellom vektleggingen av Åndens frihet og suverenitet på den ene side og Åndens bundethet til de ytre midler på den annen. Dersom vi betrakter den senere lutherske tradisjon, er det vel liten tvil om at de ytre midler i praksis har vært sterkere vektlagt enn Åndens frihet. Når Confessio Augustana, artikkel 7, definerer kirken som «forsamlingen av de hellige, der evangeliet blir lært rent og sakramentene forvaltet rett» (Mæland 1985:31), er dette ofte blitt oppfattet som en forankring av kirken i dens institusjonelle uttrykk, konsentrert rundt den lutherske prests embetsutøvelse som forvalter av Ord og sakrament.

Den lutherske kirkes institusjonelle og organisatoriske framturen er imidlertid ikke bare et uttrykk for teologi, men like mye for sosiologi og politikk. Luther hadde på ingen måte noe ønske om å avvikle middelalderens syntese mellom kirke og folk. I mangel av en kirkeledelse som kunne ta ansvar, påkalte han de kristne fyrstene til å ta ansvar for kirkens skjebne, noe som førte til statskirkeordningen. Selv om forholdet til staten i vår tid er i ferd med å løsnes, har de lutherske kirkene i Tyskland og Norden bevart en identitet som folkekirker. Her gikk de lutherske kirkene en annen vei enn anabaptistene og andre som valgte å bryte opp fra den institusjonelle kirke og i stedet bygge mindre fellesskap av bevisste troende. Forholdet til anabaptistene dreide seg altså ikke bare om en teologisk motsetning, men også en politisk, der den lutherske kirke som majoritetskirke også ble redskap for forfølgelse av andre troende (*Healing Memories* 2010). Med bakgrunn i denne historien og som ledd i en økumenisk forsoningsprosess vedtok generalforsamlingen i Det lutherske verdensforbund i 2010 å be mennonittene (som regner seg som etterfølgere av anabaptistene) om tilgivelse.

Den rolle som den lutherske kirke har tatt blant annet i Norden, har utvilsomt skapt en institusjonell basis der Ord og sakrament som Åndens midler har vært tilgjengelige i samfunnet. Selv om denne institusjonelle rammen også har fungert repressivt overfor vekkelsesbevegelser og andre som har utfordret det institusjonelle hegemoni, har den samtidig tjent som basis og ramme for slike bevegelser. Vekkelsesbevegelser både i og utenfor folkekirkens rammer har kunnet trekke veksler på den kristne tradisjon og den kristne kunnskap i befolkningen som folkekirkene har vedlikeholdt. Slik sett har de lutherske folkekirkene utført en avgjørende tjeneste for evangeliet i de nordiske land ved å utstyre kristentroen med en type institusjonell stabilitet som har gitt den bærekraft.

Faren ved en slik institusjonalisering av Åndens virke er samtidig at man så å si «lukker Ånden inne» i den institusjonelle innrammingen. Ikke minst risikerer man at dåpen blir forstått som en automatisk overlevering av den frelsende nåde, uten den eskatologiske spenning som ligger i Luthers forståelse av dåpen som løfte og tegn. I realiteten har man ofte falt tilbake på en *ex opere operato*-tankegang, der både Åndens frihet og nødvendigheten av at løftet tas imot i tro, kommer i bakgrunnen. Kirkelig strategi og menighetsutvikling handler i et slikt perspektiv om å vedlikeholde og bevare den kirkelige organisasjon og kirkens posisjon i samfunnet.

En annen problematisk side ved de lutherske kirkers institusjonelle form er tendensen til å bli en frelsesanstalt der oppmerksomheten primært er rettet mot den enkeltes frelse og åndelige behov og i mindre grad mot fellesskapet. Åndens gjerning blir dermed primært tenkt individuelt, og kirken blir i mindre grad tenkt som et Åndens fellesskap. Tross læren om det allmenne prestedømme og forståelsen av Ånden som noe alle kristne besitter, har det ofte oppstått et tydelig skille mellom geist-

ligheten og et mer passivt lekfolk. Og vektleggingen av nådemidlene har ført til en tilsvarende vektlegging av den som er satt til å forvalte dem, nemlig presten.

Gjennom det meste av sin historie har den lutherske kirke blitt utfordret både av indrekirkelige vekkelsesbevegelser og av frikirkelige bevegelser. Disse har ofte vært en påminnelse om det mer dynamiske element i kirkens liv, selv om slike bevegelser etter en generasjon eller to ofte har endt opp i sine egne bevaringsstrategier. Også fellesskapselementet i ekklesiologien har ofte vært betont i sterkere grad enn i den offisielle kirken.

I dag utfordres kirken ikke bare av slike korrektiver, men av en situasjon der det folkekirkelige fundamentet er i ferd med å forvitne, og der en ren bevaringsstrategi i realiteten ender opp som en form for avviklingsstrategi. I denne situasjon utfordres den lutherske kirke, i fellesskap med andre kirkelige tradisjoner, til å tenke gjennom sin selvforståelse som kirke og som Åndens fellesskap. Dette berører mange sider ved kirkens selvforståelse og teologi, men ikke minst utfordres det som har vært problemstillingen for denne artikkelen, nemlig forståelsen av hvordan Den hellige ånd er til stede i kirkens liv.

Da de lutherske kirker ble utfordret av den karismatiske bevegelse rundt 1980, holdt Regin Prenter to foredrag på et etterutdanningskurs for prester i Norge, og foredragene ble senere utgitt i en bok (Prenter 1982a og 1982b). I møtet med utfordringen fra karismatikkens søkelys på åndsfylde, åndsopplevelse og åndsgaver hadde mange lutherske teologer understreket Åndens binding til Ord og sakrament som begrunnelse for sin skepsis mot de åndsmanifestasjoner karismatikerne snakket om.

I Prenters bidrag er det ikke vanskelig å se linjen tilbake til *Spiritus Creator*. Prenter tar i denne sammenheng utgangspunkt i hva Confessio Augustana har å si om Ånden. Hans grep er å se utsagnene om Åndens virke gjennom Ordet og sakramentene i artikkel 5 sammen med utsagnene om troen og de gode gjerningene i artikkel 20. Den Ånd som gis ved nådemidlene, virker nytt liv i mennesket og gir det sine gaver. Prenter peker her på at det heter at Ånden blir gitt *ved* Ordet og sakramentene, ikke *i* Ordet og sakramentene – som om Ånden var «lukket inne» i nådemidlene:

Ordet og sakramentene er virkemidler (instrumenta) for den treenige Gud. Han forener seg med ord og sakramenter idet han bruker dem som sine virkemidler. Men han låser seg ikke inne i dem. Tvertimot! Den Ånd som med ordet og sakramentene *utøses over* hans folk – pinseunderet på den første store pinse-dag og ved hver dåp siden – *inngytes* i hjertene for der å skape troen og de frukter troen gir når den er virksom i kjærlighetens gjerninger og utholdende i håpet under korset (Prenter 1982b:127).

En slik forståelse av Åndens gjerning gjør det etter mitt skjønn mulig å fastholde Åndens binding til det ytre ord og de ytre tegn samtidig som Åndens frihet til å virke som Ånden selv vil anerkjennes. Det gjør det også mulig å korrigere en ensidig institusjonelt forankret kirkelig selvforståelse til fordel for en mer dynamisk og misjonal selvforståelse (Hegstad 2004).

Et ønske om en mer dynamisk og misjonal kirke kan lett oppfattes som en oppfordring til mer aktivitet, nye arbeidsformer og ny innsats. Dersom man holder fast på den grunnleggende innsikt at det er Ånden som skaper kirken, må man alltid begynne i en annen ende. For teologien betyr det at et fornyet arbeid med læren om Den hellige Ånd må stå sentralt. For kirken betyr det at all fornyelse begynner med bønnen *Veni Creator Spiritus* («Kom, Hellig ånd med skapermakt»).

Litteratur

Baptism, Eucharist and Ministry. (1982). Faith and Order paper 111. Geneva: World Council of Churches.

Braaten, C.E. & Jenson, R.W. (Red.). (1998). *Union with Christ: The new Finnish interpretation of Luther*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Gudstjeneste for Den norske kirke. (2011). Stavanger: Eide forlag.

Healing Memories: Reconciling in Christ: Report of the Lutheran-Mennonite International Study Commission. (2010). Geneva and Strasbourg: The Lutheran World Federation and The Mennonite World Conference.

Hegstad, H. (1993). *Transcendens og inkarnasjon: Troserkjennelsens problem i Leiv Aalens teologi*. Oslo: Solum forlag.

Hegstad, H. (2004). Misjonerende folkekirke: Selvmotsigelse eller mulighet? *Norsk tidsskrift for misjon* 58, s. 213-224.

Hegstad, H. (2010). Fra konfesjonalisme til differensiert konsensus: Refleksjoner om luthersk teologi i en økumenisk kontekst. I L. Østnor et al. (Red.), *Kirkens bekjennelse i historisk og aktuelt perspektiv: Festskrift til Kjell Olav Sannes* (s. 199–209). Trondheim: Tapir akademisk forlag.

Hegstad, H. (2011). Evangelisk-luthersk kirke i en økumenisk kontekst. I T.S. Dokka et al. (Red.), *Kirke nå: Den norske kirke som evangelisk-luthersk kirke* (s. 11–27). Trondheim: Tapir akademisk forlag.

Jensen, O.J. (1987). *Kristi person: Til betydningen av læren om Kristi person i Martin Luthers teologi 1520–1546*. Oslo: Universitetet i Oslo.

Joint Declaration on the Doctrine of Justification. (2000). Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Kärkkäinen, V.-M. (2002). *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical & Global Perspectives*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

Macchia, F.D. (2010). *Justified in the Spirit: Creation, Redemption, and the Triune God*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

Murray, P.D. (red.) (2008). *Receptive Ecumenism and the Call to Catholic Learning: Exploring a Way for Contemporary Ecumenism*. Oxford: Oxford University Press.

Mæland, J.O. (red.) (1985). *Konkordieboken: Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter*. Oslo: Lunde Forlag.

Njå, Å. (2008). Regin Prenter. I S.J. Kristiansen & S. Rise (Red.), *Moderne teologi: Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer* (s. 147–160). Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Pannenberg, W. (1965). *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Prenter, R. (1946). *Spiritus Creator: Studier i Luthers theologi*. København: Samlerens forlag.

Prenter, R. (1982a). Den Hellige Ånds gjerning i kirken. I L. Østnor (Red.), *Jeg tror på Den Hellige Ånd: Vår lutherske kirke i møte med den karismatiske utfordring* (s. 16–29). Oslo: Land og Kirke / Gyldendal.

Prenter, R. (1982b). Taler Gud direkte i dag? Profeti – åpenbaring – kall – ledelse. I L. Østnor (Red.), *Jeg tror på Den Hellige Ånd: Vår lutherske kirke i møte med den karismatiske utfordring* (s. 121–135). Oslo: Land og Kirke / Gyldendal.

Harald Hegstad: Dr.theol., professor i systematisk teologi ved Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo. Har skrevet en rekke bøker og artikler innenfor empirisk kirkeforskning, dogmatikk, praktisk teologi og menighetsutvikling. E-post: harald.hegstad@mf.no