



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

Troen og dåpen

Et økumenisk bidrag til norsk folkekirkelig ekklesiologi, i samtale og drøfting
med Robert Jenson.

Eirik Austeng

Veileder

Professor Terje Hegertun

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, 2018, Vår
AVH5065: Masteroppgave profesjonsstudiet i teologi: 30 ECTS
Profesjonsstudiet i teologi
Antall ord: 21609

Sammendrag

Denne oppgaven drøfter problemstillingen om forholdet mellom dåp og tro. Ved å svare på tre forskningsspørsmål, prøver jeg å svare på problemstillingen. For å gjøre dette tar jeg for meg Robert Jenson sin ekklesiologi og dåpssyn, som er sterkt forbundet til hverandre, og jeg spør om Jensons bidrag til ekklesiologien er relevant i norsk folkekirkelighet. Dette gir oss et godt utgangspunkt for å drøfte de to neste forskningsspørsmålene, der jeg drøfter spørsmålet om dåpens gyldighet og effekt opp mot forholdet mellom dåp og tro. Dette ender i siste spørsmål om hvordan vi definerer tro, og hva dette har å si for dåpen og troen.

Jenson plasserer sin ekklesiologi i rammen av katolsk tradisjon og «communion-ecclesiology». Dette får konsekvenser for hvordan han tolker disse nytestamentlige begrepene om kirken: Guds folk, Jesu kropp og Åndens tempel. Disse begrepene sier noe om at kirken bokstavelig talt er et folk. I drøftingen bruker jeg mye perspektiver fra Harald Hegstad og Anthony Cross, for å nyansere og problematisere Jenson.

Gjennom drøftingen vil vi se at jeg opplever at Jensons ekklesiologi står i sterk spenning til norsk folkekirkeekklesiologi. Dette gjør at jeg problematiserer Jensons dåpssyn og trosdefinisjon, samtidig som jeg også gjør bruk av hans bidrag for å problematisere norsk folkekirketeologi. Jeg konkluderer med at troen og dåpen er uløselig knyttet sammen, og at dette ikke kommer godt nok frem i Den norske kirkes liturgi. Jeg ender oppgaven med å komme med en konkret utfordring til Den norske kirkes liturgi, for hvordan kirken best kan belyse forholdet mellom dåp og tro i sin dåpsliturgi.

Innhold

Sammendrag	2
1. Innledning.....	4
2. Problemstilling	5
3. Materiale og metode.....	5
4. Analyse.....	6
4.1 Jensons ekklesiologi.....	6
4.1.1 Kirken som et reelt mystisk objekt.....	6
4.1.2 Kirken som Guds folk	8
4.1.3 Kirken som Åndens tempel	9
4.1.4 Kirken som et folk.....	10
4.1.5 Kirken som Kristi kropp.....	11
4.1.6 Jesu kropp som himmelen nærværende	14
4.2 Dåp	16
4.2.1 Den kristne sjel.....	16
4.2.2 Rettferdiggjørelsen	17
4.2.3 Dåpens mandat	19
4.2.4 Dåpens to løfter	20
4.2.5 Dåpen som løfte	22
4.3 Tro	24
4.3.1 Skapt ved Ordet.....	24
4.3.2 Tro til rett relasjon.....	25
5. Drøfting	26
5.1 Ekklesiologi.....	26
5.1.1 Guds tilstedeværelse i kirken.	26
5.1.2. Communion Ecclesiology.	28
5.1.3 Bruken av simile.....	30
5.2 Dåpen	31
5.2.1 Dåpen som tegn	31
5.2.2 Dåpen som syndstilgivelse	34
5.2.3 Dåpen og løftet om Den Hellige Ånd.....	35
5.2.4 Dåpen som inngang og innvielse	37
5.3. Troen	38
5.3.1. Definisjon av troen	39
5.4. Troen og dåpen.....	40
5.4.1. Troen og dåpen hos Luther.....	41
5.4.2. Hva tror troen på?.....	41
5.4.3. Troens liv som prosess	42
5.4.4 Dåpens løfter og troen	44
5.4.5. Gis troen i dåpen?.....	45
5.4.6. Evangelium og dåp.....	46
5.4.7. Sammenligning av dåp og tro i bibelske tekster	46
6. Oppsummering og konklusjon	46
7. Avsluttende refleksjoner.	49
8. Litteratur til avhandlingen.....	51

1. Innledning

I de senere år har økumeniske perspektiver i større grad preget norske kirkeliv. Man søker stadig å komme nærmere andre konfesjoner, gjennom bilaterale samtaler og felles dokumenter. Eksempler på dette er «Faith and Order», «Baptism, Eucharist and Ministry» (BEM) fra 1982, og «One Baptism» i 2011. I Norge utarbeidet Metodistkirken i Norge og Den norske kirke i 1994, et samtaledokument kalt «Nådens fellesskap».¹ Ulike konfesjoner har nærmet seg hverandre gjennom å finne felles grunn å stå på. Man har diskutert hva man faktisk er enige om, for så å nærme seg stridsspørsmålene. Et av disse stridsspørsmålene har vært spørsmålet om barnedåp og troendes dåp. Jeg kommer fra en bakgrunn der barnedåpen var sterkt kritisert, nesten på kanten til å kalles vranglære. Gjennom teologistudiet og engasjement i Den norske kirke, har jeg beveget meg mer og mer i en retning av luthersk teologi. I dag jobber jeg i Den Evangelisk Lutherske Frikirke (Heretter: Frikirken) og definerer meg selv som lutheraner. Reisen hit har vært preget av mye diskusjoner, men det er et tema som har gått igjen gjennom hele studiet, nemlig barnedåpen. Dette temaet endret seg noe, etter hvert som jeg innså at det er egentlig ikke dåp av barn som er problemet. Sagt annerledes, det er ikke dåp av barn som gjør dette til et stridsspørsmål. Vi må stille andre spørsmål for å kunne svare på spørsmålet om dåp av barn. Et av disse spørsmålene er problemstillingen for denne oppgaven. Hvis vi klarer å svare på hvordan dåpen forholder seg til troen, til Åndens gave og til omvendelse, tror jeg dette kan være verdifulle bidrag til økumeniske samtaler i Norge. Dette er bakgrunnen for denne oppgaven. I Den norske kirke forplikter man seg på de lutherske bekjennelsesskrifter, der det kommer frem i CA IV at man bli rettferdiggjort ved troen alene. Samtidig sier man i dåpsliturgien følgende: «Gud har gitt oss livet og skapt oss til fellesskap med seg. Etter sitt ord og løfte tar Gud imot oss i dåpen og frelser oss fra synd og død. Vi forenes med Jesus Kristus til et nytt liv, og innlemmes i den kristne kirke».² Deretter gis det mulighet for å sitere en av disse skriftstedene: Joh 3,1-5 eller Tit 3,4-7. Det eneste stedet der tro blir nevnt i dåpsliturgien er der man kan sitere Joh 3,16: «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» Bortsett fra Joh 3,16 sier dåpsliturgien, ingenting om troen og hvorvidt den virker til rettferdiggjørelse og frelse. Det er verdt å nevne at dåpsliturgien er en del av den større

¹ Hegstad, Harald. «Dåpen som hendelse og prosess». 2017.

² Ordning for dåp i hovedgudstjenesten, 2017.

liturgien for gudstjenesten, der tro er nevnt flere ganger. Det fremstår ikke som en konflikt, men det er interessant å legge merke til at vi bekjenner rettferdiggjørelse ved troen, uten at dette kommer mer frem i selve dåpsliturgien. Nå skal man være forsiktig med å begrense teologi til kun å være den teologi som uttrykkes i liturgien. Samtidig gir liturgien oss et utgangspunkt for en samtale rundt en problemstilling jeg mener er en av røttene til avstanden mellom en del frikirker og Den norske kirker når det kommer til dåpssyn. For hva er egentlig forholdet mellom tro og dåp? Ved å dykke dypere i denne problemstillingen, kan samtale mellom Den norske kirke og de som forfekter troendes dåp komme videre. Ved å svare på noen grunnleggende systematiske spørsmål om dåp, tro, Åndens gave og omvendelse vil man kunne få at ærligere og bedre samtale. Denne oppgaven skal ta for seg teamet tro og dåp.

2. Problemstilling

Oppgavens hovedproblemstilling er altså: Hva er forholdet mellom troen og dåpen?

For å svare på denne problemstillingen vil jeg jobbe med følgende forskningsspørsmål:

- Hvordan preger Robert Jensons ekklesiologi hans dåpssyn, og er Jensons bidrag relevant til norsk folkekirkelighet?
- Kan forståelsen dåpens av gyldighet og effekt si oss noe om troen og dåpen?
- Hvordan påvirker definisjonen av tro, forholdet mellom dåp og tro?

3. Materiale og metode

Den siste tiden har Robert Jenson sin systematiske teologi gitt sitt avtrykk i norsk teologi. Dette ser vi for eksempel ved doktorgraden Kristin Graff-Kallevåg skrev, blant annet med utgangspunkt i Jenson. Jenson er en teolog med et tydelig økumenisk uttrykk, og hans dåpssyn er sterkt knyttet opp mot hans ekklesiologi, slik vi skal se. I mine øyne er det derfor svært relevant å ha Robert Jenson som hovedsamtalepartner i denne oppgaven.

I tillegg til mange ulike kilder, kommer jeg i drøftingen til å trekke frem Harald Hegstad og Anthony Cross som andre samtalepartnere. Harald Hegstad er en moderne norsk systematiker som har preget den norske kirkes ekklesiologi og teologi blant annet ved sitt professorat ved Det teologiske menighetsfakultet. Anthony Cross er sakramental baptist som jeg mener gir spennende perspektiver i drøftingen av Jenson posisjoner.

Analysen av Jenson vil hovedsakelig basere seg på hans systematisk hovedverk bestående av to bind: «Systematic Theology», Volume 1 og Volume 2. Jenson legger ut sin ekklesiologi i dette verket. Jeg vil bruke andre utgivelser av Jenson, der disse bidrar til nyansering og

perspektiver som ikke kommer frem i hovedverket. Jeg vil også inkludere andres analyser av Jenson, dersom deres bidrag relevant hjelper oss å forstå Jenson.

4. Analyse

Denne analysen vil gjennom tre deler ta for seg Jensons ekklesiologi, dåpssyn og definisjon av tro. Dette vil gi oss en oversikt over Jensons materiale, og dermed et godt utgangspunkt for drøftingen. Ekklesiologien og dåpssynet er sammenvevd og går over i hverandre, men analysen forsøker å avgrense slik at vi kan få oversikt over materialet. I ST2 behandler Jenson spørsmålet om dåp i forbindelse med utleggelsen av hans ekklesiologi. Han sier også selv at tolking av dåp må skje ut ifra tolkingen av kirken.³ Derfor starter vi med å analysere Jensons ekklesiologi.

4.1 Jensons ekklesiologi

Under overskriften «the polity of God» og «the great communion» i ST2 legger Jenson ut om sin ekklesiologi og dåpssyn.⁴ Jenson mener at begrepene det NT bruker om kirken, må tas seriøst, fordi begrepene handler om folk. Det er ikke nok å tolke dem som bilder eller metaforer, det er kanskje heller feil å tolke dem slik. Han forstår begrepene som similer.⁵ En simile kan forstås som et kraftfullt bilde. Samtidig er det noe mer enn en metafor eller et bilde. Begrepene han refererer til er kirken som: Guds folk, Åndens tempel og Jesu kropp. Dette er begreper som sier noe om hva kirken faktisk er. Det er disse begrepene jeg mener det er nødvendig at vi ser på sammen med Jenson, der delen om kirken som Jesu kropp vil ta mest plass.

4.1.1 Kirken som et reelt mystisk objekt

Jenson ekklesiologi utlegges i de tre nevnte begrepene, som på hver sin måte reflekterer treenigheten. Gjennom analysen skal vi ta for oss de tre ulike begrepene, og hva slags betydning de har. Disse tre begrepene må allikevel forstås under en helhet, nemlig Jensons forståelse av kirken som polity. Jensons bruk av begrepet er tydelig inspirert av Augustin, i

³ Robert W Jenson, *Visible words*, 1978, side 136.

⁴ Robert W Jenson, *Systematic Theology, volume 2*, 1999, side. 189-190 og s. 211. Heretter forkortes Jensons hovedverk til ST1 og ST2. At Jensons forstår begrepene som simile blir ikke eksplisitt gjort til et poeng, men han omtaler begrepen som similer tidsvis gjennom de nevnte kapitlene.

⁵ Jan Grue, *Store norske leksikon*, 2018 definerer en simile slik: «Med en simile blir en ting sammenliknet med noe annet».

den forstand at polity må forstås som folk, og da Ikke i den forstand av kirken består av folk, men i den forstand at kirken ér et folk. Kirken er Guds folk.⁶ Dette peker på Jensons forståelse av kirken som noe mer enn bare en samling av mennesker. Kirken er en mystisk objektiv størrelse. Med dette plasserer Jenson seg på en måte som skaper spenning til vanlig luthersk ekklesiologi,⁷ noe vi vil se mer av i drøftingen nedenfor.

Med forståelsen av kirken som en mystisk objektiv størrelse plasserer Jenson seg i en nyere økumenisk tradisjon med utgangspunkt i katolsk ekklesiologi, som blir referert til som «communion ecclesiology». Denne ekklesiologien markerer et paradigmeskifte i kirkens identitet, der kirkens identitet nå er å finne i bibelens tosidige forståelse av *koinonia*: «Fellowship and a common participation or sharing in something..»⁸ Ekklesiologien går det ut på at kirkens identitet ligger i dens fellesskap med og deltakelse i Gud. Der kirken før hadde sitt kristologiske utgangspunkt, tar man i communion ecclesiology utgangspunkt i treenigheten, noe Jenson også gjør, selv om kristologien som vi skal se utgjør hoveddelen av hans ekklesiologi. Det er innenfor denne tradisjonen av communion ecclesiology at kirken som mystisk objektive realitet har utviklet seg.⁹

Kirken som en mystisk objektrealitet henger for Jenson sammen med hans lære om predestinasjon. Jenson stiller seg ikke i en posisjon der predestinasjon handler om at alt er forutbestemt, for eksempel i spørsmålet om hvem som skal bli frelst. Denne oppgaven vil ikke gi rom for en analyse av hans predestinasjon, men kirken er «predestinert» i den forstand at kirken er forut for evangeliet, altså det tidspunktet for den historiske Jesus, som en selvstendig enhet. «..the church in its own proper entity, in which it is in God`s intention antecedent to the gospel.»¹⁰ Selv om Jenson står i den katolsk inspirerte, økumeniske tradisjonen, er dette allikevel en tanke Jenson mener å finne hos Martin Luther og hans eksegese av genesis: Kirken ble etablert i paradiset.¹¹ Grunnlaget for dette finner Jenson i treenigheten, og her får vi et innblikk i at Jenson ekklesiologi har sitt utgangspunkt i perikoresis¹² og i katolsk-ortodoks treenighetslære når Jenson siterer følgende: «The church finds its model, its origin and its end in the mystery of the One God in three persons.»¹³ Perikoresis er et begrep som peker på relasjonen og forholdet mellom personene i treenigheten. Her ser vi hvorfor det gir mening

⁶ David S. Yeago i Jenson, Robert W., og Colin E. Gunton. *Trinity, Time, and Church*, 2000, side 201.

⁷ Ibid, side 206.

⁸ Peterson, Cheryl M. *Who Is the church?*, 2013, side 59.

⁹ Ibid, side 59-63.

¹⁰ Jenson, ST2, 1999, side 168.

¹¹ Ibid, side 76.

¹² Peterson, 2013, side 61.

¹³ Joint Roman Catholic-Orthodox Commission. *The mystery of the Church and the Eucharist in the light of the mystery of the Holy Trinity*, II 2, side 109.

når Jensons legger ut sin ekklesiologi i de tre nevnte begrepene, som relaterer på hver sin måte til de tre personene i treenigheten.

4.1.2 Kirken som Guds folk

Basert på katolsk ekklesiologi søker Jenson å vise til det han kaller «frelshistoriens fellesskapelige plott» (min oversettelse), Nemlig forståelsen av kirken som et folk.¹⁴ Slik jeg forstår han ønsker Jenson å flytte fokuset vekk fra å snakke om frelsen i et individualistisk perspektiv, over til et fellesskapelig perspektiv. Dette gir mening når han videre går over til å snakke om kirken som Guds folk.

Jensons snakker om kirken som Guds folk ved å trekke linjene mellom Det gamle testamentet fram til og med Det nye testamentet, jf. tanken om frelshistoriens fellesskapelige plott.

Linjene går hele veien fra kallelser av Abraham, gjennom Israelfolkets tid frem til og med kirkens historie med starten i bibelens narrativ. Han forsvarer bruken av begrepet selv om NT ser ut til å bruke begrepet om Israelfolket. Når kirken omtales som Guds folk, er det som regel i sammenheng med, eller i forlengelse av, Israel som Guds folk. Eneste unntaket han viser til er 1 Pet 2,9. Han viser også til motsetningen Paulus synes å sette opp mellom Israel som Guds folk, med omskjæringen som sitt paktstegn, og menigheten i Korint som er Guds tempel. Samtidig konstituerer Paulus menigheten som Guds tempel ut ifra Jer 7,23: *«Men dette budet ga jeg dem: «Hør på min røst, så skal jeg være deres Gud, og dere skal være mitt folk.»* Det skriftstedet konstituerer også Israel som Guds folk. Israel og de 12 stammene er Guds folk, selv om de ifølge kristologien har satt seg utenfor Abrahams arv som fortsetter i og ved Jesus Kristus. Hva kan da forsvare bruken av begrepet «Guds folk» om kirken. Jenson mener at bruken av begrepet har predestisjonale og eskjatologiske perspektiver. Han forsvarer dette ut ifra følgende bibeltekster:

1. **Rom 9,23-29.** I denne teksten mener Jenson å se predestisjonal og eskjatologisk bruk av begrepet Guds folk, der Paulus siterer profeten Hosea. Guds folk er de som er gjort klar for herligheten, og siden kalt, både jøder og hedninger. Jenson mener at det eskjatologiske perspektivet ligger i måten Paulus bruker teksten fra Hosea i kontekst. De som Gud vil kalle «sitt folk» synes å peke på det opprinnelige kallet Israel fikk, den eskjatologiske rest fra Israelfolket som skal kalles. Samtidig brukes det om den kirken som inkluderer hedninger, altså menigheten i Roma.
2. **Hebr 4,9.** Denne teksten har også en klart eskjatologisk preg. Teksten peker på at det en gang skal bli en sabbatshvile for Guds folk. Det er fortsatt tid til å bli med i kirken, og dermed ta del i hvilen.

¹⁴ Jenson, ST 2, 1999, side 190-195. Delkapittelet om «Kirken som Guds folk» er en analyse av disse sidene i sin helhet. Begrepet som ligger til grunn for kirken som et folk, er polity. Gjennom oppgaven vil jeg nevne polity der det er naturlig, for å vise vi snakker om kirken som et folk.

3. **Åp 21,1-3, Ef 1,14 og 1. Pet 2,9-10.** Alle disse teksten støtter ifølge Jenson bruken av begrepet Guds folk om kirken. Teksten i 1. pet gjør det i tillegg ut ifra teksten fra Hosea, slik som hos Paulus. Det eskjatologiske perspektivet er ifølge Jenson sterkt fremme i disse tekstene.

Jenson oppsummerer det slik: «Thus it is within the bracket of predestination and eschatology that the New Testament refers to the church as the *populus dei*.»¹⁵

4.1.3 Kirken som Åndens tempel

Jenson setter ord på Den Hellige Ånds forhold til kirken¹⁶ ved først å peke på Den katolske kirke og Martin Luther. Den katolske kirkes 2. vatikankonsil sier om kirken at Ånden holder til (dveler) i kirken og de trofastes hjerter som i et tempel. I dem ber han på deres vegne og vitner for dem om at de er adopterte barn. Ånden veileder kirken i all sannhet. Han forener kirken i nattverden og i kirkens tjeneste. Ånden utrufter og veileder med hierarkiske og karismatiske gaver og pynter den med sine frukter (oversatt av meg).¹⁷ Martin Luther sa at Åndens arbeid er å «gjøre kirken».¹⁸ Jenson legger til at dette skjer ved at Ånden som felleskapets Ånd gir det han kaller sin «eskjatologiske kraft» (oversatt av meg)¹⁹ som blir kirkens liv. Han legger så til et perspektiv fra en anglikansk-ortodoks dialog som påpeker at kirken er det fellesskap som er fylt av Den Hellige Ånd.²⁰ Her kommer Jenson økumeniske side virkelig frem, og man ser tydelig at han trekker på et bredt spekter av konfesjoner når han utvikler tanken om kirken som Åndens tempel. Jenson kaller «kirken som Åndens tempel» for en kraftfull simile, blant annet fordi det viser det kollektive fokuset. Det er felleskapet, ikke individene, som er Åndens tempel.²¹ Når Jenson velger å kalle dette for en kraftfull simile, sier det noe om at denne similen må bety mye for hvordan Jenson forstår kirken. Dette vil vi forstå når vi tar for oss løftet om Åndens gave i dåpen.

Det at kirken er Åndens tempel betyr at kirken er Faderens tempel ved Ånden. Ånden er ikke den som tilbes, men er grunnlaget for tilbedelsen og tjenesten i tempelet. Slik tempelet i gamle Israel var stedet for Guds nærvær, er kirken stedet for Guds nærvær i dag. At kirken er

¹⁵ Ibid, side 192.

¹⁶ Ibid, side 197-199.

¹⁷ 2. Vatikankonsil Lumen Gentium, punkt 4.

¹⁸ Luther i *Schmiedehausen, Katechismuspredigten*, 1975, side 53.

¹⁹ Jenson ST2, 1999, s 197.

²⁰ Davey & Kallistos, *Anglican-Orthodox Dialogue*, side 23-24

²¹ Jenson går videre inn i en utlegning av det trinitariske perspektivet som ligger under nevnte bibeltekster. Jensons ekklesiologi er tett knyttet til hans forståelse av Guds immanens og økonomi. Jeg kan her anbefale Kristin Graff-Kallevågs doktoravhandling, som tar for seg Jensons dåpssyn basert på hans treenighetsteologi. Hun gir en grundig innføring av hvordan Jensons treenighetssyn påvirker først hans ekklesiologi, og så hans dåpssyn. Se Graff-Kallevåg, Kristin. *The triune God and baptism*, 2015.

Åndens tempel forstår Jenson ut ifra mer enn tekstene fra 1. Korinterbrev og Efeserbrevet. Han går tilbake til Apg kapittel 2 og narrativet om da Den Hellige Ånd ble gitt til disiplene som var samlet i Jerusalem. Jenson mener at denne åndsutgytelsen var en profetisk virkelighet bevitnet i profeten Joel fra GT, og i evangeliene, der Jesus var den som måtte komme for så å sende Ånden. Åndsutgytelsen på pinsedagen, bevitnet av profeten og evangeliene, er det som konstituerer kirken som Åndens tempel.²² Dette viser seg i at kirken fortsatt den profetiske tjeneste knyttet til profetene i GT, der Ånden ble gitt og forkynnelsen fikk kraft ved Den Hellige Ånd. I apostlenes gjerninger ser det ut til å være et mønster der Ånden ble gitt og det profetiske skjedde i sammenheng med dåp. Igjen understreker Jenson det kollektive perspektivet der det er kirken som er den profetiske virkelighet, fordi det er kirken som er Åndens tempel, og den profetiske virkelighet er ikke knyttet til noen spesiell tjeneste eller gave innad i kirken. Jenson konkluderer med at kirken ved Ånden er en «communal prophet».²³ Kort oppsummert sier Jenson at det kirken skal profetere er Ordet, evangeliet om den oppstandne Kristus.

4.1.4 Kirken som et folk

Inspirert av Augustin, legger Jenson frem tanken om kirken som et folk, polity²⁴ Som dette Guds folk er kirkens største karakter fred. Gud er kirkens ultimate gode. I tillegg til Gud er fred det ultimate gode.²⁵ Denne freden er konstituert i Guds fellesskapelige (immanente) kjærlighet. Denne freden konstitueres på nytt hver gang de uperfekte medlemmene deler nattverd. Denne freden er basert på den opprinnelige, og en gang endelige, Guds himmelske by. I sin jordlige form er dette kirken, og freden er «the perfectly ordered and concorded society constituted in enjoying God and one another in God».²⁶

Denne freden har også en eskjatologisk karakter, for den peker frem mot den fred som skal komme med Guds rikes endelige komme. Kirkens medlemmer er ikke perfekte, men i enhet, der medlemmene gjensidig og støttende innehar ledelse og lydighet ovenfor hverandre, har kirken en ordens fred, slik Augustin ifølge Jenson, løst definerer fred (tranquility of order).²⁷

²² Hegertun, Terje. *Nådens gaver i gjestfrihetens hus*, 2018, side 39-41

²³ Jenson ST2, 1999, side 199

²⁴ Jenson tar her utgangspunkt i Augustins *De civitate Dei*. Mine referanser herfra er basert på Aasgaard. *Gudsstaten, Eller Guds by = De Civitate*. 2002.

²⁵ Jenson ST2, 1999, side 77.

²⁶ Ibid, side 77. Jenson siterer og oversetter fra Augustins latin. I frykt for å miste mening ved å oversette en gang til, siterer jeg Jenson direkte.

²⁷ Ibid, side 77.

Jenson peker på Augustins tanke om «libidio dominandi» som jeg forstår som maktbegjær²⁸. Dette maktbegjæret viser seg i kirken, og overlever selv dåpen. Kirkens ledelse²⁹ må streve etter å unngå dette maktbegjæret og fornekte bruk av makt. Kirkens ledelse må derfor være loven (torah) og undervisningen om denne, samt særlig forvaltningen av sakramentene. Kirkens regjering er konstituert i matteus kapittel 16 og 18, der først Peter, og senere til resten av disiplene, blir gitt retten til å løse og binde. Dette er nødvendig at kirken har rett til å binde og løse for kunne ha det Jenson kaller «discipline at its borders»³⁰. Dette har også en eskjatologisk karakter, da Kirkens Ånd er Guds Ånd. Som vi så tidligere må kirken profetere, fordi den er Åndens tempel. Det kirken skal profetere er evangeliet. Kirken er derfor et resultat av evangeliet, ikke bare fordi den er en samling av de som har hørt evangeliet og derfor må fortelle dette videre, men også fordi evangeliets fortelling til kirken selv, former kirken som den by den er. Kirken er den eneste sanne by. En sann by må være en gruppe mennesker med en forutgående rettferdighet. For kirkens del er denne rettferdigheten Guds kjærlighet, og dermed kjærlighet til sin neste. Denne rettferdigheten er beskrevet i de 10 bud, ikke som negative forbud, men som kirkens moralske historie med Gud. Budene er med å forme verdiene til kirken som by.³¹

4.1.5 Kirken som Kristi kropp

Jenson konkluderer med at kirken som Kristi kropp³² kan oppsummeres i to poeng: Kirken er først og fremst og utvilsomt fellesskap med Kristus, og fellesskap blant dens medlemmer. Jenson tar dette fra Paulus brev til Kor 10,16-17 der det står: «Velsignelsens beger som vi velsigner, gir det ikke del i Kristi blod? Brødet som vi bryter, gir det ikke del i Kristi kropp? Fordi det er ett brød, er vi alle én kropp. For vi har alle del i det ene brød». Jenson mener at poenget Paulus gjør når han tiltaler menigheten i Korint, er at de ikke ser at det er Kristi kropp de krenker. Kristi kropp er da både fellesskapet som kommer sammen som er det faktiske fellesskapet de krenker, men også nattverden. Fellesskapet i kirken og i nattverden er en og samme ting. Jenson oppsummerer dette ved å vise til ortodoks lære når han sier: «For as we

²⁸ Ibid, side 77, Engelsk: Lust for domination

²⁹ Ibid, side 205. Engelsk: Government.

³⁰ Ibid, side 205.

³¹ Ibid, side 206-207.

³² Ibid, Kapittelet om «the great communion» går fra side 211-227. Utleggelsen av kirken som Kristi kropp er i hovedsak basert på kapittel 26-30, side 211-308.

all eat of one loaf we become one body and one blood of Christ and members of one another...».³³

Jenson hjelper oss med å forstå hva kirken som Jesu kropp betyr, ved å si hva kroppen ikke er.³⁴ Kirken er ikke en samling av mennesker i biologisk forstand. En menneskelig kropp er heller ikke et fellesskap av personer. Poenget er at kirken ikke er det vi tenker på når vi bruker ordet kropp. Det er ikke noe menneskelig. Kroppsliggjøring er ikke et biologisk konsept. Jenson mener Paulus hadde noe annet i tankene da han brukte ordet kropp, og at han snakker om en åndelig kropp.

Hva mener Jenson med kroppsliggjøring? En vanlig persons kroppsliggjøring handler om den personens tilgjengelighet til andre mennesker og til seg selv. For kirkens del blir det da Kristi tilgjengelighet til seg selv, til kirken selv og til verden. Kirken er objektet i verden slik den levende og oppstandne Kristus er det. Det er altså i kirken man kan finne Kristus. Samtidig advarer Jenson mot å tenke så enhetlig at man ikke klarer å skille Kristus fra kirken, og kirken fra Kristus. Han viser til Efeserne 5, der kirken blir omtalt som Kristi brud. I en slik partanke er det to parter, en brudgom og en brud. Dermed blir det viktig å huske på at kirken som Kristi kropp peker på fellesskapet av mennesker og på nattverden. Det er i nattverden man finner Kristus direkte, og det er der kirken kan stå som seg selv i møte med Kristus, med alt hva kirken er.

Jesu kropp er et folk. Dette kroppen har et rettferdig fellesskap med hverandre. Dette skjer fordi fellesskapets rettferdighet blir gitt ved deltakelsen i en persons rettferdighet. Denne personen er Jesus. Dette skjer i og ved deltakelsen i nattverden. Som en kropp, er Kirken et fellesskap bestående av mange lokale fellesskap. En kropp, en Kirke, mange lokale fellesskap. Dette er mulig og gir mening fordi Gud er fellesskapet av tre personer. Fordi treenigheten er et fellesskap ved Den Hellige Ånd, er også kirken et fellesskap ved Den felles Hellige Ånd, som og sørger for personlig fellesskap i nattverden. Fordi kirken har del i Kristus og Ånden, har kirken og del i Sønnens og Åndens relasjon til Faderen. Fordi Sønnen og Ånden er fra Faderen, er Kristi kropp og Åndens tempel rettet mot Faderen. Kirken har et mål for sitt fellesskap, nemlig Faderens rike.³⁵

For å forstå Jensons ekklesiologi, må man inkludere hans tanker om nattverden. Dette lar oss ikke bare forstå hans ekklesiologi, men også hans dåpssyn. Jenson mener at sakramentene kobler vår verden og himmelen, gjennom de synlige objekter de er. Sakramentene er

³³ Ibid, side 212.

³⁴ Ibid, side 212

³⁵ Som henvist før, se Kristin Graff-Kalleståg sin PhD for videre utgreiing av sammenhengen mellom Jensons treenighetsyn, ekklesiologi og dåp.

himmelen, Jesus og Guds rike kroppsliggjort og nærværende. Jesus lever, og er oppstått. Jesus er i himmelen, og himmelen er fremtidens sted, slik det er forventet av Gud. Thomas Aquinas la grunnlaget for vestlig tolkning av sakramentene. Jenson ønsker å kombinere disse to tolkningene. Sakramentene som tegn og som himmelen nærværende.

4.1.5.1 Nattverden – et tegn

I følge Aquinas er elementene tegn (signa). Det betyr at de er tilgjengelig for sansene, og de peker på noe annet (res) enn dem selv. Dette annet (res) trenger å bli vist gjennom noe spesielt, for ellers er det ikke tilgjengelig. I nattverden er dette res Jesu mystiske kropp, Gudsrikets fellesskap med Jesus og for så vidt de hellige slik det er forventet i kirkens fellesskap. Man ser her at Jenson har et tydelig eskjatologisk perspektiv på nattverden og ekklesiologien. Begrepet forventning går stadig igjen hos Jenson, der forventningen til det som skal komme (eskjatologien) preger det som allerede er. Jenson pensler videre inn på det han kaller uttrykk-innholdsforhold (signifier-signified relation). Vanligvis peker ikke dette på noe spesielt, for eksempel i kommunikasjon. Men i nattverden er forholdet mellom elementene (signum) og Jesu kropp (res) svært spesielt i det at de kalles sakrament, idet at det er en midlertidig realitet/virkelighet mellom hva som virkelig er tegn og hva som virkelig er res: Jesu kropp. Kroppen og blodet er signum et res – uttrykk og innhold. Elementene er innholdet og uttrykket på samme tid, det synlige Ordet som lover oss fellesskap med Gud og hverandre, tilgjengelig så vi kan gripe det.³⁶

4.1.5.2 Døpt til Jesu kropp

Det er nå verdt å gi et første innblikk i Jenson's tanker om dåpen.³⁷ Disse henger tett sammen med det foregående, der vi så hvordan Jenson forstår og implementerer Aquinas sin sakramentalteologi. I dåpen sier Aquinas at vaskingen er signum og rettferdiggjørelsen res. Jenson stiller også her et sentralt spørsmål: rettferdiggjørelsen skjer jo ved tro, hva da om den døpte ikke tror – skjer det ingenting? Jo, svarer Jenson. Fordi, hvis tro ikke kan gjøre tegnet (signum) ineffektivt, må det være fordi det er en gave uttrykt ved tegnet, slik at tegnet kan være uten tro – nettopp for å bli trodd.

Dette er ifølge Aquinas dåpens karakter. Det som uttrykkes ved en utvendig vasking er et sakramentalt tegn på innvendig rettferdiggjørelse. En sakramental karakter er et potensiale som gis ved et rituale. Jenson sammenligner dette med nådegavene som loves og gis ved

³⁶ Ibid, side 251-252.

³⁷ Ibid, side 252-253

håndspåleggelse i forbindelse med ordinasjon. Disse har sitt eget potensiale, som og gis ved et ritual. Dåpens karakter «are nothing other than different participations in Christ`s priesthood».³⁸ Det betyr at dåpens karakter er at man blir en del av Jesu kropp, og dermed en del av det almenne prestedømme. Til sammenligning er nådegavene som gis ved håndspåleggelse en annen form for deltakelse i det allmenne prestedømme, en annen karakter, og derfor et annet potensialet.

Dermed er res et signum, uttrykk og innhold, rettferdiggjørelsen og sant medlemskap i kirken. Allikevel er sant medlemskap et tegn som kun er synlig ved å bli vasket i treenighetens navn. Hverken stor kirkelig aktivitet, eller motsatt, kan bekrefte det eller avkrefte det, styrke eller svekke det. Jensions spør retorisk: Er jeg, eller vil jeg bli, rettferdiggjort? Eneste svaret det går an å gi er at jeg tilhører Guds folk, Åndens tempel og Jesu kropp og min eneste forsikring er at jeg er døpt. Her begynner vi å ane Jensions dåpsteologi.

4.1.6 Jesu kropp som himmelen nærværende

At dåpens karakter er å bli en del av Jesu kropp, gir en videre innfallsvinkel til å forstå mer av Kirken som Jesu kropp og forholdet mellom kirken som Jesu kropp, og Jesus som oppstanden Herre.³⁹ Den oppstandne Kristus tilbyr seg selv og sin Kirke (som sin kropp) til Faderen. Dette at kirken har en eskjatalogisk forventning, fordi Jesus en gang skal føre kirken og all skapelse til Faderen slik at Gud kan være alt i alle. Den nåværende virkeligheten av Jesu presteskap eksisterer derfor i Guds forventning av himmelens rike. Her ser vi poenget med at sakramentene er både tegn og himmelen nærværende. Poenget er: det er en midlertidig virkelighet av noe som skal skje der fremme, som virkeligheten (kirken slik den er nå) forventer. Alt sakramentalt fellesskap (koinonia) baserer seg på at Kirken på jorda er kroppsliggjøringen av Kristus som er i himmelen.

For å forstå dette må vi se på hva Jenson sier om rom.⁴⁰ Det eksisterer bare to steder: stedet Gud er (ikke stedet der han er, mer som at han er stedet) og det stedet han gjør for sine skapninger, som også er umiddelbart nært til han og vendt innover mot han. Skapelsen er altså bare et sted, og at det ser ulikt handler om hvordan Gud velger å være nærværende (for eksempel forskjellen på himmelen og jorden). Gud er begge steder, han må ikke forlate det ene stede for å dra til det andre. Den oppstandne Kristus overskrider rom og tid, og

³⁸ Igjen siterer jeg på engelsk av frykt for å miste noe av meningen i sitatet. Jenson oversetter her fra Aquinas sin latin og siterer fra Summa theologiae, iii.63.1.

³⁹ Ibid, side 253

⁴⁰ Ibid, side 253-257

konstituerer Guds overskridelse av rom. Jesus sitt selv (fritt oversatt fra «*total self*»⁴¹) er lokalisert i Gud og i skapelsen. Slik Gud er i himmelen og har templet som sitt jordlige sted å være, sitter Kristus ved Faderens høyre hånd og finner sitt selv i et fellesskap av jordlige skapninger, og har dette fellesskapet som sin kropp. Jesus er ikke delt av den grunn. Det betyr ikke at vi her snakker om en menneskelig fysisk kropp. Dette skjer i og ved Den Hellige Ånd og hans tilstedeværelse i nattverdselementene og i den samlede kirke.

Vi har så langt vist hvordan kirken er Jesus kroppsliggjort, fordi han transcenderer rom. Hva da med den historiske Jesus, som levde, døde og stod opp igjen – og som fortsatt lever? Hvordan har det seg at vi har del i Jesus som bryter rom, som også peker på en historisk faktisk person. Ikke bare peker på, men som er en historisk person og som er i dag også. Her må vi se på hvordan Jesus også transcenderer tid.⁴² Jenson går her til nattverdsliturgien og eksegese av Jesu ord når han innstifter nattverden: «gjør dette til minne om meg».⁴³ Å huske på noe, er det noe som skjer i øyeblikket. Det er en nåværende handling. At Gud blir påminnet er et tema som går igjen i GT. Jenson mener at vi, med utgangspunkt i sin eksegese, skal påminne Gud, Når Gud blir påminnet noe og han svarer, skaper svaret det som huskes. I nattverden forstår Jenson det slik at Gud skaper nåtid av en fortidig handling. Jenson sier det på denne måten: «Anamnestic being is present reality created by a word of God that simultaneously evokes a past event and opens its future, to make it live in the present».⁴⁴ Med anamnese mener Jenson en re-presentasjon. Altså det er noe som har vært, som på nytt blir virkelig – det blir presentert på nytt.

Et viktig moment her er at det er når Gud svarer, at det skapes. For når Gud taler og samtaler, skaper han. Guds ord er skapende.⁴⁵ Dermed blir det som Luther sier, at vannet i dåpen gjør ikke noen ting, men det er Guds ord i og med vannet som gjør noe.⁴⁶ Som i nattverden blir dåpen som sakramental realitet skapt ved at vannet innsluttes i Guds samtale med og i kirken, når det bibelske narrative fortelles og huskes. Løftet blir skapt når det tales. At noe er, er at det er talt av Gud, slik vi forstår av Jenson forståelse av Guds skapende ord. Det er ved Guds skapende ord, som en samtale, at Jesu nærvær viser seg som en realitet. Jesus nærvær er altså der hans samtale med Faderen er og der Kirken plasserer han i relasjon til forsamlingen og

⁴¹ Ibid, side 254

⁴² Ibid, side 257-259

⁴³ 1 Korinterbrev 11

⁴⁴ Ibid, side 258

⁴⁵ At Gud skaper ved sitt ord, ved sin tale, er grunnleggende i Jenson systematikk. Uten å gå videre inn på det, er det verdt å ha med seg i vår forståelse. Se Jenson *Systematic Theology volum 1*, for videre innføring i Guds ord som skapende.

⁴⁶ Mæland & Berg, 1985, *Konkordieboken*, side 287. Den lille katekisme, om dåpen. Alle referanser og sitater fra CA vil være hentet fra Mæland & Berg.

verden. Igjen ser vi det vi har vist til tidligere, om forholdet mellom Jensons treenighetsteologi, ekklesiologi og sakramentsteologi. Jenson viser til den immanente samtalen som konstituerer samtalen mellom kirken og Gud, og dermed gir grunnlag for det skapende ordet. Dermed forstår vi bedre hva som menes når Jenson sier at Jesus tilbyr seg selv og kirken som en ofring til Gud. Dette viser til den immanente samtalen som skapende. I tillegg er poenget at det er Guds samtale med hans folk (gjennom hans ord – bibelen) som gjør at forskjellen mellom det himmelske og jordlige stedet der Gud er, transcenderer det jordlige stedet der tegnet og det himmelske stedet tegnet representerer er. Det himmelske stedet er der Gud er. Dermed ser man at den historiske realitet bryter tid og blir virkelig. Den eskjatologiske/himmelske virkelighet bryter tid og blir virkelig.

Det er altså Ordet som transcenderer forholdet mellom tid og rom, nåtid og fortid, himmel/eskjatologien og jorda. Det er samtalen mellom Gud og kirken som inneslutter og gjør den sakramentale situasjonen, og samtalen proklamerer alltid dette: Jesus er oppstått. Enten det er Gud som taler til kirken eller kirken som taler til Gud, er det som sies historien om det som har skjedd (fortid) og løftet om det som skal komme (eskjatologisk fremtid) i og ved Jesus. Fortiden blir fortalt som identiteten av målet som er lovet. Fortid og himmel/eskjatologi som fremtid transcenderer tid. Dette skjer på en og samme tid, og er ontologisk en og samme ting.

4.2 Dåp

Vi har tidligere gitt et kort glimt i Jensons dåpssyn, da vi behandlet hans ekklesiologi. Å sette for skarpe skiller mellom dåp og kirke i analysen blir ikke bare kunstig, det blir og feil. Som vi skal se nærmere, er Jensons dåpssyn sterkt influert av hans ekklesiologi. Det går ikke an å se på Jensons dåpssyn, uten først å forstå hans ekklesiologi. Når vi når går videre i analysen vil denne sammenkoblingen bli mer synlig for oss, der vi begynner å ane at Jensons dåpssyn må forstås ut ifra konseptet om hva man han mener man døpes til.

4.2.1 Den kristne sjel

Som kristen har man sin nasjon, sitt folk og sitt fellesskap i kirken. For Jensons betyr det at den kristne sjel er kirkens sjel.⁴⁷ Han bruker her begrepet «anima ecclesiastica». Jenson definerer anima ecclesiastica som: et personlig selv som hele kirkens fellesskap uttrykker seg

⁴⁷ Jenson ST2, 1999, side 289.

gjennom (fritt oversatt).⁴⁸ Igjen ser man den kollektive tankegangen vi har pekt på tidligere. Jenson ser ut til å viske ut skillelinjene mellom individet i kirken, og kirken selv. Dette får betydninger for hans dåpssyn og hans syn på rettferdiggjørelse. Disse henger hos Jenson nødvendig sammen.

4.2.2 Rettferdiggjørelsen

For at et individ skal bli rettferdiggjort må individet bli riktig plassert i fellesskapet og akseptere oppgavene og privilegiene som følger som muligheter til tjeneste. Jenson favner hele misjonsbefalingen, i det at man skal lære alt Jesus har befalt, og å holde alt Jesus har befalt blant annet fordi skillelinjen mellom individet og kirken er visket bort. Gud rettferdiggjør når han gjør ting rett i fellesskapet, enten ved dom, omorganisering eller ved å plassere individet innenfor det. Jenson redegjør for tre ulike syn på rettferdiggjørelse, som han mener kan forenes til ett syn. Mer om det nedenfor. Vi er gjort rettferdige i kirken. Dåpen rettferdiggjør fordi den innlemmer den dømte i fellesskap, et fellesskap som har sitt mål i den eskatologiske rettferdighet. Realiteten er at kirken forventer sitt mål.⁴⁹ Konteksten der Gud gjør oss rettferdige er forkynnelsen av evangeliet, den hørbare og synlige kommunikasjonen som dette fellesskapet livnærer seg på, og fellesskapets kommunikasjon til og om Gud.⁵⁰ Videre skal vi se på Jenson analyse og drøfting av tre spørsmål/teorier om rettferdiggjørelsen.⁵¹ Disse vil gi oss enda et innblikk i Jenson dåpssyn.

1. Reformatorenes hermeneutiske doktrine: Hvordan kan kirkens diskurs, hørbart eller synlig, logisk og retorisk formes slik at det ikke bedrar innholdet i rettferdiggjørelsen? «Rettferdiggjort av tro» uttrykker et innhold som gjør at kirkens hørbare eller synlige løfte om rettferdiggjørelse må struktureres logisk og retorisk slik at det aksepterer ingen lavere respons enn tro. Hvis individet blir eksponert for evangeliet, formidlet eller forkynt til meg på en rett måte, gjør det at individet endelig kan si «jeg tror». Poenget slik Jenson legger det frem, er at eksponeringen må gjøres på helt riktig måte. Hvis det ikke skjer vil «gjerningebasert frelse», altså en form for egoisme, være utfallet.
2. Augustins transformerende doktrine: Hvordan fungerer det at mennesket som lever i denne konteksten virkelig blir rettferdig? Hvordan kan vi fortelle menneskets historie som ender i Gud? Slik Jenson forstår Augustin, har teologiens problem alltid vært:

⁴⁸ Ibid, side 289: «*A personal self through whom the integral community of the church expresses itself*»

⁴⁹ Her ser vi en parallell til Jenson tanker om at Gud transcenderer tid og rom, slik vi så det avsnittet 4.1.5.

⁵⁰ Ibid, side 291.

⁵¹ Ibid, side 291-301. Analysen i dette avsnittet er basert på helheten av disse sidene.

hvordan kan man bekrefte både det Gud gir og realiteten av rettferdiggjørelsen og helligheten som Gud gir kirken?

Det lutheranere og katolikker er enige om er tillit til at frelsen alltid må plasseres hos Gud i Jesus alene. Benektelsen må ligge i at tillit til Gud ekskluderer tillit til vår egen tro, verdier og det vi oppnår. Et spørsmål som oppstår blir da: hvordan er frelsen min når det jeg er og gjør som troende ikke har noe å si? Er rettferdiggjørelsen noe Gud gir, selv om han vet at mennesket ikke er rettferdig – som en form rettslig benådning? Katolsk-Anglikansk dialog har løst det ved å si at Gud gjør mennesket rettferdig når han taler oss rettferdig.⁵² Jenson gjør et noe overraskende grep, når han drøfter videre ut ifra Martin Luther, der Luther sier: «Believe in Christ, in whom are promised all grace, righteousness, peace and freedom. If you believe, you have it; if you do not believe, you do not have it».⁵³ Men hvordan fungerer det rent teologisk?

Luther sier at sjelen blir det den lengter etter og hører. Dersom sjelen møter og hører Guds historie om rettferdighet, blir sjelen rettferdig. Basert på gammel metafysikk og filosofi om sjelen, mener Luther at sjelen blir det den hører og sier, slik at når sjelen griper Guds Logos som tale, blir den det den griper – altså blir mennesket ontologisk rettferdig når det hører evangeliet, uavhengig av menneskets egen rettferdighet. Luther bruker bildet om ekteskap, der tro fører sjelen sammen med Kristus som en brud til sin brudgom. Fra dette ekteskapet skjer det at brudeparet har alt sammen. Det Kristus har, hører den troende sjel til, og motsatt. Tro er altså deltakelse i Kristus, som skjer når vi tror på evangeliets ord, som igjen fører til at vi blir ontologisk rettferdige. Når Faderen dømmer den troende, vil han kun finne de moralske fakta som faktisk er til stede, nemlig at Kristus er i den troende, og den troende i Kristus. Rettferdiggjørelse er derfor en måte å bli gudelik (Deification) - slik Luther sier det i sin kommentar til Galaterne: «ved tro blir mennesket Gud». Som vi skal se i drøftingen bruker Graff-Kallevåg i sin rettferdiggjørelseslære.

Deification er et begrep som går igjen hos Jenson. Slik jeg forstår Jenson, handlet «deification» om at mennesket er ontologisk gudelik. Luther sier videre at «den Kristne får det den trenger i hele livets studie og praksis, i dåpen». Man går altså ikke videre etter dåpen, for i dåpen finnes kun Guds rike – for dåpen er en innledning til fellesskapet hvor det kun er Guds rike. Altså, den dømte går ikke foran dåpen, men

⁵² Gud gjør det han sier – fordi han gjør ved å tale, slik vi har sett tidligere.

⁵³ Ibid, side 294

faller i stedet bak dåpen og må ta den igjen – ved å høre løftet på nytt, angre og gjøre bot. Dette er en tilbakevending og ny inngang til dåpen.

3. Jenson presenterer Paulus sin rettferdiggjørelseslære som det tredje alternativet:

Evangeliets er i seg selv kraften som Gud bruker til å lede folk til frelse. Det skjer ved at forkynnelsen av evangeliet er åpenbaringen av Guds egen rettferdighet, som mottas i tro og skaper tro. Paulus sitt problem med rettferdiggjørelse var annerledes. Han står i en setting der Gud etablerer sitt rettferdige fellesskap i suveren frihet fra alt som bandt mennesket, jøde eller greker. Gud samlet dem som ikke stoler på gjerninger, men som stoler på en Gud som kaller dem som fortsatt er ugudelige. Hvordan skal man forstå rettferdiggjørelsen ut ifra Paulus? Jenson lister opp logiske nødvendigheter: Gud rettferdiggjør fordi han elsker oss. Gud rettferdiggjør fordi han frivillig velger oss. Vi er rettferdiggjorte fordi Gud er Gud.

Jenson forsøker nå å se hvordan disse tre måtene å forstå rettferdiggjørelsen på, kan henge sammen. Han mener at disse teoriene lar seg forene, fordi de på hver sin måte sier noe om personene i treenigheten og deres perikoresis. Luther talte om Kristus, Augustin om Ånden og Paulus om Faderen. Rettferdiggjørelse som Faderens handling må være begynnelsen, i det at Faderen definerer og er rettferdighet. Med det mener Jenson at rettferdiggjørelsens mandat ligger hos Faderen. Sønnens handling er rettferdiggjørelsens handling. Når den oppstandne Kristi ord blir forkynt og trodd, blir vi rettferdige. Rettferdiggjørelse som Åndens handling er oppnåelsen av rettferdighet. Når Faderen taler det rettferdiggjørende Ordet (Kristus) skaper det tro i oss, løser oss fra båndet til vårt gamle selv og beveger oss mot Riket og dets rettferdighet. Dette skjer ved Åndens eskjatologiske frigjøring. Ånden er bevegelsen i retning Faderens egen rettferdighet. Dette henger sammen med løftet om Den Hellige Ånd som er knyttet til dåpen. Rettferdiggjørelsen blir da at Ånden formidler Faderens rettferdighet i den oppstandne Kristus sitt ord som blir forkynt og er synlig og hørbart i sakramentet.

4.2.3 Dåpens mandat

Dåpens mandat ligger ifølge Jenson i misjonsbefalingen, og dermed i det at kirken er et misjonalt fellesskap.⁵⁴ Utgangspunktet for misjonsdåpen, den kristne dåp, var Johannesdåpen. Johannesdåpen var en omvendelsesdåp – der man overga seg til Guds dom og Guds vilje. Jenson understreker samtidig at det trengtes noe mer enn denne vaskingen.⁵⁵ Vaskingen var

⁵⁴ Jenson, ST2, 1999, side 187.

⁵⁵ Jenson, 1978 side 127

der overgivelsen og omvendelsen skjedde. Det kan virke som om Johannesdåpen som en engangshendelse, ble naturlig adoptert som innvielsesritualet av kirken, siden omvendelse og innvielse sammenfalt. Disiplene tok også opp igjen dåpspraksisen de hadde gjort sammen med Jesus, i tiden etter oppstandelsen og pinsen. Dette fordi det etter oppstandelsen var naturlig å fortsette forberedelsen til rikets komme, slik først Johannes og senere Jesus, forkynte. I denne settingen var det altså naturlig å gjenoppta omvendelsesdåpen.⁵⁶

Et punkt Jenson ikke bruker mye tid på, er Jesu egen dåp. Dette er et spørsmål som jeg ser stadig vekk reises i diskusjoner rundt dåp, derfor ønsker jeg kort å peke på hva Jenson og flere med han mener.⁵⁷ Måtte Jesus døpes for å få syndstilgivelse? Dersom det stemmer, var han da Gud? Jenson gir ikke noe direkte svar på spørsmålet, men han sier noe om Jesu dåp som viser at spørsmålet ikke nødvendig stilles rett. Jesus ble døpt med Johannesdåpen, men ikke som omvendelse og for å få syndenes tilgivelse. Jesus dåp markerte Jesu kall til profettjeneste og dermed starten på hans tjeneste.⁵⁸

Utgangspunktet for den kristne dåp ligger altså i Johannesdåpen og forkynnelsen om at Guds rike er nær. Jenson er samtidig tydelig på at den kristne dåpen handler om mer enn omvendelse. Å bli medlem av kirken betød en tro på Jesus som Herre og en forventning om evig liv i Guds rike. Dåpen ble utført i Jesu navn. Ved å bli døpt i Jesu navn, ble man døpt til Kristus. Dermed gikk den dømte inn i en ny virkelighet, nemlig Jesu virkelighet. Sagt på en annen måte, den dømte gikk inn i en ny ontologisk virkelighet.⁵⁹

4.2.4 Dåpens to løfter

Fra forrige avsnitt ser vi hvordan dåpen som inngang og innmelding i det kristne fellesskapet betød at den dømte hadde en tro og en forventning. Det er verdt å peke på, at Jenson skriver dette ut ifra et misjonsperspektiv, slik realiteten var for den tidlige kirke. La oss se hva Jenson sier om dåpens løfte.

Det nye testamentet presenterer ifølge Jenson dåpens løfte i en en-til-en korrelasjon med to sider av sitt mandat.⁶⁰ Det betyr at vaskingen i dåpen korrelerer til syndstilgivelsen. Åndens gave korrelerer til inngang og medlemskap i kirken. Syndstilgivelsen og Åndens gave er ifølge Jenson dåpens mandat, som betyr at løftene er knyttet direkte til dåpen.⁶¹ Jenson

⁵⁶ Jenson, ST2, 1999, side 187 & Jenson, 1978, side 129.

⁵⁷ Jenson, ST2, 1999, side 187.

⁵⁸ For videre drøfting rundt dette, viser jeg videre til forrige fotnote og kildene Jenson selv viser til.

⁵⁹ Jenson, 1978, side 128-130.

⁶⁰ Jenson, ST2, 1999, side 195

⁶¹ Graff-Kallevåg, 2009, side 103.

baserer dette på Peter tale i Apg 2,38: «Vend om og la dere døpe i Jesu Kristi navn, hver og en av dere, så dere kan få tilgivelse for syndene, og dere skal få Den Hellige Ånds gave». Korrelasjonsforholdet ligger i at man lar seg døpe, for da får man syndstilgivelse og man mottar Den Hellige Ånds gave.

Her ser man hvordan kirken videreførte karakteren i Johannes sin omvendelsesdåp. De som hørte evangeliet og kom til tro ble døpt med en dåp som inneholdt det Johannesdåpen inneholdt. Derfor er den kristne dåpen en dåp til syndenes tilgivelse, slik den Nikensk-konstantinopelske trosbekjennelse sier det i siste ledd.⁶² Den apostoliske trosbekjennelsens ledd om syndenes forlatelse, peker derfor ifølge Jenson på dåpen. I henvisning til kirkekonsilet i Firenze, sier Jenson om dåpen at dens effekt er tilgivelse for all «original sin», aktuell synd og for all straff. «Original sin» er slik jeg forstår Jenson, det samme som arvesynd. Aktuell synd er synd vi selv gjør. Jenson sier at dette er et noe ensidig standpunkt, men han motsier det ikke. Det han allikevel gjør, er å si noe om hva man blir tilgitt. Jøder og hedninger blir ikke tilgitt de samme tingene. Jøder som blir døpt omvender seg fra sin troløshet mot Israels Gud og hans pakt. Hedninger blir ved dåpen Guds folk, på tross av avgudsdyrkelse og mangel på tro.⁶³ Syndstilgivelse er altså første markør i korrelasjonsforholdet.

Kirkens dåp gjør noe Johannesdåpen ikke gjorde. Den gir inngang til et nytt fellesskap for hedninger, og inngang i rett fellesskap for jøder.⁶⁴ Et misjonalt fellesskap må ha et innvielsesrituale, som markerer overgangen fra å være utenfor fellesskapet til å være i fellesskapet. Et slikt rituale gir løftet om Den Hellige Ånds gave, slik Peter som sagt sier. Det leder oss videre til den andre markør i korrelasjonsforholdet.⁶⁵ Den Hellige Ånds gave gjør at man blir et medlem i Kristus, noe Jenson henter fra Thomas Aquinas og generelt «tradisjonen». Alle gavene som dåpen ifølge NT gir, er egentlig rettigheter og privilegier som tilhører kirken, fordi kirken har Den Hellige Ånd. Dåpen som ritualet innvier altså den dømte til kirken, med løftet om Ånden, og med det løftet om alle rettigheter og gaver kirken har. Kirken er fellesskapet der rettferdigjørelsen og helliggjørelsen som tilhører Guds rike, er

⁶² Henvisninger og sitater fra trosbekjennelsene er hentet fra Konkordieboken, side 15-21.

⁶³ I min analyse av Jensons tanker om kirken som Guds folk, lot jeg være å ta med hans refleksjoner rundt Israel. Det er spennende å se hans refleksjoner rundt overgangen fra den gamle pakt til den nye pakt, i det at kirken på en måte tar over identiteten som Guds folk, fra Israel. Se Jenson ST 2, side 190-195 for mer nyanser om dette teamet.

⁶⁴ Jenson, ST2, 1999, side 195-196.

⁶⁵ Dette avsnittet er som helhet en analyse fra Jenson St, side 195-197. De følgende bibelsitater i fotnotene er hentet fra samme sted. Jeg tar med bibelhenvisningene for å vise at Jensons her baserer seg sterkt på eksegese, når han peker gavene kirken har del i ved Ånden. Jenson viser ikke sitt eksegetiske arbeid, men gir henvisninger.

forventet. Derfor rettferdiggjøres og helliggjøres individet i dåpen, fordi det blir en del av kirken og får del i kirkens gaver og rettigheter.⁶⁶ Fordi kirken er et folk av prester og profeter blir man i dåpen også salvet til den prestlige og profetiske tjeneste.⁶⁷ Slik Jesus døde og stod opp igjen, dør og oppstår individet med Kristus i dåpen.⁶⁸ Jenson nevner også et konsept han kaller «de messianske verop». Disse veropene er kirken frelst fra, slik at man igjen ser at dåpen frelser.⁶⁹ Slik kirken er Jesu brud, er dåpen brudens brudekjole og kledning.⁷⁰ Gavene som dåpen gir, er ikke noe som må sees på individuell basis. De er aspekter ved Den Hellige Ånd som gir seg selv til kirken og tilhører individet fordi det er en del av kirken, og som individet blir en del av ved dåpen.

Når Jenson snakker om at man i dåpen får løftet om Ånden, er det ingen automatikk i at dette skjer i dåpsøyeblikket. Han peker på at man fra tidlig kirkehistorie og liturgi vet at Åndens gave ble gitt ved håndspåleggelse og bønn. Dåp betyr inngang i et liv med Den Hellige Ånd. Forholdet mellom dåpen og Den Hellige Ånd er at Ånden leder den dømte til dåpen, ikke nødvendigvis at individet fikk håndspåleggelse med forbønn om Åndens gave med en gang. Det kan bety at den dømte ble med i et fellesskap med profeter og karismatikere, altså der Åndens gave var gitt. Håndspåleggelsen ble muligens gjort senere.⁷¹

4.2.5 Dåpen som løfte

I følge Jenson gir ikke NT oss en tolkning av dåpen. Det NT derimot gir, er flere måter å tolke dåpen på. Han lister opp disse seks måtene:⁷²

1. Tolkning av dåpen er en funksjon av tolkerens forståelse av kirken. Med dette mener han, at slik man forstår kirken, vil man forstå dåpen.
2. Når dåpen tolkes til de som ikke er dømte, er dåpen i seg selv løftesgivende. Poenget hans her er at løftet om alt man får del i i dåpen, kan forkynnes til de udømte med tillit til at disse uten tvil får det som blir lovet, når man blir dømte.
3. Når dåpen tolkes til de som allerede er dømte, er det tilstedeværelsen av fortidens faktum, som brukes til å tolke en troens eksistens i sitt hele. Man peker altså tilbake i historien, til det som var før dåpen som referanseramme for å si noe om det som er nå.

⁶⁶ 1 kor 1,26-31; 6,8-11

⁶⁷ Hebr 10,22; 1 joh 2,18-27.

⁶⁸ Rom 6,1-11.

⁶⁹ 1 pet 1,3-21

⁷⁰ Efe 5-25-27

⁷¹ Jenson, 1978, side 130-131.

⁷² Ibid, side 136.

4. Disse to tolkingenes mening er å hindre subjektiviseringen av tro. Det betyr at troen må forstås i lys av løftet, og ikke i individets opplevelse av tro.
5. Dåp er derfor beskrevet som en endring av neofyttens⁷³ virkelighet. I dåpen får neofytten en ny ontologisk virkelighet.
6. Denne endringen skjer ved Herrens nærvær.

Jenson ser ut til å forholde seg til to tidskategorier. Den ene er fremtidsløftet som gjelder for punkt 3, basert på apostlenes gjerninger. Løftet er ifølge Jenson enkelt. «Dere skal få Den Hellige Ånd» (Min oversettelse),⁷⁴ med alt det som innebærer. Dåpen som objektiv hendelse er det som markerer skiftet fra fremtidsløftet til realitet, for neofytten. Den andre tidskategorien er fortid, som gjelder for punkt 4. Jenson mener at brorparten av det nytestamentlige materialet tolker dåpen i denne kategorien. Altså er dåpen hendelsen som gir ny tolkningsramme for den troendes nye realitet.

Basert på hans tolkning av flere nytestamentlige tekster mener Jenson at en ekklesiologisk tolkningsramme for dåpen gir best mening. Eksemplene han nevner er skrevet til allerede dømte. Han tolker derfor i en kombinasjon av punkt 1 og 4. Fordi man er døpt til Jesu død (Rom 6), er man separert fra sitt gamle selv. De er døpt til Jesus, og har dermed en ny ontologisk virkelighet, et nytt selv. Fordi vi er døpt til kirken, er vi døpt til Jesu kropp. Kirken som kropp er en objekt-realitet i verden som går på tvers av alle individene den inneholder. Når Jenson bruker begrepet objekt-realitet, forstår jeg det som at kirken er et reelt objekt i verden, som man faktisk kan si noe bestemt om. Denne realiteten inkluderer den dømte og bestemmer mulighetene for den dømte, ved at den har fellesskapelige strukturer. Disse strukturene er at kirken dør og oppstår med Kristus i dåpen, til et nytt liv. Fordi dette er noe som definerer Kristus, at han døde og oppsto, og kirken er hans kropp, vil det da definere kirken, og dermed dåpen. Poenget til Jenson er at forståelsen av kirken definerer forståelsen av dåpen.

Jenson viser til flere bibeltekster, som han mener gir best mening dersom man bruker en ekklesiologisk tolkningsramme. Dette fører til at Jenson kommer med en rekke poeng om hva kirken er, på grunn av dåpen.⁷⁵ Gal 3,25-27: dåpen er troens dreiepunkt og kjerne, fordi det er dåpens om inkluderer i Kristus. 1. Kor 12,12-13: Paulus løser kirkens enhetsproblem ved å peke på den deres felles faktum: at de er døpt, ved den samme Ånd. I 1. Kor 6 blir korinterne utfordret på at «gamle gjerninger» vil være en selvmotsigelse fordi de er vasket rene, gjort

⁷³ En neofytt var en troende som undergikk katekisme/trosopplæring, før man ble døpt.

⁷⁴ Ibid, side 137.

⁷⁵ Ibid, side 139-142.

hellige, gjort rettferdige i dåpen. Joh 3,1-8 deler menneskeheten i to grupper. De av ånd, og de av kjøtt. Johannes utviklet et gammeltestamentlig språk der alle var kjøtt. Nå er kirkens Åndens fellesskap, ved dåpen, og har fått en ny ontologisk virkelighet. Vi kan oppsummere Jenson sine poenger her i bruken av teksten fra Johannes, der han sier at kristen dåp er tosidig: den er å gi slipp på det gamle (Johannesdåpens omvendelse og syndstilgivelse) og tre inn i det nye (Løftet om Ånden og inngang i Åndens fellesskap). Sagt med begreper vi har sett på i tidligere analyse: man døpes fra kjøtt, fra det gamle, fra et liv utenfor kirken og Kristus. Man døpes til Ånd, som en ny ontologisk virkelighet, til kirken og Kristi kropp. Man døpes til nytt liv og man trer inn i er altså kirken, og kirken har en rekke egenskaper og løfter. Jeg ser det ikke som nødvendig å gå videre inn i disse egenskapene i analysen, da vi allerede har sett grundig på hva kirken er.

4.3 Tro

Vi har sett grundig på hva Jenson mener om kirken og om dåpen. Når det kommer til tro er materialet hos Jenson lite. I hovedverket hans, som er vår hovedkilde, skriver han eksplisitt om definisjon av tro på et sted. Allikevel er det mulig å hente ut noen tanker, som er verdt å ta for seg.

4.3.1 Skapt ved Ordet

Inspirert av Bultman sier Jenson at tro ikke bare er en generell tillit til en guddom, men tro er noe som skjer når evangeliet blir fortalt og hørt som Guds egen tale. Tro blir en form for eksistens, som først ble mulig og nødvendig ved Jesus.⁷⁶ Den eksistensen er eskjatologisk i at man gir opp, for så å leve i en «åpenhet for fremtiden».⁷⁷ Denne fremtiden er Gud selv. Tro som min egen gjerning er at jeg gir opp meg selv, slik jeg frem til nå har oppnådd å bli, for så å ta imot meg selv slik jeg egentlig er fra den som kommer. Dersom jeg prøver å få til dette i kraft av meg selv, vil jeg bare oppnå det motsatte. En person kan ikke frigjøre seg selv fra seg selv, for ved å gjøre det vil han bare fortsette å være den han var. Bare et frigjørende ord talt til meg, kan frigjøre meg fra meg selv. Dette ordet utfordrer meg til å leve ut fra Guds fremtid fremfor å leve ut fra livet jeg har oppnådd selv. Dette er kun mulig dersom man hører Guds ord talt, fordi det er Ord om tilgivelse som tiltaler individet som satt fri fra fortiden. Jeg forstår Jenson dit at Gud møter meg som en hendelse, når hans frigjørende ord blir talt til meg. Gud er den som hender meg, som lar meg definere meg ut ifra denne hendelsen,

⁷⁶ Jenson at dette ikke ekskluderer tro slik det blir fortalt i GT, men ser ikke ut til å presisere det noe videre.

⁷⁷ Jenson, Robert. *Systematic Theology, Volume 1, The triune God*, 1997, side 167.

fremtiden og det som kommer, og ikke ut ifra fortiden som er tilgitt.⁷⁸ Dette frigjørende Ordet som proklameres og tales til det troende, er Jesus. Jesus, som historisk hendelse og eskjatologisk fremtid. Slik vi har sett at Jesus transcenderer tid og rom. Denne historiske hendelsen er oppstandelsen. Det innebærer, slik jeg forstår Jenson, at troen tror på oppstandelsen.

De troendes fellesskap med Gud skjer i det at man hører og ser hans Ord, i evangeliet og sakramentene. Troende kan kjenne Gud, elske og frykte ham, bare fordi kirken de lever i, sakramentalt forventer Guds rike. Kristus, som troens objekt, blir formen til den troende som subjekt, slik at den troende kjenner Gud som han er, som Gud. Det betyr at når Jesus er objekt for troen, lærer man Gud å kjenne. Når det skapte individet ser Gud i sin essens, ment som at Jesus er Guds essens, blir den guddommelige essens en begripelig form for intellektet. Gud er objektet i det at han er den treenige, talende Gud. Vi kan kun tro på en realitet som taler, som gir løfter som kan, eller ikke kan, stoles på. Tro er dermed personlig tillit til den som taler.⁷⁹ Slik jeg forstår Jenson innebærer dette en tillit til det som er talt, Logos, Guds Ord, Jesus som historisk hendelse og eskjatologisk realitet.

4.3.2 Tro til rett relasjon

Tro innebærer tillit, og det innebærer en hjertes tro. Dette er det som betyr å ha en Gud ifølge Luther.⁸⁰ På mer generell basis sier Jenson at tro er relasjonen mellom det skapte individet og Skaperen. Ifølge NT betyr dette en tro på Jesus Kristus. Jenson utvikler ut ifra dette en ganske tydelig trosdefinisjon. Sånn jeg forstår det, baserer denne seg på treenighetsteologien hans.⁸¹ Slik vi har sett tidligere, mener Jenson det samme som Bultman, at en kristen tro ikke er en generell tro på en guddom. Det må være noe mer ved den kristne troen. Det Jenson sier er at en «tro som konstituerer en rett relasjon til Gud, er å tro at Sønnen er i Faderen og Faderen i ham, slik at den troende er i Sønnen slik som Faderen og Sønnen er i hverandre» (Oversatt av meg).⁸² Det gir mening, med det vi har sett tidligere om en tro på Guds enhet. Jensons utvikler sin trosdefinisjon nesten utelukkende på evangelisten Johannes. Å tro på Gud er å tro på Jesus. Å tro på Jesus er å tro på hans ord og gjerninger. Å tro på Jesus er å tro at Sønnen og

⁷⁸ Jenson, ST1, 1997, side 167-168.

⁷⁹ Jenson, ST2, 1999, side 301-303.

⁸⁰ Det vil da si at det du har tillit til, og hjertet ditt tror på, vil være din Gud. Det kan være Gud, eller en avgud.

⁸¹ Igjen ser vi at Jensons teologi er farget av hans treenighetssyn. Denne oppgaven gir ikke plass til å ta for seg dette, slik vi har sagt tidligere. Det er allikevel verdt å kommentere at analysen bærer preg av å ikke gå helt til startpunktet for Jensons teologi, nemlig hans treenighetssyn. Dette gjør at analysen ikke vil gjøre Jenson full rettferdighet.

⁸² Ibid, side 71. Følgende avsnitt baserer seg på side 68-72.

Faderen er ett. Johannes sier det slik i kap 14,1b: «Tro på Gud og tro på meg!». En slik tro innebærer tro oppstandelsen, og at Ordet som en historisk hendelse og eskjatologisk fremtid skjer også den som tror. Gud er derfor en hendelse som skjer den troende.⁸³ En slik tro fører mennesket inn i sitt sanne liv, i sin sanne eksistens. Å tro er altså å være slik Gud har ment vi skal være, så langt det er mulig uten å være i Guds endelige rike.

5. Drøfting

Gjennom analysen av Robert Jensons materiale, har vi nå et utgangspunkt for å se på hvordan Jensons teologi og syn på ekklesiologi, dåp og tro kan bidra til løsningen av problemstillingen. Problemstillingen går bredt ut i spørsmålet om hvordan tro og dåp henger sammen. For å svare på dette er jeg nødt til å bryte ned spørsmålet. Vi må forstå hvor dåpssynet vårt kommer fra, og hvor definisjonen av tro kommer fra. Først da nærmer vi oss muligheten til et svar. Nå er tiden inne for å se om Jensons bidrag til teologien kan hjelpe oss å forstå forholdet mellom dåp og tro.

5.1 Ekklesiologi

Jenson fremviser en tanke om kirken som en objektiv størrelse, og da ikke bare som en samling av mennesker, men som et erfarbart fellesskap og et mystisk objektivt. Kirken er Guds folk, kirken er Jesu kropp og kirken er Åndens tempel. Jensons bruk av disse nytestamentlige begrepene, er som vi har sett alt annet enn symbolsk. Som similer sier disse begrepene noe om hva kirken faktisk er, fordi de på hver sin måte gir et innblikk i perikoresis og de tre personene i treenigheten. Totalt sett er kirken et folk og Jensons legger ut sin ekklesiologi i tradisjonen som kalles «communion-ecclesiology».

5.1.1 Guds tilstedeværelse i kirken.

Å drøfte Jensons utgangspunktet for ekklesiologien hans kan lede oss vekk fra denne oppgavens problemstilling, men det er verdt å gi en sammenligning til hva det er som er utgangspunktet for ekklesiologien. Dette får som vi har sett konsekvenser for dåpsteologien hans, og det gir oss grunnlag for å vurdere Jensons relevans.

Den norske kirke er Norges folkekirke. Dnk formes av teologer ved alle de norske fakultetene som utdanner prester og er direkte knyttet til folkekirken. Å sammenligne utgangspunktet for

⁸³ Graff-Kallevåg, 2009, side 76.

ekkesiologien med en norsk teolog som skriver i en folkekirkekontekst, kan gi oss noen relevante perspektiver.

Harald Hegstad bygger sin ekkesiologi⁸⁴ med utgangspunkt i Matt 18,20. «For hvor to eller tre er samlet i mitt navn, der er jeg midt i blant dem.» Basert på denne teksten gjør Hegstad et poeng av at ekkesiologien må ta sitt utgangspunkt i det CA artikkel VII sier: «Men kirken er forsamlingen av de hellige..». Det er mennesket det handler om, for det er menneskene som utgjør kirken. Hegstad snakker om noen protestantiske kirkers tendens til å snakke om den usynlige kirke⁸⁵, som objekt for troen (som at vi bekjenner troen på den hellige, allmenne kirke), og at man må skjelne mellom den usynlige kirke som er hellig, og den synlige og erfarbare kirke som består av syndige mennesker. Hegstad advarer mot et slikt skille, fordi NT ikke setter opp et slikt skille, og snakker heller ikke om noen usynlig kirke. I samme setting sammenligner Hegstad dette perspektivet med katolsk teologi, der skjelningen går på kirken som institusjon og de som representerer kirken. Poenget til Hegstad er at det ikke er menneskene som gjør kirken spesiell, men det at Gud er tilstede i kirken på en spesiell måte. Som vi skal se senere snakker heller ikke Jenson om en synlig og en usynlig kirke. Jeg tror Jenson vil si seg enig i at det som gjør kirken spesiell er Gud, ikke menneskene. Forskjellen mellom Hegstad og Jenson her, vil være at der Hegstad fokuserer på Guds tilstedeværelse, vil Jenson trekke frem Kirkens koinonia. Koinonia er kirkens fellesskap og deltakelse med Gud forstått helt konkret, slik at kirken er et reelt mystisk objekt. Gud er ikke bare tilstede i kirken ved sin Ånd og i sakramentene. Kirken er den oppstandne Jesu fysiske og hørbare tilstedeværelse på jorden. Dette viser oss forskjellen mellom forståelsen av Guds som nærværende, og kirken som et mystisk objekt.

Jan Olav Henriksen, en annen norsk folkekirketeolog og systematiker sier noe av det samme som Hegstad. Kirken er «fellesskap av troende mennesker, som samles rundt Kristus som er nærværende i Ord og Sakrament.»⁸⁶ Henriksen er blant de teologene som snakker om den synlige og usynlige kirke,⁸⁷ der den usynlige kirke kun er synlig for de troende.

Jeg må si meg enig med Hegstad, når han advarer mot et skille mellom den synlige og usynlige kirke, da jeg heller ikke klarer se at NT beskriver to ulike kirker. Når det snakkes om kirke i NT er det oftest i omtale av en lokal menighet. Den mest universelle bruken av begrepet kirke er så langt jeg kan se når Jesus sier til Peter i Matt 16,18 «Og jeg sier deg: Du er Peter, og på denne klippen vil jeg bygge min kirke, og dødsrikets porter skal ikke få makt

⁸⁴ Hegstad, Harald. *Den virkelige kirke. Bidrag til ekkesiologien*. 2009, side 19.

⁸⁵ Hegstad, Harald. *Gud, verden og håpet. Innføring i kristen dogmatikk*. 2015, side 243.

⁸⁶ Henriksen, Jan Olav. *Guds virkelighet, Kristen dogmatikk, 1994, side 206*.

⁸⁷ Ibid, side 208-210.

over den.» Her er det snakk om den universelle kirke, og ikke en lokal menighet. Henriksen sier at den universelle kirken er den egentlige kirken i teologisk forstand.⁸⁸ Dette er ikke det samme som å si at det er snakk om en usynlig kirke.

Å sammenligne Jensons ekklesiologi med norske folkekirketeologer har sine utfordringer, fordi han opererer med de nevnte tre begrepene (similer) for hva kirken er. Kirken som Guds folk peker på Faderen. Kirken som Åndens tempel peker på Den Hellige Ånd, og kirken som Jesu kropp peker på Kristus. Hver av begrepene sier sitt om kirken, som igjen sier sitt om den treenige Gud. Kirken som Guds folk peker på menneskene og det kollektive perspektivet ved kirken: Kirken tilhører Faderen og er hans folk (polity). Til gjengjeld sier Jenson at kirken som Jesu kropp ikke handler om mennesker i biologisk forstand. Han forstår Paulus bruk av similen som at dette peker på en åndelig virkelighet. Dermed blir ikke kirken som Jesu kropp en samling av mennesker, slik Hegstad og Henriksen baserer seg på. Kirken som Jesu kropp peker på en annen virkelighet, en åndelig en. Vi kommer tilbake til dette med en annen virkelighet nedenfor.⁸⁹ Jensons bruk av begrepet kirke, peker så langt jeg kan forstå han på den universelle kirke. Man kan tolke Jenson dit at når han snakker om kirken som Jesu kropp i åndelig forstand, er det da snakk om en usynlig kirke. Men dette blir en degradering av hans ekklesiologi, for Jensons har en helhetlig ekklesiologi der alle tre similer, som hver representerer sin del av treenigheten, er uløselig knyttet sammen. De sier noe om kirken på hver sin måte.

5.1.2. Communion Ecclesiology.

Her kommer vi tilbake til det vi nevnte ovenfor med kirkens andre virkelighet, en åndelig en. Den åndelige virkeligheten peker tilbake på Jensons forståelse av kirken som folk. Dette henger sammen med at Jenson som lutheraner, går inn i tradisjonen til «communion-ecclesiology». Denne oppgaven har ikke som mål å vurdere Jensons ekklesiologi. For å gjøre en slik vurdering, må man først ta for seg Jensons treenighetslære, da «communion-ecclesiology» som vi har sett baserer seg på perikoresis i treenigheten. Vi har sett hvordan «communion-ecclesiology» forstår bruken av koinonia i NT.

Basert på Augustins tanker om Kirken som bokstavelig talt et folk, polity, og 2.

Vatikankonsils Lumen Gentium, hevder Jenson at kirken er en mystisk objektiv størrelse.

Denne størrelsen er mystisk og vi kan forstå den ut ifra tre perspektiver. Kirken er Guds folk, Åndens tempel og Jesu kropp. Vi har sett hvordan dette ser ut. Det mest eksplisitte er

⁸⁸ Ibid, side 208.

⁸⁹ Se 5.1.3.

forståelsen av kirken som Jesu kropp, i den forstand at kroppen er ikke bare en representasjon av Jesus. Kirken er Jesu kropp i ontologisk forstand. Den viser seg også i at Kirken er Åndens tempel. Ikke som at kirken er et tempel som har Den hellige Ånd eller et tempel til Den Hellige Ånd. Kirken er Guds tempel fordi Den Hellige Ånd gjør den til det.

Når vi ser dette opp mot norske teologers tanke om at det er Guds nærvær i kirken som konstituerer den som noe mer enn et fellesskap av mennesker, handler det om at Guds nærvær skjer i og ved Den Hellige Ånd og i sakramentene. Det er i nattverden at Jenson og de nevnte norske teologene kan møtes. Luthersk nattverdssyn hviler på forståelsen av realpresens. For Jenson blir nattverden stedet kirken viser seg som mer enn en samling av mennesker som tror, føler, kjenner Gud. I nattverden blir Jesu kropp synlig og hørbart for oss, i Ordet og elementene. Da handler det ikke bare om Guds nærvær, men om at den mystiske kroppen blir synlig og hørbar for oss.⁹⁰ Jenson sier det slik: ««I am the subject whose objectivity for this community is the bread and cup around which she gathers.» The church with her sacraments is the object as which relation between Christ as a subject and the church with her sacraments as precisely that between transcendental subjectivity and the object self, ...; the church is the risen Christ's Ego.»⁹¹ Jenson ville muligens sagt at hadde kirken bare vært det biologiske fellesskapet hadde vi bare kunne basert oss på det vi tror, føler og kjenner. Fordi kirken har en åndelig virkelighet som er en objektiv mystisk størrelse, blir kirken så mye mer og mye større enn det vi tror, føler og kjenner.

Det er gode grunner til å ta for seg Jenson's ekklesiologi slik jeg gjør i her. Dersom man finner ut at man er enig i Jenson's bidrag, og de er relevante for systematikkens forståelse av folkekirkens ekklesiologi, vil det gjøre at folkekirken må se på seg selv med nye øyne. Det er stor forskjell på å være en samling av troende mennesker der Gud er spesielt nærværende, til det å faktisk være Jesu oppstandne kropp, ontologisk sett. I dette ligger det en utfordring til norske systematikere. Der Jenson utvikler en ekklesiologi med klart utgangspunkt i perikoresis og treenigheten, må norske teologer gjøre en vurdering om folkekirkens ekklesiologi er god nok som den er i møte med slike systematiske prosjekter. Mitt mål med denne oppgaven er ikke å gi en vurdering på om Jenson's systematiske prosjekt gir mening eller er rett. Målet mitt er å se på hvordan ekklesiologien påvirker dåpssynet, og om Jenson's bidrag er relevant. For Jenson er tydelig på at dåpen handler om to ting: løftene som er knyttet til dåpen, syndstilgivelse og Den Hellige Ånds gave. Vi kommer tilbake til dette senere.

⁹⁰ Jenson, ST2, 1999, side 214.

⁹¹ Jenson, ST2, 1999, side 215,

5.1.3 Bruken av simile

Jensons ekklesiologi er preget av hans forståelse av Paulus bruk av simile når han omtaler kirken. Er det riktig av Jensons å forstå begrepene som similer i det hele tatt? Det er klart at Jenson forstår disse som similer, nettopp fordi hans tolkningsnøkler er hans systematiske prosjekt. Hegstad omtaler begrepene som bilder,⁹² og plasserer seg dermed i den kategorien Jenson kritiserer når han innfører forståelsen av begrepene som similer. Som tidligere nevnt blir ikke bruken av similer introdusert som et eksplisitt konsept hos Jenson. Jenson er tydelig på at han mener begrepene Paulus bruker om kirken må være noe mer enn metaforer og bilder.⁹³ Når man forstår begreper som similer, gjør man i den hensikten å sammenligne, slik forståelsen av simile tilsier, slik vi har sett tidligere. Altså, kirken kan sammenlignes med Jesu kropp. Kirken kan sammenlignes med Åndens tempel. Kirken er lik som Guds folk. Hadde man forstått begrepene som metaforer, hadde man, selv om termene er beslektet, forstått dem som noe som er i stedet for, som bilder. Dermed blir begrepene noe som beskriver kirken fra en annen vinkel, i stedet for å si noe hva de er.

Karl Olav Sandnes, en annen norsk folkekirketeolog, snakker om Paulus bruk av det han kaller modeller (blant annet «Guds folk) for å beskrive hvem de kristne er.⁹⁴ Underforstått ligger dermed en tanke om at utgangspunktet for kirken er folkene, slik som Hegstad og Henriksen gjør. Sandnes gjør dette når han omtaler kirkens identitet, og forstår så langt jeg kan se begrepene som bilder eller metaforer. Sandnes tar også for seg bildet Paulus bruker om kirken som en kropp, i fellesskapelig forstand og i kristologisk forstand. Når det kommer til det kristologiske omtaler han kirken i ordelag som minner om forståelsen av simile:

«Menigheten er ikke bare som et legeme, den representerer Kristus slik at den kalles hans legeme».⁹⁵ Selv om vi her kan forstå denne bruken som en simile, er utgangspunktet til Sandnes helt annerledes, nemlig at forståelsen av kirken baserer seg på folkene. Noe vi ser viser seg i andre del av sitatet, at det er kirkens representasjon av Kristus, som gjør at kirken kalles Jesu kropp. Det virker da snodig at det er nettopp folkene som gjør at Jenson mener vi må forstå disse begrepene annerledes, nemlig som similer. Selv om tre markante norske teologer tydelig tolker disse begrepene som bilder,⁹⁶ og ikke similer skal vi nå se at forskjellen ligger i hvor Jensons henter sitt utgangspunkt for forståelsen av kirken. Hegstad og

⁹² Hegstad, 2015, side 242.

⁹³ Jenson, ST2, 1999, side 189-190.

⁹⁴ Sandnes, Karl Olav. *I Tidens Fylde: En Innføring I Paulus' Teologi*. 1996. Side 205

⁹⁵ Ibid, side 210.

⁹⁶ Jeg holder muligheten åpen for at Sandnes kan forstå hvertfall et av begrepene som similer, selv om han stort sett omtaler begrepene som bilder.

Henriksen viser til CA og Matteusevangeliet. Jenson går til den katolske kirke. Jenson forståelse av begrepene som similer gir derfor utslag fordi han henter sin ekklesiologi utenfor luthersk sammenheng. Jeg mener Jenson må utfordres på tolkningsnøkler i møte med nytestamentlige begreper (koinonia, Guds folk, Åndens tempel og Jesu kropp). Så langt jeg kan se gjør Sandnes et ryddigere prosjekt, i det at begrepene får stå seg som en del av sin bibelske kontekst, der han forstår dem som bilder. Her er vi dermed inne på spenningen mellom systematikken og bibelsk hermeneutikk. Jenson ser disse begrepene som noe mer, nettopp fordi han leser dem med sine systematiske tolkningsnøkler.

5.2 Dåpen

Jenson's dåpssyn er som vi har sett sterkt preget av tanken om hva man døpes til, basert på dåpens to løfter, syndstilgivelse og løftet om Den Hellige Ånd, som står i et klart forhold til rettferdiggjørelse og inngang i kirken. I denne delen av drøftingen skal vi ta for oss tre ting ved Jenson's dåpssyn: dåpen som tegn og løftene knyttet til dåpen.

5.2.1 Dåpen som tegn

Det er Thomas Aquinas' tanker om dåpen som tegn, som utgjør Jenson sin forståelse. Han legger lite til Aquinas' egne tanker, og gjør i stor grad bare en oppsummering, slik han forstår Aquinas. Dette er forståelig, da Aquinas tanker om sakramentene som tegn har generelt preget vestlig sakramentalforståelse. Kort oppsummert går tegnforståelsen til Aquinas ut på at vannet er tegnet (signum) på rettferdiggjørelsen (res). Det vil si at dåpen både er tegn og rettferdiggjørelse, oppsummert i setningen mange kjenner: Signum et res. Sagt på en enklere måte: vannet i dåpen er uttrykk og innhold på en og samme tid.

Det er Guds ord som gjør at vannet blir et sakrament. Når Ordet blir talt over vannet gjør Gud sakramentet. Dette tegnet er gyldig fordi det er en gave, gjort av Gud. Denne enkle oppsummeringen av hva det er som gjør et sakrament, ser ut til å være konsensus blant de fleste sakramentale teologer.⁹⁷

Moderne teologi har i større grad enn før inkludert eskjatologi. Det har vi også sett tydelig hos Jenson, blant annet i at kirken er et fellesskap med forventning. Denne forventningen peker frem mot det som skal komme, det eskjatologiske. Hegstad gjør sitt poeng ut av at denne eskjatologiske tankegangen må prege tegnforståelsen av dåpen, i det at dåpen peker ut over seg selv, frem mot det som skal komme. Han viser blant annet til Luther når han sier: «For

⁹⁷ Hegstad siterer Augustin og Luther, og bruker de samme poengene i flere av sine utgivelser. Henriksen sier det samme i sin *Guds virkelighet*. Jenson baserer seg på akkurat det samme.

Luther viser dåpen som tegn både til det som skjer i dåpen som hendelse, og til den livslange prosess som følger etter dåpen, med den eskatologiske frelse som sitt mål.»⁹⁸ Når dåpen peker utover seg selv, må man nødvendigvis forstå tegnet som noe mer enn enkelt hendelse. Når tegnet peker utover seg selv, leder det oss til å forstå tegnet også som noe prosessuelt, fordi tegnet er ikke endelig før det fullbyrdes i det eskatologiske. Men hva betyr dette for forståelsen av tegnet?

Tegnet viser noe som skjer i øyeblikket og noe som fortsetter ut livet. Dåpen peker utover selve dåpsøyeblikket, i det at det kristne livet må leves som en kamp mellom det gamle og det nye mennesket. Slik Hegstad forstår Luther handler boten som nådemiddel om å la det man fikk i dåpen få leve, og dermed gi utslag gjennom livet. At dåpen er en prosess også hos Luther ser man i den store katekismen: «Dåpen ikke bare forkynner nytt liv, den virker, begynner og fortsetter dette nye liv.»⁹⁹ Videre skal det man fikk i dåpen en gang fullendes i himmelen.

Jeg syntes Hegstad gir et godt bidrag til den økumeniske samtalen i Norge, når han trekker frem dåpen som prosess. Den norske kirke står i det jeg ville beskrevet som et veldig bredt kirkelig landskap. Man søker enhet i flere retninger, og fører økumeniske samtaler med flere kirkesamfunn. Dette gir utfordringer. Økumenikk med katolikker og pinsevenner ser jeg for meg må utføres svært forskjellig. Jeg kjenner godt til ambivalensen pinsevenner og baptister har ovenfor Den norske kirke, da jeg har vokst opp disse miljøene. Et argument som stadig dukker opp i disse samtalene, er nettopp det ensidige fokuset på dåpen som hendelse. Man spør seg da, hva med troen, hva med livet etterpå? Når Hegstad løfter frem det prosessuelle slik han gjør, mener jeg han lykkes med sitt bidrag til den økumeniske samtalen. Her vil jeg påstå at Jenson har noe å lære, da mitt overordnede inntrykk av Jenson er at han har et noe ensidig fokus på dåpen som hendelse.

Allikevel tror jeg det er flere stemmer som har noe tilføye denne samtalen. For man kan spørre seg: Dåpen er både en hendelse og en prosess. Men hva slags prosess er dette? Er det nok å si at prosessen er å leve i dåpen? Anthony Cross, en sakramental baptist, kan ha noe å tilføye med sitt verk «Recovering the evangelical sacrament».¹⁰⁰ Cross spør det jeg mener er et grunnleggende spørsmål teologien må stille seg. Hva vil det si å være en kristen? Jeg mener dette spørsmålet treffer både det systematiske, praktiske teologiske og bibelfaglige – nettopp fordi Cross ser ut til å beskrive det å bli kristen som en prosess, der dåpen har en

⁹⁸ Hegstad, 2017, side 2 i artikkelen

⁹⁹ Mæland, 1985, side 372.

¹⁰⁰ Cross, Anthony R., and John. Colwell. *Recovering the Evangelical Sacrament: Baptisma Semper Reformandum*. 2013.

sentral sakramental rolle. En av grunnene til at Cross sitt perspektiv vil være aktuelt, er fordi dåpen i NT blir beskrevet i en misjonssetting, der dåpen i stor grad er en omvendelses dåp, eller en troendes dåp. Det vil de færreste betvile, selv om dette ikke nødvendigvis betegner hele det nytestamentlige narrative rundt dåp. Den norske kirke nærmer seg en situasjon der man mest sannsynlig må snakke mer om indremisjon, også mot egne medlemmer. Jeg tenker da på tallene som kom frem i 2016, der man slo fast at mer enn 30% av Dnk sine medlemmer regner seg som ateister eller ikke troende.¹⁰¹ Det er ikke urimelig å anta at dette tallet vil vokse. Dermed kan det være at misjon kommer på agendaen, og konteksten NT beskriver vil være mer gjenkjennelig. Derfor er Cross sine perspektiver relevante, nettopp fordi han understreker dette poenget.

Cross beskriver det å bli kristen som et ontologisk skifte, der man går fra å være i Adam til å være i Kristus. Man går fra å tilhøre seg selv, til å tilhøre Kristus. Man får et nytt i liv i relasjon til den treenige Gud.¹⁰² Å bli kristen er en prosess, markert av innhold og ikke kronologi, der dåpen ser ut til å markere begynnelsen på det kristne livet. Denne perspektivet mener Cross at man kan finne også hos Augustin, Luther og Calvin.¹⁰³ Selv om begrepet «kristen» vekker ulike assosiasjoner hos mennesker, synes jeg dette er verdt å ta med seg inn i den norske folkekirkelige konteksten. Dersom Cross sitt bidrag er relevant, noe jeg mener det er, bør norske teologer spørre seg hva det vil si å være en kristen, og hvordan blir man det? Det kan være at denne samtalen kan oppleves mer relevant i Norge, og dermed gi grunnlag for nye økumeniske samtaler om dåp, tro og forholdet mellom disse.

En av grunnene til at Cross sitt bidrag er relevant, er fordi Cross som baptist understreker det nytestamentlige budskapet knyttet til dåp. Dåpen ble knyttet til syndstilgivelse, mottakelse av Den Hellige Ånd, enhet med Kristus i hans død og oppstandelse, gjenfødelse og fornyelse. Han markerer mer bestemt at dåpen frelser når han siterer 1. Pet 3,21. Ved å vise til disse teksten kritiserer Cross evangelikale kristne som knytter flere av de nevnte poengene bare til tro, og ikke til dåp, på tross av bibelens budskap.¹⁰⁴ Derfor er Cross verdt å lytte til å vår oppgave også.

Slik vi skal se senere i drøftingen er dåpen hos Jenson inngang til kirken, og dermed det kristne liv. Cross derimot løfter frem at nyere studier synes å se at NT snakker om inngang til det kristne liv som en større prosess som inneholder Den Hellige Ånds gave, tro, tilgivelse og rettferdiggjørelse, i tillegg til dåp. Kronologien var ikke viktig, spesielt med tanke på

¹⁰¹ Respons analyse, i Aftenposten, 2016.

¹⁰² Cross, 2013, side 43.

¹⁰³ Ibid, side 43. Cross viser til et flere verker. Se fotnotene på nevnte side.

¹⁰⁴ Ibid, side 42.

omvendelse. Omvendelse er ikke bundet til å skje før dåp, slik at man forstår dåpen som respons på omvendelse. Basert på Luk-Apg-verket synes Cross å se å bli en kristen besto av følgende elementer i ulik kronologisk rekkefølge: omvendelse, dåp, syndstilgivelse, Den Hellige Ånds gave, håndspåleggelse, tungetale og tro.¹⁰⁵ Cross stiller seg allikevel i en rekke av nytestamentikere som mener at dåp og Den Hellige Ånds gave skjer i en og samme handling¹⁰⁶ Nedenfor problematiserer jeg Cross og poenget om at Åndens gave automatisk blir gitt i dåpsøyeblikket.

Jeg mener det er gode grunner for å forene Cross til tanke om prosess knyttet til det å bli en kristen, til Hegstads forståelse av dåp som hendelse og prosess. Hos Jenson, Hegstad og Cross synes det å være enighet om at dåpen markerer inngang til det kristne liv og inngang til kirken. Kanskje Jenson og Hegstad kan lære noe av Cross når han flytter samtalen mot det ontologiske skiftet den troende gjennomgår når han går fra å være i Adam, til å være i Kristus. Når og hvordan dette skjer er i mine øyne en svært relevant samtale, der Cross har noe å tilføre.

5.2.2 Dåpen som syndstilgivelse

Som sagt tidligere knytter Jenson dåpen opp mot to løfter. Løftet om syndstilgivelse og løftet om Den Hellige Ånd. Løftet om syndstilgivelse mener Jenson har sammenheng med at de første kristne forsto dåpen som en forlengelse av den praksis disiplene gjorde sammen med Jesus, da de døyte folk med Johannesdåpen. Johannesdåpen var en omvendelsesdåp til syndenes tilgivelse, der vaskingen ved vann markerte korrelasjonen til syndstilgivelse. Derfor ser Jenson det som helt naturlig å tolke den kristne dåp i forlengelse, både teologisk og praktisk. Praktisk i den forstand at disiplene døyte mennesker sammen med Jesus, og det må ha vært naturlig for disiplene å fortsette denne praksisen etter pinsen og Den Hellige Ånds komme. Teologisk fordi Peters tale slik den er beskrevet i Apg 2, syntes å ta det som en selvfølge at den kristne dåp inneholdt det samme element av syndstilgivelse som Johannesdåpen. Dette er et perspektiv som frem til arbeidet med denne oppgaven har vært fremmed for meg.

Forståelsen av syndstilgivelse i dåpen som jeg tidligere har fått presentert i ulike settinger, har i mine øyne vært noe mangelfull. Dette synes jeg fordi man ikke har tatt nok høyde for omvendelsesaspektet som også kommer frem i Peters tale. I forlengelsen av Jensons forståelse vil jeg løfte frem en tanke om at slik Johannesdåpen var en omvendelsesdåp til syndenes

¹⁰⁵ Ibid, side 48.

¹⁰⁶ Ibid, side 46.

tilgivelse, kan omvendelsen Peter forkynner i Apg 2, like gjerne være omvendelse som å ta del i omvendelsesdåpen, til syndenes tilgivelse. Jeg har alltid tenkt at omvendelse er noe som skjer i hjertet, og det gjør jeg fortsatt. Denne tanken kan allikevel forenes med at omvendelsen må komme til uttrykk i noe, og her kommer omvendelsesdåpen inn. Cross sier noe av det samme når han sier at det er nettopp dåpen som trosdåp eller omvendelsesdåp som markerer inngangen til det kristne livet.¹⁰⁷ Dette perspektivet mener jeg kirken frimodig kan løfte frem, at den kristne dåp er en omvendelsesdåp til syndenes tilgivelse, slik Johannesdåpen var. Jeg tror også dette er et perspektiv som være et sentralt bidrag i den økumeniske samtalen i Norge, spesielt der frikirkelige parter er involvert. Allikevel er den kristne dåp mer enn Johannesdåpen,¹⁰⁸ noe vi skal se lenger ned.

Allikevel vil jeg være forsiktig med å dra dette perspektivet for langt. At dåpen gir syndenes tilgivelse, er så langt jeg kan forstå, noe som skjer fordi Gud velger å formidle sin tilgivelse gjennom dåpen. Kristin Graff-Kallevåg mener at syndstilgivelse i dåpen kan bli forstått ved at man blir døpt til Kristus og forent med Gud i dåpen.¹⁰⁹ Syndstilgivelse blir hos Graff-Kallevåg ikke noe Gud gir, men en del av den ontologiske forandringen mennesker gjennomgår når det blir døpt. Den dømte blir tilgitt fordi man blir en del av Gud, og får del i Guds guddommelighet. I møte med dette er det et spørsmål som reiser seg: Er det slik at alt Gud gir til og gjør med mennesket, gjør Gud ved å forene mennesket med seg selv? Det er ikke sikkert Graff-Kallevåg mener det, men det kan virke som om dette er logikken hun fremviser. Hun skriver dette som et motsvar mot det ensidige fokuset forensisk rettferdiggjørelseslære har hatt i Luthersk teologi, og søker å løfte frem et annet perspektiv som moderne Lutherforskning åpner for. Perspektivet er interessant, men jeg er redd vi begrenser Gud ved å si at alt Gud gir og gjør, gjør han ved å forene mennesket med sin egen natur. Dette temaet trenger mer forskning og nyansering, før jeg klarer å helt godta poengene Graff-Kallevåg gjør.

5.2.3 Dåpen og løftet om Den Hellige Ånd

Løftet om Den Hellige Ånd er det andre løftet Jenson bygger på. Her markerer Jenson sterkt sitt kollektive perspektiv. Fordi løftet om Ånden er knyttet til dåpen, knytter Jenson derfor dåpen opp mot kirken som Åndens fellesskap. Fordi den troende blir døpt inn i kirken som Åndens tempel, fellesskapet som har Ånden, får den troende tilgang på alle kirkens rettigheter

¹⁰⁷ Cross, 2013, side 69.

¹⁰⁸ Hegstad, 215, side 212.

¹⁰⁹ Graff-Kallevåg, 2009, side 119.

og gaver som Åndens tempel. Jenson er tydelig på at det ikke ligger en automatikk i at Den Hellige Ånd blir gitt i dåpsøyeblikket. Han snakker sterkt om håndspåleggelse, og viser til kirkehistorie og liturgisk historie der håndspåleggelse og bønn om at Den Hellige Ånd måtte fylle den troende kunne komme på senere tidspunkt.¹¹⁰ Selv om den dømte ikke nødvendigvis blir fylt av Ånden i dåpsøyeblikket, blir den dømte en del kirken. Kirken er Åndens tempel. Kirken har Den Hellige Ånds gave. Dette får den dømte del i ved dåpen.

Dette løftet markerer det andre korrelasjonsforholdet vi har snakket om, der Den Hellige Ånd er gaven som markerer den dømtes tilgang og eierskap i alle kirkens rettigheter og privilegier. Fordi kirken er fellesskapet der rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen er eskjatologisk forventet, får den dømte del i rettferdiggjørelsen. Slik Faderen er rettferdig, og Sønnens handling er rettferdighetens handling, formidler Ånden Faderens rettferdighet, fordi Ånden er Faderens rettferdighet beveget. Den dømte blir og en del av det allmenne prestedømme, og får del i kirkens profetiske og karismatiske tjeneste. Den dømte blir fridd fra de messianske verop, fordi kirken er frelst fra dem. Disse gavene er som vi har sett i analysen, aspekter ved Den Hellige Ånd, som kirken får del i fordi Ånden gir seg selv til kirken, og kirken er Åndens tempel.

Jenson knytter løftet om Ånden tett opp til ekklesiologien. Det kollektive perspektivet er dominerende, og løftet knyttes direkte opp mot kirkens rettigheter, slik at individet kommer helt i bakgrunnen. Alt handler om hva kirken er, og hvordan den dømte får del i kirken. Som vi skal se mer av senere, mener jeg dette perspektivet vil komme skjevt ut, fordi til syvende og sist må vi snakke om individets tro og Gudsrelasjon. Dersom systematikkens språk alltid baserer seg på det kollektivet, vil det skape en skjevhet i teologien. Jeg kommer tilbake til dette under drøftingen av forholdet mellom dåpen og troen.

Allikevel er Jenson sine bidrag relevante. Jenson løfter frem NT sitt narrativ der det ikke ser ut til å være en automatikk i at den troende ble fylt av Ånden ved dåpsøyeblikket. Noen ganger kom Ånden før dåpen, andre ganger etter. Dette stemmer med Cross sin observasjon. Kirke- og liturgihistorie ser ut til å vise at dette var tilfellet de første århundrene av kirken, der den troende ble fylt av Ånden ved forbønn og håndspåleggelse, slik vi så i analysen I dagens dåpsliturgi sier Dnk følgende: «Den allmektige Gud har i dåpen gitt deg sin hellige Ånd.»¹¹¹ Dnk forstår med andre ord dåpsløftet dit hen at Ånden blir gitt automatisk i dåpsøyeblikket.

¹¹⁰ Jenson, 1978, side 136-166. Dette er helhetlige poenger som kommer til uttrykk flere ganger gjennom disse sidene.

¹¹¹ Ordning for dåp i hovedgudstjenesten, 2017, side 6.

Luther sier selv at dåpen tilsier og gir «seier over djevelen og døden, syndenes forlatelse, hele Kristus og Den Hellige Ånd med hans gaver.»¹¹²

Det som er viktig for meg å understreke her, er at jeg ikke sier at Ånden ikke medvirker i dåpen. Jeg er enig med Luther når han sier i den store katekismen at dåpen er Guds dåp, fordi det er Gud som handler.¹¹³ Det er jo dette som gjør at den kristne dåpen er mer enn Johannesdåpen, løftet og elementet om Den Hellige Ånd er så sterkt til stede. At Ånden virker i dåpen er derimot ikke det samme som at den dømte blir fylt av Ånden i dåpsøyeblikket. Jeg ville vært forsiktig med å trekke en slik konklusjon, fordi det bibelske narrative ikke ser ut til å støtte oppunder en slik forståelse. Det er også flere grunner til å være varsom med å uttrykke seg på den måten liturgien gjør. Dette vil komme tydeligere frem nedenfor når vi drøfter forholdet mellom troen og dåpen.

5.2.4 Dåpen som inngang og innvielse

Ifølge Jenson måtte kirken som misjonalt fellesskap ha et innvielsesrituale.

Omvendelsesdåpen til syndenes tilgivelse fikk denne rollen, blant annet fordi disiplene hadde døpt andre mennesker sammen med Jesus. Dåpen var altså ritualet som markerte inngang til kirkens fellesskap. Det betød for Jenson at man ble døpt til Kristus, og ble ontologisk en del av Jesu kropp. Man fikk nytt borgerskap ved å bli en del av Guds folk, i tillegg til å bli en del av Åndens tempel med alle de gaver og rettigheter det innebærer. Dåpen marker derfor et ontologisk paradigmeskifte. Man går fra å være en del av verden som er åndelig død, til å bli en del av Åndens folk.

Det er under dette punktet, sammen med løftet om Åndens gave i dåpen, at forholdet mellom Jensons ekklesiologi og dåpssyn virkelig viser seg. Det er et grunnleggende poeng hos Jenson at det som blir gitt i dåpen, blir gitt fordi den dømte mottar det som medlem av kirken.¹¹⁴ Som sagt tidligere er ikke denne oppgavens formål å drøfte Jensons ekklesiologi. Det oppgaven her tar for seg er blant annet spørsmålet om hvordan ekklesiologien former dåpssynet. Her ser vi eksplisitt at Jensons dåpssyn ikke bare er sterkt knyttet til hans ekklesiologi. Dåpssynet er Jensons ekklesiologi, nettopp fordi han baserer seg på at det dåpen gir, er det som tilhører kirken. Det sier han på grunnlag av at kirken er et mystisk reelt objekt, som best forklares gjennom at Kirken er Guds folk, Jesu kropp og Åndens tempel. Det at kirken reelt er det, disse begrepene sier, gjør at kirken får del i treenigheten og dermed treenighetens egenskaper.

¹¹² Mæland, 1985, side 369.

¹¹³ Ibid, side 368.

¹¹⁴ Graff-Kallevåg, Kristin. *The Triune God and Baptism: An Analysis and Discussion of the Relationship between the Trinity and Baptism in the Theology of Robert W. Jenson and Catherine M. LaCugna*. 2015. Side 121.

Kort sagt: det dåpen gjør er at dåpen innvier den dømte til kirken og dermed til treenigheten. Dette handler ikke bare om fellesskap, at man får fellesskap med den treenige Gud. Man blir ontologisk en del av den treenige Gud. Med dette perspektivet løfter Jenson fokuset vekk fra hva dåpen gjør og gir i seg selv, over på hva slags fellesskap dåpen innvier til. Jensons forståelse av «anima ecclesiastica», altså kirken sjel, er at kirken sjel er den kristnes sjel. Jenson setter likhetstegn mellom individet og kirken, mellom kirken og Gud, og da mellom individet og Gud. Ikke som at individet blir Gud, men forstått slik at individet får del i Guds guddommelige natur.

At dåpen dømper til Kristus og gir den dømte Kristus har vi sett at Luther sier i den store katekismen. Både Hegstad og Graff-Kallevåg løfter dette perspektivet som sentralt i moderne Lutherforskning, og at dette får konsekvenser for teologien, spesielt innen forståelsen av rettferdiggjørelsen.¹¹⁵ Hva betyr det for kirken, for den troende og dømte, at man er dømpt til Kristus? Dette spørsmålet må besvares både individuelt og kollektivt, og kan gi mulighet til gode og viktige refleksjoner. Uten å ta stilling til Jensons ekklesiologi, mener jeg han gir et sentralt bidrag til kirkens forståelse av dåpen. Å tilhøre Kristus er å få en ny identitet, det er å dø og oppstå sammen med Kristus i dåpen. Å bli dømpt til Kristus forandrer den troendes ontologiske virkelighet. Disse store ordene må få rom og plass i kirken forkynnelse. Viktigheten av å forankre den troendes identitet i Kristus, i sin sanne ontologiske virkelighet, tror jeg kan åpne nye rom og perspektiver, spesielt i kirkens konfirmasjonsundervisning. Jeg har vært konfirmantlærer over flere år, og er det en ting som går igjen som troverdig, er det nettopp budskap om den troendes identitet i Kristus. Dette når inn, fordi jeg opplevde at konfirmantene var på jakt etter identitetsbærere. Å finne sin identitet i Kristus var avgjørende for flere av mine konfirmanters trosreise.

5.3. Troen

De neste delene av drøftingen vil hjelpe oss å svare på andre og tredje forskningsspørsmål. Jenson skriver lite om tro. Vi har sett på noe av det, men det ser ikke ut til at tro er noe som påvirker teologien hans i nevneverdig grad. Dette har så langt jeg kan se, sammenheng med ekklesiologien hans, der sakramentene spiller en større rolle enn troen. Det er helt tydelig hos Jenson at det er Ordet som skaper troen, forstått som Guds tale. Ordet er hørbart og synlig i sakramentene, fordi det er Ordet i elementene som gjør sakramentet. I tillegg kommer forkynnelsen av evangeliet som er Guds tale ved sitt Ord. Ergo, er ikke tro generell tillit.

¹¹⁵ Hegstad, 2015, side 185-186 & Graff-Kallevåg, Kristin i *Theological practices that matter*, 2009, side 111-123.

Tro er knyttet direkte opp mot Guds tale, der Gud skaper troen. Ved troen gir man opp seg selv, så det frigjørende Ordet kan frigjøre meg fra meg selv. Dette skjer fordi Gud hender den troende, og som gir den troende mulighet til å definere seg ut fra sin nye eskjatologiske fremtid, muliggjort ved Jesu død og oppstandelse. Denne troen innebærer ifølge Jenson tillit til den som taler. Denne tilliten springer ut ifra hjertet, da hjertets tillit er det som markerer hva som er den troendes Gud. Men for at den troen skal stille den troende i rett relasjon med Gud, ser det ut til at Jenson forventer den troendes erkjennelse av at Faderen og Sønnen er ett. Dette forventningen kan Jenson sette opp, fordi intellektet kan gripe Guds essens, fordi Jesus er Guds essens. Jesus er håndgripelig i sakramentene og i Ordet forkynt.

5.3.1. Definisjon av troen

En slik trosdefinisjon har for meg vært en fremmed tanke. Jeg har så lenge jeg har studert teologi strevd med spørsmålet om hva som definerer en tro. Så leste jeg Cross, som påpeker at Paulus og Jakob definerer tro ulikt i NT. Paulus definerer ifølge Cross tro som oppfatning (belief) og tillit, mens Jakob definerer tro som aksept av premisser, for eksempel at Gud er èn. Grunnlaget for de ulike trosdefinisjonene er fordi både Paulus og Jakob skriver om gjerninger og tro, opp mot frelse. Paulus skriver i Rom 3 om frelse ved gjerninger før tro, mens Jakob skriver i Jak 2, om gjerninger som konsekvens av tro og respons på frelse. Som vi har sett ser Jenson ut til å forfekete en trosdefinisjon som krever nærmest en form for intellektuell forståelse av treenigheten, eller i det minste en bekjennelse av enheten mellom Faderen og Sønnen. Jenson's trosdefinisjon passer inn i hans systematiske verk, der treenighetslæren og ekklesiologien gir rammer for resten av hans teologi, også da trosdefinisjon. Jeg mener Jenson bommer når han baserer sin trosdefinisjon utelukkende på johannesevangeliet. Romerbrevet ble starten på Martin Luthers reformasjon. Luther gjenoppdaget rettferdiggjørelsen i romerbrevet, og det ble starten på et kirkelig paradigmeskifte. Da forundrer det meg at Jenson som lutheraner utelukker Paulus og romerbrevets forståelse av tro.

I Rom 10,9 skriver Paulus: «For hvis du med din munn bekjenner at Jesus er Herre, og i ditt hjerte tror at Gud har oppreist ham fra de døde, da skal du bli frelst.» I mine øyne gir Paulus her noen perspektiver av troen som bør være på plass, før Jenson's perspektiver. Jeg forstår Paulus dit at han en frelsende tro har elementer av bekjennelse, tillit og personlig tilslutning, og aksept av premisser både intellektuelt og hjertelig. Samtidig utelukker ikke denne definisjonen Jenson sine. At Jesus er Herre kan i mine øyne inneholde en forståelse av Faderens og Sønnens enhet, men det kommer sekundært. Jesus som Herre betyr en forståelse av Jesus som Gud, som Messias og som Frelser – for deg personlig og for verden. Jeg mener

dette blant annet fordi Paulus peker direkte på Jesu oppstandelse fra de døde, som et element for troen. Man kan ikke tro på oppstandelsen, uten første å tro på Jesu død på korset. Da ligger det implisitt en erkjennelse hva Jesus døde for på korset, og at oppstandelsen markerer en seier over døden. Uten å gå for mye inn på disse tingene, ønsker jeg med dette å påpeke at det ligger mange elementer i Paulus sin definisjon, som også rommer Jenson sin. Jenson burde rett og slett inkludert Paulus i sin forståelse av troen, fordi bekjennelsen av Jesus som Herre rommer utrolig mye teologi.¹¹⁶

Dersom Paulus sin definisjon av tro rommer så mye, mener jeg at dette må bli utgangspunktet for vår forståelse av tro. Slik jeg forstår det, blir *en tro som rettferdiggjør en tro der hjertet erkjenner og tror på Jesus historiske handling på korset og oppstandelsen som fulgte. Den troende erkjenner og tror at Jesu død og oppstandelse måtte skje på grunn av menneskehetens og den troende som individ sitt opprør og synd mot Gud. Det er av kjærlighet til verden at Gud ga sin sønn til død og oppstandelse, for den som tror skal ha evig liv. Bare en slik erkjennelse kan lede til en bekjennelse av Jesus som Herre* (min utheving). Dette sier jeg uten å gå inn i hva forsoningen er og betyr.

Et perspektiv som støtter oppunder en slik forståelse av troen er Paulus ord i Rom 10,14 og 17: «Men hvordan kan de påkalle en de ikke tror på? Hvordan kan de tro på en de ikke har hørt om? Og hvordan kan de høre uten at noen forkynner?» «Så kommer da troen av det budskapet en hører, og budskapet kommer av Kristi ord.» Det Ordet som skaper tro, er budskapet som kommer av Kristi ord. Dette er evangeliet slik det fortelles i evangeliene og resten av bibelens åpenbaring. Dette budskapet rommer fortellingen om skapelsen, syndefallet og Guds frelseshistorie, og alt der imellom. Det er hele dette budskapet som er Kristi ord. Det er hele dette budskapet som skaper tro. Det er hele dette budskapet som leder frem til erkjennelsen og bekjennelsen av Jesus som Herre. Derfor våger jeg å definere tro slik jeg gjør i dette avsnittet. Den er ikke fullkommen, men den prøver å romme hele det bibelske narrativet, hele Kristi ord. Sånn sett mener jeg den rommer mer enn Jenson sin definisjon, og jeg tror vi trenger å definere tro bredt nok til å romme hele evangeliet.

5.4. Troen og dåpen

Cross sier at å separere tro og dåp er som å splitte Ånd og materie.¹¹⁷ Dette utsagnet markerer begynnelsen av slutten på drøftingen, fordi jeg er så grunnleggende enig, noe følgende

¹¹⁶ Sandnes, 1996, side 97-99.

¹¹⁷ Cross, 2013, side 52

drøfting skal vise. Hva er egentlig forholdet mellom tro og dåp? En kanskje enklere versjon av spørsmålet kan være: virker tro og dåp uavhengig av hverandre?

5.4.1. Troen og dåpen hos Luther

Hegstad har i sin artikkel «Dåp som hendelse og prosess» gitt et viktig bidrag til forståelsen av dåpen. Han tar også opp forholdet mellom tro og dåp, slik han mener det fortøner seg hos Luther. Ordet som forenes med vannet i dåpen er et løftesord. Dette løftet må tros, og når man da døpes og tror på løftet får man del i frelsen (mark 16,16). Gaven Gud gir i dåpen må mottas i tro. Dermed er det troen på løftet som rettferdiggjør, ikke dåpen, for der oppfylles det dåpen er et tegn på. Dette står i motsetning til Graff-Kallevågs poeng om rettferdiggjørelse ved å bli døpt til Kristus.

Troen er også Guds gjerning, altså noe som gis. Dåpens løfte blir mer og mer oppfylt gjennom livet og individets kamp for å leve i løftet. Løftet blir endelig oppfylt på den ytterste dag.

Dette er dåpens eskjatologiske størrelse. I følge Luther har ikke Gud bundet sine handlinger til dåpen, men han har knyttet sine løfter til det. Dette skriver Luther om angående spedbarn som dør får dåp. Hegstad understreker at det i CA 9 sies at Guds nåde blir tilbudt i dåpen, men at det må mottas i tro.¹¹⁸ Luther skriver og i sin store katekisme at det er troen som gjør dåpen effektiv. Dåpen får virkning i den døyte, ved troen. Luther sier at troen må ha noe å tro på, nemlig dåpen.¹¹⁹

5.4.2. Hva tror troen på?

Hva betyr det at troen må tro på noe, slik Luther skriver? Dette mener jeg er et nøkkelspørsmål for oss å stille. Gjennom arbeidet med denne masteren har alle lutherske teologer jeg har lest og fokusert på (Jenson, Hegstad, Henriksen og Graff-Kallevåg) sagt den samme tingen: Dåpens gaver blir tatt imot i tro. Ovenfor har vi sett på definisjonen av tro. Men hva er troens objekt? Skal troen tro på dåpen? Jan Olav Henriksen fremholder at troen må være tillit til, og tro på Guds løfter som er knyttet til dåpen, for at troen skal ta imot dåpens gaver. Han sier senere at døyte barn må oppdras til en tro på dåpens gaver. Dermed kan barnet lære hva det allerede har fått av Gud. Troens objekt blir dermed Guds gaver i dåpen.¹²⁰ Sagt på en annen måte blir troens objekt Guds handling i dåpen. Hegstad foreslår en lignende løsning: Ordet i dåpen er et løftesord, slik at troen tror på løftet Gud har knyttet til

¹¹⁸ Hegstad, 2017.

¹¹⁹ Mæland, 1985, side 370.

¹²⁰ Henriksen, 1994, side 230-231.

dåpen. Når man tror på løftet i dåpen, tar man imot dåpens gaver. Faren med en slik forståelse av troen, er man gjør det samme som Jenson gjorde med sin trosdefinisjon. Jenson sin trosdefinisjon er ikke feil, den er bare sekundær. Slik vi har sett mener jeg den ikke rommer nok. Det samme gjelder tanken om at troen må tro på dåpen slik Henriksen og Hegstad sier. Jeg forstår at man konkluderer slik dersom troen må tro på Guds handling og løfter ovenfor mennesket. Men bør ikke troen på Guds handling og løftet først og fremst rettes mot Guds handling i Jesu inkarnasjon, liv, død og oppstandelse? Jeg mener at Luther vil si det samme. Når Luther legger ut om troen i sin store katekisme, ligger majoriteten av fokuset på innholdet troen bekjenner, slik det kommer til uttrykk i den apostoliske trosbekjennelse.¹²¹ Det troen tror på, kommer altså til uttrykk i bekjennelsen. Jeg mener dette gir god mening, i sammenheng med det vi så om Paulus trosdefinisjon. Slik vi så ovenfor rommer denne trosdefinisjonen hele Kristi ord, og en hjertes erkjennelse, som ender i en bekjennelse av Jesus som Herre. Denne trosdefinisjonen kan gå videre til en tro der man tror at Gud har handlet ovenfor meg personlig i dåpen. Dermed tror man på dåpen.

Et annet problem dukker opp når man forventer at troen må tro på dåpen, for å ta imot dåpens gaver. Krever dette en intellektuell forståelse av Guds handling i dåpen, for å være en gyldig tro? Hva om man er uenig, og ikke tror at Gud gjør noe i dåpen, slik mange kristne i dag gjør? Stiller man seg da i en posisjon der man indirekte sier at disse ikke tar imot dåpens gaver? Løsningen må da bli at troen som tar imot dåpens gaver, er slik Paulus sier det i Rom 10,9: «For hvis du med din munn bekjenner at Jesus er Herre, og i ditt hjerte tror at Gud har oppreist ham fra de døde, da skal du bli frelst.» Jeg mener vi ikke kan si noe annet enn at Jesus liv, død og oppstandelse må være objektet for troen, før kan vi sekundært fortsette å snakke om troen på Guds løfter og handling knyttet til dåpen.

5.4.3. Troens liv som prosess

Ovenfor har vi sett på hvordan Cross snakker om prosessen det er å bli kristen, og hvordan dåpen er en del av det. Cross gjør dette som baptist, samtidig som han tydelig understreker at Gud handler gjennom dåpen og gir sine gaver. Med dette som referanse har jeg behov for å spørre: Hvorfor må det være dåpen som er en prosess, og ikke livet som kristen?¹²² Det kan være jeg henger meg opp i begreper, men jeg tror det relevant å drøfte noen perspektiver opp mot begrepsbruken i teologien. Det er tydelig at både Jenson og Cross mener det kristne livet starter i dåpen, og at dåpen er inngang til medlemskap i kirken. Dåpen markerer et skifte,

¹²¹ Mæland, 1985, side 343-351.

¹²² Det er Hegstad og tegnforståelsen jeg referer til her.

blant annet ontologisk. Sånn jeg forstår disse perspektivene fungerer dåpen da som en referanse for det kristne livet, og som et anker. I dåpen handler Gud ovenfor den døbte. I Rom 12,2 skriver Paulus: «..La dere forvandle ved at sinnet fornyes..». Dette sitatet sier noe om at de troende blir passivt forvandlet over tid, i livet som kristen. Jeg forstår det slik at Gud er den handlende part, og den som forvandler sinnet til de troende. Med dette som utgangspunkt kommer jeg med følgende påstand: Livet som kristen er en prosess der Gud forvandler mennesket og helliggjør det mer og mer, dersom mennesket er åpent for å la seg forvandle. Poenget mitt er: det er ikke dåpen som forvandler gjennom livet. Dåpen er starten på forvandlingen. Guds løfter i bibelen er ikke utelukkende knyttet til dåpen og Gud fortsetter å handle ovenfor mennesket. Han forvandler det, gjennom nådemidlene, gjennom bønn, og gjennom relasjonen mellom Gud og mennesket. Dette er troens liv. Troens liv er en helliggjørelsesprosess, der dåpen fungere som anker og referanseramme for starten på livet. Dette er ikke det samme som å si at Hegstad tar feil når han snakker om dåpen som prosess. Jeg har behov for å skille i begrepsbruken. Dåpen handler ikke. Gud handler, gjennom dåpen, og videre. Jeg mener at dette kan påstås uten å snakke ned dåpens gyldighet, betydning og innhold. I møte med dette må troen gjennom livet få sin plass. Dermed må vi stille spørsmålet ved det som kan oppfattes som et ensidig fokus på dåpen.

Samtidig kan min egen påstand virke noe ensidig. Luther skriver i sin store katekisme at: «troen holder seg til vannet, og tror at dette er en dåp hvor all salighet og alt liv finnes.» og videre skriver han: «I dåpen har da enhver kristen nok å lære og utøve i hele sitt liv.»¹²³ Det virker for meg tydelig at Luther mener at en kristen trenger ikke noe annet referansepunkt enn dåpen. I dåpen får den troende alt den trenger gjennom livet. Resten av livet handler da om å la det som ble gitt i dåpen få vokse frem. Dette stemmer ganske godt overens med Hegstads forståelse av dåpen som prosess. I møte med dette blir min påstand noe tynn. Derfor vil jeg møte Luther (og Hegstad) med noe Luther selv sier i sin store katekisme om troen: «Ved Ordet virker og fremmer han helligjørelsen, så den daglig vokser og styrkes i den tro og de troens frukter som Den Hellige Ånd virker.» De troens frukter det her er snakk om, antar jeg referer til Åndens frukt slik de blir beskrevet i Gal 5,22-23. Jeg referer til Luther og Galaterbrevet her fordi det som skal vokse frem, ser ut til å referere til noe annet en dåpens gaver. Man kan sikkert alltid argumentere at Åndens frukter også har sitt utgangspunkt i dåpen, med tanke på at Luther sa selv at alt den kristne trenger blir gitt i dåpen. Det jeg tror Luther mener er at alt den kristne trenger til frelse blir gitt i dåpen. Dette kan ikke forstås som

¹²³ Mæland, 1985, side 367 og 369.

en prosess. De færreste vil påstå at frelsen er en prosess. Da nærmer man seg en lovisk forståelse av frelsen. Når det kommer til det kristne livet som prosess mener jeg troen gir en bedre referanseramme, også med tanke på at det kristne livet starter i dåpen. Troens liv som prosess er helliggjørelsen. Til en annen gang er det verdt å forske på spørsmålet om Dåpen som helliggjørelse. Dette kan lede frem gode spørsmål og perspektiver. Det er dessverre ikke plass til dette i denne oppgaven.

5.4.4 Dåpens løfter og troen

Gjennom drøftingen har vi tydelig gjort det klart at dåpen er gyldig fordi det er Gud som handler. Dåpen har derimot ingen effekt før den blir tatt imot i tro. Dette skjer uavhengig av hva troen tror på, og hvordan troen defineres. Dette betyr at troens løfter står fast, og vi kan stole på løftene Gud har knyttet til dåpen. Dersom det stemmer at dåpen ikke har effekt før gavene blir tatt imot, må vi spørre oss om ordlyden i dåpsliturgien er presis nok. Ordlyden i dåpsliturgien for hovedgudstjenesten lyder slik: «Den allmektige Gud har i dåpen gitt deg sin hellige Ånd, født deg på ny og tatt deg inn i sin troende menighet.»¹²⁴ Denne formuleringen sier ingenting feil, ifølge det vi har drøftet så langt. Allikevel mener jeg det må en presisering til. Jeg mener det blir mer presis å si at Gud gir tilbud om sin Hellige Ånd, at Gud lover sin Ånd, eller at man endrer ordlyden til en bønn.

Er det slik at Gud har gitt noe som helst, før det blir tatt imot? Jeg tror det går an å svare både ja og nei. Grunnen til at dette er verdt å drøfte, er fordi vi må spørre oss om det er automatikk i at dåpens gaver blir gitt. Gud presser seg ikke på noen. Gavene må tas imot, i tro. I denne oppgaven har vi forholdt oss til at Jenson mener det er to løfter knyttet til dåpen. Løftet om syndstilgivelse og løftet om Den Hellige Ånd. Når vi i tillegg har sett at kirke- og liturgihistorien har vist oss at kirken de første århundrene praktiserte forbønn med håndspåleggelse, for at den dømte skulle bli fylt av Ånden, kan vi trygt si at urkirken ikke tenkte automatisk om dåpens løfter. Gud har knyttet sitt ord og løfte til dåpen. Jeg er enig med Jenson i at Gud formidler syndstilgivelse og Åndens gave gjennom dåpen. Gud kan formidle disse gavene gjennom dåpen, lenge etter at dåpen ble gjennomført. Dette fordi Gud formidler gavene i det øyeblikket de tas imot i tro.

Ovenfor så vi hvordan omvendelse kan skje som en del av dåpen, fordi dåpen kan forstås som omvendelsesdåp. Peter sier i Apg 2,28: «..Vend om og la dere døpe..». Store norske leksikon sier dette om omvendelse: «ordet kan også sikte til den indre prosess, den bevisste overgang

¹²⁴ Ordning for dåp i hovedgudstjenesten, 2017.

fra vantro eller likegyldighet til tro, en prosess som kan være plutselig eller gradvis.»¹²⁵

Omvendelse ser ut til å inneholde en bevisst prosess. I teologisk forstand tror jeg at det er Gud som ved sin Ånd drar på mennesket og driver det til omvendelse. Dette ser ut til å være en form for personlige tilnærming til Gud, og en erkjennelse av et eller annet slag. Etter Peters tale står det at Peters ord stakk de tilhørende i hjertet. Dette henger sammen med det vi har sett på tidligere, om at det er Ordet som skaper tro. Peter forkynte evangeliet, dette stakk de tilhørende i hjertet, så Ordet skapte noe i dem. Peter oppfordret dem til å vende om, og la se døpe. Omvendelse er ikke nødvendigvis det samme som tro, men tro og omvendelse henger tett sammen med hverandre, slik omvendelse og dåp henger tett sammen. Det ser ut til å være en form for bevisst erkjennelsesprosess og tilnærming som går forut for, eller er en del dåpen Peter oppfordrer til. Jeg presiserer at denne erkjennelsen og tilnærmingen er noe jeg tror Gud skaper og driver frem ved sin Ånd. Dersom omvendelse forstått slik, henger sammen med tro og dåp, vil jeg påstå at dette støtter oppunder poengene gjort i dette avsnittet, at det ikke er en automatikk i at Gud gir sine gaver i dåpen. Gavene må tas imot, i kombinasjon av personlige erkjennelse og tilnærming. Dette kan kalles omvendelse, som henger sammen med tro. Dette ser ut til å være en del av troen som tar dåpen imot.

5.4.5. Gis troen i dåpen?

Et spørsmål som stadig dukker opp når jeg samtaler om dette temaet er om troen gis i dåpen. Som vi har sett flere ganger i denne oppgaven, ser det ut til å være konsensus at troen kommer forkynnelsen, av å høre evangeliet. Jeg har talt for at dette evangeliet er hele Kristi ord. Jenson snakker om Ordet som synlig og hørbart, i sakrament og forkynnelsen. At det er Ordet i elementene som gjør sakramentene kan være et argument for at sakramentene skaper tro. Av erfaring vet vi at ikke alle som hører evangeliet, eller blir døpt som barn, bekjenner en tro på Jesus som Herre. Derfor er det lite som taler for en automatikk i at troen gis i dåpen. Allikevel kan vi håpe på at det sås en trosfrø i dåpen. Dette frøet kan vokse og bli til en barnetro, og til en moden, prøvd tro. Jeg vil også her være forsiktig med å si at et trosfrø er det samme som en hjertens tro, der «Jesus er Herre» bekjennes. Det gir mening å tenke sånn, ut ifra det vi har drøftet tidligere om trosdefinisjon.

¹²⁵ Kværne, Per i Store Norske Leksikon, 2009.

5.4.6. Evangelium og dåp.

Kirken må forkynne evangeliet om Jesus, korset og oppstandelsen først. Sammen med resten av det bibelske narrativet, er det dette som er evangeliet. Evangeliet er ikke at gavene gis i dåpen. Gavene som gis i dåpen er et resultat av evangeliet, ikke evangeliet selv. Evangeliet er det som legger grunnlaget for dåpen. Evangeliet forteller om Guds frelseshistorie, der Jesu inkarnasjon, død og oppstandelse står i sentrum. Dette sentrum leder frem til dåpen som et middel der Gud velger å gi sine gaver, på grunnlag av evangeliet. Dette er ikke en motsetning til forrige avsnitt om troen gis i dåpen. For evangeliet forkynnes også i sakramentene, slik vi ser hos Paulus i 1 korinterbrev 11,26: «For hver gang dere spiser dette brødet og drikker dette begeret, forkynner dere Herrens død helt til han kommer.»

5.4.7. Sammenligning av dåp og tro i bibelske tekster

Anthony Cross har satt opp en oversikt av bibelske tekster,¹²⁶ der tro og dåp tillegges like egenskaper. Noen steder står disse uavhengige av hverandre. Andre steder står de i nær kontekst. Gaver som NT knytter til både dåp og tro er: rettfærdiggjørelse, korsfestelse med Kristus, død og oppstandelse, enhet med Kristus, tilgivelse, Den Hellige Ånd, barnekår, fornyelse og liv, Guds rike og evig liv, frelse. Alt dette er gaver Cross mener kan knyttes til både tro og dåp. Her ser vi at NT tydelig taler for at dåp og tro ikke adskilles, men taler samme sak.

6. Oppsummering og konklusjon

Vi har sett i denne oppgaven at Robert Jensons ekklesiologi i meget stor grad preger hans dåpssyn. Dåpen handler hos Jenson om to løfter: Syndstilgivelse og Den Hellige Ånds gave. Dåpens gaver, sammen med en tro på Gud Fader og Guds Sønns enhet, fører den dømte inn i rett relasjon med Gud. Ikke bare får man rett relasjon, men man blir medlem av Guds universelle kirken. Den beste måten å forstå kirken på er at Kirken er et folk (polity). Jenson nyanserer dette ved å utlegge sin ekklesiologi gjennom det nye testamentes tre sterke bilder om kirken: Kirken er Guds folk, Kirken er den oppstandne Jesus sin kropp og Kirken er Åndens tempel. Alle disse begrepene sier noe hva Kirken faktisk er. Jenson forstår begrepene som noe sterkere enn metaforer og enkle bilder. Kirken er faktisk det disse begrepene sier at den er. Jenson har plassert seg innenfor en tradisjon som omtales som communion-ecclesiology, der kirken forstås ut ifra den doble forståelsen av koinonia: felleskap og det å

¹²⁶ Cross, 2013, side 60.

være en del av noe. Kirken har altså fellesskap med Gud og hverandre, og er bokstavelig talt en del av Gud og hverandre.

Jensons ekklesiologi står i sterke spenning til norske folkekirketeologers ekklesiologi. Jeg må si meg enig i Hegstad, Henriksen og Sandnes når de sier at kirken første og fremst handler om folkene. Selv om vi ikke har behandlet det i denne oppgaven, har jeg forstått det slik at Jensons ekklesiologi er et resultat av hans treenighetssyn, da spesielt hans immanente-økonomiske treenighetssyn, der perikoresis betyr mye. Jensons lar seg sterkt påvirke av katolsk tradisjon og teologi i dette spørsmålet. For å forsvare at dette hører hjemme i luthersk teologi gjør Jenson bruk av Luthers eksegese av genesis, der Luther sier at Kirken har sin opprinnelse i paradiset. Her virker det som om Jenson fullstendig overser at majoriteten av Luthers materiale ser ut til å beskrive Kirken som folkene, gjerne forstått som den lokale menigheten. Kirken er altså en jordlig konkret størrelse hos Luther, ikke en mystisk konkret størrelse.¹²⁷ De norske teologene jeg har vist til denne oppgaven, ser ut til å stille seg på linje med Luther i sin ekklesiologi. Det gjør også at de forstår begrepene Guds folk, Jesu kropp og Åndens tempel annerledes enn Jenson. De forstår dem som bilder og metaforer, og ikke similer. Uten å kunne gi en kvalifisert begrunnelse (fordi jeg ikke har tatt for meg Jensons treenighetssyn, og dermed hans grunnlag for ekklesiologien), mener jeg at Jenson stiller seg for langt utenfor de lutherske bekjennelsesskriftene. Det er altså stor spenning mellom Jenson og norsk folkekirkelig ekklesiologi.

Jenson har utviklet en ekklesiologi med sterke bånd til treenigheten. Det utfordrer norske folkekirketeologer. Det kan være at folkekirkens ekklesiologi trenger å utvikles for å kunne gjøre kvalifiserte vurderinger i møte med en treenighetslære som utfordrer ekklesiologien, slik Jenson gjør. Selv om det ser ut til å være en spenning, er bidraget til ekklesiologien relevant i det at det vekker diskusjon og utfordring til norsk folkekirketeologi.

Sammen med Jenson, Hegstad og Cross drøftet vi dåpen som tegn, og hvordan tegnet kan forstås som hendelse og prosess. Dåpen som tegn strekker seg hele veien gjennom kirkehistorien, tilbake til Augustin. Når tegnforståelsen har vært aktuell så lenge, vil det alltid være nyttig å drøfte nye sider av tegnforståelsen, slik Hegstad gjør. Allikevel utfordret vi Hegstad og Jenson på spørsmålet om hvorfor det er dåpen som må være en prosess, og ikke livet som kristen i sin helhet. Dette henger sammen med min undring om dåpen som unikt referansepunkt. Det er svært naturlig at dåpen får en slik rolle, der man blant annet blir kledd i Kristus. Jenson, Hegstad og Cross er enige i dette. Samtidig utfordrer Cross oss når han viser

¹²⁷ Mæland, 1985, side 349.

til det nye testaments narrativ der prosessen med å bli en kristen, ikke ser ut til å følge en bestemt kronologi. Vi trenger ikke snakke ned dåpen rolle som referansepunkt. Vi trenger derimot å utvide perspektivene, å vise at dåpen ikke står alene i prosessen med å bli kristen. Dette gir og mening når vi ser forholdet mellom troen og dåpen nedenfor.

I denne oppgaven har vi særlig forholdt oss til Jenson teologi knyttet til dåpens to løfter. Det nye testamentet sier mer om dåpen enn Peters tale fortalt i Apg 2. Det har vært spennende å drøfte disse to løftene, og Jenson har vist at disse to løftene fint kan stå alene i sentrum av dåpsteologien. Jeg mener Jenson kunne nyansert sin egen dåpsteologi med mer av det som står om dåp i NT. Det kan være at Jenson mener at resten av bibeltekstene som står om dåp, vil på en eller annen måte belyse disse to løftene. Det vet man ikke.

Jeg mener Jenson aller mest relevante bidrag er hvordan han viser sammenhengen mellom Johannesdåpen som omvendelsesdåp til syndenes tilgivelse og den kristne dåpen. Jeg syntes han begrunner dette godt, og viser god sammenheng. Jeg tror dette kan vise seg svært relevant i økumeniske samtaler, spesielt mellom Dnk og frikirkelige miljøer som forfekter troendes dåp. Løftet om Den Hellige Ånds gave er andre del av Jensons dåpsteologi. Jenson legger bredt ut hvordan dette løftet er det som gjør den kristne dåpen til noe mer enn Johannesdåpen. Å bli en del av Kirken som Åndens tempel med alt av rettigheter og gaver det tilsier, viser den sterke sammenhengen mellom Jenson ekklesiologi og dåpssyn. Det er ved å få Den Hellige Ånds gave at den dømte knyttes til Kirken, og dermed til Guds folk, Åndens tempel og Jesu kropp. Det er dette løftet som er bærebjelken i sammenhengen mellom Jenson ekklesiologi og dåpssyn. Vi har vist ovenfor at Jenson ekklesiologi står i sterk spenning til norske folkekirketeologers ekklesiologi. Jensons utlegging om dette løftet er allikevel relevant i mine øyne fordi det er under utleggingen av dette punktet at Jenson viser til kirkens og liturgiens historie. Åndens gave var knyttet til dåpen som løfte, men kirken praktiserte håndspåleggelse med forbønn for at den dømte skulle fylles av Den Hellige Ånd. Det forteller oss to ting: 1) Jenson mener at individet ikke trenger å fylles av Ånden med en gang for å bli medlem av Kirken. 2) Jenson mener at det ikke er automatikk i at Ånden gis i dåpsøyeblikket. Som vi skal se nedenfor stemmer dette godt med hvordan jeg selv mener vi må tolke sammenhengen mellom tro og dåp. Jenson viser at dåpen fungerer som inngangsritualet for kirken. Så vidt jeg forstår, er det konsensus om at dåpen fungerer som innmelding i kirken og at man dømtes til Kristus. Her vil jeg løfte frem både Jenson og Graff-Kalleståg. Kirken trenger å snakke om hva det vil si å bli dømpt til Kristus. Å tilhøre Kristus er en sterk identitetsmarkør. Dette perspektivet har stor verdi i kirkens forkynnelse, for eksempel i konfirmasjonsundervisningen.

Når man tror på evangeliet, tror man at dette gjelder meg. Først da kan troen tro på dåpen, og at løftene som er knyttet til dåpen også gjelder meg. Uten tro på evangeliet, kan man ikke tro på dåpen. Derfor blir man frelst ved tro alene, for uten tro og bekjennelsen av Kristus som Herre, kan man ikke tro på dåpen. Jeg ville vært varsom mot å knytte automatisk til løftene i dåpen, uten i det absolutt minste å knytte tro på evangeliet, og dermed troen på dåpen, inn i samme kontekst. Disse er uløselig knyttet sammen, noe Cross viste oss med sin oversikt over bibeltekster. Uten tro, på evangeliet, som fører til tro på dåpen og mottakelse av dåpens løfter, er ikke dåpen gyldig. Løftene står, klare til å mottas, for dåpen er gyldig. Når de mottas i tro og bekjennelse, blir dåpen effektiv. Rekkefølgen på tro og dåp ser ikke ut ifølge NT til å ha en bestemt kronologi. Det man derimot ser, er at tro og dåp henger sammen, og løftene til dåpen kan ikke løses fra troen. Dåp og tro er uløselig knyttet sammen. Uten tro har ikke dåpen effekt. Uten dåpens effekt får ikke dåpen virke til frelse. Uten dåpens effekt, ingen syndstilgivelse eller mottakelse av Ånden. Uten dåpens effekt kan man ikke snakke om inngang i den universelle kirke. Uten inngang i den universelle kirke er man ikke del av Guds folk, man er ikke del av Åndens tempel og har ikke del i Jesu kropp. Dåpens betydning blir preget av ekklesiologien. Men uten først å løse forholdet mellom dåp og tro, blir det nytteløst å snakke om hva man blir døpt til. Gjennom arbeidet med oppgaven har jeg lest mye ulik litteratur. Blant kilder trukket frem i denne oppgaven, ser det ut til å være sterk konsensus om at dåpen er gyldig, fordi Gud handler og gir sine gaver i dåpen. Dåpen har derimot ingen effekt uten at den bli trodd. Som vi har sett mener jeg at troen på evangeliet kommer forut for, eller hvertfall samtidig som, troen på dåpen. Det er først da dåpens gaver blir tatt imot. Når det er så sterk konsensus om dette, taler det sterkt for at kirken og teologer må slutte å snakke om dåpen isolert. Vi må rett og slett begynne å snakke om dåpen og troens gaver, i ett. Å skille mellom dåp og tro i luthersk teologi, gir lite eller ingen mening. De er uløselig knyttet sammen, og virker sammen til frelse for den troende og dømte. Dette gir også aller best mening når vi tolker Mark 16,16: «Den som tror og blir døpt, skal bli frelst.» Amen.

7. Avsluttende refleksjoner.

Vi har i denne oppgaven sett tydelig hvordan det er konsensus blant lutherske teologer, om at Gud har knyttet løfter til dåpen. Fordi det er Gud som handler er dåpen gyldig, uavhengig av den som blir døpt. For at dåpen skal ha effekt må dåpens gaver tas imot i tro. Jeg har forsøkt å gi mitt bidrag i forståelsen av hva tro er, hva troen tror på, og hvordan troen og dåpen forholder seg til hverandre. Jeg mener selv at dette bidraget er relevant. Selv om man er uenig i mitt bidrag, håper jeg at flere enn meg ser at det er en avstand mellom teologenes konsensus

om at dåpens gaver må tas imot i tro, og ordlyden i liturgien som vi har vist til i både innledning og drøfting. Vi har før sett på ordlyden for folkekirkens dåpsliturgi. Den lyder slik: «Den allmektige Gud har i dåpen gitt deg sin hellige Ånd, født deg på ny og tatt deg inn i sin troende menighet. Gud styrke deg med sin nåde til det evige liv. Fred være med deg.»¹²⁸

Jeg ønsker å sammenligne ordlyden med Den Evangelisk Lutherske Frikirke sin dåpsliturgi: «Med takk og tro bærer vi derfor våre barn til Herren i den hellige dåp. De er født med menneskeslektens synd og skyld, men i dåpen og ved troen på Jesus Kristus blir de Guds barn, født på ny ved Den Hellige Ånd.»

«Evige, allmektige Gud. I dåpen har du gitt oss barnekår hos deg så vi kan rope Abba, Far. Vi ber deg: Fyll hun/han som nå er døpt, med Åndens kraft og gaver. La henne/ham alltid være et tempel for deg og en bolig for din Hellige Ånd.»¹²⁹

Ved sammenligning av disse liturgiene er det to ting som markerer seg. Det ene er at frikirken konkret uttrykker at frelser ligger i dåpen og troen. Ved en slik formulering rommer liturgien forholdet mellom dåp og tro, uavhengig av hvordan man definerer tro. Dersom vi i luthersk teologi mener at dåpens gaver må tas imot i tro for å ha effekt, må dette komme til uttrykk i liturgien. Noe annet vil være misledende. Frikirken har klart dette.

Det andre som skiller seg ut er hvordan løftet om Åndens gave i dåpen, blir kommunisert og formulert som en bønn. Med dette tar man løftet på alvor, samtidig som man kommuniserer at det ikke er automatikk i at Ånden gis i dåpen. Dette stemmer godt overens med Jensons teologi, og med mine egne refleksjoner. Her mener jeg Dnk kan se til sin lutherske søsterkirke for gode formuleringer og bidrag til en liturgi, som i mine øyne speiler luthersk teologi bedre enn det folkekirkens dåpsliturgi klarer per dags dato.

¹²⁸ Ordning for dåp i hovedgudstjenesten, 2017.

¹²⁹ Ordning for dåp i Den Evangelisk Lutherske Frikirke.

8. Litteratur til avhandlingen

- Augustinus, Aurelius, and Reidar Aasgaard. *Gudsstaten, Eller Guds by = De Civitate Dei*. Oslo: Pax, 2002.
- Cross, Anthony R., and John. Colwell. *Recovering the Evangelical Sacrament: Baptisma Semper Reformandum*. Pickwick Publications. Eugene. 2013
- Davey, Colin, & Kallistos. *Anglican-Orthodox Dialogue: The Moscow Statement Agreed by the Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission 1976 with Introductory and Supporting Material*. London: SPCK, 1977.
- Graff-Kallevåg, Kristin. «United with Christ in Baptism». I *Theological practices that matter*. Minneapolis, Minn: Lutheran University Press, 2009.
- Graff-Kallevåg, Kristin, and Det Teologiske Menighetsfakultet. *The Triune God and Baptism: An Analysis and Discussion of the Relationship between the Trinity and Baptism in the Theology of Robert W. Jenson and Catherine M. LaCugna*. Oslo: Det teologiske menighetsfakultet, 2015.
- Hegertun, Terje. *Nådens gaver i gjestfrihetens hus: Kirken Som Karismatisk Og Sakramentalt Fellesskap*. Oslo: Luther, 2018.
- Hegstad, Harald. *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*. Trondheim: Tapir Akademiske Forlag, 2009.
- Harald Hegstad. "Dåpen Som Hendelse Og Prosess." *Teologisk Tidsskrift* 5, no. 03 (2017): side 176-194.
- Hegstad, Harald. *Gud, Verden, Håpet: Innføring i kristen dogmatikk.*, Oslo: Lunde Forlag, 2015
- Henriksen, Jan-Olav. *Guds virkelighet. Kristen dogmatikk*. Oslo: Luther Forlag, 1994
- Jenson, Robert W. *Systematic Theology Volume 1, The triune God*. New York, Oxford university press, 1997
- Jenson, Robert W. *Systematic Theology Volume 2, The works of God*. New York, Oxford university press, 1999
- Jenson, Robert W. *Visible words, The interpretation and practice of christian sacraments* Philadelphia, Fortress press, 1978
- Jenson, Robert W., and Colin E. Gunton. *Trinity, Time, and Church: A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2000.
- Mæland, Jens Olav, and Arthur Berg. *Konkordieboken: Den Evangelisk-lutherske Kirkes Bekjennelsesskrifter*. Ny Norsk Oversettelse. ed. Oslo: Lunde, 1985.
- Peterson, Cheryl M. *Who Is the Church? An Ecclesiology for the Twenty-first Century*. Minneapolis, Minn: Fortress Press, 2013.
- Sandnes, Karl Olav. *I Tidens Fylde: En Innføring I Paulus' Teologi*. Oslo: Luther, 1996.

- Schmiedehausen, Hans. *Katechismuspredigten. Vol. 31. Dienst Am Wort.* Stuttgart: Klotz, 1975.
- Grue, Jan. Metafor. I Store norske leksikon. Publisert 20. februar 2018. Hentet 17. juli 2018 <https://www.snl.no/metafor>.
- Joint Roman Catholic-Orthodox Commission. *The mystery of the Church and the Eucharist in the light of the mystery of the Holy Trinity.* Munich Report. Publisert juli 1982. Hentet 4. august 2018. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/information_service/pdf/information_service_49_en.pdf
- Kværne, Per. Omvendelse. I Store norske leksikon. Publisert 14. februar 2009. Hentet 15. august 2018. <https://snl.no/omvendelse>
- Ordning for dåp i Den Evangelisk Lutherske Frikirke. Hentet 16 august 2018. <https://frikirken.no/site/frikirken.no/files/01-dap-bm.pdf>
- Ordning for dåp i hovedgudstjenesten, 2017. Hentet 13. august 2018. https://kirken.no/globalassets/kirken.no/om-troen/gudstjeneste---liturgi/daapsliturgi_2017_bokmaal.pdf
- Respons Analyse, på vegne av Aftenposten. Publisert 22. mars 2016. Hentet 10. august 2018. <https://www.aftenposten.no/norge/i/3jJb9/Flertallet-av-kirkemedlemmene-er-ikke-kristne>
- 2. Vatikankonsil Lumen Gentium, *DOGOMATIC CONSTITUTION ON THE CHURCH.* Publisert 21. november 1964. Hentet 23. april 2018. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html