

TEOLOGISK FORUM

Tidsskrift for teologisk forskning og samtale

Redaktør: Knut Refsdal

Årgang XIII, nr 2 - 1999

© Høyskolen for kristendom, Metodistkirkens Studiesenter
Vestlundveien 27
N-5145 Fyllingsdalen
Norge
Telefon: + 47 55 15 58 80
Telefaks: +47 55 15 58 85

ISSN 0802 – 1457

TEOLOGISK FORUM utgis av Nord-Europeisk Utdanningsråd for Metodistkirkens Sentralkonferanse, Nord-Europa, og utkommer med 2 numre per år. Abonnementsprisen er kr 100,- per år.

Abonnementet kan innbetales over følgende konti:

Norge og Finland:	Bankgiro:	3625.07.33016
	Postgiro:	0825.08.00909
Sverige:	Postgiro:	233606 – 3
Danmark:	Postgiro:	813 – 4669

Henvendelser om abonnement kan rettes til Høyskolen for kristendom, Metodistkirkens Studiesenter.

Redaksjon:

TEOLOGISK FORUM
Knut Refsdal
Brusemyrtoppen 4F
N-1739 Borgenhaugen
Telefon: +47 69 16 41 54
Telefaks: +47 69 15 60 73
E-post: metosarp@c2i.net

Innsendte manuskripter må være maskinskrevet.
Hvis mulig mottas artikler på diskett eller via e-post.

Innhold

Forord.....	5
DEL 1	
Tore Meistad: Metodistisk kristendomsforståelse i dag.....	7
DEL 2	
Responser	
A. M. Allchin: Den anglikanske kirke.....	31
Øyvind Gaarder Andersen: Pinsebevegelsen.....	37
Jens Fredrik Brenne: Det evangelisk lutherske kirkesamfunn.....	44
Asbjørn Froholt: De Frie Evangeliske Forsamlinger.....	51
Geir Hellemo: Den norske kirke.....	59
Svein Larsen: Den katolske kirke.....	65
Lena Lybæk: Baptistene.....	77
DEL 3	
Sluttkommentar fra Tore Meistad.....	84

Forord

Dette nummeret av TEOLOGISK FORUM har jeg gledet meg til å sende ut! Utgangspunktet for bladet er en artikkel skrevet av **Tore Meistad** om "metodistisk kristendomsforståelse i dag" som jeg så har bedt representanter fra ulike kirkesamfunn om å skrive hver sin respons på.

Resultatet er, som dere snart vil se, både variert og godt. Tore Meistads artikkel reiser forskjellige problemstillinger og de forskjellige som skriver respons, blir utfordret av ulike ting i hans artikkel.

I sum tror jeg dette er et verdifullt bidrag til oss metodister og til vår selvforståelse og utvidelse av denne.

Med dette nummeret er TEOLOGISK FORUM igjen i rute. Det neste nummeret kommer på vårparten og vil utelukkende være skrevet av ikke-teologer. Temaet er utfordringer som teologien og kirken stilles overfor fra samfunnet utenfor kirken. Mange av kirkens ledende personligheter i de nordiske land, vil skrive sine bidrag.

Jeg ønsker dere alle en god leseopplevelse, en riktig god jul og en flott start på et nytt årtusen!

Knut Refsdal

Metodistisk kristendomsforståelse i dag

Tore Meistad

1. INNLEDNING

Den metodistiske kristendomsforståelsen ble opprinnelig utformet gjennom refleksjon over erfaringer av den metodistiske vekkelsen. Brødrene John (1703-1791) og Charles Wesley (1707-1788) utløste vekkelsen i 1739 som følge av sin virksomhet blant fattige industriarbeidere i Bristol, England. Siden da har bevegelsen utviklet seg til å bli en hel familie av kirkesamfunn med noe ulike former for organisering, men med en forholdsvis enhetlig teologi og praksis. Disse kirkene er nå samlet i Metodistkirkens verdensråd (*World Methodist Council*).

I likhet med så å si alle metodistkirker har *The United Methodist Church*, som nordeuropeisk metodisme er en gren av, en konsiliær kirkestruktur. Dette innebærer at dens grunnleggende teologiske vedtak fattes i konsiler, i metodistisk terminologi kalt konferanser.¹ Metodistisk teologi har aldri vært konfesjonell i den forstand at den en gang for alle har vært definert gjennom en kirkelig bekjennelse. Derimot er en del dokumenter beskrevet som grunnleggende for metodistisk tradisjon, og som teologien forutsettes reflektere over i stadig nye historiske, sosiologiske og kulturelle kontekster. Disse skriftene er i følge *UMC Discipline* (1996:56, § 61) et utvalg av John Wesleys prekener, de 25 religionsartiklene (som er hans bearbeidelse av den anglikanske kirkens 39 artikler) og hans kommentarer til den kristne bibelen eller Det nye testamente.²

¹ Dette gjelder også for de biskoppelige metodistkirkene, for eksempel *The United Methodist Church*. Det er bare konferansene som kan treffe vedtak i læremessige spørsmål. Biskopenes oppgave er å tolke og iverksette konferansenes vedtak.

² Selv om Charles Wesleys salmer formelt sett ikke hørte med blant metodismens grunnleggende teologiske dokumenter, fungerte de i praksis som sådan innen den opprinnelige metodismen. Da John Wesley i 1780 publiserte *Collection of Hymns for the use of the People Called Methodists*, kalte han den

Det er problematisk å tale om en "metodistisk teologi", spesielt om man med dette tenker på et filosofisk og logisk oppbygd system av læresetninger. Først og fremst poengterer den metodistiske tradisjonen at livet alltid må følge læren. Dens *ethos* er en like sentral del av metodistisk tradisjon som dens teologiske refleksjon i snever forstand. Jeg foretrekker derfor å tale om kristendomsforståelse som et mer omfattende begrep som inkluderer både teologi, etikk, liturgi, diakoni og spiritualitet.

Videre er det vanskelig å beskrive metodistisk kristendomsforståelse som et homogent fenomen. Mangfoldet er et mer typisk trekk. Rundt omkring i verden varierer den sterkt både i form og innhold. Slik skal det også være, for ut fra sin egenart må den forholde seg til sin umiddelbare kontekst. Men fordi kristendomsforståelsen innen metodistisk tradisjon er utformet som svar på konkrete utfordringer, påvirker den samtidig konteksten.

Studiet av metodistisk kristendomsforståelse må skje ut fra målene for vekkellesbevegelsen. John (og også Charles) Wesley tolket bevegelsens fremste oppgave som å fornye menneskene og verden ved å spre skriftmessig kristendom eller hellighet:

Gud gjorde [metodistene] til et eget folk av en eneste hensikt, nemlig å spre skriftmessig religion over landet,³ blant folk av alle kirkesamfunn, i det de lar alle beholde sine oppfatninger og følge sin egen form for tilbedelse. Dette kan gjøres mest effektivt ved å la disse ting være som de er, og ta sikte på å gjennomføre hele nasjonen med den "tro som virker i kjærlighet [Gal. 5:6] (WW, 3:511).

Jeg vil først diskutere den metodistiske kristendomsforståelsens røtter, oppgave, kilder, metode og innhold. Utgangspunktet er tradisjonen fra Charles og John Wesley, forstått som en etisk og diakonalt orientert hellighetsforkynnelse. Deretter vil jeg skissere enkelte utfordringer for samtidig metodistisk teologisk arbeid.

2. DEN METODISTISKE KRISTENDOMSFORSTÅELSENS RØTTER

For å forstå metodistisk kristendomsforståelse er det nødvendig å erkjenne dens historiske røtter. Brødrene Charles og John Wesley opplevde sine avgjørende åndelig gjennombrudd henholdsvis 21. og 24. mai 1738 etter påvirkning først av herrnhutere, og deretter ved å lytte til Luthers innledninger til Galaterbrevet (Charles) og Romerbrevet (John). Dette har i Norden og Tyskland ført til en overbetoning av luthersk tradisjon som

"et lite utvalg erfaringsbasert og praktisk teologi" (WW, 7:74). Hans utallige sitater av Charles' salmer i prekenen og andre teologiske skrifter viser også at han betraktet dem som teologiske dokumenter. Salmene har bidratt sterkt til å utforme metodistisk kristendomsforståelse og *ethos*. Derfor vil jeg også inkludere dem i kildematerialet til denne artikkelen. På grunn av poesien har jeg ikke oversatt dem fra engelsk.

³ Uttrykkene varierer en del i ulike tekster; "skriftmessig hellighet" og "nasjonen" er ofte også brukt.

bakgrunn for metodistisk kristendomsforståelse.⁴ Det er imidlertid et historisk faktum at brødrene Wesley ganske snart etter mai 1738 distanserte seg fra sentrale punkter i luthersk kristendomsforståelse (Meistad 1983).

2.1. Teologihistorisk: Metodismen mellom øst og vest

Fra et teologihistorisk perspektiv er metodistisk kristendomsforståelse utpreget eklektisk. Den har sin inspirasjon fra alle de viktigste tradisjonene innenfor kristendommen, romersk katolisisme (spesielt mystikken), bysantinsk tradisjon eller østlig ortodoksi (spesielt gudsbildet og frelseslæren innen rammen av skapelse og nyskapelse), kalvinisme (spesielt slik den er formidlet gjennom puritanismens fromhetsliv), lutherdom (læren om rettferdiggjørelsen ved tro alene, Halle-pietismens pedagogiske og sosialetiske engasjement, og Herrnhut-pietismens organisering av de troende i "klasser" eller *ecclesioles*), den radikale reformasjonen (kirkeforståelsens basis i prinsippet om at alle fritt skal kunne gjøre egne religiøse valg) og arminianisme (læren om viljens frihet).

Historisk sett springer metodismen ut av anglikansk kristendomsforståelse, som har sine røtter både i vestlig og i bysantinsk tradisjon. Begge disse kirkefamiliene er brobyggere mellom kristendommens østlige og vestlige tradisjoner. Men den grunnleggende teologiske forankringen ligger nok mer i øst enn i vest.

Mens reformatorene på kontinentet vesentlig var orientert mot de vestlige kirkefedrene, var engelskmennene mer inspirerte av de greske. Dette førte til at reformasjonen i England fikk et annet preg enn i Tyskland og Sveits. Gudsbildet i vestlig tradisjon (romersk-katolsk, luthersk og reformert) var sentrert om Gud som dommer og lovgiver, og om frelsen som tilgivelse. I bysantinsk tradisjon var det mer fokusert på Gud som en kjærlighetsfull hyrde eller far, som leter etter sitt tapte barn. Frelsen ble oppfattet som en vekst i nåden og gradvis likedanning med Guds bilde. Den vestlige tradisjonen ble orientert ut fra syndefallet, den bysantinske ut fra Guds mål med skapelsen. For eksempel Luther skilte skarpt mellom skapelse og frelse og hevdet at den tilgitte synderen er og forblir en synder. De greske kirkefedrene – og de anglikanske og metodistiske⁵ teologene med dem – forstod på sin side frelsen innenfor rammen av skapelsen og var overbeviste om at mennesket kan få del i Guds natur (2 Pet. 1:4).

Forankringen i bysantinsk tradisjon gjør at metodistisk kristendomsforståelse har et trinitarisk preg. Alle guddommens tre personer samhandler i skapelsen og frelsen. Nyere Wesley-forskning framhever Åndens rolle i Guds skapende og frelsende handlinger. Ånden formidler Guds energi til skapningen og er derfor av nyskapende karakter. Frelsen blir ofte beskrevet i terapeutiske kategorier: Mennesket er pasienten, Gud den store legen, og kristendommen medisinen, som helbreder mennesket. Typisk er salmeverset: "Den sykdom, syndenes sæd, / Av hjertet helt ut, / Og fyll det, Ånd av hellighet, / Med kjærlighet fra Gud!" (*Metodistkirkens salmebok*, 307:2).

⁴ Jeg viser til Dysjelds (1987) undersøkelse av metodistpastorenes forkynnelse i Norge.

⁵ De første metodistene i "Den hellige klubb" utvidet de bysantinske perspektivene ved å studere de gresktalende kirkefedrene på egen hånd. Det er i dag stort sett enighet blant Wesley-forskerne om at innslaget av bysantinske motiver i wesleyansk kristendomsforståelse ikke må undervurderes.

Som en følge av sin østlige forankring tilintetgjør metodismens frelsesforståelse en hver individualistisk oppfatning av menneskets "sjel" og inkluderer samfunn og natur. Det har derfor vært like naturlig for metodismen å gi helse- og andre former for omsorgstilbud som å preke omvendelse.

2.2. Idéhistorisk: Metodismen mellom rasjonalismen og romantikken

All teologi bygger på et bestemt filosofisk fundament. Den metodistiske kristendomsforståelsen går tilbake til John Lockes empirisme, som igjen bygger på Aristoteles' epistemologi (= kunnskapsteori) og induktive metode. Empirismen bygger sin kunnskap om verden på sanseerfaringer og ikke på deduksjon fra filosofiske *a priori* (Platon, Descartes). Dette har medført at metodistteologer har stått i forgrunnen ved utvikling av konstruktive former for frigjøringsteologi og kontekstuell teologi.

Idéhistorisk sett tilhører metodismens virkelighetstolkning og kristendomsforståelse den moderne tid og dens vitenskapsidealer. I likhet med rasjonalismens prester var også John Wesley opptatt av vitenskapelige og teknologiske nyvinninger; hans største verk er hans innføring i naturvitenskap, *Natural Philosophy* i fem store bind.⁶ Empirismen er også innebygget i hans kristendomsforståelse, noe vektleggingen av den troendes erfaring av Guds nåde viser. Han anvender Lockes epistemologi som forklaringsmodell for hvordan Guds ånd kan gjøre ekte kunnskap om Gud mulig for mennesket. Gud tar selv initiativet til å gi seg til kjenne for menneskene, og Gud er ikke erkjent som frelser, før Guds handling i nåde er opplevd gjennom menneskets erfaring (Runyon 1998:74).

Opplysningstidas forstod "erfaring" som sanseerfaring. Erfaringen var med andre ord fundert i menneskets persepsjon. Det var først Romantikken som modifiserte denne forståelsen ved å dreie oppmerksomheten mot menneskets emosjonelle liv. Da Charles og John Wesley snakket om religiøs erfaring, talte de derfor om sanseerfaring og ikke om følelser.⁷ Til og med når Charles gang på gang i sine salmer bruker verbet *feel*, er det persepsjoner og ikke emosjoner han taler om. Den sterke vekten som vekkelsesbevegelsene i forrige århundres la på religiøse følelser, innførte noe nytt og til dels fremmed i metodismen. Når man i metodistisk teologi taler om erfaring, er det aldri om menneskets følelser, men om en ny erkjennelse som forandrer mennesket; "erfaringen skaper [*produces*] oss", sier Ted Runyon (1998:163).

3. DEN METODISTISKE TEOLOGIENS OPPGAVE

⁶ Forordet, som har tittelen "Om de gradvise nyvinningene i naturvitenskap", er gjengitt i *WW-J*, 13:482-487. Verkets konklusjoner, som har fått tittelen "Bemerkninger til grensene for menneskets kunnskap", finnes i *WW-J*, 13:488-499. John Wesley mente selv at hans framstilling var det mest komplette verk av sitt slag utgitt på engelsk (*JWL*, 6:287), noe som sikkert stemte den gangen.

⁷ Dette var en av flere årsaker til at brødrene Wesley tidlig brøt med herrnhuterne.

Metodistkirkens kirkeordning (*UMC Discipline*, 1996:72-74, § 63)⁸ sier om metodismens teologiske oppgave at den er både kritisk og konstruktiv, både personlig og korporativ, basert i inkarnasjonen og derfor kontekstuell, samt grunnleggende praktisk.

Teologiens kritiske oppgave er å vurdere om de mange troens uttrykk er i overensstemmelse med bibelen, den kristne tradisjonen og de troendes erfaring. Dens grunnleggende spørsmålet er: Er troens uttrykk basert på Guds nåde og kjærlighet? Dens konstruktive oppgave er å gjennomtenke det kristne budskapet på nytt, slik at evangeliet kan svare på stadig nye generasjoners erfaringer og utfordringer.

Teologisk refleksjon er et ansvar som påligger alle kristne, både som enkeltpersoner og som kristent fellesskap, lekfolk som ordinerte pastorer. Alle er kalt til å gjennomtenke troens konsekvenser for seg selv. Kirkens konferanser har et spesielt ansvar for å legge en trygg teologisk basis for sine vedtak og programmer.⁹

Den viktigste årsaken til at teologien i metodistisk tradisjon aldri kan forbli ensidig prinsipiell og teoretisk, er at den forutsetter Guds inkarnasjon i verden. Teologien må derfor forholde seg til en konkret historisk og sosial virkelighet, og spørre hvordan evangeliet må uttrykkes i en gitt kontekst.

Den metodistiske teologien er rettet mot utfordringene som mennesker, samfunn og natur står overfor. Den spør om hva den kristne troen innebærer og forplikter til i konkrete situasjoner. Derfor har metodistisk teologisk refleksjon to dimensjoner som aldri kan skilles fra hverandre: (1) Den omfatter først en hermeneutisk analyse av virkeligheten i lys av bibelske og kristne tradisjoner, for å undersøke hva Gud sier i en gitt situasjon. (2) Deretter gir den diakonale og etiske anvisninger til hvordan man bør forholde seg på basis av analysen.

4. DEN METODISTISKE TEOLOGIENS KILDER

Metodistkirkens kirkeordning (*UMC Discipline*, 1996:74-80, § 63) omtaler bibelen, tradisjonen, erfaringen og forståelsen som kilder for den teologiske refleksjonen.¹⁰

4.1. Bibelen

Bibelen er teologiens primære kilde. Først og fremst er den metodistiske kristendomsforståelsen å oppfatte som bibeltolkning. De viktigste metodistiske teologiske

⁸ Kirkeordningens del 2 og 3 omfatter "læremessige standarder og vår teologiske oppgave" samt Metodistkirkens sosiale prinsipper (*UMC Discipline*, 1996:39-106, §§ 60-70). De læremessige standardene er fastlagt av John Wesley selv og er uforanderlige. Avsnittene om Metodistkirkens teologisk oppgave og dens sosiale prinsipper kan modifiseres av Generalkonferansen, som møtes hvert fjerde år. Dermed forenes behovet for fasthet og fleksibilitet.

⁹ Dette er imidlertid en side ved metodistisk tradisjon som ser ut til å være glemt til fordel for administrative, strategiske, kostnadseffektive og til dels også markedsøkonomiske motiver.

¹⁰ Disse er ikke enestående for metodismen. Selv om systematiske teologer vanligvis ikke rekner erfaringen som en teologisk kilde, men beholder de tre andre (for eksempel McGrath 1997:163), er det tallrike eksempler på teologer som også inkluderer erfaringen. En av dem er Martin Luther (Althaus 1981:3-8).

dokumentene har karakter av å være kommentarer til bibelen, hva enten de har form av å være salmer (Charles Wesley), prekener eller direkte bibelkommentarer (John Wesley).¹¹

Bibelen er Guds åpenbaring av seg selv til menneskene. Derfor kan ingen annen kilde verken erstatte eller sidestilles med bibelen. Men ikke en gang bibelen har en slik karakter at den gir oss alle opplysninger om Gud, for Gud tilhører en virkelighet som ikke lar seg fatte av mennesker.¹² Hensynet til frelsen krever heller ikke at vi vet alt om Gud. Men bibelen forteller oss det grunnleggende: Som skaper, frelser og livgiver er Gud en nådig Gud, som griper inn i historien og søker menneskene for å frelse dem.

Bibelen inneholder alt som er nødvendig til frelse (*WW*, 1:105). Dette innebærer at den er ufeilbarlig som veileder til frelse. Men det forhindrer ikke at den kan inneholde menneskelige feil i språk og i informasjon av historisk og geografisk karakter (*WW*, 2:102). I tilknytning til sin oversettelse av den greske teksten til den kristne bibel gir John Wesley kommentarer som uttrykker et tidlig stadium av historisk-vitenskapelig metode i bibelstudiet (*WW*, 1:491-492; *NT-Notes*, 31). Hans hensikt er å nå fram til en sikrest mulig forståelse av den opprinnelige meningen med hva Gud sier gjennom sitt ord.

John Wesleys råd om hvordan man bør studere bibelen er: Meningen med bibelteksten søkes først gjennom en forståelse av dens betydning i lys av sin litterære kontekst. En intellektuell forståelse av bibeltekstens språklige innhold – hva Gud sier – er imidlertid ikke målet for bibelstudiet. Først når studiet konkluderer med hva Gud vil vi skal gjøre, har vi forstått bibeltekstens budskap fullt ut.

4.2 Tradisjonen

Kirkens tradisjon er summen av kristnes erfaringer, slik den er tolket av hovedstrømmen av kristne kirker og bevegelser opp gjennom tidene.

Metodismen oppstod som vekkelsesbevegelse i møtet med lutherske pietister, som lærte brødrene Wesley betydningen av rettferdiggjørelse ved troen alene. Denne læresetningen har blitt sterkest fokusert i den vestlige kristne tradisjon med dens vektlegging av synd og nåde. Men samtidig var brødrene utdannet som anglikanske teologer og dermed vel så mye forankret i bysantinsk kristen tradisjon, som fokuserer sterkere på helliggjørelsen, forstått som delaktighet i Guds natur. Athanasius' utsagn om

¹¹ *Explanatory Notes Upon the New Testament* (Wesley 1976) er spesielt viktig. Det ble lenge antatt at det var få av John Wesleys originale kommentarer i dem. Men forskning som har sammenliknet hans kommentarer med forbildene han har benyttet, viser at kommentarverket er en viktig kilde til hans teologi. Nesten like viktig, men mindre kjent, er *Explanatory Notes Upon the Old Testament* (Wesley 1975).

¹² Metodistisk kristendomsforståelse slutter seg på dette punktet til den bysantinske teologiens selvforståelse som apofatisk; det vil si den erkjenner at mennesket aldri kan fatte en guddommelig virkelighet som totalt sprenger rammen for menneskets verden. Den vestlige teologien har imidlertid tradisjonelt oppfattet seg selv som katafatisk, som innebærer en overbevisning om at mennesket ved hjelp av sin fornuft og logiske tenkning kan nå svært langt i sin forståelse av Gud. De såkalte "gudsbevisene" er uttrykk for denne optimismen (se for eksempel, Lossky 1985:13-29; 1989:31-35).

at "Han [Kristus] ble menneske slik at mennesket kunne bli Gud"¹³ er grunnleggende for forståelsen av inkarnasjonens betydning, som foruten soning av menneskehetens synd og skyld også omfatter dens gjenopprettelse i Guds bilde. Evangeliet er på at Gud trer inn i verden som menneskenes like for å gjøre menneskene like med seg – eller delaktige i sin natur. Menneskets natur blir verken blandet sammen med eller oppslukt av den guddommelige, men de to naturene forenes (Allchin 1988:46) ved at de kommer i en kvalitativt sett ny relasjon til hverandre. På denne måten kan den guddommelige energi også fylle mennesket (Runyon 1998:151).

4.3. Erfaringen

John Wesley har fått æren for å være den første til å gjøre den kristne troens erfaringsmessige dimensjon til en eksplisitt kilde for teologisk refleksjon. Før ham blir teologiens kilder vanligvis identifisert som bibel, tradisjon og fornuft. For ham er erfaringen mediet som formidler den religiøse virkeligheten til den enkelte (jfr. Runyon 1998:146). Han spør: Hvordan er det mulig å motta og besvare Guds nåde? Hvordan erkjenner mennesker at de har del i Guds nåde? Han svarer: Ved sin erkjennelse av Guds ånds virksomhet gjennom sin erfaring.

Metodistisk teologi kan derfor beskrives som erfaringsteologi. Bibelen har en litterær mening i seg selv, men for menneskenes og samfunnets liv får den først mening som erfaring. Dens undervisning blir i metodistisk tradisjon testet ut mot erfaringen av synd så vel som av nåde. I tillegg utgjør bibelens fortellinger og undervisning referanser som livet tolkes i forhold til. Dermed skjer en fortløpende dialog mellom bibelen og menneskets erfaring, personlig og sosialt.

En populær myte om metodistisk kristendomsforståelse er at den, i likhet med de pietistiske idealene for "frelsens orden", er orientert ut fra en dramatisk omvendelse. Det er imidlertid påfallende at verken Charles eller John Wesley i ettertid så å si aldri refererer til sine gjennomgripende religiøse opplevelser i mai 1738. Heller ikke er de opptatt av at den religiøse utviklingen skal følge et bestemt mønster.¹⁴ De fokuserer først og fremst på Gud som objekt for sin erfaring, dernest på sine aktuelle religiøse erfaringer knyttet til misjonen blant de fattige. Dermed flytter de fokus bort fra fortidas opplevelser til sin religiøse vekst og utvikling i nåtida, fra seg selv til Gud og sin tjeneste for nesten.¹⁵

Trosvisshet ble tidlig et karakteristisk trekk ved metodistenes religiøse erfaring. Vissheten kom ut av deres erfaring først av syndenes nådige tilgivelse, deretter av Guds

¹³ Opprinnelig nevnt i *De Incarnatione*, 54 (muligens publisert år 372; *NPNF*, II, 4:65), men senere gjentatt i ulike versjoner av greske kirkefedre og bysantinske teologer fram til vår egen tid. Athanasius deltok ved kirkemøtet i Nikea år 325 og bidrog fram til sin død (373) til å legge premissene for Oldkirkens kristologiske debatter. Det skriftmessige fundamentet for utsagnet er 2 Pet. 1:4.

¹⁴ Det er også et historisk faktum at flertallet av metodister på 1700-tallet ikke opplevde en plutselig omvendelse, men hadde en lengre periode som klassemedlemmer før de fikk sitt avgjørende religiøse gjennombrudd (Albin 1985).

¹⁵ David L. Watson (1985) beskriver hvordan "klassene" i den opprinnelige metodismen fungerte som arena for erfaring av så vel syndenes tilgivelse som hellighet og tjeneste for Gud og nesten.

inn gripen ved at deres liv ble forandret.¹⁶ Den er uttrykk for menneskets erfaring av Guds handling og at de gjennom Ånden er delaktige i den guddommelige virkelighet (Rom. 8:16). Rettferdigjørelsen og gjenfødselen blir verken oppfattet som kognitive læresetninger eller som esoterisk kunnskap man må innvies til, men som epistemologiske hendinger, som formidler en åpen invitasjon til delaktighet i Guds rike (Runyon 1998:80). John Wesley understreker at det er fullt mulig å være rettroende som kristen, men uten å ha del i kristendommens liv (*WW*, 1:220). Dermed gjennomfører han en dreining bort fra frelsen forstått som en metafysisk status – hva enten den er garantert ved dåp eller utvelgelse – og til en forståelse av frelsen som en erkjennelse av Gud som åpner opp for delaktighet i Guds eget liv (Runyon 1998:150; jfr. avsnittet nedenfor: "Guds nåde gir mennesker del i Guds natur").

Erfaringen er i metodistisk kristendomsforståelse bare i liten grad orientert ut fra et emosjonelt og subjektivt perspektiv. Dels ligger tyngdepunktet på det rasjonelle mer enn på det emosjonelle, dels på det korporative mer enn det individuelle. I den grad erfaringen forstås fra et individuelt perspektiv, har den sammenheng med individets refleksjon og en understrekning av en personlig tilegning av Guds liv. Samtidig understrekes individets erfaring som en vesentlig bestanddel av kirkens samlede erfaring, det vil si av kirkens tradisjon. Endelig ligger fokus på at individet formes gjennom sin erfaring og ikke at det produserer erfaringen (Runyon 1998:163). Det går med andre ord en bevegelse fra erfaring av Guds nåde – via forandring av mennesket – til kjærlighetshandlinger.

4.4. Forståelse¹⁷

Erfaringen har innen metodismen en rasjonell karakter. Fokus ligger på refleksjonen som bearbejder erfaringen. Men John Wesley er selv noe ambivalent til å beskrive menneskets rasjonelle evner som "fornuft". Han poengterer at han med *reason* mener menneskets evner til refleksjon og forståelse. Til tross for sine røtter i rasjonalismen avviker derfor hans forståelse av fornuften fra rasjonalismens dyrking av fornuften; han delte ikke oppfatningen av fornuften som en metafysisk, for ikke å si en mytologisk størrelse (Runyon 1998:14). Han bestrider at fornuften arbeider ut fra intuisjon (mot Descartes, deistene og Cambridge-platonistene). I stedet hevder han at fornuften arbeider på tre nivåer, perseptuelt, vurderende (sammenlikning av nye inntrykk med tidligere persepsjoner) og diskuterende. Dermed kan fornuften hjelpe mennesket til å ordne tilværelsen på basis av erfaring.

¹⁶ Mange ganger ble tros- eller frelsesvissheten innen metodismen endret fra å være en erfaring av Guds tilgivelse til rent subjektive følelser, og fra å være erfaring av Guds forvandling av en selv til moralisme. Noen forvekslet også frelsesvissheten, som er en erfaring av Guds handling i fortid og nåtid, med en slags garanti for framtidig og evig frelse hos Gud. De store vekkelsene i det forrige århundre gav videre næring til den misforståelsen at frelsesvissheten var nødvendig for rettferdigjørelse, som om vissheten om tilgivelse skulle være en nødvendig forutsetning for at tilgivelsen kunne skje.

¹⁷ Tidligere har "fornuften" vært valgt som det motsvarende uttrykket på norsk. Jeg finner selv at "forståelse" er mer presist.

5. DEN METODISTISKE TEOLOGIENS METODE

Den metodistiske kristendomsforståelsens holistiske karakter fører til at de teologiske metodene er andre enn den tradisjonelle systematiske teologiens logiske deduksjon fra filosofiske *a priori*. Dens mål er å tolke erfaringen i lys av de bibelske skriftene og den klassiske kristne tradisjonen. Dermed er både dens grunnleggende metode og form bestemt. Trosforestillingerne uttrykkes stort sett i form av prekener, salmer, bibelkommentarer og kortere teologiske tekster og bare sjelden i form av teoretiske utlegninger. De kommer mer som svar på utfordringer fra en gitt situasjon enn som prinsipielle overveielser uten forankring i en bestemt kontekst. Teologien har med andre ord en praktisk og ikke en spekulativ karakter (for eksempel, Maddox 1988; Cushman 1989:59).¹⁸

5.1. Bibelens åpenbaring av Guds nåde

John Wesley kalte seg selv *homo unius libri*, "mann av én bok" (*WW*, 1:105). Med dette gav han sin tilslutning til det protestantiske prinsippet om "bibelen alene". Selv om metodistisk teologisk refleksjon stort sett tar utgangspunkt i menneskelige og sosiale utfordringer, er den derfor ikke "kontekstuell" i den forstand at konteksten er en uavhengig kilde for teologien. Tvert om ligger vekten på bibeltekstens belysning av konteksten. Bibelens virkelighetsforståelse, forstått som en virkelighet, som er skapt og stadig fornyet av Gud, er modellen for tolkningen av vår egen tids virkelighet og ikke omvendt.

I bibelen gjør Gud seg kjent for menneskene. På grunn av troen på inkarnasjonen, som innebærer at Gud kommer til konkrete mennesker i en gitt historisk kontekst, er bibeltolkningen "åpen" i den forstand at den taler på nytt til stadig nye mennesker og situasjoner. Dette er en viktig årsak til at Metodistkirken ikke har vedtatt bekjennelser i luthersk og reformert forstand.

5.2. Klassiske kristne trosformuleringer

De tre økumeniske bekjennelsene (den apostoliske, nikensk-konstantinopeliske og athanasianske) utgjør viktige kilder for metodistisk kristendomsforståelse. Årsaken er at de oppfattes som viktige oppsummeringer av bibelens budskap om den treenige Guds handlinger for å frelse sin skapning, og fylle den med sitt eget liv. Den kristne erfaringen, som springer ut av en samtidig kontekst, vurderes med andre ord i lys av den brede konteksten som utgjøres av kirkens grunnleggende skrifter, bibelen inkludert, og tradisjon.

Denne kristne tradisjonen er ikke spesiell for metodismen, men er grunnleggende økumenisk: "Metodister deler denne felles arv med kristne av alle tider og nasjoner"

¹⁸ I møtet med spesielt luthersk teologi har den metodistiske teologien i sin europeiske kontekst ofte fått et mer prinsipielt preg enn det som er typisk for dens egenart; Hagen (1953) er et typisk eksempel på dette.

(*UMC Discipline*, 1996:39, § 60). John Wesley identifiserer læren om den opprinnelige synd,¹⁹ rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen som de tre læresetningene som konstituerer kristendommens teologiske kjerne (*WW-L*, 4:146). Gjennom dette utvalget inkluderer han menneskets tilstand uten Gud, Guds handling for å frelse mennesket, og fornyelsen av menneskeheten. Noe bearbeidet vil jeg hevde at følgende fem klassiske trosformuleringer hører sammen og utgjør en forutsetning for å forstå metodismens hellighetsteologi:

Læren om menneskenes totale forderv danner basis for troen på at frelsen er Guds initiativ og gjerning fra først til sist.

Frelsens mål er at menneskene er skapt til samfunn med Gud (jfr. 2 Kor. 13:13).

Frelsens innhold er at synderen forvandles til Guds bilde og får del i Guds natur.

Frelsens forutsetning er Guds inkarnasjon i Jesus Kristus.

Frelsens aktør er den treenige skapende, forsonende og livgivende Gud:

Kristi rettferdighet er vårt håps hele og eneste grunnvoll. Ved troen gjør Den hellige ånd det mulig for oss å bygge på denne grunnvollen. Gud gir oss denne troen. I samme øyeblikk er vi akseptert av Gud, og det er ikke på grunn av vår tro, men for hva Kristus har gjort og lidd for oss (WW, 1:459).

Åndens vitnesbyrd er indre inntrykk på sjelen, gjennom hvilken Guds ånd direkte "vitner med min ånd at jeg er Guds barn" [Rom. 8:16], at Jesus Kristus har elsket meg og gitt seg selv for meg, at alle mine synder er vasket bort, og at jeg, til og med jeg, er forsonet med Gud (WW, 1:276).

Metodismens bruk av klassiske læresetninger, som treenighetslæren og læren om Kristi to naturer, er i liten grad preget av filosofiske spekulasjoner om Guds vesen. Derimot fungerer de desto mer som modell for forståelsen av det kristne livet. At "Gud er kjærlighet" oppfattes mindre som et utsagn om Guds egenskaper i filosofisk forstand enn som at kjærligheten er det ytterste målet for menneskets liv. Inkarnasjonens understrekning av at Kristus er sann Gud og sant menneske gir mønsteret for forståelsen av menneskelivets egenart; også mennesket har en guddommelig og en jordisk side (jfr. 1 Mos. 2:7). Treenighetens fokusering på at Guds vesen uttrykker en enhet i et mangfold, viser til menneskets grunnleggende enhet midt i livets mange perspektiver og dimensjoner.

5.3. De troendes refleksjon over erfaring

De teologiske spørsmålene som blir reist ut fra metodistisk kristendomsforståelse, kommer ut av den troendes erfaring av sin egen situasjon i en bred historisk, kulturell, økonomisk, sosial og økologisk kontekst. Den teologiske refleksjonen er interaktiv i den

¹⁹ *Original Sin*: John Wesley bruker begrepet i betydningen menneskets første, opprinnelige synd. Tanken på noen "arvesynd" er knapt inkludert. Lærens betydning for ham er å begrunne menneskets totale forderv og mangel på håp uten Guds nåde, og ikke predestinasjonen som en soteriologisk nødvendighet (som hos Augustin, Luther og Calvin).

forstand at samtidige erfaringer systematisk blir tolket ut fra bibelsk og kristen tradisjon. Tolkningen av virkeligheten forankres i bibelsk og klassisk kristen virkelighetsforståelse. Dersom den teologiske refleksjonen over erfaring løsrives fra sin klassiske forankring, er den ikke lenger metodistisk.

Det primære målet for den troendes refleksjon over erfaring i lys av bibelen og den kristne tradisjonen er ikke å etablere en stadig mer finslepet teologisk innsikt, men forandring først av den troende og i neste omgang også av den troendes omgivelser. Det er bare forandringen som erfaringen av Guds nåde virker i et menneske, som kan vise om den religiøse erfaringen er autentisk eller ikke.

6. DEN METODISTISKE KRISTENDOMSFORSTÅELSENS INNHOLD

Metodistkirkens religionsartikler, liturgier, John Wesleys prekener og Charles Wesleys salmer dokumenterer at dens kristendomsforståelse ligger sentralt innenfor rammen av klassiske kristne læresetninger. Viktige teologiske spørsmål som blir berørt, er læren om menneskets forderv, synd og nåde, rettferdiggjørelsen, helliggjørelsen og den endelige frelsen når Gud gjenoppretter sitt rike. Det egenartede i den metodistiske kristendomsforståelsen består imidlertid ikke i hvordan hvert av disse spørsmålene blir forstått hver for seg, men i hvordan de blir bundet sammen i forståelsen av frelsens mål, og ikke minst i hvordan frelsen utvikles innenfor rammen av skapelsen.

Det gjennomløpende temaet som binder alle disse spørsmålene sammen til en helhet, er Guds nåde, som er skaperens kraft til å nyskape. Nåden virker på to ulike måter, som er nært forbundet til hverandre. For det første legger nåden frelsens basis ved å gjøre rettferdiggjørelsen av synderen mulig. Gjennom Jesu Kristi forsoning og død på korset for menneskenes skyld kommer Guds radikale kjærlighet til menneskene klart til syne. For det andre utfoldes frelsen ved å fornye mennesket etter Guds bilde ved Den hellige ånd.

6.1. Guds nåde er universell og fri

Nøkkelen til den metodistiske kristendomsforståelsen er troen på Guds nåde som en virkekräftig realitet innen skapningen. Nåden manifesterer seg i skapelsen, i Guds tilgivelse og i Guds nyskapelse eller forvandling av skapelsen til sitt opprinnelige mål; de to siste kommer til uttrykk i følgende bønn av John Wesley:

Å om vi alle kunne motta [Kristi] fylde, nåde over nåde; nåde til tilgivelse av våre synder og beseire våre svakheter; å rettferdiggjøre oss som personer og helliggjøre våre sjeler; og å fullføre den hellige forvandling, denne fornyelsen av våre hjerter, som vi blir forvandlet ved til det velsignede bilde som du skapte oss til (WW-J, 11:254).

Fra naturens side utrustet Gud mennesket med evne til forståelse, vilje og frihet til å velge. Men alle disse evnene ble korrupte som en følge av syndefallet som en følge av at

mennesket opphøyet seg til sentrum i sin tilværelse. Fra da av begynte det trekke å feilaktige slutninger, å ville det onde, og å misbruke sin frihet. Men ut fra syndefallsberetningen selv (for eksempel 1. Mos. 3:15, 21) poengterer John Wesley at Gud umiddelbart etter syndefallet grep inn for å redde det fortapte mennesket. Dette førte blant annet til at Gud i sin nåde fornyet menneskets rasjonelle evne og evne til det gode. Dermed ble synderen i stand til å erkjenne det gode, handle godt og gjøre Guds vilje. Ingen mennesker gjør derfor det gode av seg selv, men fordi det i noen grad har del i Guds nåde.

I skarp protest mot en hver form for predestinasjonslære hevder den arminiansk²⁰ og bysantinsk orienterte metodismen at hele fylden av Guds nåde er fritt tilgjengelig for alle mennesker, uavhengig av kjønn, rase, kulturell eller religiøs bakgrunn. Gud formidler uopphørlig sin nåde til hele skaperverket og hvert individ. Om Gud trekker nåden tilbake, vil alt levende dø. Jesu bilde på vinden som Den hellige ånd (Jh. 3:7-8) kan anvendes på livet selv. Uten Guds ånd kan vi ikke ånde, og Guds livgivende krefter som er nedlagt i oksygenet, vil ikke lenger strømme rundt i kroppen vår. Det vi kaller natur, er teologisk sett materielle uttrykk for Guds skapende og nyskapende nåde. Sterkere kan et økologisk ansvar ikke begrunnes. Nåden er med andre ord Guds livgivende kraft som trenger i gjennom alt det som er skapt – Guds pust eller "ånde"²¹ – og ingen eksklusiv gave som er forbeholdt de få. I Jesus Kristus har Gud utvalgt hele menneskeheten til gjenstand for frelsen, og Guds universelle nåde virkeliggjør dette utvalget. Syndefallet fører til at Guds opprinnelige gudlighet går tapt, men ved sin nåde sikrer Gud at mennesket likevel har et liv i Kristus:

[Kristus] er nå livet i alt som lever i en hver form eller grad. Han er kilden til den laveste av artene i livet, grønnsakene, og er kilden til alle prosessene som vegetasjonen er avhengig av. Han er kilden til dyrenes liv, kraften som gjør at hjertet banker og blodet strømmer. Han er kilden til alt det livet som menneskene har felles med dyrene. Og om vi skjelner det rasjonelle fra dyrenes liv, er han kilden til det også (WW, 3:95).

I metodistisk vekkelsestradisjon har læren om Guds forutgående nåde blitt forstått ensidig som Åndens påvirkning av synderen, som ser sin synd og skyld og vender seg til Gud for å motta tilgivelse og nytt liv. Men den forutgående nåden kan ikke begrenses til dette. Guds nåde er universell. Den omfatter alt det skapte og alle mennesker uten unntak, hva enten de erkjenner og bekjenner det eller ikke. For så vidt er det mange likhetstrekk mellom wesleyansk forståelse av Guds universelle nåde og Luthers lære om lovens oppholdende gjerning i det borgerlige regimentet. Forskjellen består vesentlig i at

²⁰ Alle de store metodistkirkene tilhører den arminianske tradisjonen. Det finnes også metodister som gir sin tilslutning til en moderat form for predestinasjonslære; i metodismens historie er George Whitefield (1714-1770) den mest framstående representanten for dem.

²¹ John Wesley kommenterer: "All god gave er fra Gud og gitt til mennesket ved Den hellige ånd [...] Gud *inspirerer* [av latin *spiritus* = ånd], puster inn i, inngyter i vår sjel, det av oss selv som vi ikke har av oss selv" (WW, 11:171).

metodistisk kristendomsforståelse aldri kan skille Guds universelle nåde fra Guds frelsesgjerning.

Metodistisk kristendomsforståelse opererer kontinuerlig ut fra forutsetningen at Guds aksjon fører til en respons fra den troendes side. Menneskets gode gjerninger er ikke noe annet enn en respons på Guds nåde (Maddox 1984). Den er allerede gitt, og gjerningene er en frukt av nåden.

Metodismens oppfatning av nådemidlene og sakramentene²² må forstås i lys av nådens universelle tilgjengelighet. Nådemidlene er kanaler for Guds nåde som formidler fellesskap med Gud.²³ Fordi det ikke er mulig å komme fram til en sann erkjennelse av virkeligheten gjennom spekulasjon alene, er nådens midler sentrale hjelpemidler som Gud har forordnet for mennesket, slik at det kan lære Gud å kjenne.²⁴

6.1.1. Dåp

John Wesley fastholder at ingen skal nektes dåp, som kommer til kirken for å bli døpt i gudstjenesten. Han vil avverge at dåpen blir oppfattet som en nærmest privat seremoni, som blir lagt til kirken. Fordi den innebærer en innlemmelse i paktsfellesskapet som kirken utgjør, er dåpen et sakrament, som først og fremst tilhører kirken. Fordi dåpen oppfattes i lys av Guds pakt med menneskene, finner han det naturlig at spedbarn blir døpt; begrunnelsen er at jødiske gutter ble omskåret, bare åtte dager gamle, som tegn på at de var inkludert i pakten.

I dåpen skjer den nye fødsel. De vestlige teologene framhever at forsoningsnåden, som springer ut av Kristi død på Golgata, blir meddelt menneskene i dåpen. John Wesley hevder mot dette både at hele menneskehetens synd er sonet en gang for alle i og med Kristi død, og at forsoningsnåden omslutter alle individer fra unnfangelsen av. Pakten er opprettet, og alle har del i den. Av dette trekker han to konklusjoner: (1) Alle mennesker, spedbarn så vel som voksne, har rett til å få paktstegnet, og: (2) Det er ikke behov for å forrette nøddåp. Men fordi dåpen er et grunnleggende nådemiddel, fastholder han dåpen som den nye fødsel. Helt fra livets begynnelse åpner dåpen opp for Guds strøm av nåde (Borgen 1972:122) med helliggjørelsen som mål. Dåpen står derfor i den mest intime sammenheng med wesleyansk frelsesforståelse. Den har på langt nær den *ad hoc* rolle som nordiske metodister ofte har tillagt den, men må forstås i et prosessuelt perspektiv mer enn som en enkeltstående hending (jfr. Rom. 6).

²² Den hittil grundigste undersøkelsen av John Wesleys sakramentsteologi er utført av Ole E. Borgen (1972). Metodismens forståelse av sakramentene i vår tid er beskrevet av Stookey (1982, 1993).

Å bruke sakramentene som middel i kirketukt, er en helt fremmed tanke i metodistisk kristendomsforståelse. Nettopp fordi de er nådemidler, har ikke minst syndere bruk for dem!

²³ "The Prayer, the Fast, the Word conveys / When mixed with Faith, thy Life to me / In all the Channels of thy Grace / I still have Fellowship with Thee, / But chiefly here my Soul is fed / With Fullness of Immortal Bread" (Wesley 1745:39).

²⁴ Se Runyons (1998:107-114) diskusjon om nådemidlene, som setter wesleyansk forståelse inn i tradisjonen fra Aristoteles' empiriske filosofi.

6.1.2. Nattverd

Etter metodistisk kristendomsforståelse er nattverdsmåltidet det nye paktsfolkets feiring av frelsen. Nattverden har perspektiver i flere retninger (Wesley 1745:3-32). Fordi den peker bakover mot Jesu innstiftelse av nattverden til minne om sin lidelse og død, retter den stadig oppmerksomheten mot frelsens historiske faktum. Samtidig viser den, som en foregripelse av det himmelske festmåltidet, framover mot den endelige frelsen. Det mest dominerende perspektivet er likevel det nåtidige, det vil si erfaringen av Guds nærvær i nattverden som en levende virkelighet, som møter nattverd gjestene med den nåde de trenger akkurat da. Charles Wesley synger i en av sine tallrike nattverdsalmer:

*We need not now go up to heaven, To bring the long-sought Saviour down,
Thou art to all already given, Thou dost ev'n now Thy banquet crown,
To every faithful Soul appear, And shew thy Real Presence here!*
(Wesley 1745:99).

John Wesley omtaler nattverden som et "omvendende" nådemiddel. Dermed sier han at man ikke trenger være kommet langt på frelsens veg for å kunne ta i mot sakramentet. Oftest beskriver han den som et nådemiddel, som hjelper den troende til å vokse i Guds nåde mot hellighet. Poenget er at Gud i nattverden gir den nåde som hvert menneske trenger der og da.

Brødrene Wesley omtaler gjerne nattverden som "eukaristi" eller takkoffer. Dermed fastholder de offertanken knyttet til nattverden, men de gir den sin egen tolkning. De avviser tanken på messeofferet, at Kristi offer på korset gjentas i nattverden; det er de troende som ofrer seg selv i takknemlighet for hva Kristus har gjort for dem (jfr. Rom. 12:1). Nattverden har derfor karakter av å være en (eventuelt fornyet) innvielse av den enkeltes liv til Gud.

6.2. Guds nåde er en forvandlende kraft

I frelsesteologisk perspektiv oppfatter Luther nåden vesentlig som tilgivelse. Guds nåde uttrykkes i rettferdiggjørelsen ved at synderen blir tilgitt for Kristi skyld, vel og merke uten at dette endrer synderen som sådan. Den kristne er og forblir en synder – men en tilgitt synder (*simul iustus et peccator*). Frelsesforståelsen er orientert ut fra læren om rettferdiggjørelsen ved troen alene. Både Luther og Calvin rekner med helliggjørelsens mulighet. Calvin oppfatter den som en oppfyllelse av lovens bud. For begge vedkommende har helliggjørelsen sammenheng med en klart framtidorientert eskatologi.

Innen bysantinsk tradisjon oppfattes kristenlivet mer som en livsvandring eller vekst i nåden. Det innebærer å "ikle" seg Kristus (Rom. 13:14; jfr. Ef. 4:23-24), å la seg gjenføde og motta livet fra ham, eller å la seg pøse inn i stammen (Rom. 1:17; Joh. 15:1-17) som en grein, som mottar sin næring fra den. Nåden er forvandlende kraft som formidler både Guds tilgivelse og det nye gudslivet i mennesket. Gud gjør noe i mennesket og ikke bare noe for det. Derfor skjelner metodistisk kristendomsforståelse prinsipielt mellom rettferdiggjørelsen som Guds gjenopprettende handling for synderen,

og den nye fødsel, der Guds nyskapende gjerning begynner i den troende. Samtidig er rettferdiggjørelsen et nødvendig ledd innen frelsen av den enkelte, fordi den leder naturlig over i gjenfødselen og helliggjørelsen. Rettferdiggjørelsens forandring av synderens status for Gud er imidlertid en forutsetning for videre vekst og ikke et endelig mål.

Metodistisk kristendomsforståelse understreker at frelsen innebærer både en relativ og en reell forandring av synderen. Den relative forandringen skjer i rettferdiggjørelsen, som gir synderen en ny relasjon eller status i forhold til Gud. Men frelsen medfører også en faktisk forandring av synderen, etter som den troende på sin vandring på frelsens veg blir en ny skapning (2 Kor. 5:17).²⁵

Kristendommens mål verken er troen eller rettferdiggjørelsen (WW, 2:38). Troen er midlet Gud bruker for å bringe oss inn i sin virkelighet. Det er først når skylden er tilgitt og forholdet til Gud gjenopprettet i rettferdiggjørelsen at kristendommen får utfolde seg, nemlig som forvandlingen av den troende etter Guds bilde. John Wesley hevder i sin preken om den opprinnelige synd: "Religionens store mål er å fornye våre hjerter i Guds bilde" (WW, 2:185). Og:

Gud fornyer allerede jorden. Og vi har all grunn til å tro at arbeidet som er begynt, vil bli fullendt på Herren Jesu dag; Gud vil aldri la dette velsignede virke ved sin Ånd ta pause før alle Guds løfter er innfridd, før denne tid med synd og elendighet, sykdom og død er over, før universell hellighet og lykke er gjenopprettet, og alle jordens innbyggere synger sammen: "Halleluja! Gud den allmechtige regjerer!" (WW, 2:499).

Menneskenes likedannelse til Guds bilde blir oppfattet relasjonelt og som en inderliggjøring av menneskets gudsforhold. I likhet med de greske kirkefedrene oppfatter han menneskets likhet med Guds bilde som et spill, som reflekterer Guds nåde ut i verden, slik at nåden på denne måten formidles til skapningen.²⁶

²⁵ Metodismen gir i så måte sin tilslutning til den greske kirkefaderen Makarios (ca. 300- ca. 390), som i sine *Homilier* kommenterer: "'Dersom noen er i Kristus, er de en ny skapning'. For det var for dette formålet vår Herre Jesus Kristus kom, at han kunne forvandle, fornye og nyskape sjelen som var fordervet av motbydelige lyster, ved at han herdet sjelen med sin egen guddommelige ånd. Han kom for å virke et nytt sinn, en ny sjel, og nye ører, nye øyne, en ny åndelig tunge; ja, han gjorde dem som tror på ham til nye mennesker, slik at han kunne inngyte i dem den nye vin, som er hans Ånd" (etter Runyon 1998:75).

²⁶ Det er i dette perspektivet følgende salme skal synges: "Jeg har et hellig kall, Min Gud å tjene her. En sjel for himlen reddes skal, Mitt livsens mål det er. // Min samtid tjene vel, Fullbyrde rett mitt kall, Med Gud og med en vilje hel Visst målet nåes skal. // Gud, hjelp meg vandre så Som for ditt åsyn her Så at din tjener kan bestå Når regnskap kreves der [Matt. 25:14-30]" (*Metodistkirkens salmebok*, 456:1-3). Den troendes kall er å være en tjener, ikke for seg selv men for sin neste; det er nestens og ikke den troendes egen sjel som skal reddes! Den troendes mål er å redde sin neste og ikke seg selv. Dette uttrykkes gjennom tjeneste av samtiden og ikke ved tilbaketreking fra utfordringene som samfunnet og kulturen stiller menneskene ovenfor.

Det wesleyanske begrepet "kristelig fullkommenhet" (*Christian perfection*) har gitt opphav til mange misforståelser, da mange har oppfattet det som en avsluttet eller absolutt fullkommenhet. Dette er imidlertid ikke meningen. Den wesleyanske frelsesforståelsen er teleologisk orientert, det vil si mot et mål. Årsaken er hellighetsforståelsens hebraiske og bysantinske røtter. Paulus' diskusjon om det kristne livet i Fil. 3 handler om dets mål og ikke om noen form for avsluttet fullkommenhetstilstand, slik det antydes i den latinske oversettelse *perfectio*; både i vers 12 og 13 bruker Paulus det greske *telos* = mål. Det å være en kristen er framfor alt å være på veg mot Guds mål og under innflytelse av Guds ånd (Rom. 8). Verken fullkommenhet eller ufullkommenhet er fikserte stadier, men uttrykk for et dynamisk forhold til den levende Gud.

Hellighet, helliggjørelse og kristelig fullkommenhet er sentrale men også problematiske begreper i metodistisk kristendomsforståelse. Hellighetsbegrepet stammer fra det hebraiske bildet av Gud som totalt annerledes enn verden. Den hellige Gud er likevel ikke distansert fra verden, men formidler sin hellighet til den; kristendomsforståelsen er med andre ord forankret i den antiokenske paktsteologien og ikke i den alexandrinske teologiens dualisme mellom ånd og materie. Paktsfolket forutsettes å likne Guds hellighet ("Dere skal være hellige, for jeg er hellig"; 1 Pet. 1:16; 3 Mos. 19:2), og dets hellighet må derfor være aktuell og ikke bare prinsipiell. Dette spørsmålet er ett av de store stridsspørsmålene mellom herrnhuternes leder, grev Zinzendorf, og John Wesley (*WW*, 19:211-215). Mens den lutherske Zinzendorf insisterer på at de kristnes hellighet bare er i Kristus, men ikke i dem selv, hevder Wesley at de kristnes delaktighet i Guds hellighet innebærer at de også blir faktisk hellige i seg selv. Wesley aksepterer ikke at Kristi hellighet får stå som et dekke over eller bortforklaring av menneskets vanhellighet.²⁷ Gjennom helliggjørelsen, som formidles ved Guds ånd og – på samme måte som for rettferdiggjørelsen – skjer ved troen, gjenoppretter Gud sitt bilde i mennesket og likedanner det med seg. Wesley definerer helliggjørelsen som "Guds liv i menneskets sjel, delaktighet i guddommelig natur [2 Pet. 1:4], å ha det sinn som var i Kristus [Fil. 2:5], eller fornyelsen av vårt hjerte etter Guds bilde, som skapte oss [Kol. 3:10]" (*WW*, 19:97).

Tre viktige begreper i den metodistiske forståelsen av frelsen er Guds nåde, menneskets tro og Guds samt menneskets medarbeiderskap. Guds initiativ er en grunnleggende forutsetning for alle disse tre. Men menneskets handling forutsettes også som respons på Guds nåde.

Troen på nåden som en forvandlende kraft har direkte betydning for forståelsen av den kristne etikken, diakonien og misjonen. Den gjør det mulig å være overbevist om menneskets totale forderv og samtidig forvente at mennesket kan handle rett og godt, fordi det er omsluttet av Guds nåde og ikke lenger er totalt prisgitt syndens makt. Det gjør det også mulig å forstå verdens problemer i lys av Guds rikes rettferdighet, fred,

²⁷ I metodistisk kristendomsforståelse kan kirken beskrives som hellig fordi dens medlemmer på en eller annen er delaktige i Guds liv og blir forvandlet av det. Uansett hvor langt eller kort de har kommet på vegen, deler de helligheten som et felles mål. Organiseringen av vekkelsen tok sikte på å hjelpe metodistene i deres helliggjørelse og ta ansvar for verden på Guds vegne.

glede og kraft (jfr. Allchin 1988:5). Dette er den teologiske bakgrunnen til brødrene Wesleys direkte og personlige tjeneste for fattige, arbeidsledige, syke, fengselsfanger og deres familier.

Forutsetningen for denne tenkningen ligger i metodismens "realiserte" eskatologi, som innebærer at gudsrikets krefter er utløst og virksomme her og nå. Messias har kommet i Jesus Kristus for å opprette sitt rike, han er oppstanden og inviterer menneskene til å ta del i kraften fra hans oppstandelse (Fil. 3:10). Dette er bakgrunn for Paulus' oppfordring til romerne: "la dere [...] forvandle [...]" (Rom. 12:2) og poengteringen av at den som er i Kristus, er "en ny skapning" (2 Kor. 5:17). Men forvandlingen av mennesket ved fornyelsen av Guds bilde i mennesket er bare ett perspektiv i en forvandlingsprosess som omfatter alle sider av menneskets personlige, sosiale og naturlige væren, ja som er kosmisk i sitt omfang (Runyon 1998:5, 12). Disse eskatologiske og kosmiske perspektivene sprenger rammene for pietismens individualisme og er en forutsetning for forståelsen av wesleyansk soteriologi.

6.3. Guds nåde gir mennesker del i Guds natur

I likhet med den bysantinske tradisjonen har metodistisk kristendomsforståelse sitt fokus i helliggjørelsen, som oppfattes som en likedanning med Kristus og delaktighet i Guds natur (2 Pet. 1:4), som er kjærlighet: "God and Love are One" (Wesley 1745:23). Når Gud møter et menneske med sin kjærlighet, skjer noe nytt med dette mennesket. Det begynner å leve i Guds kjærlighet og forholder seg til sine omgivelser i lys av den.

Kristelig fullkommenhet eller hellighet er kontinuerlig å være åpen for Guds aksjon og å formidle Guds nåde og kjærlighet til sine omgivelser:

Guds ånding inn i sjelen, og sjelens ånding tilbake hva den først mottar fra Gud; en kontinuerlig aksjon fra Gud på sjelen, og sjelens re-aksjon til Gud; et ustanselig nærvær av Gud, den kjærlige, tilgivende Gud, som lever i hjertet og erfart av troen; og en ustanselig strøm tilbake av kjærlighet, lovprisning og bønn, i det vi ofrer alle vårt hjertes tanker, alle vår tunges ord, alle våre hendes gjerninger, hele vårt kropp, sjel og ånd, til et hellig offer, som er til Guds behag i Kristus Jesus [Rom. 12:1]" (WW, 1:442).

Menneskets delaktighet i Guds natur oppfattes med andre ord av John Wesley som et partnerskap mellom Gud og mennesket, der skaperen opplyser, inspirerer og preger skapningen med den opprinnelige meningen for menneskets eksistens (Runyon 1998:22). Gud gir og mennesket mottar. Så gir mennesket tilbake hva det først har mottatt av Gud ved å dele med andre mennesker og skapningen for øvrig. Dette er et partnerskap som bare Gud kan opprette og holde ved like ved sin ånd, og ingen form for synergisme i semi-pelagiansk forstand. Guds initiativ og nåde forutsetter en ansvarlig forvaltning av nåden fra menneskets side. Guds initiativ og makt gjør ikke mennesket til en robot. Han sier: "Minst av alt tar Gud din frihet fra deg, din evne til å velge mellom godt og ondt. Gud tvinger deg ikke, men gir deg sin nåde slik at du, i likhet med Maria, velger den gode del [Luk. 10:42]" (WW, 2:489). Troens viktigste funksjon er derfor verken

å etablere noen form for rettroenhet eller utløse bestemte religiøse erfaringer, men at Guds kjærlighet flyter fra Gud til den troende og fra den troende til nesten (Gal. 5:6). Troens opphav er Guds nåde, men dens resultater er den troendes gjensvar, slik dette uttrykkes av Paulus: "For av nåde er dere frelst, ved tro. Det er ikke deres eget verk, men Guds gave. Det hviler ikke på gjerninger, for at ingen skal rose seg. For vi er hans verk, skapt i Kritis Jesus til gode gjerninger, som Gud på forhånd har lagt ferdig for at vi skulle gå inn i dem" (Ef. 2:8-10).²⁸ Dette er hovedårsaken til at det ble lagt svært liten vekt på omvendelsens øyeblikk i den wesleyanske vekkellesbevegelsen. Vekten ble lagt på det som fulgte etter, den omvendtes frukt i form av kjærlighetsuttrykk overfor Gud og nesten.

I sine salmer beskriver Charles Wesley hvordan inkarnasjonens mening er å gi menneskene del i Gud: "Heavenly Adam, Life divine, / Change my nature into thine" (etter Allchin 1988:33). Å få del i Guds natur innebærer at kjærligheten, som er helliggjørelsens innhold, utfoldes her på jorden: "[3. ...] And make us all divine: / And we the life of God shall know, / For God is manifest below. // [4.] Made perfect first in love, / And sanctified by grace [...]" (*Methodist Hymn Book* [britisk], nr. 142). Dette miraklet er bare mulig fordi Gud gir seg selv totalt til den enkelte i det Guds rike blir opprettet i menneskets hjerte; han ber i en nattverdsalme: "Thy Kingdom come to every Heart / And all Thou hast and all Thou art" (Wesley 1745:106).

6.4. Målet for Guds nåde er at den troendes neste også får del i nåden

De store vekkellesene i forrige århundre førte til at populære misforståelser av metodistisk kristendomsforståelse ble utbredt – også blant metodister. En av dem var at kirken evangelisering hadde nådd sitt mål i og med en synders omvendelse og tro. Mens dette bare var kristenlivets begynnelse for Wesley, ble det nå ofte oppfattet som målet.²⁹

I metodistisk kristendomsforståelse står frelsen av den troendes neste i sentrum, ikke den troende selv. I samme øyeblikk som synderen blir en troende, er Guds vilje at hun og han blir et instrument i Guds plan med verden. Tabellen nedenfor sammenlikner dette punktet med mellomalderens semi-pelagianske forståelse at mennesket fortjener sin egen frelse på den ene siden, og den reformatoriske poengteringen av at frelsen utelukkende er Guds initiativ uten noen respons fra syndersiden, på den andre:

²⁸ John Wesley kan bruke "omvendelse" og "rettferdiggjørelse" nærmest som synonymer, men teologisk skjeller han skarpt mellom dem. Mens rettferdiggjørelsen er Guds verk og Guds alene, uttrykker omvendelsen menneskets svar på Guds nåde i form av en bevisst akseptering av den.

²⁹ Metodistene feiret sitt 100-årsjubileum i 1839 og sitt 200-årsjubileum i 1938 (Schmidt 1990:114). Endringen av oppfatningen av hvilken hending det er som utgjør metodismens begynnelse er illustrerende. Det første jubileet markerer minnet om John Wesleys første friluftspredken til kolgruvearbeiderne i Bristol, 2. april 1739, og identifiserer metodismens begynnelse med hans arbeid for Englands lavt privilegerte. Det andre jubileet markerer minnet om hans erfaring av frelsesvisshet 24. mai 1738, da han "følte sitt hjerte forunderlig varmt". Vekkellesbevegelsenes betoning av omvendelsen av den enkeltes "sjel" på 1800-tallet, endret med andre ord metodismens selvopfatning.

FRELSESTEOLOGI	SEMI-PELAGIANSK	WESLEYANSK
MÅL for min frelse	MIN frelse	DIN frelse
INSTRUMENT for min frelse	Gode gjerninger mot DEG, min neste, gjør at JEG fortjener frelsen	Guds frelse av MEG
GRUNNLAG for min frelse	Menneskets egne krefter (støttet av Guds nåde)	Guds nåde i Kristus og Den hellige ånds forvandlende kraft
Grunnleggende spørsmålsstilling	"Hva er Guds formål for min frelse?"	"Hva er Guds formål for min frelse?"

Det framgår av tabellen ovenfor at den wesleyanske kristendomsforståelsen stiller et spørsmål til bibelen og den kristne tradisjonen som den vestlige teologien fokuserer lite på: Hvilke konsekvenser skal frelsen ha? Frelsesteologiens mål og mening er formidlingen av Guds nåde gjennom misjon.

6.5. Frelsen utfoldes innenfor rammen av skapelsen

Metodistisk frelsesforståelse tar utgangspunkt i Guds mål for skapelsen (1 Mos. 1:31), som ikke ble nådd på grunn av menneskenes syndefall (1 Mos. 3:14-19), og ender i troen på opprettelsen av en ny himmel og en ny jord (Åp. 21:1-22:5). Frelsens kontekst er skapelsen. Dermed dreier den seg om all Guds skapning og ikke menneskets "sjel" alene. Hele kosmos skal fornyes og fullkommengjøres. John Wesley minner om at det er ingen hvem som helst men skapelsens og frelsens Gud som sier, "Se, jeg gjør alle ting nye" (Åp. 21:5; WW, 2:499).

Dette er en forståelse av frelsen som står i skarp kontrast mot all vestlig tradisjon. For eksempel Luther insisterer på at man må fastholde et klart teologisk skille mellom skapelse og frelse. Skapelsen omfatter loven og menneskenes gjerninger, mens frelsen omfatter Guds gjenopprettelse av menneskets rettferdighet overfor Gud ved evangeliet og troen på Jesus Kristus. Innen bysantinsk, anglikansk og metodistisk forståelse er dette skillet ukjent. Gjennom frelsen når skapelsen sitt mål. Inkarnasjonen understreker dette. Denne sentrale frelseshistoriske begivenheten er ingen isolert begivenhet innenfor skapelsens historie, men dens høydepunkt.

Det skapte er godt i seg selv og ikke ondt. Det onde kom inn i verden som et resultat av menneskets misbruk av sin frihet. Metodistisk kristendomsforståelse er realistisk både med hensyn til erkjennelsen av menneskets grunnleggende ondskap etter syndefallet og til Guds vilje til frelse. Mennesket kan ikke frelse seg selv. Etter syndefallet er dets fornuft, vilje og frihet ødelagt av synden. Men Gud vil og kan, og gjenoppretter

menneskets "naturlige" egenskaper ved sin nåde.³⁰ Metodismen fokuserer derfor sterkere på mulighetene som ligger i Guds nådige inngripen i menneskenes liv enn på menneskets egen avmakt. Dens optimisme bunner i Guds nåde og ikke i menneskets egen vilje og kraft.

I overensstemmelse med bysantinsk tradisjon hevder den metodistiske kristendomsforståelsen at det er et nært forhold mellom skaperen og det skapte. Det forkynnes ingen panteisme, som antar at Gud er identisk med det skapte, men en praktisk panenteisme, som rekner med at skaperen har nedlagt noe av seg selv i sin skapning. John Wesley fortolker Matt. 5:8 blant annet slik:

De rene av hjertet ser at alle ting er fylt av Gud. De ser Gud i himmelens firmament, i månens skinnende vandring, i solen som reiser seg som en gigant for å gå sitt løp. De ser Gud "gjør skyene til sine vogner, og vandrer på vindens vinger"[Sal. 104:3]. De ser Gud "samle vann til jorden"[Sal. 147:8] "og velsigner dens fruktbarhet" [Sal. 65:11] (WW, 1:513).

Gjennom menneskenes tjeneste for andre gjør de Guds skapende krefter til sine. Menneskenes handlinger for andre blir på denne måten utløst av Guds nåde. Allchin (1988:72, 76) peker på at menneskeheten bindes sammen ved at Guds frelsende og skapende handling fyller menneskenes handlinger; til grunn for menneskenes lidelse for andre ligger Guds lidelse for menneskene, og til grunn for menneskenes kjærlighet ligger Guds kjærlighet. Teologisk kan "mystikk" og politikk ikke skilles fra hverandre. Menneskets enhet med Gud må få etiske og politiske konsekvenser.

7. AKTUELLE UTFORDRINGER FOR METODISTISK TEOLOGISK ARBEID

I de siste årtienes studier av wesleyansk historie og teologi teologisk egenart har forskere i økende grad lagt vekt på metodismens sterke forankring i bysantinsk kristen tradisjon. Typiske vestlige trekk er også inkludert i dens kristendomsforståelse, for eksempel vektleggingen av menneskets totale forderv, Kristi forsoning og rettferdiggjørelsen ved tro alene. Dens særpreg ligger i foreningen av vestlig og bysantinsk kristendomsforståelse. Men fordi rettferdiggjørelsen oppfattes som et middel til opplevelsen av kristenlivets mål, helliggjørelse, og helliggjørelsen blir forstått som *theosis*, har den metodistiske kristendomsforståelsens egenart sitt tyngdepunktet i bysantinsk tradisjon.

³⁰ John Wesley hevder at mennesket ikke kan oppfattes som ren natur. Dette kommer ikke minst til uttrykk for hans kritiske merknader til den såkalte "naturlige samvittighet": "Den [naturlige samvittighet] er ikke naturlig, men uttrykk for Guds forberedende nåde" (WW, 3:207); jfr. kommentaren til Joh. 1:9, der han karakteriserer "naturlig samvittighet" som "et vulgært begrep" (NT-Notes, 303).

Denne brede forankringen i kristne tradisjoner gir metodismen en viktig plass som brobygger i økumenisk sammenheng.³¹ Det kan den imidlertid fortsatt bare være om egenarten til metodistisk kristendomsforståelse fortsetter å prege Metodistkirkens liv. De mange økumeniske samtaler som metodistkirkene har vært involvert i globalt og lokalt, har gradvis ført til en økt bevissthet om metodismens egenart og bidrag til mennesker i vår tid. I samme retning har det fornyede historiske studiet av Charles og John Wesley trukket. Dette har ført til at metodistteologer har fått økt selvtillit på vegne av sin tradisjon. Mens det tidligere var vanlig å begrunne den metodistiske teologiens verdi ved for eksempel å henvise til at den ikke var veldig forskjellig fra Luthers teologi (Hildebrandt 1951; Williams 1962), framheves nå heller den metodistiske kristendomsforståelsens egenart som et positivt bidrag til en teologisk og etisk fornyelse i vår tid.

Som en følge av sin forankring i Guds fortsatte inkarnasjon i menneskenes historie, er metodistisk kristendomsforståelse opptatt av å tale Guds stemme og gjøre Guds gjerning inn i aktuelle kontekster. Positivt har dette ført til et syn på menneske og samfunn som har gitt avgjørende bidrag til sosial forandring. For å nevne noen få eksempler, nevner jeg til opphevelse av slavehandel og slavehold i England og USA, til ikkevoldelige løsninger i kompliserte politiske situasjoner som for eksempel sivilrettsspørsmålet i USA og til etableringen av flertallsregjeringer i Zimbabwe og Sør-Afrika.³² Mindre positivt synes jeg det er om den metodistiske forkynnelsen blir alt for sterkt preget av sin religiøse kontekst, som når den for eksempel i Norden og Tyskland har blitt stadig mer preget av luthersk kristendomsforståelse (Meistad 1994:263). Med dette er intet negativt sagt om luthersk teologi, som metodismen står i gjeld til, bare at metodistisk tenkning i slike tilfelle mister sin påvirkningskraft og – etter min mening – sin eksistensberettigelse som kristen tradisjon.

Det er spesielt på tre områder at metodistteologer framhever betydningen av metodistisk kristendomsforståelse for vår egen tid og framtid, nemlig hva som angår selve dens innhold, dens sosialetiske og diakonale tenkning og dens teologiske metode.

Metodistisk kristendomsforståelse som bidrag til forståelsen av frelse, natur, mennesker og samfunn: Metodismens kristendomsforståelse har potensialer til å bygge bro mellom de dominerende vestlige og bysantinske teologiske systemene. Den sammenholder forensiske med terapeutiske perspektiver, rettfærdiggjørelse med helliggjørelse, og Guds initiativ i frelsen med menneskenes gjensvar på Guds nåde. Med

³¹ Rapportene fra samtaler mellom den romersk-katolske kirken og Det lutherske verdensforbund tyder for eksempel på at når de to kirkesamfunnene finner hverandre teologisk, kommer de svært nær en metodistisk forståelse: "Ved rettfærdiggjørelsen blir vi både erklært og gjort rettfærdige. Rettfærdiggjørelsen er derfor ingen juridisk fiksjon. Når Gud rettfærdiggjør, virker han det han lover; han tilgir synd og gjør oss virkelig rettfærdige" (etter Bøckman 1984:169).

³² Summarisk nevnes John Wesleys anerkjente bidrag til å reise en politisk opinion som til sist endte med at slavehandel og slavehold ble opphevet i det britiske imperiet (*WW-J*, 11:59-79; *JWL*, 8:261); Martin Luther King, Jr., fikk varige inntrykk av metodistisk kristendomsforståelse gjennom sin doktorgradsutdanning ved det metodistiske Boston University; ved overgangen fra hvitt mindretallsstyre til svart flertallsstyre i Zimbabwe spilte metodistbiskop (senere president) Abel Muzorewa en viktig rolle; Nelson Mandela har som kjent vært britisk metodist hele sitt liv.

sin understrekning av at mennesket som synder er totalt fordervet, samtidig som Guds nåde overvinner syndens makt i menneskets liv, formulerer den et menneskesyn som står midt i mellom luthersk pessimisme og romersk-katolsk optimisme. På grunn av sin "realiserte" eskatologi forventer metodismen at mennesker og samfunn forandres etter Guds vilje. Samfunnet er skapt av Gud for menneskets optimale utfoldelse som Guds skapninger, noe som stiller krav om at sosiale, økonomiske og politiske systemer må være til for menneskenes skyld og ikke omvendt. Mennesket har forvalteransvar både for Guds nåde i eksplisitt forstand og implisitt gjennom sitt daglig liv i den skapte natur og økonomiske, sosiale og kulturelle forhold.³³

John Wesley hevder at Gud oppreiste metodismen for å forkynne hellighet (*WW*, 3:511). Min ubeskjedne oppfatning er at metodismen ikke har noen funksjon innen den kristne kirkens fortsatte historie, om denne forkynnelsen ikke får nytt liv ut fra den wesleyanske kristendomsforståelsens egne forutsetninger; helliggjørelse forstått som forvandling av synderen til Guds bilde ved delaktighet i Guds liv, likedanning med Kristus, og et liv fylt av kjærlighet til Gud og til nesten. En fornyelse bør skje ut fra et fornyet studium av samtidige og framtidige utfordringer i lys av metodismens egenart

Metodistisk sosialetikk og diakoni: I metodistisk tradisjon innebær det å være en kristen å være en praktisk etterfølger av Kristus, som lever i Guds kjærlighet og uttrykker Guds vilje i kjærlighetsgjerninger mot nesten. Det er handlinger og ikke meninger som bestemmer hvem som er en rett kristen. Å gi sin tilslutning til en bestemt tros lære er ikke avgjørende. Av den grunn er en sentral oppgave å analysere innholdet av hva det betyr å være en kristen til hver tid og overfor ulike situasjoner.

I stedet for å vedta doktrinære bekjennelser som gjelder uavhengig av historiske og sosiale forhold (for eksempel den lutherske *Confessio Augustana* fra 1530), har de forskjellige metodistkirkene vedtatt sosiale bekjennelser som er gjenstand for revisjon, etter hvert som de etiske utfordringene endrer seg (se *UMC Discipline*, § 64-70, s. 84-106). Dermed understrekes overbevisningen om at kristendommen har en kontekstuell karakter, som uttrykkes ulikt til forskjellige tider og i møtet med ulike historiske, økonomiske, kulturelle og sosiale forutsetninger.

I det Runyon (1998:168-207) viser til metodismens historiske innsats innen spørsmål som har å gjøre med menneskerettighetene, fattigdom og økonomiske rettigheter, samt kvinnes rettigheter, antyder han at det kanskje er på dette området at metodistisk kristendomsforståelse kan ha størst betydning i vår tid. Jeg vil selv påpeke at en slik sosialetisk innsats, som i metodismen alltid har gått sammen med en konkret diakonal tjeneste, også har sprunget ut av forståelsen av at frelsen utfoldes innenfor rammen av skapelsen (Meistad 1992).

Metodistisk teologisk metode som paradigme for en ny type systematisk teologi: I kjølvannet av sammenbruddet for den klassiske systematiske teologiens ensidige bruk

³³ Økologisk og politisk engasjement for å styrke naturens og menneskenes livsbetingelser er naturlige konsekvenser av metodistisk kristendomsforståelse. Det er ingen tilfeldighet at begrepet "økoteologi" er utformet av metodistteologen Roald E. Kristiansen (1993).

av logisk deduksjon fra *a priori* som teologisk metode, kan en induktiv metodologi som tolker erfaring i lys av bibelen og kristne trossetninger, tilby et fruktbart alternativ. Verken Martin Luther eller John Wesley har tradisjonelt framstått for forskerne som systematiske teologer. Men studiet av deres skrifter dokumenterer til fulle at selv om framstillingen av deres kristendomsforståelse har en induktiv karakter og er utløst av utfordringer fra deres kontekster, har de en indre systematikk (Meistad 1989).

Det er en vesentlig oppgave fortsatt å erkjenne at teologi mest sentralt uttrykkes gjennom handling. Ulike former for metodistisk ortodoksi bør vike plassen for ortopraksis.

Anvendt litteratur

- Albin, Thomas (1985): "An Empirical Study of Early Methodist Spirituality". I, Theodore Runyon (red.): *Wesleyan Theology Today*. Nashville: Kingswood Books, 275-290.
- Allchin, A.M. (1988): *Participation in God: A Forgotten Strand in Anglican Tradition*. London: Darton, Longman and Todd.
- Althaus, Paul (1981): *The Theology of Martin Luther*. Philadelphia: Fortress Press.
- Baker, Frank & Richard P. Heitzenrater (hovedred.): *The Works of John Wesley*. Oxford: The Clarendon Press, 1975- ; Nashville, TN: Abingdon Press, 1984- .
- Book of Discipline of the United Methodist Church, The* (1996): Nashville, Tennessee: The United Methodist Publishing House.
- Borgen, Ole E. (1972): *John Wesley on the Sacrament: A Theological Study*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press.
- Bøckman, Peter Wilhelm (1984): "Rettfærdiggjørelse ved tro: Luthersk og Katolsk". *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 85 (1984) 3, 161-173)
- Dysjeland, John Magne (1987): "Helliggjørelsen i aktuell metodistisk forkynnelse i Norge". Hovedfagsoppgave i kristendomskunnskap. Bergen: Norsk lærerakademi.
- Hagen, Odd (1953): *Vår kristne tro: Innføring i metodistisk tros lære*. Oslo: Norsk forlagsselskap.
- Hildebrandt, Franz (1951): *From Luther to Wesley*. London: Lutterworth Press.
- Jackson, Thomas (red.) (1984): *The Works of John Wesley*. 14 vols. Third Edition Complete and Unabridged, Reprinted from the 1872 edition issued by Wesleyan Methodist Book Room, London. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.
- Kristiansen, Roald (1993): *Økoteologi*. Fredriksberg.
- Lossky, Vladimir (1985): *In the Image and Likeness of God*. Red. John H. Ericksom & Thomas E. Bird. Innledning av John Meyendorff. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- (1989): *Orthodox Theology: An Introduction*. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- JWL*, se Telford (1931).
- Maddox, Randy L. (1988): "John Wesley – Practical Theologian". *Wesley Theological Journal*, 23 (1-2:1988), 122-147.
- (1994): *Responsible Grace: John Wesley's Practical Theology*. Nashville: Kingswood Books.
- McGrath, Alister E. (1997): An Introduction to Christianity*. Oxford & Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Meistad, Tore (1983): "Martin Luther – slik John Wesley møtte ham". *Kirke og Kultur*, vol. 9-10 (1983), 626-634. "Martin Luther - så som John Wesley møtte honom". *Tro och Liv*, årgang 42 (6:1983), 46-52.
- (1989): *To Be a Christian in the World: Martin Luther's and John Wesley's Interpretation of the Sermon on the Mount*. Doktoravhandling. Universitetet i Trondheim: Religionsvitenskapelig institutt.
- (1992): "John Wesley's Theology of Salvation as a Model for Social Change". *ALH-forskning*, 2:1992. Alta: Alta lærerhøgskole.

- (1994): "Methodism as a Carrier of the Holiness Tradition in Norway". *ALH-forskning*, 1994:2. Alta: Alta lærerhøgskole.
- (1997): "Systematisk teologi og etikk i wesleyansk tradisjon: Noen metodologiske refleksjoner". *Teologisk forum*, vol. 2:1997.
- Metodistkirkens salmebok* (1987) Oslo: Norsk forlagsselskap.
- NT-Notes*: Se Wesley (1976).
- OT-Notes*: Se Wesley (1975).
- Runyon, Theodore (1998): *The New Creation: John Wesley's Theology Today*. Nashville, Tennessee: Abingdon Press.
- Schmidt, Jean Miller (1990): "'Strangely Warmed': The Place of Aldersgate in the Methodist Canon". I, Randy L. Maddox: *Aldersgate Reconsidered*. Nashville, Kingswood Books, 109-119.
- Stookey, Laurence Hull (1982): *Baptism: Christ's Act in the Church*. Nashville: Abingdon.
- (1993): *Eucharist: Christ's Feast With The Church*. Nashville: Abingdon.
- Telford, John (ed.) (1931): *The Letters of the Rev. John Wesley, A.M.* Standard Edition, 8 vols. London: The Epworth Press.
- Thorsen, Donald A.D. (1990): *The Wesleyan Quadrilateral: Scripture, Tradition, Reason, and Experience as a Model of Evangelical Theology*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- UMC Discipline: Se Book of Discipline.
- UMC Hymnal: Se United Methodist Hymnal.
- United Methodist Hymnal, The* (1989). Nashville, TN: The United Methodist Publishing House.
- Watson, David L. (1985): *The Early Methodist Class Meeting: Its Origins and Significance*. Nashville: Discipleship resources.
- Wesley, John (1975): *Explanatory Notes Upon the Old Testament*. 3 bind. Salem, Ohio: Schmul Publishers.
- (1976): *Explanatory Notes Upon the New Testament*. London: Epworth Press.
- Wesley, John & Charles (1745): *Hymns on the Lord's Supper*. Bristol: Felix Farley (Faksimile av 1. utgave, Madison, NJ: The Charles Wesley Society).
- Williams, Colin W. (1962): *John Wesley's Theology Today*. London: The Epworth Press.
- WW*: Se Baker & Heitzenrater.
- WW-J*: Se Jackson (1984).

An Anglican Response

A. M. Allchin

Den anglikanske kirke

Reading Dr. Tore Meistad's presentation of the Methodist understanding of Christianity today, an Anglican may well be filled with both pleasure and sorrow. There will be pleasure in his response as he recognises the growth and development of a great international Christian community, whose way of life and thought in many places shows remarkable similarities (not identity) with his own Anglican tradition. But there will be sorrow because of the failure of the Church of England in the eighteenth century to recognise and respond to what the Holy Spirit was doing through the ministry of John and Charles Wesley, a failure so deep that after the death of the two brothers it was inevitable that there should be a break between the Methodists and the Church in which they originally had been nourished.

But the sorrow and Anglican may feel towards Methodism is not only on account of the blindness of the Church of England in the eighteenth century. Twice, in the sixties and seventies of our own century, when Anglicans and Methodists were seeking to come together in reconciliation and unity, the project failed to come to fruition. On both occasions the proposals had overwhelming support from the Methodist side. It was doubts, the difficulties and the short-sightedness on the Anglican side, which meant that on both occasions the proposals failed to get an adequate majority in the synods of England.

My own deep sense of agreement with the position set out by Tore Meistad is increased by the fact that I, like him, believe that the eastern Christian influence, both in Anglicanism and Methodism is of vital importance and potentially at least, of great ecumenical significance. But here at the outset I feel it necessary to make a point of caution. This eastern influence, while profound, is not by any means always evident on the surface of the life of our churches. If we were to ask the ordinary man or woman in the pew

in either of our churches of England, about this special relationship with Eastern Orthodoxy I am afraid in many cases we should be met with bewilderment. Methodists and Anglicans are, after all, two international communions whose roots are firmly in western Christendom, they are inevitably greatly influenced by the other western Christian traditions with which they are constantly in contact. The Orthodox links are deep but they are often hidden.

Having made that cautionary point, I should have to go on to say, that already, in the sixteenth and seventeenth century the study of Greek as well as of the Latin Fathers of the Church was deeply influencing Anglican theology. This influence can clearly be seen in some characteristic attitudes both John and Charles Wesley, as Tore Meistad point out so clearly. More recently, and particularly in the last one hundred and fifty years, many Anglican churches, most notably the Church of England itself, and the Episcopal Church in the United States of America, have been very careful to cultivate close contacts with the Orthodox churches of the East, not only Greek, Slavonic and Romanian, but also Coptic, Armenian, Syrian and Ethiopian. It is a striking fact that though the ordination of women in the Anglican churches during the last twenty years has created a new obstacle from the Orthodox side, it has nowhere had the effect of breaking off official relations between Anglicans and Orthodox. What is more unofficial contacts in this period have multiplied, as the fall of communism has made it so much easier to travel between Eastern and Western Europe. On the Anglican side it is fascinating to see how widespread the influence of Orthodox prayer and spirituality has become in our Christian life. I think particularly of the use of the Jesus prayer, and of very general attraction to the use of icons as focal points of meditation and devotion.

In his discussion of the influence of the East on Methodism and Anglican theology I particularly value Tore Meistad's section 6.5, where he speaks of the interaction of the doctrine of redemption. This is a constantly recurring theme in Anglican theology. One could find it in the greatest nineteenth century Anglican writers, F. D. Maurice. In our own century one could find it again in the two Archbishops of Canterbury who have been considerable theologians as well as church leaders, William Temple and Michael Ramsay. Their styles and approaches were in many ways different, Temple being a philosophical theologian, Ramsay a New Testament scholar, but both consistently tried to work out such a vision of the interaction and the correlation of the doctrine of creation and redemption.

Why this way of looking at things seems to reappear so constantly in Anglican tradition, is something about which Anglicans themselves need to think more. Some of us are beginning to suspect that we may have here an echo of the earliest theological tradition of the churches of England and Ireland, in the period from four hundred to eleven hundred, often called the period of Celtic Christianity. It might more accurately be considered a period both of Celtic and of Anglo-Saxon Christianity, and the meeting of Anglo-Saxon and Irish in Northumbria in the age of Bede produced a very remarkable flourishing of Christian civilisation. It was a striking period in the history of the first millennium of Christianity in the West, not least on account of the pioneering missionary work both the Celtic and Anglo-Saxon churchmen in their missions to the continent of Europe. It

was also a remarkable period because it was marked by a great sense of the sacredness of creation, especially of the sacredness of the living world of plants and animals. This is one of the most serious reasons for the attraction, which Celtic Christianity holds for many of our contemporaries. It seems to point towards an ecological theology, as well as a theology of human life and society.

I might add that you have in Scandinavia a Christian teacher of the nineteenth century, who was deeply influenced by his study of the theological poetry of the Anglo-Saxons, and who also had a very vivid understanding of creation itself as made in God's image. That is N. F. S. Grundtvig, a theologian who I believe would have much to say both to Anglicans and Methodists today. It was very striking to see, in a conference held in Chicago in the summer of 1997 on the theology of Grundtvig, how much this ecological dimension of Grundtvig's thinking was stressed and appreciated.

I come now to a more general comment on Dr. Meistad's presentation, and to a point where I think any comparable Anglican statement would have had a rather different emphasis. This touches the question of the understanding of the Church itself as the body of Christ, an Anglican presentation of this topic would I think, almost certainly, have given greater space to the subject of ecclesiology. I believe that this would be true for Anglicans of very different tendencies, for though Anglicans of a high church or catholic tendency might stress one aspect of the subject and Anglicans of a low church or evangelical tendency might stress another, all would want to underline the importance of the life and fellowship of the Church as providing the necessary context in which the faith of the individual Christian may grow and develop and in which the work of theological reflection and affirmation may be carried on.

If we ask why this subject of the Church holds such a central place in Anglican thought and life, I would point again to a fact of history, to the fact that at the time of the Reformation, Archbishop Thomas Cranmer, the first of our reformed archbishops, gave to the Church not a book of sermons nor a book of hymns, but a book of forms of worship, *The Book of Common Prayer*. While in the Lutheran churches it was a book of hymns which was put into the hands of the laity, in the Anglican churches it was a book which contained all the texts necessary for the public worship of the Church. You find there, as in the Lutheran hymnbooks, the text for Sunday Eucharist, but you also find texts for the daily services of Morning and Evening Prayer, there are the services for the occasional offices, which take the Christian from Baptism through Confirmation to Marriage and then through sickness to death and Burial. There are also the services, which the bishop uses for the ordination of priests and deacons and for the ordination of a new bishop. Most lay people will not often take part in these services if at all, but the texts are there for all to read and think about when ever they wish to.

Thus already in the sixteenth century, *The Book of Common Prayer* gave to every church member who could read, a book which linked private with public prayer, which showed the Bible as a text to be used in worship, and which embraced the whole range of human life, personal as well as social. It is a work, which has had a great influence on those who use it, and it still has such influence. Often the influence is unconscious, occasionally it becomes fully conscious, as for instance in 1832, when a young man who has

to become one of the greatest of English statesmen and an outstanding layman of the Church of England, W. E. Gladstone, found himself reading right through the book, when he was on holiday in Italy, and being captivated by what he found.

Gladstone writes about the prayerbook: "It presented to me Christianity under an aspect which I had not yet known it; its ministry of symbols, its channels of grace, its unending line of teachers joining from the Head; a sublime instruction, based throughout upon historic fact, uplifting the idea of the community in which we live, and of the access which it enjoys to the new and living way to the presence of the Most High." Here in *The Book of Common Prayer* was a vision of the Church as a corporate reality belonging both to time and to eternity, the context in which the individual Christian could find his or her way towards God.

It is in this context that we need to see the importance, which Anglicans give to the office of the Bishop, an importance, which sometimes surprises and puzzles other Christians. Since in Anglican practice the rite of Confirmation is administered by the Bishop, it is often in connection with Confirmation that the Bishop comes to visit a parish. This practice of episcopal Confirmation gives every church member the opportunity of direct contact with the Bishop, as someone who represents not just the parish and its congregation, but the universal Church spread out through space and time. The Bishop's office is believed to go back to the time of the Apostles. He is a sign of the Church being today rooted in the life of the Church in the very beginning, from the time of Our Lord and his first disciples. But the Bishop is also the representative of the wider Church body, not that of the diocese, but the church province, and not only the church province but the whole church spread out across our planet. We are united with our fellow Christians on other continents, not only by common faith, but also by common order.

The way in which the Bishop's office can underline the international and inter-racial character of the Church's life has come to the fore very strongly in the last twenty or thirty years. This is probably because our world itself has become so much smaller and we are also more aware than we were of the Church as an international fellowship, which crosses all national frontiers. But the fact that the best known Anglican in the world is probably Desmond Tutu, the former Archbishop of Cape Town, also has something to do with this. It is a striking fact that one of the best-known Methodists also comes from South Africa, Nelson Mandela. How surprised our nineteenth century predecessors would have been to find themselves represented internationally by black leaders!

Seen in an ecumenical perspective Anglicans throughout this century have believed that the episcopal office is a valuable gift which they have received, and which they hold on behalf of other Churches and which they wish to share with them. Sometimes in the past Anglicans have given an exaggerated importance to this question and thought about it in an excessively rigid way. Perhaps we need to learn something of the flexibility of Methodism in matters of Church order. Certainly we need to recognise that the ordained ministry is only one amongst a number of ways in which the Church's unity and continuity in time and space is maintained. In such questions we undoubtedly have much to learn from one another and need to listen to one another carefully.

In the last section of his presentation Dr. Tore Meistad stresses the way in which the Methodist tradition has always had a strongly social and practical ethical dimension. Here, I believe, is one of its greatest contributions to the Christianity of the new millennium, and here again is a quality of Methodism, which goes back to its first origins. In the last week of his life, John Wesley wrote a magnificent letter to William Wilberforce, at that time a young man who had just decided to devote his whole career as a politician to one issue, the abolition of slavery. Wesley warns him that in tackling that issue he will find himself fighting not just against flesh and blood but against powers of evil of a superhuman strength. Only in the power of the Lord will he be able to prevail. The old man gives his blessing to the young Member of Parliament who apart from his lifelong campaign for the abolition of slavery became well known nationally as a leading figure, perhaps the leading figure in the evangelical movement in the Church of England. Once again an Anglican records with gratitude how closely the life and history of our two communions have been intertwined.

Refleksjoner av en pinsevenn

Øyvind Gaarder Andersen
Pinsebevegelsen

La meg først få takke Tore Meistad for en interessant og tankevekkende artikkel. Den er, i positiv forstand, provoserende. I det følgende vil jeg dele noen av de refleksjoner jeg har gjort meg under lesingen av den, uten dermed å ha som mål å kommentere alle de punkter han tar opp.

Metodismen - pinsebevegelsens historiske bakgrunn

Pinsebevegelsen står i høy grad i takknemlighetsgjeld til metodismen. Nettopp i den metodistiske vekkelsen finner pinsevennene i meget stor grad sine historiske røtter. Pinsebevegelsen ser seg selv som en arvtaker og viderefører av metodismen. Det er ikke uten grunn at pinsevekkelsens pionerer i så stor grad kom fra metodistisk bakgrunn. Deres teologi og praksis var preget av den. Det gjelder, som kjent, ikke minst pinsevekkelsens foregangsmann i Norge og Nord-Europa, T.B. Barratt.

Når man som pinsevenn hører eller leser om John Wesley og den metodistiske vekkelsen, da er det dype strenger i en som berøres. Her kjenner man seg igjen, dette identifiserer man seg med.

Rettferdigjørelsen

Som Meistad peker på, står metodismen i sin tur i gjeld, ikke minst til Martin Luther. For John Wesley ble det av avgjørende betydning at han den 24. mai 1738 hørte opplest Luthers fortale til Romerbrevet. Det var dette som gav ham frelsesvisshet - og uten denne frelsesvisshet ville det nok ikke blitt noen metodistisk vekkelse. Charles Wesley hadde

kommet til den samme erkjennelse som John tre dager tidligere, i forbindelse med opplesing av Luthers innledning til Galaterbrevet.)¹

Nå hevder imidlertid Meistad: "Dette har...ført til en overbetoning av luthersk tradisjon som bakgrunn for metodistisk kristendomsforståelse. Det er... et historisk faktum at brødrene Wesley ganske snart etter mai 1738 distanserte seg fra sentrale punkter i luthersk kristendomsforståelse."²

Det kan så være. Men det motsier likevel ikke det faktum at den bibelske sannhet om rettferdiggjørelse ved tro på en avgjørende måte hører med til selve fundamentet for den åndelig dynamiske bevegelse som metodismen ble. Hvis dette fundamentet skulle smuldre bort, må man regne med at den åndelige kraften også vil svinne hen.

Meistad mener å kunne påpeke en betydelig forskjell mellom luthersk og metodistisk frelsesforståelse.³ Ifølge ham oppfatter Luther nåden "vesentlig som tilgivelse...synderen blir tilgitt for Kristi skyld, vel og merke uten at dette endrer synderen som sådan. Den kristne er og forblir en synder - men en tilgitt synder (*simul justus et peccator*)."⁴ Luther regner likevel samtidig med "helliggjørelsens mulighet".

Metodistisk kristendomsforståelse derimot "understreker at frelsen innebærer både en relativ og en reell forandring av synderen. Den relative forandring skjer i rettferdiggjørelsen... Men frelsen medfører også en faktisk forandring av synderen, etter som den troende på sin vandring på frelsens vei blir en ny skapning (2 Kor 5,17)."

Nå spør det imidlertid ikke om forskjellen i syn på rettferdiggjørelse og helliggjørelse hos Luther og Wesley her overbetones - i hvert fall når det gjelder deres prinsipielle utgangspunkt. Ifølge Luther var det en organisk sammenheng mellom rettferdiggjørelsen og forvandlingen av mennesket. "Den frikjennende dom som gjør et menneske rettferdig, er Guds eget levende og skapende ord, som gjenføder og forandrer mennesket fra grunnen av."⁴ Den senere Melancton skilte derimot skarpt mellom rettferdiggjørelsen, forensisk forstått, og den konkrete fornyelsen av mennesket. Ifølge ham blir imputasjonen (tilregningen av rettferdighet) noe annet enn fornyelsen.

Melanctons fremstilling av dette har hatt den positive effekt å hindre sammenblanding av rettferdiggjørelse og helliggjørelse, og dermed beskytte mot gjerningsrettferdighet. Men samtidig gikk noe av rikdommen i Luthers tenkning tapt.⁵ "Mens den lutherske Zinzendorf insisterer på at de kristnes hellighet bare er i Kristus, men ikke i dem selv, hevder Wesley at de kristnes delaktighet i Guds hellighet innebærer at de også blir faktisk hellige i seg selv," skriver Meistad.⁶ Men ut fra Luthers syn på den organiske sammenheng mellom rettferdiggjørelsen og fornyelsen av mennesket spør det om det, hva angår det prinsipielle utgangspunkt, behøver å være noen motsetning.

Meistad drøfter også spørsmålet om forholdet mellom rettferdiggjørelse og helliggjørelse i forbindelse med økumeniske samtaler. Han mener å kunne observere at når

¹ Den tidligere påvirkning av herrnhuterne hadde gått i samme retning.

² Meistad, punkt 2.

³Bl.a. punkt 6.2

⁴Bengt Hägglund, *Teologins historia*, Lund 1971, s. 204.

⁵Hägglund, s. 229-230. Hägglund gir som eksempel avvisningen av Osianders rettferdiggjørelseslære.

⁶Meistad, punkt 6.2

den katolske og lutherske kirke finner hverandre teologisk, kommer de svært nær en metodistisk forståelse. Han siterer Bøckman som eksempel: "Ved rettferdiggjørelsen blir vi både erklært rettferdige og gjort rettferdige... Når Gud rettferdiggjør, virker han det han lover; han tilgir synd og gjør oss virkelig rettferdige."⁷ Det Bøckman her sier er vel imidlertid helt i overensstemmelse med Luthers betoning av den organiske sammenheng mellom rettferdiggjørelsen og fornyelsen av mennesket.

Men at Wesley viderefører læren om helliggjørelsen og gjør den til brennpunkt nummer to i det kristne liv, på en helt annen måte enn Luther, er samtidig opplagt.

Helliggjørelsen og Åndens dåp

Disse refleksjonene om rettferdiggjørelse og helliggjørelse er i høyeste grad relevante for pentekostal teologi. For pinsevernene har vært - og er kanskje fortsatt - metodistiske på dette området. De første pinseverner tenkte wesleyansk om helliggjørelsen. Pinsevernshistorikeren Vinson Synon gir følgende beskrivelse av utviklingen:

Wesley lærte at den troende kan og skal oppleve et Åndens verk nummer to, helliggjørelse (sanctification), som renses fra indre synd og gir "fullkommen kjærlighet" til Gud og mennesker. Dette "annet nådeverk" kan erfares momentant (instantly), selv om det vanligvis foregår og følges av en gradvis "vekst i nåden".⁸ Slik lærte også T.B. Barratt.

På 1800-tallet ble læren om helliggjørelsen som det annet nådeverk fremmet ikke minst av hellighetsbevegelsene. Her hentet man også sterke impulser fra Wesleys kollega, John Fletcher, og hans bruk av uttrykk som "dåp med Den Hellige Ånd og ild". De som var "døpt med ild" var "ikledd kraft fra det høye".⁹

Majoriteten av hellighetsbevegelsen så på den "andre velsignelsen", helliggjørelsen og "dåpen med Den Hellige Ånd" som aspekter av den samme erfaring. En gren av hellighetsbevegelsen utviklet imidlertid en lære om tre "erfaringer": Gjenfødelse, helliggjørelse og Åndens dåp.

Denne siste oppfatningen - om tre erfaringer - tilegnet Parham, pinsevekkelsens første pioner, seg. Det nye han bidro med, læremessig sett, var at tungetalen er tegnet på Åndens dåp.¹⁰

Ganske tidlig begynte det imidlertid å skje en læremessig endring på dette området. Ifølge store deler av pinsebevegelsen er det heller tale om to erfaringer: Gjenfødelse og Åndens dåp. Helliggjørelsen ses mer på som en livsvarig prosess. Dette siste synet er det rådende for eksempel i det store internasjonale pinesamfunnet Assemblies of God, og i dag også i pinsebevegelsen i Norge. Andre pinseretninger har imidlertid bevart den opprinnelige lære om tre erfaringer.¹¹

En lignende utvikling synes å ha foregått innen metodismen, noe Meistads artikkel synes å bekrefte. Peder Borgen sier det slik: "Dette synet på en opplevelse nr. to i

⁷Meistad, punkt 7.

⁸ Vinson Synon, *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States*, Grand Rapids, Michigan, 1972, s. 18-19.

⁹ Synon, s. 62.

¹⁰ Synon, s. 63 og s. 99-100.

¹¹ *Kristne kirker og trossamfunn* (red. Peder Borgen og Brynjar Haraldsø), Trondheim 1993, s.251.

kristenlivet kan fremdeles understrekes, men en finner ikke at det er bibelsk å sette opp dette synet som et normativt mønster for alle. Derfor vil en generelt i dag legge vekt på... et kristenliv i vekst."¹²

Fra mitt ståsted som pinsevenn vil jeg si at det både er pluss og minus ved denne utviklingen. Det positive er at Kristi forsoning, og hva vi er i Kristus, fremheves som grunnlaget for alt vi mottar fra Gud. Det negative er at en viktig dimensjon kan forsvinne - den dynamiske hungeren etter en livsforvandlerende berøring av Den Hellige Ånd og ild.

Efaringsteologi

Meistad betoner erfaringens sentrale plass i metodistisk teologi, selvsagt med utgangspunkt i Skriften. Dette er viktig også for pentekostal teologi.

For pinsebevegelsen er det av særlig betydning å understreke at hva Bibelen taler om, og de løfter den gir, ikke bare må forbli teori, men også må oppleves. Åndens kraft, Åndens gaver, Guds undergjerninger skal erfares. I den forstand kan man tale om erfaringsteologi i pinsebevegelsen.

Men samtidig er det en reell fare knyttet til betoningen av erfaringens betydning. Ens erfaringer kan tilsynelatende være i konflikt med Skriften, og hva blir da mest bestemmende av de to? Det er derfor meget viktig å fremheve at Skriften alltid må være normgivende. Vi må heller søke å komme opp på Bibelens erfaringsnivå, enn å dra Bibelen ned på vårt erfaringsnivå.

Ikke minst gjelder dette hvis man, som Meistad gjør, understreker at "kristendommen har en kontekstuell karakter, som uttrykkes ulikt til forskjellige tider og i møtet med ulike historiske, økonomiske, kulturelle og sosiale forandringer".¹³ Den kristne tro kan lett falle som offer for tidenes skiftende ideologiske strømninger og bli noe helt annet enn kristen tro.

Nå kommer man selvsagt aldri unna erfaringens betydning. Da Luther, for eksempel, kom frem til sin skjellsettende innsikt om rettferdiggjørelse ved tro - skjedde det på bakgrunn av hans kamp for å finne en nådig Gud. Noe av det samme gjelder John Wesley da han fikk sitt åndelige gjennombrudd under opplesningen av Luthers innledning til Romerbrevet. Erfaringen vil alltid virke inn, enten positivt eller negativt. Det avgjørende er at det er Bibelen som er vår normgivende instans, ikke erfaringen.

"Toronto-fenomen"

Når det gjelder erfaringer: Den metodistiske vekkelsen var ikke fremmed for manifestasjoner av det slag man dette tiåret ikke minst har forbundet med fornyelsen i Toronto Airport Christian Fellowship (skakning, falling og lignende ytringer). John Wesley beskriver dette i sin Journal, noe den katolske karismatiker Francis MacNutt trekker frem med interesse, på grunn av sine egne erfaringer på dette området i forbindelse med forbønn for mennesker.

¹²Kristne kirker og trossamfunn, s. 235-236.

¹³Meistad, punkt 7.

Et av flere Wesley-sitat er følgende: "At Coleford in 1784, "When I began to pray, the flame broke out. Many cried aloud, many sank to the ground, many trembled exceedingly."¹⁴ Slike fenomen har fulgt vekkelse, både i eldre og nyere tid. Wesley ble kritisert for dem, han la ikke vekt på dem - men likevel må det ha vært en sammenheng mellom disse fenomen og den veldige åndelige kraft som hvilte over forkynnelsen og møtene. Slike fenomen bør man regne med kan finne sted, og tillate, om man vil ha en dynamisk livsforvandlende åndelig vekkelse, en "wesleyansk" vekkelse.

Metodismen og pentecostalism

Det er i det hele tatt interessante paralleller mellom den metodistiske vekkelsen på 1700-tallet og den bevegelsen som i vår tid kalles *pentecostalism*. Det pekes gjerne på tre hovedstrømninger: 1) Klassiske pinsevenner. 2) Neopinsevenner, karismatikere innen de historisk protestantiske kirker. 3) Katolske karismatikere.

Felles for alle disse retningene, fra klassiske pinsevenner til katolske karismatikere, står *erfaringen* av Den Hellige Ånds kraft og gaver. Dette fører, på tross av forskjeller i teologi og tradisjoner, ofte til en viss likhet i ytringsformer, en *karismatisk møte- eller gudstjenestestil*, enten man samles i enkle gudshus eller ærverdige katedraler. Denne karismatiske bevegelse, som langt på vei går på tvers av de konfesjonelle skillelinjer, har ifølge statistikere snart en oppslutning på 500 millioner mennesker.¹⁵

Meistad siterer Wesley: "Gud gjorde (metodistene) til et folk av en eneste hensikt, nemlig å spre skriftmessig religion (skriftmessig hellighet) over landet, blant folk av alle kirkesamfunn..."¹⁶ En pinsevern vil se det slik at denne visjonen videreføres gjennom den verdensvide karismatiske bevegelsen av i dag. Her bevares og betones vesentlige anliggender i den metodistiske vekkelsen.

I denne verdensvide karismatiske vekkelse er det også mange metodistkirker med. Interessant nok finnes det forresten en Pinsevern-Methodistkirke i Chile på mer enn 2 millioner mennesker.¹⁷

Metodismen mellom øst og vest?

Meistad gjør et stort poeng ut av metodismens likhetstrekk med den bysantinske tradisjon. "...den grunnleggende teologiske forankringen ligger nok mer i øst enn i vest," skriver han.¹⁸

Nå vil jeg anta at denne siste påstanden er diskutabel. Samtidig er det klart at Wesley tok med seg impulser fra de gresktalende kirkefedre, likesom fra katolske og anglikanske mystikere og deres fromhetslitteratur. Dette var en arv han brakte med seg da han møtte vekkelseskristendommen gjennom herrnhuterne. Dette møtet ble, så vidt jeg kan

¹⁴Francis MacNutt, *The Power to Heal*, Notre Dame, Indiana, s. 197-199. (Sitat fra *Wesleys Journal* 8/9-1784.)

¹⁵David Barrett and Todd M. Johnson, *Status of Global Mission*, January 1999, s. 25, *International Bulletin of Missionary Research*.

¹⁶ Punkt 1. Innledning, s. 2.

¹⁷Kristne kirker og trossamfunn, s. 233.

¹⁸Meistad, punkt 2,1, s. 3.

forstå, bestemmende for den videre utviklingen. I stedet for å få en "ritualistisk-katoliserende bevegelse"¹⁹ fikk man en evangeliserende vekkelsesbevegelse.

Sett fra utsiden kan både den ortodokse og den katolske kristenhet synes å stå fjernt fra vekkelseskristendom. Men det finnes i disse kirker en sterk betoning av den åndelige eller pneumatisk virkelighet. Derfor burde det i disse store retningene innen kristenheten finnes dype berøringspunkter med både metodismen og pinsebevegelsen. Det er ikke tilfeldig at den karismatiske vekkelsen har fått et så sterkt gjennomslag i den katolske kirke. Det samme burde kunne skje i den ortodokse kirke.

Når det gjelder *økumeniske læresamtaler*, er det noe pinsevenner ikke har den helt store troen på. De har nok mer hjerte for *allianse-økumenikk* der hvor man, på Skriftens grunn, opplever enhet i Ånden.

Vekkelsesbevegelse eller sosial innsats?

Når begynte metodismen, spør Meistad (i note 29). Det første 100-års jubileet feiret minnet om John Wesleys første friluftspreken til kullgruvearbeidere i Bristol, 2. april 1739. 200-års jubileet markerte imidlertid minnet om Wesleys erfaring av frelsesvisshet 24. mai 1738.

Hva er mest korrekt kan man spørre? Er ikke svaret at begge deler er riktig. Det hadde nok ikke blitt noen friluftspreken i 1739 uten Wesleys opplevelse i 1738. Det ene var en forutsetning for det andre. Men samtidig kan vi si at målet ikke var nådd bare med Wesleys opplevelse i 1738. Det lys han fikk, skulle bringes videre til andre.

Et annet spørsmål reises også ved det Meistad skriver i note 29: Det første jubileet, til minne om Wesleys første friluftspreken i 1739 "identifiserer metodismens begynnelse med hans arbeid for Englands lavt privilegerte."

Nå kan denne siste uttalelsen tolkes, eller aksentueres, i ulike retninger. Men la meg bruke den som et utgangspunkt for å sette et spørsmål i fokus: Hva er det primære? Er det sosialt ansvar, det å ta hånd om de lavt privilegerte - eller er det forkynnelsen av evangeliet, enten det nå skjer for fattig eller rik? Hva er utgangspunktet, det bærende?

Det synes å være slående likhetspunkter mellom *den metodistiske vekkelsen* og *Hauge-vekkelsen*. Forfallet i England var stort på begynnelsen av 1700-tallet, i hvert fall åndelig. Den metodistiske vekkelsen løftet hele nasjonen, åndelig - og den førte også til sosialt og samfunnsmessig engasjement.

Det ser vi ikke mindre tydelig når det gjelder Hauge-vekkelsen. Her kan vi tale om en "kristning av Norge" og en samfunnsmessig reformasjon. Men det vi finner som startpunkt, og som det bærende, for begge disse vekkelsene er betydningsfulle åndelige gjennombrudd, og en etterfølgende bærende åndelig kraft - både hos Wesley og Hauge.

En bevegelse som ønsker å være preget av vekkelse og åndskraft, bør selvsagt ha som mål at dette også skal gi seg utslag i sosialt og politisk engasjement. Meistad gir eksempler på dette i metodistisk sammenheng. Når det gjelder pinsebevegelsen, ser vi dette illustrert for eksempel gjennom misjonærenes arbeid som, ved siden av Ordets forkynnelse, har vært preget av stor sosial innsats. En som har gitt et tydelig eksempel på hvor viktig det kan være med politisk engasjement, er Ray McCauley, pastor for en

¹⁹Carl Fr. Wisløff, *Kristne kirkesamfunn*, Oslo 1988, s. 105.

karismatisk trosmenighet i Sør-Afrika. Han spilte en viktig rolle i forhandlingene som førte til opphør av apartheidstyret.

Likevel er det nødvendig å spørre: Hva er det primære, hvor er fokus? La oss lære av det som var både metodismens og Hauge-vekkelsens begynnelse og bærende kraft.

Veien videre, metodisme?

Som sagt taler man som pinsevern med en særlig kjærlighet om den metodistiske vekkelsen. Det er våre åndelige "besteforeldre" vi snakker om, kan vi si. Nettopp derfor kan man også, som pinsevern, føle et ansvar for å spørre: Hvor går veien videre, metodisme?

Hvordan står det til med vekkelsens glød og kraft? I hvilken grad erfares den livsforvandlernde åndelige kraft som Wesley og hans følgesvenner opplevde? Kan det være slik at det horisontale betones på bekostning av det vertikale? Fortrenger det diakonale, sosiale og samfunnsmessige engasjement, hvor verdifullt nå dette enn er, den uerstattelige hunger etter kraft fra det høye?

For å provosere, forhåpentligvis i positiv forstand, må jeg erkjenne at jeg sitter igjen med et inntrykk av at her er det en balanse å gjenopprette, et behov for en gjenoppliving av det opprinnelig metodistiske - det som preget de første metodister.

Dette er spørsmål som pinsebevegelsen bør stille seg selv i like stor grad! Vi bør preke for oss selv om "igjen å opptenne den Guds nådegave.." (2 Tim 1,6). Men kanskje vi også kan få lov til å minne andre om dette samtidig?

Fra ureflektert erfaring til bevisst teologi!

Jens Fredrik Brenne

Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn

Innledning: Erfaringsteologiens muligheter - Hva med manglene?

Tore Meistad har på en engasjerende og lett tilgjengelig måte presentert metodistisk kristendomsforståelse i dag. Måten denne teologi er blitt til på, er nyttig i dagens økumeniske kirkevirkelighet hevder han. Det er fruktbart og nødvendig å tolke erfaringer i lys av bibelen og kristne trossetninger!

En slik påstand vekker naturlig nok både nysgjerrighet og kritiske spørsmål:- Hva er mulighetene og manglene ved en slik erfaringsteologi?

1.Nye toner - ny teologi?

Har Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn (DELK) latt seg prege av metodistiske toner og teologi?

I 1995 utgav DELK en ny salmebok. Denne salmeboken var en frukt av en vekkelse som hadde pågått i ca.15-20 år. Kirkesamfunnet som hadde vært preget av den gammel-Haugianske arv, ble utfordret av unge som hadde fått en fornyelse i sitt kristenliv i kontakt med evangeliske kristne i Skolelaget, Indremisjonen, Misjonssambandet o.a. Like etter opprettelsen av DELK i 1872 lukket man seg for Johnson-vekkelsen og Roseniansk nyevangelisme. Kirkesamfunnet hadde altså sovet en "Tornerosesøvn" i 100 år. På 70 tallet våknet flere unge som et resultat bl. av Jesus-vekkelse.

Det synes å være en trend at salmeskatt og liturgi blir bearbeidet og fornyet som dønninger noen år etter de første vekkelsesbølgene. Slik også i DELK. Med Bibel-vekkelsen i DELK fulgte også nye sanger. Med nye friske sanger ble frelseserfaringer tolket.

Den første synlige fornyelsen av sangskatten kom i 1986 med en "prøve-sangbok for barn og unge". Med de nye glade tonene fulgte fornyet teologi, men gammelt

arvegods fikk også sin renessanse. Sanger av metodisten Charles Wesley ble også tatt i bruk. I Sang-86 kom "Dyp av nåde er hos deg, Jesus..." "O Jesus Krist jeg flyr til deg, la meg din nåde få" fikk innpass i 1993. Og "Kjærlighet som ei har like, med Guds Sønn kom til oss" ble med i den nye Salmebok for kirke, hjem og skole, som utkom i 1995.

Tore Meistad hevder at metodistisk teologisk metode er et paradigme for en ny type systematisk teologi. Jeg vil prøve å vise hvordan en induktiv metodologi som tolker erfaringer i lys av bibelen og trossetninger faktisk har vært et fruktbart alternativ i DELK. De tre ovenfor nevnte salmene er alle uttrykk for bønn om og erfaring av Guds nåde i Jesus Kristus. I DELK hadde mange mye dogmatisk kunnskap bla. ut ifra Bibelhistorie, Luthers katekisme og "Pontoppidan", og forkynnelsen var nok Gud-sentrert, men lite frigjørende. Jesus-vekkelsen førte til en gjenoppdagelse av nåden i Jesus Kristus. I salmer bla. skrevet av Charles Wesleys fant disse erfaringene uttrykk.

I salmen **"Dyp av nåde er hos deg, Jesus..."** lyder gamle kjente DELK toner. Typisk DELK var: Synderen som knapt tør se hen til Guds nåde. Som i mange gamle salmer lyder det mange negasjoner før nåden skimtes, men i 4.verset finner den nye erfaringen av Guds nåde i Jesus sitt uttrykk.

- 2) Jeg har stått din Ånd imot, trådt ditt budord under fot,
avvist dine mange kall, krenket deg med tusen fall.
- 3) Å, jeg er så kald og død, eier bare synd og nød.
Tør jeg komme frem for deg? Har du ennå rom for meg?
- 4) Dyp av nåde - gledesbud: Jesus står for meg hos Gud.
Han har sonet i mitt sted, Gud er evig kjærlighet.

I den neste Wesley salmen: **"O Jesus Krist, jeg flyr til deg"** er det også mange kjente toner som uttrykker bønn om Guds nåde, men i 4.verset får det frigjørende i evangeliet om Jesu frelsesverk sitt utløp:

Gi hjertet kraft og sjelen ro, o nåderike Gud,
så jeg kan leve ved min tro, i Kristi rettferdsskrud.

Som Meistad beskriver, er metodistisk forkynnelse preget av at troen skulle vise seg i praksis. En slik forkynnelse til et hellig liv er også et ideal i DELK. Derfor fant kjente ideal en fornyelse i siste verset:

Da skal jeg alltid prise deg, i dine fotspor gå,
og av ditt kors kun rose meg til kronen jeg kan få.

At salmen - **Kjærlighet som ei har like,-** kom sist inn i salmeskatten til DELK kan man ta som et uttrykk for at det gamle evangeliet hadde ført til en fornyet frihet.

Lignende strofer som i denne salmen kan spores i gamle påkesalmer av Brorson og Kingo, henholdsvis "Triumf! Triumf! Vår sol er alt opprunnet" og "Som den gyldne sol frembryter"-

Det nye for DELK'ere var at man så frimodig allerede i første verset sang:

"Nå Guds nådes kongerike er iblant oss med sin fred.

Den kjente salmen av Johan Nordal Brun var mye brukt i DELK: gleden og erfaringen av Guds rike var noe framtidig

"Hos Gud er idel glede, Men før jeg kommer der,
Jeg sukke må og grede Og gå nedbøyet her

Men med Charles Wesley sang man nå med fornyet tro:

- 2) ..fylt av glede deg frembære, lovsang i hvert hjerteslag.
- 3) Alt hva synden har lagt øde, reise du på ny med glans!
Liv du kalte frem av døde, krone du med seierskrans!
I ditt åsyns lys forklaret, fylt av himlens salighet
blir oss evig åpenbaret frelsens hav av kjærlighet.

Disse strofene, som mesterlig er oversatt av biskop i Stavanger Karl Martinussen, satte ikke bare ord på en fornyet tro, men bar også i seg ny teologi, ja reformert teologi der det legges vekt på nåden som en forvandlende kraft som erfares nå.

Ny nådeforståelse.- Gudsriket her og nå!

Meistad skriver: "Nåden er en forvandlende kraft som formidler både Guds tilgivelse og det nye gudslivet i mennesket. Gud gjør noe i mennesket og ikke bare noe for det. Derfor skjelner metodistisk kristendomsforståelse prinsipielt mellom rettferdiggjørelsen som Guds gjenopprettende handling for synderen, og den nye fødsel, der Guds nyskapende gjerning begynner i den troende." Han fortsetter -

"Forutsetningen for denne tenkning ligger i metodismens "realiserte" eskatologi, som innebærer at Gudsrikets krefter er utløst og virksomme her og nå. Messias har kommet i Jesus Kristus for å opprette sitt rike, han er oppstanden og inviterer menneskene til å ta del i kraften fra hans oppstandelse (Fil 3:10)."

Ja, DELK har latt seg prege av nye toner og av slik "ny" teologi. Betydningen av Jesu oppstandelse har blitt tydeligere, likeså at Gudsriket er en realitet nå.

Men det er vel ikke så mye metodistisk teologi som metodismens hermeneutiske prinsipp som har vært brukt.

2. Fruktbar kristendomsforståelse?

Inneholder metodistisk teologi et hermeneutisk prinsipp som er fruktbart i møte med nye strømninger og erfaringer?

Hele artikkelen til Meistad synes for meg å være motivert ut fra et ønske om å vise at metodistisk kristendomsforståelse inneholder vesentlige momenter til etterfølgelse i dag.

I avslutningsavsnittet hevder Meistad "Metodistisk teologisk metode som paradigme for en ny type systematisk teologi. s.24

Det er altså ikke noe mål i og for seg å bli metodist, men Meistad mener å hevde at Metodistisk kristendomsforståelse er en viktig inspirasjonskilde inn i dagens kirkesituasjon.

I forkynnelse og praktisering av evangeliet, i Oase og i økumenisk arbeid vil jeg mene at denne metodologi er vesentlig for å kunne lære av hverandre og forstå erfaringer som gjøres. Jeg tror altså at denne måte å arbeide på er helt nødvendig både i praktisk forkynnelse og teologi. Forkynnens oppdrag er å formidle evangeliet om Guds rike inn i forskjellig tider og kontekst. Ikke minst den karismatiske bevegelsen Oase har anvendt dette prinsippet. Ut fra nye erfaringer av Guds nåde og himmelrikets krefter har det vært nødvendig å uttrykke de nye erfaringene på en ny måte. Man har også (som DELK) hentet uttrykk for den troendes erfaringer av Åndens virke på annen kirkemark. Da viser det seg også at gamle salmer og gammel liturgi får en fornyet bruk.

I forkynnelse av evangeliet for vår tid synes det også å være behov for å tolke erfaringer i lys av bibelen og kristne trossetninger. Når udøpte asylsøkere hører evangeliet og Ånden tydeligvis åpenbarer seg med tegn og under og ny forståelse, så må en bruke en induktiv metode og gå tilbake til Bibelen for å få lys til å tolke hva som skjer. Da må en stille spørsmål slik som i Apg 10,47 Hva er til hinder for at disse blir døpt som alt synes å ha fått Den Hellige Ånd?

I vår tid med verdensvid kommunikasjon er en Gudgitt mulighet gitt oss for å gjøre nye oppdagelser av Gudsrikets virkelighet og betydning rundt om i verden. Derfor må denne metodologi brukes positivt og bevisst i økumenisk arbeid. Denne induktive metodologi som tolker erfaringer i lys av bibelen og kristne trossetninger er ikke et fruktbart alternativ, men et nødvendig supplement.

3. Er metodistisk kristendomsforståelse fri for forpliktende statiske doktriner?

Er det mangler ved erfaringsteologien?

Denne induktive metodologi kan ikke være uten forankring i den grunnleggende åpenbaring som vi finner i Bibelen. Og den klassiske teologiens logiske deduksjon fra dette a priori er helt nødvendig.

Jeg undrer meg over at Tore Meistad kan komme med en så sleivete påstand som i sluttkommentaren til sin artikkel. Der påstår han at det har skjedd et sammenbrudd i den klassiske teologiens bruk av logiske deduksjon fra a priori som metode.

Den induktive metodologi kan ikke bare bruke Bibelen og kristne trossetninger som en inspirasjonskilde, men må bruke den som en øverste norm. Grunnleggende sannheter og forutsetninger må ligge til grunn også for en induktiv metode.

Tore Meistad påstår i sin innledning at: Metodistisk teologi har aldri vært konfesjonell i den forstand at den en gang for alle har vært definert gjennom en kirkelig bekjennelse.

Denne påstand om metodistisk teologi gjorde meg nysgjerrig på to forhold.

1. Er dette riktig? Er metodistisk kristendomsforståelse fri for forpliktende statiske doktriner?

2. Er dette et fruktbart alternativ i den norske økumeniske kirkevirkelighet i dag?

Det virker som om Meistad mener at metodistisk teologi ikke har grunnleggende aksiomer. Man har kilder, men ikke slike forpliktende bekjennelser som i luthersk og reformert teologi.

Like fullt synes både metodistisk teologi og Meistads artikkel å være bygd på uforanderlige aksiomer og grunnleggende forutsetninger.

Meistad viser hva som er bindende og grunnleggende.

1. Noen dokumenter: John Wesleys prekener, de 25 religionsartiklene (som er hans bearbeidelse av den anglikanske kirkes 39 artikler) og hans kommentarer til den kristne bibelen eller Det nye testamente. Charles Wesleys salmer fungerer i praksis som grunnleggende teologiske dokumenter.

2. Metodistiske tradisjoner

3. Vedtak på konsiler eller konferanser.

En kritisk gjennomlesning med Meistads påstand im mente viste også mange andre grunnleggende forutsetninger. Jeg oppfatter det altså slik at Meistads påstand rommer indre motsetninger.

Aksiom 1. Livet må følge av læren s.3

Meistad kaller dette et ethos som er sentralt i metodistisk tradisjon. Han snakker like fullt om læren, selv om han hevder at metodismen ikke er et filosofisk og logisk oppbygd system av læresetninger.s.3

Aksiom 2. Mangfoldet er et typisk trekk ved metodismen. Den varierer i form og innhold rundt om i verden.

Aksiom 3. Metodistene er et eget folk blant folk av alle kirkesamfunn, i det de lar alle beholde sine oppfatninger og følge sin egen form for tilbedelse.

Aksiom 4. Metodismen distanserer seg fra sentrale punkter i luthersk kristendomsforståelse.

Aksiom 5. Metodistisk kristendomsforståelse er utpreget eklektisk.

Aksiom 6. Grunnleggende teologisk forankring ligger mer i østlig bysantisk tradisjon enn i vestlig tradisjon.

Aksiom 7. Alle guddommens tre personer samhandler i skapelsen og frelsen.

Ved en rask gjennomlesning beskriver Meistad altså mange forskjellig slags grunnleggende forutsetninger. Om de er vedtatt som bekjennelser er vel ikke det avgjørende, men spørsmålet er om man er styrt av aksiomer det ikke stilles spørsmål ved.

Meistad presenterer metodistisk kristendomsforståelse som et fruktbart alternativ i økumenisk arbeid. Han skriver under pkt 2.1 Metodismens fortrinn er at den har sin inspirasjon fra alle de viktigste tradisjoner innenfor kristendommen, romersk katolisisme, østlig ortodoksi, kalvinisme, lutherdom, den radikale reformasjon og arminianismen.

Mangel på bevissthet om grunnleggende føringer binder i alle fall mer enn de frigjør og gagnar. Denne indre selvmotsigelse synes jeg preger Meistads presentasjon av metodistisk kristendomsforståelse.

For tiden pågår det en homofilidebatt som etter mitt skjønn virker kirkesplittende. Ikke bare Den norske kirke er preget av denne debatten, men den preger hele den økumeniske kirkevirkelighet. Denne teologiske debatt viser at det er nødvendig med bevissthet om hva som er grunnleggende ufravikelig og hva man må kunne akseptere forskjellig syn på.

Det står om åndskraften i Norsk kirkevirkelighet for tiden. Jesus sa: "Om noen elsker meg, da holder han mitt ord, og min Far skal elske ham, og vi skal komme til ham og ta bolig hos ham" (Joh 14,23). Her legger Jesus opp til en teologisk praksis som tar utgangspunkt i et nært kjærlighetsforhold til Herren. Dette nære forholdet til den treenige Gud vil ha som resultat at man holder fast ved Jesu bud. Jesu kalte oss til å dedusere teologi og praksis ut ifra hans bud om medmenneskelig raushet og moralsk fasthet.

1.Jesus kalte oss til å vise medmenneskelighet ovenfor alle. Jesus viste oss mange eksempler på at han er kommet for å vise sin frelsende kjærlighet til alle, uansett rase, kjønn, tro eller moralsk status. Han kalte oss til å etterleve dette.

2.Han kalte oss også til å vise moralsk fasthet og lydighet ovenfor grunnleggende moralbud. Når det gjelder ekteskapelig enhet så sier han den skal inngås mellom en av hvert kjønn. "Derfor skal mannen forlate sin far og mor og holde seg til sin hustru, og de to skal være ett kjød" (Matt 19,5).

Stillet ovenfor et slik krav fra Jesus nytter det ikke med en induktiv metode, her må man dedusere ut ifra grunnleggende moralbud og våge å holde fast ved disse. Jesus har knyttet løfter om Helligåndens kraft til de som går inn i et personlig forhold til ham. Som et resultat av Åndens guddommelig nærvær vil man også få mot til moralsk fasthet.

Den teologiske metode som Meistad mener er metodismens fortrinn tror jeg derfor ikke er et fruktbart alternativ i seg selv i møte med de utfordringer den økumeniske kirkevirkelighet står ovenfor. Man må våge å stole på klassisk teologi dedusert ut fra grunnleggende åpenbaring i Skriften.

4.Nådeforståelsen til Wesley eller Meistad.

La oss prøve dette på nådeforståelsen i metodismen som Meistad presenterer.

Styrken i de 3 nådesalmene av Charles Wesley som DELK har tatt i bruk er at de tolker erfaringer i lys av de bibelske skriftene og den klassiske kristne tradisjon. En slik tilnæringsmåte gjør evangeliet levende og aktuelt. I disse salmene er nåden knyttet til

Jesu frelsesverk. Nettopp derfor har de fungert som gode uttrykk for nådeerfaringene mange i DELK har hatt. De har også vært med på å utvide nåde forståelsen.

Meistad synes å utvide nådebegrepet til også å gjelde Guds omsorg for hele skaperverket. "Nåden er med andre ord Guds livgivende kraft som trenger igjennom alt det som er skapt - Guds pust eller "ånd" - og ingen eksklusiv gave som er forbeholdt de få. I Jesus Kristus har Gud utvalgt hele menneskeheten til gjenstand for frelsen, og Guds universelle nåde virkeliggjør dette utvalget."

Guds nåde tolkes som Guds forsyn. Med en slik presentasjon blir det unike i Jesu frelsesverk fordunklet. Med et så utvidet nådebegrep blir da også omvendelsen uten betydning i Meistads presentasjon av metodistisk teologi.

Men kan dette være riktig presentasjon av Charles Wesley's teologi. Omvendelsen hadde da en viktig plass i metodismen. Et spørsmål dukker opp: Er det Meistad eller Wesley's nådebegrep som her utlegges? Er det et nytt nådebegrep pga. troen på en fortsatt inkarnasjon og en åpen bibeltolkning?

Konklusjon

Etter å ha arbeidet med Tore Meistads artikkel har det blitt klart at metodismens styrke ligger i erfaringsteologien. Metodismen inneholder en induktiv metode som tolker erfaring i lys av Bibelen og kristne trossetninger. Så lenge man holder fast ved Bibelens endegyldige åpenbaring og klassisk kristendomsforståelse vil en slik teologi danne grunnlag for å nå nye generasjoner med evangeliet. Både i DELK og andre kirkesamfunn vil den induktive metode være viktig for å kunne praktisere en levende kristen tro i dag. Men erfaringsteologi uten en fast forankring i grunnleggende bibelske åpenbaring fører helt galt av sted.

Respons

Asbjørn Froholt¹
De Frie Evangeliske Forsamlinger (DFEF)

Det har vært en utfordrende oppgave å skulle gi en respons på et omfattende teologisk tema fra et annet kirkesamfunn enn det jeg selv hører til i - De Frie Evangeliske Forsamlinger (DFEF)². Når jeg likevel svarte ja på oppgaven, er det fordi temaet er av interesse i all sin umulighet ikke minst for å avklare sine egne utfordringer innen DFEF. De samme konklusjoner og spørsmål som Tore Meistad stiller, kan vi stille innen DFEF. Jeg vil derfor takke for artikkelen av Tore Meistad som med sin konklusjon nok våger mer enn de fleste. Jeg takker også Teologisk Forum som gir spalteplass til en slik respons.

For uinnvidde lesere vil jeg komme med en kort oversikt over DFEF³. Utgangspunktet var en predikant ved navn Erik Andersen Nordquelle (EAN f.1858 - 1938 i Hedrum i Vestfold). Han var sjømann og fikk et kall til omvendelse da han var på vei med et skip fra Canada til England i 1879. Nokså umiddelbart sluttet han seg til en fri misjonsforening i Larvik og var en forholdsvis sentral person da Det Norske Misjonsforbund (DNM) ble stiftet i 1884. Han var en typisk vekkelsespredikant og brukte den såkalte «fransonmetoden» etter den svensk/amerikanske predikanten Fredrik Franson som også var med da DNM ble stiftet. Denne la stor vekt på ettermøtet. Han gikk rundt i salen og nødet folk til å gå fram til forbønn ved første benk eller botsbenken.

Litteraturen fra England og USA fortalte om mennesker som hadde opplevd en åndsopplevelse som førte inn i en kristendom som man kalte «Kanaenkristendom».

¹ Asbjørn Froholt har sittet sentralt i DFEFs fellesorganer i mange år og er i dag i ledelsen av menigheten i Moss.

² Min bakgrunn er kristendom hovedfag med hovedoppgave om eget trossamfunns oppståen og utvikling. Jeg har ellers innehatt de fleste sentrale verv i bevegelsen og er i ledelsen av vår menighet i Moss.

³ Opplysningen her er hentet fra min hovedoppgave i kristendom fra 1980 ved Universitetet i Oslo.

Opplevelsen førte til en spontan hellighet og en følelse av et **rent hjerte** uten forutgående helliggjørelse av lang varighet. Et tidligere arbeid av Tore Meistad⁴ viser at denne forkynnelsen hadde sterke røtter innen metodismen og rundt "den andre velsignelsen" - spontan helliggjørelse. DFEF er ellers et særnorsk fenomen, og bare det svenske Helgelsesforbundet lå nær opp til bevegelsen forkynnelsesmessig.

EAN fikk en åndsopplevelse i 1891⁵ og endret da sin forkynnelsesform og vi ser forholdsvis relativt lite veksel i årene deretter, men mye av og om denne åndsopplevelsen. Denne bevegelsen (senere kalt DFEF) bredte seg ut over hele landet og til store deler av det norske emigrantmiljøet i USA, Canada og andre steder som misjonslandene.

EAN var neppe det vi kaller en "lærd reflektert teolog" og vi vet ikke nøyaktig hvor han hadde sine "åndelige" røtter, men han døpte barn helt fram til ca 1895. Etter dette ble han den enkeltperson som døpte flest voksne (troende) i nyere tid. Han hadde en åpen nattverd som et minnemåltid for alle troende og EAN ønsket ikke å stifte nye menigheter eller noe nytt trossamfunn. Han hadde i utgangspunktet heller ingen arbeidsgrener i forsamlingene (merk at han ikke kaller det menigheter), men det kom senere. Han registrerte heller ikke medlemmene.

Det var innen EANs vennegrupper at metodistpastor T.B. Barratt (TBB) fikk det viktigste innpasset da han kom hjem fra USA med sin åndsåp julen 1906. Mens TBB noen få år før gav uttrykk for sterk skepsis til den virksomheten EAN drev, ble det i denne kretsen dette nye fikk best grobunn de første årene.

EAN og TBB delte egentlig ikke syn mange teologiske spørsmål. Barratt ble døpt som voksen i 1913, og dette ble en dåp etter baptistisk mønster og ikke som hos EAN; en dåp bare til Kristus. EAN delte heller ikke TBBs syn på tegnet på åndsåp; tungetale. Den åndsopplevelsen EAN hadde fremmet før 1907 ble vesentlig endret i karakter og innhold ved TBB og den senere pinsebevegelsen. Heller ikke nattverdsynet og praksisen her var lik. I det hele var det mer de "ekstreme" ytringene og presset utenfra som førte til samarbeid enn noe enhetlig teologisk basis. TBB delte heller ikke EANs syn på den uorganisert forsamlingsvirksomheten til EAN. Dette førte i sin tid til at pinsebevegelsens predikanter splittet de fleste frie venneflokkene i to.

EANs forkynnelse og teologi fra 1891 førte også til at han ble utelukket fra de fleste kristne samfunn - også de metodistiske, men vi vet at en del metodister søkte til hans møte rundt århundreskiftet for å «finne tilbake til helliggjørelsen». TBBs søster Polly

⁴ Kompendium av Tore Meistad, Alta 1997

⁵ EAN kalte ikke opplevelsen for noe annet enn en velsignelse og åndsopplevelse før TBB innførte begrepet åndsåp knyttet til opplevelser som hadde fellestrekk i uttrykksform. Innholdsmessig vil vi se at det var en vesentlig forskjell. For EAN var opplevelsen en kvalitetsforbedring av troslivet. Man gikk fra ørkenkristendom til Kanaaenkristendom uten at dette hadde kvalifiserende betydning. Da TBB kom med sin åndsåp fikk denne snart et annet preg. Den ble inngangsbilletten og en utrustning til tjeneste. Uten åndsåp med tunger som tegn, hadde man ikke det fulle evangelium og kunne dermed ikke tre inn i en aktiv tjeneste. Ettersom tungetalen var det tegnet som ble hovedregelen, fikk forsamlingene et A-lag og et B-lag. A-laget hadde åndsåpen m/tungetale og kunne innsettes i alle typer tjenester, mens B-laget hele tiden prøvde å nå opp til denne status.

var allerede i 1901 sammen med EAN og også TBBs hustru Laura, deltok i EANs møter mens TBB var i USA i 1906.

EAN hadde samarbeid med «Frimetodister» på Vestlandet da han bodde i Bergen (fra 1897 til 1899 da han flyttet til Oslo) og det er rimelig at disse tilførte EAN en del teologisk stoff, men det ser ut til at hans samarbeid førte til at disse forsvant inn i hans virke. Ikke desto mindre åpnet de sine menigheter for EANs virksomhet med stor begeistring.

Når man skal lage en respons på en slik artikkel, er mitt første spørsmål: *Hva er hensikten med artikkelen. Hva vil forfatteren fram til.* Rimeligvis er mitt utgangspunkt avgjørende for hvordan jeg tolker dette og ikke nødvendigvis det samme som var ment av forfatteren, men den sjansen må jeg ta. Den har også forfatteren stilt seg åpen for.

Artikkelen til Tore Meistad har en spennende konklusjon som danner basis for mine kommentarer: ***“John Wesley hevdet at Gud oppreiste metodismen for å forkynne hellighet”. ---- “Metodismen ikke har noen funksjon innen den kristne kirkens fortsatte historie, om denne forkynnelsen ikke får nytt liv ut fra den wesleyanske kristendomsforståelsens egne forutsetninger; helliggjørelse forstått som forvandling av synderen til Guds bilde ved delaktighet i Guds liv, likedannet med Kristus, og et liv fylt av kjærlighet til Gud og til nesten”.***

For metodismen - som for alle andre trossamfunn - er det avgjørende om man gjennom årene holder denne debatten om sin egenart oppe. Ortodoksi, pietisme, liberalism, konservatisme, modernisme osv, vil hele tiden sette nye kontekster som både lære og liv skal uttrykkes og leves i, og disse forhold dukker ikke opp samtidig på alle arenaer. I vårt pluralistiske samfunn, med like pluralistiske trossamfunn, vil eget ståsted avgjøre hva den enkelte mener er rett og hva man tror er sannhet. Det vil også være avgjørende hvilke tros- eller livssynssamfunn som er hovedstrømmen i metodismens kontekst. Er det luthersk, baptistisk, katolsk osv. Videre er det viktig hvilket forhold som råder mellom Metodistkirken og andre samfunn på den aktuelle arena i den aktuelle tid.

Et punkt som skaper visse vansker, er metodismens lære om en universell kirke. Det er kanskje ikke så fremtredende i artikkelen som man kunne ønsket, men av vesentlig betydning for de teologiske slutninger man trekker om andre spørsmål. Kirkesynet har minst to mulige problemstillinger: at metodismen er en del av alle trossamfunn uavhengig av lære og livsspørsmål. Metodismen er tildelt sitt lille område i teologien som de skal kultivere og så har andre sine områder til bearbeiding. Eller at metodismen er **den sanne kirke** slik som vi finner innen enkelte katolske kirkesystemer og i andre mer ekstreme kristne sammenhenger. Dette spørsmålet er ikke tatt opp, men er meget viktig for å avklare et ståsted.

Jeg tar litt for gitt at det første er mest riktig, men dermed sier jeg også at per definisjon opererer metodismen innen et avgrenset område i gudsåpenbaringen med de muligheter for feiltolkninger dette gir. Er det riktig at forkynnelsen av helliggjørelse og hellighet skal ha en avgjørende plass? Er det nok å akseptere at andre kirkesamfunn tar seg av andre særrområder slik at helheten blir ivaretatt? Denne debatten skulle jeg

gjern sett som en del av artikkelen. I innledningen fremsettes en del elementer innen den tradisjonelle metodismen. Jeg vil gjerne løfte fram noen problemstillinger som kommer av dette.

“Livet” har vært et spørsmål til mange problemer gjennom tidene. Er det riktig at *metodistisk kristendomsforståelse omtales her i et samlebegrep som inkluderer teologi, etikk, liturgi, diakoni og spiritualitet*. Dette kan umulig være hele svaret? Selv om det tematisk er dekkende for det meste, er variasjonene av tolkninger så stort at det blir upresist. Denne tolkning underbygges ved at *metodismen er ikke homogen, men sterkt varierende*. Det finnes selvsagt ikke noe svar på spørsmålet, men derfor kan det vel heller ikke være “metodistisk”?

Å spre skriftmessig kristendom er en oppgave som er like problematisk som den er nødvendig. Alle mener vel at den kristendom man sprer, er skriftmessig riktig? I særlig grad der det ikke er fastlagte læredokumenter som tolker den sentrale skriftstedene, må det være nesten umulig å avgjøre om noe er “skriftmessig”. Det som Metodistkirken ser som skriftmessig, vil et annet kirkesamfunn se som feiltolkning.

Det er en motsigelse mellom å være et eget kirkesamfunn og å skulle ha som sin kirkelige ide å virke innen andre kristne samfunn. Likevel er det helt logisk i forhold til det særpreg Metodistkirken har; å forkynne helliggjørelse. Ironien her ligger i at det som oftest bare er metodister som hører forkynnelsen fordi man har egne kirkehus man inviterer andre til.

Utgangspunktet for metodismen er en etisk og diakonalt orientert helliggjørelsesforkynnelse. Dette er et viktig punkt som kanskje bør avklares noe mer. Er helliggjørelsesforkynnelsen i hovedsak knyttet til etikk og livssyn som så utfolder seg i diakonalt arbeid? Er det kristne kall til tjeneste oppfylt hvis vi har en riktig etikk og handler godt mot vår neste? Rimeligvis må man også knytte gudstjenestelivet - den indre overbevisning om Guds frelse og de kommende ting - inn i kristenlivet.

Artikkelen viser at Tore Meistad distanserer seg litt fra den norske varianten av metodismen. Det er også mitt inntrykk at metodismen i Norge har et mer luthersk preg enn det man kan lese i litteraturen. Jeg har ingen forutsetninger for å mene noe kvalifisert om kapittel 2 i så måte, men jeg er nok noe usikker på om den menige metodist kjenner seg igjen i dette.

Jeg kunne også tenke meg en nærmere analyse av uttrykket som sier at: *mennesket kunne få del i Guds natur - bokstavelig talt slik at det kunne leve riktig og uten bevisst synd*. Det synes å være et noe diffust område mellom en etisk og diakonalt orientert helliggjørelsesforkynnelse og å si at man ikke gjør synd mot Guds bud bevisst, og om det er dette som er målet eller om den indre tilstand er målet. Man kan selvsagt si at dette er to sider av samme sak, men det er likevel av betydning hvor tyngdepunktet ligger.

Videre sies at: *som en følge av sin østlige forankring tilintetgjør metodismens frelsesforståelse en hver individualistisk oppfatning av menneskets “sjel” og inkluderer samfunn og natur*. Det har derfor vært like naturlig for metodismen å gi helse- og andre former for omsorgstilbud som å preke omvendelse. Så langt jeg kjenner metodismen i Norge er dette ikke et kjennetegn som er allment kjent. Det reiser derfor et spørsmål om

årsaksforhold. Omsorgstilbud er også noe uklart som begrep og det er heller ikke kjent at Metodistkirken i Norge har drevet noe utstrakt omsorgsarbeid i de første årene. De senere år har man startet arbeid for sjelesorg og det er uklart om denne betydningen av omsorgsbegrepet dekker det som sies.

Differensieringen mellom sanseerfaring og følelser generelt, synes noe spesiell. Så langt jeg kjenner til disse begrepene vil man ikke kunne skille dem. Det er umulig å føle noe uten at det først sanses og det er umulig å sanse noe som ikke også inkluderer følelse. Jeg forstår dette mer som basis for handling. Ved å ta alle sansene i bruk som kilde for reaksjon, vil handlingen kunne være "rasjonell" eller følelsesbasert, og at det er det første som kjennetegner metodismen. At dette er det ideelle, er klart for mange, men i filosofiens historie er det ikke så selvsagt.

I den metodistiske "læren" om Gud er det satt opp to dimensjoner som følges ad: 1: analyse av en situasjon basert på kristne og bibelske tradisjoner og 2: handling som følge av analysen. Dette oppsummeres som tro og liv i kapittel 3. Dersom dette settes sammen med uttalelsen i kapittel to, aner vi en problemstilling. Dersom "ratio" er basis, vil handlingene lett få en endimensjonal materialistisk verdi. Empati er mer følelse eller medfølelse enn sanseerfaring.

Metodistkirken har et problem når det gjelder kildene for sin lære og sine handlinger; nemlig hva som er basis for dette. Bibelen som eget skrift er vanskelig å bruke som læreskrift uten at man legger visse tolkninger til grunn. Ved å bruke kommentarer som hjelpemiddel, legger man selvsagt slike grunnleggende premisser, men står da i fare for å utelukke tanker som burde vært med. Teologi er lære om Gud og dette danner basis for alle kirkesamfunn. Det er vel rimelig at et kirkesamfunn har et utgangspunkt som er spesielt i forhold til om en ikke-kristen skulle reflektere over det samme problemet. Hva er det i vår kristelige refleksjon som gjør at vi kan tro at det vi mener er det Gud vil i vår verden i vår tid? Artikkelen mangler her noe om de andre kirketradisjoner som har fulgt i den offisielle kirkens spor gjennom alle århundrer. Både tradisjonen og de erfaringer troen har gjort gjennom århundrene er svært ofte gjort i konfrontasjon med noen som mener og tenker annerledes, og i marxistisk terminologi ville man sagt at en tese møter en antitese og ender som en syntese. Den historiske utviklingen er dermed hele tiden bygd på synteser som er satt sammen av to teser som er motstridende. Det kan føre til at selve "byggverket" har historisk grunnlag som per definisjon må ha motsetninger i seg - f.eks.: argumenter for barnedåp er kommet som angrep mot troendes dåp/voksendåp. Dette er et fenomen for alle kirkesamfunn og rimeligvis en helt normal tilstand, men dersom den ikke reflekteres, vil vi kunne komme til å bygge videre på momenter som gjennom flere slike synteser har fjernet seg fra det som til sist skal ansees som kilden - Bibelen. Man er så bundet i sin tradisjon at man kan ikke tolke noe i Bibelen som er i strid med tradisjonen, men vil bare kunne gjøre to valg: at man aksepterer at tradisjonen har samme verdi som Bibelen og dermed ikke behøve å ha et problem der dette synes motstridende, eller tilpasse tolkningen til ens eget ståsted. Alternativ 3 er selvsagt at man gjennom en kritisk analyse kommer til at man må ta avstand fra tradisjonen.

Det er ellers interessant at den metodistiske teologi er så basert på rasjonell og reflektert tenkning. Det er også interessant at det sies at *erfaringene fører til handling - kjærlighetshandling*. Jeg går da ut fra at erfaringene det her tales om er religiøse erfaringer og kanskje spesielt åndserfaringer og det kunne nok gå noe klarere fram hva som ligger i dette ordet. Det er i beskrivelsen av slike nøkkelord at man kan se konsekventheten i teologien. Er det følelsesmessige åndsopplevelse av hellighet? Er det rasjonelle følelser? Er erfaringene basert på persepsjonelle, vurderende og diskuterende samlet eller på enkeltsider av dette? Tre så vidtfavnende begreper trenger en nærmere beskrivelse.

I kapittel 5 sies det at det er et mål å *tolke erfaringer i lys av de bibelske skriftene og den klassiske kristne tradisjonen*. Det er kanskje her årsaken til navnet ligger: en metode til å komme fram til "det rette svar". Selve metodikken beskrives nokså normalt for de fleste kirkesamfunn: *prekener, salmer, bibelkommentarer, kortere teologiske tekster - ofte som svar på utfordringer i tiden og sjelden i form av utlegninger*. Med liten kjennskap til innholdet i dette, er det vanskelig å vurdere det, men det synes å ligge et trykk på at prekenene ikke var lagt opp som bibelkommentarer eller utlegninger av bibelvers. Når hovedoppdraget var å arbeide innen *"alle kirkesamfunn for å spre skriftmessig kristendom og å gjennomsyre med den tro som virker kjærlighet"* så virker det noe selvmotsigende, men det var kanskje en konsekvens av at man nokså tidlig måtte danne et nytt kirkesamfunn enten man ville eller ikke.

At metodistene i sin metodikk anser Bibelen som eneste skriftkilde som er autorativ, samtidig som man underforstått anser de forskjellige trosbekjennelser og egne tolkninger av skriften som viktige oppsummeringer av bibelens budskap, anser jeg som noe underlig. Hvorfor har man ikke tatt konsekvensen av sitt nære forhold til bekjennelsene? Hvilken innflytelse har de og har de hatt? Så sterke formuleringer som trosbekjennelsene er, må de ha påvirket tolkninger av bibelen som kanskje ville vært annerledes dersom ikke tolkningen måtte tilpasses disse bekjennessskriftene?

De fem klassiske trosformuleringer hører sammen, sies det, og utgjør en forutsetning for å forstå metodismens hellighetsteologi: *Menneskets totale forderv danner basis for troen på at frelsen er Guds initiativ og gjerning fra først til sist. Frelsens mål er at menneskene er skapt til samfunn med Gud. Frelsens innhold er at synderen forvandles til Guds bilde og får del i Guds natur. Frelsens forutsetning er Guds inkarnasjon i Jesus Kristus. Frelsens aktør er den treenige skapende, forsonende og livgivende Gud.*

Selv om disse begrepene ansees som klassiske, er det svært forståelig at tolkningen i det enkelte kirkesamfunn ikke er lik. Det ligger en antydning til motsigelse mellom "menneskets totale forderv" og at "synderen forvandles til Guds bilde" i det jeg her leser. Kirkehistorien viser tydelig at selv om man sier at Ånden har mulighet til å prege det indre, ser vi at "pregingen" sitter ikke dypt dersom de blir tråkket på tærne. Det er på dette området jeg kunne ønske en mer omfattende refleksjon. Det er vel også her metodismen skiller seg noe fra lutherdommen og her metodismen skiller seg fra en del lavkirkelige bevegelser? Etter mitt skjønne er dette punktet et "kardinalpunkt" og skiller to menneskesyn som ikke går helt sammen: det totalt fordervede mennesket som ikke kan

repareres, bare tvinges til å handle annerledes enn sin natur, og det "reparerbare" mennesket som kan bli så likt Gudsbildet at det ikke gjør synd bevisst. Dette er et spennende perspektiv og en viktig debatt. Det er derfor også av interesse å få utdypet hva som ligger i setningene: *ved troen får Ånden mulighet til å prege det indre - og at Ånden vitner med min ånd at alle mine synder er vasket bort*. Det samme gjelder at også mennesket har tosidighet: det er sann Gud og sant menneske relatert til *det totalt fordervede mennesket*. Det interessante ligger i det som ved dåpen kalles gjenfødelse, har gjøre med livsførselen til et menneske som aldri har vært annet enn kristen.

Etter mitt skjønn ligger det her en mulighet for tese - antitese og syntesetolkning. Det synes rimelig, men jeg anser at det er et problem med en syntese som sammenblander de to dimensjoner man taler om. Det kan sees som en forskjell mellom den jødiske og den greske tenkning om mennesket. Det er likevel et viktig område å debattere fordi vårt tids psykologiske refleksjoner om menneskets oppbygning er annerledes enn både Platon og Aristoteles. Det vesentlige er hvordan et menneske egentlig er bygd opp, og derfor er det nok viktigere å relatere tolkningene til nyere forskning i psykologien enn til de tradisjoner som skriftene i Bibelen har som bakgrunn.

Den metodistiske kristendomsforståelsens innhold oppsummeres til følgende stikkord: menneskets forderv, synd og nåde, rettferdiggjørelsen, helliggjørelsen og den endelige frelsen når Gud gjenoppretter sitt rike. Dette er i og for seg hele spekteret av saksområder for et kirkesamfunn og det er innholdet i disse punktene til sammen som det er komplisert å definerte helt klart. Det er det samme problemet for alle kirkesamfunn og selvsagt en av grunnene til at debatten holdes levende.

Guds nåde er universell og fri er et viktig utgangspunkt som får konsekvenser for alle tolkninger, og den er grunnleggende. Hvordan nåden virker inn i den enkeltes daglig liv som kristen, er nok mer uklart. Når det sies at *nåden er en reell virkende kraft i tiden og i menneskelivet og at nåden beseirer våre svakheter og helliggjør våre sjeler*, så kan dette forstås forskjellig. Når det samtidig snakkes om å *fullføre den hellige forvandling, den fornyelsen av våre hjerter, som vi blir forvandlet ved til det velsignede bilde som du skapte oss til* så betyr ordet forvandling noe relatert til nåden.

Når *alle mennesket evner er korrupte etter fallet*, er ordet *forvandling* vanskelig å forstå. At *mennesket har muligheter til å respondere på Guds nåde slik at de kan gjøre det gode*, viser to muligheter: enten er mennesket ikke totalt fordervet som man trodde eller så fungerer nåden som en nyskaper av det gamle mennesket. Det siste er den alminneligste tolkning, men det kan vel diskuteres om den er en riktig tolkning av den paulinske teologien.

Kapittel 6 tar for seg sakramentene innen Metodistkirken. De er etter mitt skjønn av mindre interesse i det som er hovedsaken i artikkelen, men av vesentlig interesse når vi kommer til den praktiske gjennomføringen av teologiske standpunkter. Det er her teori og praksis brytes. Det vil alltid være en distanse mellom den teologiske debatt i et kirkesamfunn og den dogmatiske grunnvullen man mer pragmatisk må forholde seg til. Den metodistiske dåpslæren er etter mitt skjønn, ulogisk i sitt teologiske innhold, men logisk i forhold til å se den som en forlengelse av omskjærelsen. Å legge begge disse betydningene i dåpen, blir urimelig. Når alle barn som fødes er Guds barn, trenger man

ingen dåp som skal gjøre dem til det. Så langt jeg kjenner dette er det også dette synet som har vært mest utbredt i Norge. Man døper da barnet på samme grunnlag som i den jødiske omskjærelsen: barnet skulle få et paktstegn på det barnet i utgangspunkt var; Guds barn. Når Metodistkirken fastholder at det også skjer en reell gjenfødelse i dåpen, kan jeg ikke se at den kan sammenliknes med omskjærelse. Barnet kan ikke bli det det allerede er. Dersom ordet "egentlig del i Guds frelse" betyr at barnet ikke er gjenfødt, så bør det uttrykkes eksplisitt, for da må denne mottas ved en annen anledning. Den nyere lutherske tolkningen av dette er at Gud har ikke bundet seg selv til dåpen, men han har bundet oss til den. Det er etter mitt skjønn bare et forsøk på å komme ut av en pinlig debatt om hvor det udøpte barnet havner dersom det dør før det er døpt. Her er Luthers forklaring ikke særlig god pedagogikk, men det kan vel ikke avgjøre hva som er riktig?

Også i nattverdsynet er det visse inkonsekvenser. Hva ligger i at *Guds nærvær i nattverden er virkelig*. Er nattverden et sakrament, så blir spørsmålet om Guds nåde virker gjennom elementene eller gjennom forkynnelsen som følger elementene.

Om Guds nåde er en forvandlende kraft, heter det i kapittel 6.2, at den som rettfærdiggjøres *endrer ikke karakteren, men er en tilgitt synder*. Videre sies det likevel at *gjennom nådens tre faser skjer det en forvandling av mennesket: rettfærdiggjørelsen; gjenfødselen og helliggjørelsen og at troens mål er helliggjørelse og fornyer våre hjerter i Guds bilde*.

I tillegg er det en rasjonell og inderliggjøring av gudsforholdet som går hen mot kristelig fullkommenhet. Man blir hellige i seg selv og Gud gjenoppretter sitt bilde i mennesket. På denne måten blir mennesket Guds medarbeider - responderer på Guds nåde ved et hellig liv.

Målet for den metodistiske teologi er at den troendes neste også får del i nåden. Vekkelse er selvsagt et delmål, men bare begynnelsen. Det er livet etter omvendelsen som er det sentrale: *den troende skal vinne nye for Gud*

Videre er det Tore Meistads påstand at: *metodismens kristendomsforståelse har potensiale til å bygge bro mellom de dominerende vestlige og bysantinsk teologiske systemene fordi den sammenholder: forensiske perspektiver med terapeutiske perspektiver, rettfærdiggjørelse med helliggjørelse og Guds initiativ med menneskets gjensvar på nåden. Derfor oppreiste Gud metodismen for å forkynne hellighet.*

Da er det også rimelig at hans konklusjon ender med at dersom Metodistkirken ikke har denne forkynnelsen har man ikke berettigelse. Jeg synes konklusjonen er meget dyptgripende og ærlig, men derfra til handling er et stykke vei hvis man ikke skal handle helt individuelt. Det er også en måte. Debatt om slike problemstillinger krever forståelse for selve debattens verdi.

Respons

Geir Hellemo
Den norske kirke

Antagelig er jeg blitt bedt om å respondere på Tore Meistads artikkel fordi jeg deltok i samtalegruppen som utarbeidet rapporten «Nådens fellesskap». Som kjent danner dette dokumentet grunnlaget for de avtaler som siden er inngått mellom Metodistkirken i Norge og Den norske kirke.¹

Jeg har tidligere gitt uttrykk for at disse samtalene betød mye for min egen holdning til dialoger kirkene imellom. Jeg har også redegjort for hva jeg selv oppfattet som særlig positivt i møte med Metodistkirken.² I en respons til Meistad er det nærliggende å ta utgangspunkt i disse betraktningene som avtegner egen profil i økumenisk samtalesammenheng.

Innsteget til samtalene i arbeidsgruppen var nettopp slik en kunne vente. Vi startet med klare konfesjonelle markeringer. Synet på dåpen spilte her en viktig rolle etter som markering av forskjellene mellom metodister og lutheranere ofte har vært knyttet til dåpsspørsmål. Lutheranere hevder gjerne at dåpen ikke tillegges stor nok vekt innenfor den metodistiske tradisjonen. Den sakramentale handlingen er ikke nok for dem. Vekten ligger i for stor grad annensteds. På den ene side understreker metodister Guds virke forut for den sakramentale akt, det som i metodistisk språkbruk knyttes til Guds forutgående nåde (*gratia praeveniens*). På den andre siden legger metodistene for ensidig vekt på omvendelsen, den personlige ansvarliggjøring. Metodistene anklager på sin side lutheranerne for å legge for stor vekt på dåpshandlingen. Det beklemmende

¹ se *Nådens fellesskap. Rapport fra samtalen mellom Metodistkirken i Norge og Den norske kirke*, Oslo 1994.

² se «Ved vann og Ånd - erfaringer fra luthersk-metodistisk samtale», *Ånden blåser dit den vil. Ånd og spiritualitet som almenmenneskelig og økumenisk utfordring* (Etterutdanning for prester 2), Oslo 1995, s.97-101.

testspørsmålet fra metodistisk hold knyttes til synet på det udøpte barnet. Er det en konsekvens av luthersk dåps-syn at udøpte barn faktisk går fortapt?

Jeg oppfatter en profilering av denne typen som uttrykk for klassisk konfesjonell polemikk. Begge partene gir inntrykk av å spille samme spill, mens de i realiteten opererer med hver sin trumffarge. En kan nok diskutere detaljene i spillet oppad stolper og nedad vegger, men spillet kan aldri føres til en avslutning, fordi det som til syvende og sist teller, er det konfesjonelle særstandpunkt, trumfen, som på et vis opphever de ordinære spillereglene.

Spørsmålet er så om det er mulig å komme ut av en slik fastlåst situasjon. I samtalegruppen kom et dokument til å spille en vesentlig rolle i dette arbeidet. Det dreier seg om et studiedokument som ble lagt fram for metodistenes generalkonferanse i mai 1992, og som siden gikk på høring i kirkens årskonferanser. Dokumentet som bærer tittelen «By Water and The Spirit. A Study of the Proposed United Methodist Understanding of Baptism», innledes på følgende vis: «Dagens forenede metodisme har behov for å gjenvinne og reformulere sin forståelse av dåpen».³ Det er etter mitt skjønn et godt utgangspunkt, også for samtale over konfesjonsgrensene, at en selv gjør oppmerksom på problemer i eget hus. I dette dokumentet nøler en ikke med å omtale sin egen tradisjon kritisk: Dåpen har av ulike grunner i de siste hundreår blitt skjøvet til side på en uheldig måte, heter det. I denne situasjon finnes et botemiddel, nemlig besinnelse, først på den metodistiske arv, dernest, og det er minst like viktig i vår sammenheng, på selve grunnlaget (the foundations) for den kristne tradisjon. På dette vis gjør en oppmerksom på at det er viktig å fastholde egenart. Men denne egenart skal ikke rendyrkes, den skal ikke nødvendigvis utfoldes i kontrast til annen kristendomsoppfatning. Snarere er det et poeng å forstå metodismen i lys av apostolisk kristendom. Kjernen i f.eks. dåpsforståelsen, den har nok Wesley grepet, men en finner ifølge dokumentet primært fram til den om en følger tradisjonene bakover. Arbeidet med de tidligere kirkelige tradisjoner tjener således ikke først og fremst til å sementere egne oppfatninger. Tvertimot gir slikt arbeid en perspektivutvidelse, en økumenisk åpning. Økumeniske samtaler har da også ifølge dokumentet vist at arbeid med felles tradisjonsgods er teologisk fruktbart. I denne sammenheng henvises det spesielt til den betydning dokumentet «Baptism, Eucharist, and Ministry» har hatt som pådriver i den økumeniske prosess. «By Water and The Spirit» knytter an til denne arbeidsmåte, og gir, så vidt jeg kan se, interessante perspektiv på dåpsforståelsen. Dokumentet gir oss et bilde av kristendom som en mangfoldig størrelse som likevel har en felles plattform, og denne felles plattform må søkes i den felles fortid - i kirkens felles arv.

Denne grunnholdningen blir i «By Water and The Spirit» mer enn tomme talemåter. Leser en dokumentet, får en uvegerlig inntrykk av at den grunnleggende holdning, den avgjørende teologiske ramme, faktisk hentes i den tidlige kristendom. I alle fall er det påfallende hvorledes den vide teologiske tolkningsramme er preget av holdninger som er karakteristiske for den eldste kristendomsform. Under avsnittet «The

³ «By Water and The Spirit. A Study of the Proposed United Methodist Understanding of Baptism», *Daily Christian Advocate. Advance Edition. Faith and Mission. The General Conference of The United Methodist Church*, Volume 1, Nashville 1992, s.253.

Divine Initiative of Grace and the Human Response of Faith» utfoldes en i ordets beste forstand klassisk kristendomstolkning.⁴ Hovedsynspunktet er enkelt, men like fullt utformet på en karakteristisk måte. Dokumentet understreker at i relasjonen mellom Gud og mennesket er alltid Gud initiativtakeren. Det kan virke som den rene selvfølgelighet. Men en skal merke seg at dette felleskristne anliggende videreutvikles med kritisk sideblikk til typiske tendenser innenfor metodismen selv. Når det heter at vi ikke velger Gud, men responderer på Guds valg av oss, avdekker det en kritikk av sider ved en sterk og delvis problematisk omvendelsespraksis i eget hus.

Videre fastholdes som det grunnleggende teologiske perspektiv at Gud i sin nåde er en kjærlig Gud. Denne kjærlige Gud ytrer seg ikke i verden bare som en rettferdiggjørende Gud som i kjærlighet velger å akseptere ugudelige mennesker. Det gjør han også, men Guds kjærlighetsvilje bindes ikke primært til rettferdiggjørelsesterminologi hvor rettferd, vrede, skyld og soning gjennomsyrrer forståelsen av forholdet mellom Gud og menneskene. Snarere vektlegger dokumentet at det overordnede målet med skaperverket er at mennesket kan bli brakt inn i et forhold til Gud, og at Gud uavbrutt handler for at menneskene skal nå dette målet. Før vi vet om det, virker Gud i oss, for Guds nåde er tilstede i naturen.⁵ Vi er så å si omsvøpet av Guds nåde. Dette forandres ikke ved syndefallet. Selv om menneskenaturen gjør opprør mot Gud, forblir Gud den samme. Gud blir altså ikke sint, vred på uskikkelige mennesker. Han synes snarere synd på dem. Når menneskene vender seg fra ham, fortsetter Gud kontinuerlig å fornye dem slik at den opprinnelige gudsrelasjonen kan bli tilveiebrakt. Kristologien står selvsagt helt sentralt i dette restaureringsarbeidet som videreformidles til oss gjennom nådemidlene, så som dåpen. Det er altså Guds kjærlighetsvilje som bærer hele skaperverket.

Til sist insisterer dokumentet på at Guds handlinger uavlatelig er knyttet til skaperverket. Vi er skapt i Guds bilde til å leve i avhengighet og tillit til Gud, noe som innebærer åpenhet for guddommelig nærvær i oss. Denne gudbilledlighet er uttrykk for autentisk menneskelighet som ble ødelagt ved syndefallet. Frelse oppfattes da som livsfornyelse; vi blir helbredet. Mottar vi frelse, tar vi fatt på en helbredelse, en bedring som leder hen mot den restaurerte gudbilledlighet. Denne restaurering finner sted gjennom skapte midler. For selv om Gud også kan kommunisere med oss direkte, har han som skaper valgt å benytte skapningen i formidlingen av seg selv. Inkarnasjonen støtter en slik tanke; videre ordnes pneumatologien inn under det samme overordnede perspektiv: Ånden forstås primært som skapermakt (jfr. Gen.1.2). På dette vis blir selve skaperverket forstått som Guds påbegynte sakramentale handling.⁶ Følgen er at dåpen settes inn i en sammenheng hvor hele den synlige verden får tjene som meningsskapende referanseramme.

Jeg har vansker med å oppfatte de nevnte teologiske ansatsene som typisk metodistiske. Selvsagt dreier det seg om en tilrettelegging som gir rom for særegen metodistisk kristendomsoppfatning. Innenfor disse rammene kan en tale om gratia

⁴ Ibid. s.254.

⁵ Ibid.s.254f.

⁶ Ibid. s.259.

praeveniens, omvendelse og helliggjørelse. Men som jeg allerede har vært inne på, finner vi også klare kritiske korrektiv til egen tradisjon. De metodistiske standpunktene er reformulerte under påvirkning av tidlig-kristent, kanskje vi også kan si økumenisk fellesgods. Metodistisk kristendom framstår følgelig i denne sammenhengen som en (av flere) måter å utfolde apostolisk kristendom på. Muligens går det an å si at metodismen kan oppfattes som en bestemt kontekstualisering av den kristne arv i nyere tid.

Denne reformulerende vilje gjorde metodistene til interessante samtalepartnere. Den konfesjonelle polemikken ble på et vis brutt. Jeg lærte mye om andre måter å forholde meg til både eget kirkesamfunn og teologiske tradisjoner.

Med dette som utgangspunkt har det vært interessant å lese Tore Meistads artikkel. På mange vis preges den, så vidt jeg kan se, av teologiske standpunkt som er av samme slag som dem jeg støtte på i samtalegruppen med metodistene. Samtidig er det noe ved tilretteleggingen som er annerledes. Jeg vil bruke anledningen til å kommentere nettopp dette anliggende som kan behandles i tre ulike punkter.

Meistad slår innledningsvis fast at metodistisk teologi aldri har vært konfesjonell i ordets strenge forstand. Metodismen støtter seg ikke på kirkelige bekjennelsesskrifter på samme måte som f.eks. de lutherske kirkene. Videre er det vanskelig å tale om en «metodistisk teologi» fordi ethos er like viktig innenfor metodismen som teologisk refleksjon. Til sist framheves mangfoldet innenfor metodismen som er særtrekk.⁷ Alt dette er sikkert riktig nok. Men det må etter min oppfatning ikke skygge for det faktum at metodismen historisk sett har agert på konfesjonelle premisser på samme måte som alle andre kirkesamfunn. Metodister kan ha noe lettere enn f.eks. lutheranerne for å frigjøre seg fra en slik situasjon. Det forhindrer imidlertid ikke at vi har en felles fortid som er preget av konfesjonell polemikk og konfesjonelle særstandpunkt. En økumenisk holdning forutsetter at en i alle leire bevisst forsøker å forstå seg selv på andre premisser enn de konfesjonelle. Det innebærer at alle bør utøve selvkritikk, og faktisk innrømme at det er noe å lære i andre kirkelige tradisjoner.

Meistad kan nok i sin artikkel utøve selvkritikk, og han viser også en form for åpenhet overfor andre tradisjoner. Hovedintrykket er imidlertid at han velger å bygge mest mulig av det han teologisk finner verdifullt, inn i den metodistiske posisjon, samtidig som han skyver til side teologiske tendenser som han ikke har særlig sympati for. Denne konstruksjon blir hans metodisme, som til syvende og sist blir ganske fortreffelig. Etter mitt skjønn utvikler Meistad en konfesjonell posisjon som han siden framstår som forsvarsadvokat for. Jeg skal i det følgende illustrere hvorledes dette arter seg.

Som kirkehistoriker merker jeg meg hvor mye bysantinisme Meistad tillegger sin metodistiske posisjon. Dette er et interessant trekk som i og for seg svarer godt til de observasjoner jeg selv gjorde meg under lesningen av «By Water and The Spirit». Nyere metodistisk teologi synes å være sterkt inspirert av det jeg snarere vil kalle for tidlig kristendomsforståelse. Men mens «By Water» åpent innrømmer at det er legitimt for en kirke å besinne seg, både i forhold til egen tradisjon og i forhold til den kirkelige fellestradisjon, hevder Meistad at metodismen har innebygget i sin egen tradisjon en

⁷ T. Meistad, «Metodistisk kristendomsforståelse i dag» s.1f.

spesiell tilknytning til bysantinsk kristendomsforståelse. Karakteristisk heter det: «Historisk sett springer metodismen ut av anglikansk kristendomsforståelse, som har sine røtter både i vestlig og i bysantinsk tradisjon. Begge disse kirkefamiliene er brobyggere mellom kristendommens østlige og vestlige tradisjoner. Men den grunnleggende teologiske forankringen ligger nok mer i øst enn i vest».⁸ Rent historisk virker utsagnet forbløffende. I denne sammenheng er det ikke nok å vise til at de første metodistene i «Den hellige klubb» leste de greske kirkefedrene.⁹ Det var de på ingen måte alene om. Saken er vel snarere at vestlig teologi stadig på ny har latt seg inspirere av østlig teologi. At anglikanere og metodister her står i en særstilling er nytt for meg. Jeg bestrider ikke at de begge kan ha hatt sine østlige kontakter. Men det kan ikke ha medført at de i realiteten distanserte seg fra vestlig kristendomsforståelse. Dette forsøket på nærmest å monopolisere den umistelige felleskristne arven oppfatter jeg som sjenerende. Og det er et hovedperspektiv som stadig på ny dukker opp.¹⁰

På samme vis som Meistad integrerer deler av den felleskristne tradisjon i metodismen, søker han å ekskludere andre element som tradisjonelt oppfattes som typiske kjennetegn ved metodistisk kristendomsforståelse. Den individualistiske kristendomsoppfatningen som vi vanligvis tillegger vestlige kristendomstyper på 1600- og 1700-tallet, oppfatter ikke Meistad som et vesentlig innslag i metodismen, selv om metodismen nettopp har sitt utspring i denne kulturepoke.¹¹ Det er ganske sikkert riktig at vekkelseskristendom i forrige århundre legger vekt på følelsene på en annen måte enn i den eldste metodismen, men det ser for meg ut som et kunststykke å frikoble metodismen i sitt egentlige vesen fra emosjonelle og subjektive perspektiv, slik Meistad etterstreber. Den rensede metodisme kommer på dette vis i et noe anstrengt forhold til sitt eget utspring. Men verre er det at Meistads metodisme også må komme i et særdeles komplisert forhold til vesentlige sider ved egen tradisjon. Det er forskjell på å besinne seg i forhold til egen fortid og å benekte at den finnes.

Til sist skaper de forhold som jeg her berører, et vanskelig forhold til den økumeniske dialog Meistad beklager at den metodistiske forkynnelse noen steder i altfor sterk grad er blitt preget av sin religiøse kontekst. Eksempler er Norge og Tyskland hvor metodismen er blitt stadig mer preget av luthersk kristendomsforståelse. Problemet er at «metodistisk tenkning i slike tilfelle mister sin påvirkningskraft og» - etter Meistads mening - «sin eksistensberettigelse som kristen tradisjon.»¹² Igjen finner jeg synspunktene ganske forskjellige fra dem jeg selv verdsetter innenfor økumenisk tenkning. For Meistad synes det som om det viktigste er at metodismen makter å profilere eget konfesjonelt særpreg. Han synes å være mer opptatt av å foredle metodismens egenart enn å gå inn i en dialogsituasjon hvor en lærer og utfordres av hverandre. Eller kan hende det viktigste er å påvirke for å verve nye medlemmer til eget kirkesamfunn?

⁸ Ibid. s.3.

⁹ Ibid. s.3 note 5.

¹⁰ Ibid. s.3ff,7,15,17,20f.

¹¹ Ibid. s.4.

¹² Ibid. s.22.

Hellemo: Respons

Det siste kan muligens Meistad lykkes med. For det er ikke til å stikke under stol at hans metodisme framstår som sympatisk - innholdsmessig sett. Men dersom jeg forblir lutheraner, er jeg ikke helt sikker på hva jeg skal bruke hans fortreffelige metodisme til.

Kristen i verden¹

Svein Larsen²

Den katolske kirke

Problemorientering

Selv om Meistads artikkel er nokså omfattende, og til tider detaljert, er det likevel fire områder som umiddelbart fanger interessen for undertegne som utenforstående og invitert kommentator. Det *første* området berører selve beskrivelsen av metodistisk teologi, eller *metodistisk kristendomsforståelse* som er det begrep Meistad vil vi skal bruke. Det å forstå en tradisjon i tiden, det å forstå samtidens kristendom, innen en hvilken som helst kontekst, innebærer et historisk tilbakeblikk; hvem vi er som gruppe impliserer en anamnese; en rekonstruksjon av «hvem vi var». Både fremstillingens hovedkonklusjoner og den samlede historiske gjennomgangen peker på at den metodistiske³ kristendomsforståelsen i høy grad er rettet inn mot hva det vil si å være en kristen i verden - hvorledes den enkelte kristne så og si skal oversette evangeliet til

¹ Tittelen henviser til Tore Meistads doktoravhandling (Meistad 1989) hvor han kontrasterer Lutherske og Metodistiske perspektiver på flere sentrale lære- og praksisspørsmål, særlig slik disse ytrer seg i Martin Luthers og John Wesleys forståelse av Bergprekenen. Flere konklusjoner i avhandlingen sammenfaller med det som presenteres i Meistads hovedartikkel i dette nr av Teologisk Forum.

² Forfatteren, som er legmann, takker redaktøren av Teologisk Forum for invitasjonen til å skrive denne kommentaren. En takk også til diakon i St. Paul Katolske Menighet i Bergen, dr.art. Henrik von Achen for at han leste igjennom og kommenterte manuskriptet i en tidlig fase. Likevel må de synspunkt som fremmes i artikkelen ikke sees på som uttrykk for den katolske Kirkens offisielle synspunkter. Tvert om, de er helt og holdent forfatterens egne i den grad de avviker fra Kirkens lære, men ikke i den grad de samsvarer med den.

³ Det er ikke tale om ett metodistsamfunn, eller en metodistkirke. Dette samfunnet har opplevd mange splittelser - og sammenslåinger - siden samfunnets grunnleggelse (Molland 1976). Likevel vil jeg beholde begrepene metodisme, metodistisk og metodistkirken fordi metodistene selv ser seg som enhetlig på tross av visse forskjeller, først og fremst i kirkeordning.

praksis. For det *andre* er Meistads orientering av den teologiske grunnforståelsen i retning av østlige kirkedannelser et tydelig tegn i teksten. Meistad legger vekt på å synliggjøre den teologiske tradisjonen metodistsamfunnet hører til. I dette forsøket viser han at metodismen kan sees som en, i det minste i visse lære- spørsmål (men muligens ikke i diakonal praksis og i forhold til karitativ virksomhet), parallell til, forlengelse eller videreføring av østlige ortodokse tradisjoner. Dette punktet henger sammen med det første, fordi det å søke etter røtter bidrar til konstruksjon av en oppfatning av hvem man er i samtiden. I tillegg reiser denne orienteringen problemet omkring hva det er som utgjør en tradisjon.

Det *tredje* punktet som påkaller oppmerksomhet er definisjonen av Metodistkirken som brobygger i det (kristne) økumeniske landskapet. På grunn av sin særstilling blant trossamfunnene - rett og slett på grunnlag av den Wesleyanske programerklæringen: *Gud gjorde [metodistene] til eget folk av en eneste hensikt, nemlig å spre skriftmessig religion over hele landet, blant folk av alle kirkesamfunn...* (se Meistad, dette nr) framsetter Meistad en hypotese om at ett av metodismens kall er å utgjøre *via media* mellom øst og vest⁴, ja bent fram mellom alle kristne. Her tilskriver Meistad en rolle for metodistsamfunnet i retning av å være brobygger mellom ulike tradisjoner, en rolle som, uten at denne kommentaren gjør eksplisitt hvem som har eller burde ha den, er like nødvendig i samtidens kirkelige landskap som den er påkrevet, ikke bare innen kristenheten men også mellom ulike religioner.

Det *fjerde* punktet i Meistads artikkel materialiserer seg negativt i teksten ved sitt fravær. Fordi sentrale ekklesiologiske spørsmål, ikke bare slike som angår for eksempel sakramentenes forvaltning, kirkens struktur og ledelse, «de helliges samfunn», den apostoliske suksesjon osv, men også slike som berører hva det vil si å være medlem i de troendes fellesskap er utelatt fra Meistads drøftelse, blir et sentralt spørsmål gitt Meistads tekst «hvem det er som egentlig er metodist»? Dette er et spørsmål som, ved svaret, vil bidra til å markere grensene for den metodistiske identiteten, og er følgelig sannsynligvis et viktigere spørsmål for metodistene enn for utenforstående.

⁴ «Øst» og «Vest» er skillet mellom de store kristne tradisjonene slik mange (f.eks. Tergel 1989) har beskrevet dem. Til Vesten hører etter denne typologien den katolske Kirke, de protestantiske og reformerte kirker, mens Øst omfattes av de ulike ortodokse kirkedannelser, i tillegg til ulike andre orientalske kirkedannelser. Skillet er imidlertid svært problematisk (se Meistad 1993:37), ettersom det ikke tar høyde for de ulike filosofiske og teologiske utgangspunkt i de forskjellige tradisjonene som rommes av hovedklassen, og fordi det innenfor hver av klassen eksempelvis finnes liberale og konservative kretser. I orientalske kirkedannelser finnes også samfunn med delvis monofysittisk og delvis nestoriansk kristologi. Meistad viser derfor til inndelingen til teologihistorikeren González (1989; ref. i Meistad 1993) som opererer med Type A-teologi (romersk tenking), Type B-Teologi (gresk tenking) og type C-teologi (hebraisk praksis tenking). Uten å gjøre noen av klassifikasjonssystemene til gyldig norm, er det likevel viktig å forstå at begrepene øst og vest i denne artikkelen er meget grove klassifikasjoner av relativt heterogene kirkeordninger, både når det gjelder innen og mellomgruppevariasjonen. Likevel går skillet etter katolsk oppfatning ikke først og fremst mellom Øst og Vest, men mellom Roma og Byzans på den ene siden og de reformatoriske/protestantiske samfunnene på den andre.

Disse *fire* utgangspunktene danner innfallsvinkelen for denne kommentaren. Hvert enkelt punkt vil bli drøftet i det følgende. Avslutningsvis konkluderes det med at metodismen, slik den er beskrevet i Meistads artikkel, virker som hjemstavn for de troende i kraft av hva den peker hen mot - den felleskristne arven av troens mysterium. I tillegg bidrar metodismen til å vise de troende hvordan evangeliet kan oversettes til praksis. Således har de metodistiske samfunnene en naturlig plass i det mangfoldet av grupper som til sammen utgjør kristenheten.

Kristen i verden

Helt fra Oldkirken har Kirken vært opptatt både av hva som utgjør gjenstanden for den Kristne tro, og hvorledes denne troen skal omsettes i praksis. På flere steder i evangeliene nevnes nestekjærligheten og omsorgen for den andre som kjernepunkter i kristendommen. Det samme gjør mange Nytestamentlige tekster når forholdet mellom troen som overbevisning, og som vei til helliggjørelse og frelse omtales, eller sågar diskuteres. St. Gregor av Nyssia⁵ (ca 390), en av de tre store kapedokiere, vitner om et liv formet av Evangeliet - om troens innhold synliggjort gjennom den troendes handlinger. Utallige helgner og hellige ned gjennom historien vitner med sine liv, mange også med sine skrifter, om det samme; liv formet av kjærlighet til Gud og til medmenneskene. Det er i denne tradisjonen metodismen introduseres for leserne i Meistads tekst. Han synliggjør den metodistiske ethos, det metodistiske verdenssyn i sin artikkel, nettopp ved å peke på at metodismen ikke først og fremst utgjøres verken av læresystem, ritus eller tro - «Metodistisk teologi har aldri vært konfesjonell i den forstand at den en gang for alle har vært definert gjennom en kirkelig bekjennelse», men av praksis utformet i en kontekst. Forut for denne praksis, ligger Guds nåde, som i samvirke med menneskenes vilje (slik jeg forstår det) kan bringes til helliggjørelse (se tabellen i avsnitt 6.4 i Meistad, dette nr). Frelsen blir derfor et spørsmål om en forandringsprosess for den enkelte troende, og denne forandringen er det som ytrer seg i den konkrete konteksten. Frelsens mål er kjærligheten (se også Meistad 1996:124) - som igjen er forutsetningen for menneskets individuelle vei mot frelsen. Den kristne praksis som etter Meistads oppfatning er sær-metodistisk fins i tanken om det helliggjorte mennesket.

For en utenforstående blir imidlertid spørsmålet om dette aspektet ved den metodistiske kristendomsforståelsen virkelig utgjør et kjennetegn ved metodismen. Har det ikke alltid vært slik at omvendelsen er blitt forstått som en prosess, ikke en punktopplevelse, og at omvendelsen derfor leder til ny innsikt som igjen leder til en ny måte å leve livet på ? Slik denne kommentatoren ser det, er denne grunnorienteringen i stor grad felles for hele Kirken. Utallige er de Kirkens menn og kvinner som levde hellige liv, og som gjelder som forbilder for alle troende den dag i dag. Meistads analyse bidrar følgelig på dette punkt bare i liten grad til å karakterisere metodismen i relasjon til andre menighetsdannelser. Samtidig kunne man antyde at dette punktet heller ikke skiller metodismen fra den katolske Kirken i nevneverdig grad. Det translative aspektet - Den

⁵ Se for eksempel St. Gregory of Nyssa *On What It Means to Call Oneself a Christian* (Hardon 1987: 64-68)

hellige ånds forvandlende kraft-, at mennesket i kraft av Guds nåde kan vende seg mot Gud og medmenneskene av fri vilje, den karitative dimensjonen, den individuelle og kollektive forpliktelsen på det troende folk i kraft av tilslutningen til fellesskapet, har alltid vært sentralt i Kirkens historie. Den troende skal ikke bare være rettroende, men også oversette denne tro til praksis. Nettopp denne praksis er jo noe som ofte (og av mange, særlig mer svermeriske menighetsdannelser og anabaptistiske forsamlinger) er blitt sett på som ytre og overflatiske trekk ved Katolisismen.

Normen for de rette handlinger finner Meistad i Bibelen selv og i den metodistiske tradisjon, som altså i følge Meistad⁶ er en forlengelse av den ortodokse forståelsen. Men også på dette punktet blir det et spørsmål om tolkningen *i og for seg* karakteriserer metodismen. Riktignok er elementet om det helliggjorte mennesket en oppfatning som avviker fra den protestantiske kristendomsforståelsen⁷, hvor det legges større vekt på den enkelte synders daglige omvendelse, men skiller dette momentet ortodoks fra katolsk forståelse, og dermed metodismen fra katolisismen⁸? Etter den katolske forståelsen er mennesket skapt i Guds bilde for å bli elsket av Gud og for å elske ham igjen. Denne bestemmelsen ligger under arvesynden i en viss forstand, og betinger den katolske antropologi som peker på at mennesket i utgangspunktet er godt (fordi det er skapt i Guds bilde). Er det derfor grunn til å spørre om det ikke er konteksten for sammenligningen som blir upresis i Meistads framstilling - det at den bakgrunn metodismens sees mot *ikke* er hovedtradisjonene i kristendommen, men Skandinavisk protestantisme? Dersom plattformen ble bredere, ville ikke da metodismen lettere føye seg inn i den strøm av felles arv som forvaltes nettopp av kristenhetens sentrale kirkesamfunn?

Forholdet til Østkirken

Gjennom de senere års teologiske forskning innen for den metodistiske rammen, har man i følge Meistad (avsnitt 7; se for øvrig fotnote 6, kfr. Meistad 1996:121f) i større og større grad gjort seg bevisst dette trossamfunn nære forbindelser til de ortodokse kirker. Ortodoks kristendomsforståelse legger betydelig vekt på liturgiens plass i troslivet og det legges vekt på at frelseslæren innebærer en oppfatning av at mennesket frigjøres fra syndens makt ved at menneskenaturen guddommeliggjøres i kraft av frelsen (Molland 1976: 26f). I tillegg vil en orientering i retning av østlig ortodoksi for metodismens vedkommende innebære en forståelse av at filosofi og teologi må ta i betraktning hele den livserfaring som den enkelte har (holisme), at sannheten finnes i livet selv og ikke så mye i abstrakte ideer og konstruksjoner (realisme) og at metodismen legger vekt på

⁶ Forfatteren er klar over at denne tolkningen ikke bare finnes hos Meistad, men også i meget av den samtidige teologiske debatten innenfor metodismen (Outler 1964; McCormic, 1991)

⁷ Konkordieformelen avviser «læren om at rettferdiggjørelsen var en virkelig omskaping av vår natur ved inngytelse av Guds kjærlighet», som Molland (1976:200) uttrykker det.

⁸ Det er instruktivt med henblikk på helliggjøreleselæren hos metodistene å lese tredje hoveddel (Livet i Kristus) i Den katolske Kirkes Katekisme. Hellighetslæren hos metodismen skiller seg ikke signifikant fra de synspunkter på helliggjørelesen som uttrykkes der, og referansegrunlaget er rimeligvis i stor grad overensstemmende.

Guds transcendens som overskrider livets begrensninger og motsetninger (trancendens)⁹.

For en utenforstående virker Meistads, og hele den metodistiske historieskriving og bevisstgjørende fortolkning av metodistsamfunnets relasjon til østlig ortodoksi noe forbausende. Dette skyldes først og fremst det forholdet at den østlige tradisjonens røtter ikke på noe signifikant punkt skiller seg fra den vestlige. Ettersom den østlige kirken bare anerkjenner «de 7 økumeniske konsiler»¹⁰, dvs at hovedinnholdet i tradisjonen ansees som fastlagt i og med disse konsiler, og ettersom disse konsilers beslutninger er fullt ut er i samsvar med hele kristenhetens trosfelleskap, kan de neppe sies å være østlige eller ortodokse i snever betydning. I tillegg er de kirkefedre (bl. andre St. Johannes Chrysostomus, St. Gregor av Nyssia) som angis som kilder for den antydede enheten mellom metodismen og de ortodokse kirkedannelser, i virkeligheten felleseie for alle kristne, de utgjør en del av den arv Kirken forvalter og som utgjør troens skatt (depositum fidei). Tilsvarende ville det være feilaktig om den katolske Kirken hevdet som sine St. Augustin, St. Benedict eller St. Gregor den Store.

I løpet av de første hundreårene stod Kirken overfor betydelige angrep både fra innsiden og fra utsiden (se The Book of Discipline 1996:40f; Meistad 1993: 17-56; Wicklund-Hansen 1987a,b,c,d,e; 1988a,b,c). Således måtte Kirken, styrt av Den Hellige Ånd, gjennom sine hellige kirkefedre og de hl. konsiler, tidlig finne veien mellom ulike typer av vranglære, først ved Regula Romanum og Symbolum Apostolicum mot gnostisismen og ebjonitismen, mot apollinarismen og arianismen gjennom Symbolum Nicaenum og mot monofysittisme og nestorianisme ved den Athanasiske trosbekjennelsen. Alle disse bekjennelsene representerer hver for seg oppgjør med ulike typer kjetteri. Følgelig ikke bare kan, men skal de økumeniske kirkemøtenes beslutninger sees på som å tilhøre hele, og ikke bare *en del* av kristenheten. De nevnte kirkefedre er tilsvarende felles for alle troende, og tilhører således den kumulerte skatt av åpenbarte sannheter som Kirken er satt til å vokte over og forsvare mot alle typer av vranglære.

Dette utgjør i tillegg litt av grunnlaget for hva som menes med begrepet «tradisjon», selv om tradisjonens innhold etter katolsk tenking ikke er rommet i og med de 7 første økumeniske konsiler. Tradisjonen sees i den katolske Kirke som en levende bevegelse, en prosess innenfor kristenheten, en ikke avsluttet, men dynamisk bevegelse som sammen med Den hellige skriften utgjør Troens hellige skatt, dens grunnlag og dens innhold¹¹. Selve skriften er jo i seg selv et produkt av en muntlig tradisjon, noe som kan få en til å mene, og kanskje med rette, at Kristendommen ikke er en bokreligion. I tillegg er det viktig å skille mellom ulike typer av tradisjon¹². På den ene siden finner man

⁹ Macquarrie (1971, ref. i Kristansen 1996:100)

¹⁰ Den katolske Kirken regner med 21 økumeniske konsiler, og man regner et konsil for økumenisk dersom Paven har gitt tilslutning til dets beslutninger. At et konsil er økumenisk innebærer også at konsilet omfatter hele verden, dvs hele Kirken.

¹¹ Den Katolske Kirkes Katekisme, §§ 80, 81, 82, 83, 84.

¹² Både antropologer og folklorister er opptatt av tradisjonsbegrepet i kulturelle sammenhenger. Alver (1974) ser for eksempel folkloristikken som «vitenskapen om tradisjonen og samfunnet». Selstad (1998) viser derimot til den antropologiske truisme om at kulturer er i stadig endring og at en slik truisme kan

den tradisjonen som stammer fra apostlene som ga videre det de tok imot fra Kristi undervisning og eksempel, og på den annen side finnes forskjellige utforminger av denne store tradisjonen, tilpasset ulike steder og tidsepoker¹³. Uansett opplever folk seg å tilhøre ulike tradisjoner, og tradisjonsbegrepet er, på tross av dets kompleksitet, et viktig begrep i folks oppfatning av seg selv i relasjon til gruppen, i tillegg til at det troende folk selv utvikler og bidrar til den store tradisjonen såvel som til de lokale tilpasninger. Tradisjonen er derfor ikke en ting, selv om den baserer seg på overlevert og kommunisert innhold.

Meistad anliggende er likevel å skrive metodismen inn i østlig tradisjon. Ikke desto mindre er det min mening en slik aksentuering mister fokus på det felleskirkelige utgangspunktet som representeres i og med oldkirkens bekjennelser og de 7 første økumeniske konsilene. Spørsmålet blir derfor hvorfor det blir så viktig å forstå seg selv som å representere en slags vestlig ortodoksi? Hvorfor, kunne man spørre, ønsker Meistad å synliggjøre at metodismen ikke er en kirkedannelse med utgangspunkt i vestlig protestantisme og med opphav i den anglikanske tenkemåten? - men tvert om en ortodoks gruppe i vestkristendommen? Er det et forsøk på å skape en tradisjon uavhengig av den protestantiske reformasjonstradisjonen som metodistkirken står i, rett og slett fordi denne tradisjonen byr på en del problemer sett fra metodistisk ståsted¹⁴. Eksempelvis var Wesleys frelsessyn arminiansk (Meistad, seksjon 2.1. i dette nr; Molland 1976: 556f; Westin 1989: 230f), og således i kontrast til den kalvinske predestinasjons læren, og delvis i strid med Luthersk antropologi. Siden Wesley mente at hvert enkelt menneske selv kunne avgjøre om det ønsket å ta i mot frelsen eller ikke, og siden han således står nærmere katolsk enn protestantiske antropologi, kunne man spørre, om ikke blikket burde rettes mot de fellesoppfatninger som finnes i mellom metodismen og den Kirke anglikanerne, som metodistsamfunnet jo er vokst ut fra, opprinnelig skilte seg fra? Det er, i det minste for meg som utenforstående, god grunn til å stille spørsmål ved hvorfor metodistiske religionsvitere ikke i større grad drøfter denne forbindelsen, mens de derimot konstruerer en forbindelse til østkirken basert på en tolkning av at de felles kirkefedre og de 7 første økumeniske konsiler «tilhører» østkirken?

Brobyggerrollen

En viktig begrunnelse for problemformuleringene i forrige avsnitt, er den metodistiske selvoppfatningen knyttet til rollen som brobygger mellom kirkesamfunnene. Ut fra

lede til at en mister perspektiver på kontinuitet. Han kritiserer derfor det konstruktivistiske perspektivet og peker på at den ofte lettvinde fokusering på endring og utvikling i det moderne prosjektet har medført en undervurdering av overførbare og kommuniserbare (...) kultur. En liknende argumentasjon finnes hos Calhoun (1995:198f), hvor han går sterkt i rette med det konstruktivistiske perspektivet. Med andre ord, tradisjoner er ikke bare konstruert i en samtidig kontekst som om de skulle være minneillusjoner, men baserer seg på en viss kontinuitet, en essens.

¹³ Se Den Katolske Kirkes Katekisme, § 83.

¹⁴ Med dette utgangspunktet kan også Tore Meistads (1989) dr.avhandling leses. Hans kontrasteringer av Luthers og Wesleys syn på bergprekenen viser at et sentralt anliggende for Meistad er å synliggjøre forskjeller i metodistisk oppfatning i forhold til den Lutheriske. Således trekkes særlig forskjeller i synet på helliggjørelsen fram.

opphavet, i kraft av sin grunnlegger og i kraft av Den Hellige Ånd som bor i de troende er Kirken én¹⁵, men likevel preget av et stort mangfold over hele jorden¹⁶. Den katolske Kirken holdes sammen i denne enheten først og fremst av Guds ånd og kjærlighet, men også av ytre fellesskapsbånd som bekjennelsen av den ene tro, felles feiring av gudstjenester og sakramenter, og den apostoliske suksesjon ved ordinasjonens sakrament¹⁷. Det er også alle mennesker av god viljes hensikt og uttrykte mening at Kirken skal forbli i harmoni med seg selv og sitt opphav, sin skaper og sin Ånd.

Likevel, helt fra de første tider, har Kirken opplevd dissenterer og avvikende oppfatninger av tro og praksis (Westin 1989)¹⁸. De splittelser som har funnet sted har satt dype sår i hele Kirken, og kan uten videre betraktes som åpne sår i Kirken, sår mellom de ulike kristne trossamfunnene og sår som er til skade for det troende fellesskapet på alle plan, helt ned til forholdet mellom den enkelte kristne i møtet med kristne i andre trossamfunn. Derfor er brobyggerrollen viktig, og derfor er en økumenisk holdning ønskelig, og prisverdig der hvor den finnes.

Den katolske Kirke har, særlig siden 2. Vatikankonsil (det 21 økumeniske konsil) inntatt en mer åpen og forsonende rolle i forhold til andre kirkedannelser. Selv om den katolske Kirke er seg bevisst at den er Guds synlige Kirke på jorden, utelukker den likevel ikke at andre kirkedannelser også, om ikke i fullt monn, har del i den Kristne troen. Prinsippene for den katolske Kirkes økumeniske holdning er nedfelt i *Unitatis Redintegratio* (1964) og *Ut Unum sint* (1995). I tale, skrift og høytidelige dokumenter¹⁹, i praksis gjennom felles arrangementer, felles gudstjenester, studiegrupper, deltakelse i ulike kommisjoner, og i kraft av selve grunnholdningen er Kirken innstilt på å opprette de skjevhetene som er oppstått i og med de ulike skisma. Den katolske Kirkes Katekisme (§§ 820-21) fastslår, med referanse til *Unitatis Redintegratio*, uttrykkelig at «ønsket om å finne tilbake til enhet mellom alle kristne er en gave fra Kristus og et kall fra Den Hellige Ånd». For å kunne svare på dette kallet kreves en stadig *fornyelse av Kirken*, en *hjertets omvendelse* for å leve mer i overensstemmelse med Evangeliet (det metodistiske frelsessynet kommer kanskje til uttrykk her?), *bønn i fellesskap* (felles handling gir opphav til fellesskapsopplevelse og til opplevelsen av tilhørighet - sammen), *gjensidig og broderlig kjennskap* (øker respekten for hverandres kunnskap og innsikt i mysteriet), *økumenisk fostring* (innøvelse og påvirkning av holdninger) samtaler og samarbeide mellom kristne på forskjellige områder. Men i tillegg til dette, den stadig økende respekt og forståelse mellom de kristne, hviler det også ett kall på hver enkelt troende og hvert enkelt trossamfunn, å innby til åpenhet og sameksistens med troende i andre religioner. Særlig å opprettholde respekt og ydmykhet overfor den mosaiske og den muslimske tro, hvis troende jo ber til den samme Gud, er et kall for den Kristne Kirken.

¹⁵ Den Katolske Kirkes Katekisme § 813.

¹⁶ Se diskusjonen av tradisjonsbegrepet ovenfor og i note 12.

¹⁷ Den Katolske Kirkes Katekisme § 815.

¹⁸ Se også Den Katolske Kirkes Katekisme §§ 817-819.

¹⁹ Se for eksempel de pavelige rundskrivene *Ut unum sint*, *Unitatis Reditegratio* og *Ad gentes*, og bullen *Evangelii Nuntiandi*, og for øvrig de siterte paragrafene fra Den Katolske Kirkes Katekisme.

Metodismen, med dens uttalte programerklæring og med dens særstilling oppleves av Meistad å være særlig utrustet for den økumeniske oppgaven. Denne kommentatoren ville hilse alle slike anstrengelser fra metodistisk hold meget velkomne. Men sett fra katolsk ståsted er metodismen en protestantisk variant, et samfunn som har fullt sakramentalt og kirkelig fellesskap med andre protestantiske kirker. Det er derfor litt usikkert, i alle fall for meg, om metodismen har tyngde nok, organisatorisk, historisk og teologisk, til å kunne være selve bindeleddet i dette arbeidet. Likevel må det fastslås at den holdning til sammenslåing, og de antakelser om bevegelse og forandring, rett og slett metodismens dynamiske kraft, skulle være framragende forutsetninger for å påta seg en slik rolle. Det er mange historiske eksempler på metodistsamfunnenes fleksibilitet og dynamikk. Gitt derfor at det metodistiske folket har den tillit som er nødvendig økumenisk (innen kristendommen) og økumenisk mellom de store monoteistiske religioner²⁰, er det tenkelig at dette samfunns selvtilskrevne rolle i brobyggingsarbeidet, ikke er helt urealistisk?

Hva er metodisme, eller er jeg metodist ?

Når denne kommentatoren leste Meistads tekst første gang, ble han litt usikker på hva det vil si å være metodist. Ingen av de opplysningene som framkommer hos Meistad vekker anstøt på meg som katolikk, tvert om. I samme grad derfor som metodistsamfunnets forståelse av Skaperen, Frelseren og Lovgiveren, og i samme grad som metodismens forståelse av hva Kirken innebærer både i dens synlige og usynlige dimensjoner, sammenfaller med den kristne tradisjonen omkring disse spørsmålene, i samme grad er jeg også metodist. John Wesley hadde også mottatt åndelige impulser både fra katolsk mystikk, fra puritansk kristendom (med understreking av hele menneskets overgivelse til Gud) og fra gammelanglikansk fromhet med det sterke hellighetskravet (Aagaard 1994: 96), noe som leder Meistad (avs 2.1) til å angi at metodismen er eklektisk. Som vi har sett i Meistads beskrivelse, og i analysen i det foregående, utgjør den metodistiske oppfatningen av kristendommen «som en hellighet som gjennomtrenger hele livet til den troende og stiller mennesket i motsetning til verdslighet» (ibid.) sentrale tegn ved metodismen. Metodister er derfor på linje, tror jeg, med de fleste grupper innenfor kristendommen, og helt sikkert med katolisismen på mange av de mest sentrale områdene, selv om nok eklektismen (slik Meistad beskriver den) i en viss forstand representerer utelukkelse av elementer mer enn inklusjon av dem. Retorisk kan man vel kanskje si at enkelte kristne grupperinger er preget nettopp av at de legger for stor vekt på for lite, og således mister synet for helheten, selv om denne kritikken neppe rammer metodismen i full monn.

Når denne forfatteren likevel ikke er metodist, skyldes det derfor kanskje hva metodismen mangler - ikke hva den rommer. For eksempel legger Meistad ikke fram en detaljert ekklesiologi. I tillegg, og *det* er kanskje bemerkelsesverdig sett på bakgrunn av

²⁰ Det er forskjell mellom økumenikk og misjon, men det er min personlige mening at alt samarbeid mellom kristne og annerledes troende skal begynne med den forutsetningen at vi som troende folk er nettopp det (troende). Dette impliserer en respekt for andre typer av trosretninger, en respekt som innbyr til samtaler og dialog (dvs økumenisk holdning) mer enn til misjon.

metodismens søking mot sine bysantinske røtter, nevnes bare på ett sted i artikkelen de hellige som levde før oss idet Meistad peker på jomfru Maria (se avsnitt 6.3). Ikke minst i den ortodokse tradisjonen framholdes hun som Gudedefødersken (*Theothokos* siden konsiliet i Efesos, 431), som alltid jomfru (*Aeiparthenos*, fra kirkemøtet i Konstantinopel, 553) mens den katolske Kirken tilsvarende ærer henne med en rekke hedersbetegnelser som for eksempel Guds Mor (*Mater Dei*), alltid jomfru²¹(*Semper Virgo*), himmeldronning (*Regina Coeli*), ja sågar Vår Frue av Norden²². Hun er for begge disse tradisjonene ikke bare (men også) forbilde for hele Kirken og for den enkelte troende, men rett og slett en forutsetning for selve inkarnasjonens og følgelig frelsens mysterium. Man kan også spørre hvordan metodistenes forståelse av sakramentalslæren er, hvilken tradisjon forholder man seg til i forhold til spørsmål om dåp, nattverd, ferming, ekteskap, ordinasjon, bot og sykesalving? Ved ikke å inkludere hele den sakramentale fylden, men tvert om å avvise 5 av 7 sakramenter, skriver metodistsamfunnet seg ut av hovedstrømmene i den østlige og vestlige katolisisme. I samme grad som kirkebegrepet ikke defineres nærmere i forhold til den synlige strukturen definerer metodismen seg også ut av den vestlige tradisjonen. Dette er for metodismen, som for andre frikirkelige bevegelser innenfor den vestlige kristendommen, ikke et særlig stort problem sett fra innsiden av menighetsdannelsen, men det kan likevel tenkes å være et problem sett fra utsiden, og det kan tenkes å være problematisk i forhold til økumenikk. Hvor går grensene for hva som er metodisme, hva omfattes av Kirken og hva er på utsiden, hvor er metodismens Mariologi, hvordan forholder metodismen seg til de oldkirkelige definisjoner og bekjennelser, hvor står man i forholdet til «filiouque-problemet», hvorfor har man kuttet ut formelen «for ned til dødsriket» i Apostolicum? - er alle eksempler på spørsmål som kan stilles i tilknytning til dette. Sett fra mitt ståsted har metodistene derfor del i de kristne sannheter i det de mener noe om, men de velger, igjen etter mitt syn, å innsnevre kristendommen i ikke ubetydelig grad.

Konklusjoner

Ser en bort fra at spørsmålet om *metodismen i dag*, religionspsykologisk og religionssosiologisk kanskje først og fremst er et empirisk spørsmål, kan likevel spørsmålet besvares idealistisk. Sett fra mitt ståsted, presenteres metodismen av Meistads som et trossamfunn med rike kristne tradisjoner, et samfunn med åpenhet og med betydelig grad av økumenisk respekt. Metodismen bidrar følgelig til mangfoldet innenfor den enheten, som tross alle skisma, binder de kristne sammen i troen på Kristus. I tillegg representerer dette trossamfunnet en åndelig bolig for millioner av

²¹ En debatt om Maria vedvarende jomfruelighet gikk i avisen *Vårt Land* i september-oktober 1996. De forskjellige innleggene finner man på <http://www.katolsk.no/artikler/jomfru.htm>

²² Det Lauretanske Litaniet (litaniet til Guds mor) er en folkelig andaktsform som ikke brukes i den offisielle gudstjenesteliturgien, men det viser litt av fylden og skjønnheten i Maria-fromheten slik den ytrer seg i (deler av) den katolske Kirken. Litaniet er gjengitt i *Bønnebok for den katolske Kirke*, St. Olav Forlag, 1990, side 348-351. I denne boken vil man også finne mange andre eksempler på bønner og andaktsformer i forbindelse med katolsk Maria-fromhet. Uttrykket «Vår Frue av Norden» ble brukt av Pave Johannes Paul II ved besøket i Reykjavik, 4. juni 1989 (ibid s.354).

troende over hele jordkloden. Disse troende peker hen mot den kristne fellesarven, både med hva de lærer og tror, og i deres på mange måter forbilledlige måte å praktisere sin tro på²³. I tillegg forsøker Meistad å skrive metodismen inn i den felleskirkelige (oldkirkelige) tradisjonen, noe denne kommentatoren leser som et *uttrykk for* metodismens søken etter det felles grunnlag som alle kristne kirker og trossamfunn hviler på.

Ikke desto mindre mener denne kommentatoren, at forsøket på å skrive metodismen inn i en bysantinsk tradisjon muligens kan være et uheldig utgangspunkt for den økumeniske viljen og evnen innen de metodistiske samfunnene. Ved å akseptere at kirkefedrene (også de tre store kappadokiere) representerer en felleskirkelig arv, en arv som trofast våkes over av *hele* kristenheten, og ikke en særlig bysantinsk arv, ville brobygger rollen muligens komme mer til sin rett, bli mer synlig, og bli mer akseptabel også utenfor de protestantiske samfunnene. Ved å peke på det felles depositum kunne således metodismen fremme en enhetlig forståelse blant de kristne, mer enn å gjøre seg til talsmann for forlengelsen av en langt fra enhetlig ortodoksi. Metodismen frembyr derfor i en viss forstand ikke entydighet med hensyn til angivelsen av sine røtter, men en viss grad av tvetydighet. Likevel er det over enhver tvil akseptabelt å lete etter sine røtter, psykologisk sett er det også nokså nødvendig å gjøre dette både for grupper og for individer. En slik søken, eller en slik etablering av ens fortid, bidrar til å styrke gruppens identitet og avklare aspekter ved selvforståelsen. Kanskje nettopp derfor er det min mening at metodismen, for å finne seg selv i det tverrkirkelige landskapet, også må pløye andre marker enn de som Meistad viser til, og ikke minst bør de oppgatte stier plasseres riktig på det kart som utgjøres av den hellige Kirkens historie.

²³ Det er neppe tilfeldig at Frelsesarmeen vokste ut av den metodistiske tradisjonen.

Referanser

- Alvær, Brunjulf (1974). Folkloristikk: vitenskapen om tradisjonen og samfunnet. *Syn og Segn*, 80, 90-101.
- Calhoun, Craig (1995). *Critical Social Theory*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.
- Den Katolske Kirkes Katekisme* (norsk utgave, 1994). Oslo: St. Olav Forlag.
- Hardon, John A. (Red., 1987). *The Treasury of Catholic Wisdom*. New York: Doubleday.
- Kristiansen, Roald E (1996a). Naturens hellige rom. I Roald E. Kristiansen (red) *Religion i Kontekst, KULTs skriftserie nr. 49*, Oslo: Norges Forskningsråd.
- Kristiansen, Roald E (1996b). Religion og kontekstualitet. I Roald E. Kristiansen (red) *Religion i Kontekst, KULTs skriftserie nr. 49*, Oslo: Norges Forskningsråd.
- McCormik, K. Steve (1991). Theosis in Chrysostom and Wesley: An Eastern Paradigm on Faith and Love. *Wesleyan Theological Journal*, 26(1), 38-103.
- Meistad, Tore (1989). *To be a Christian in the World - Martin Luther's and John Wesley's Interpretation of the Sermon of the Mount*. Doctoral Dissertaion, The University of Trondheim.
- Meistad, Tore (1993). *Kirkens historie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Meistad, Tore (1996). Hellighetsbevegelsen i norsk kirkeliv. I Tore Meistad (Red) *Internasjonal innflytelse på regional religiøsitet, KULTs skriftserie nr 67*, Oslo: Norges Forskningsråd.
- Molland, E (1976). *Kristenhetens kirker og trossamfunn*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Outler, Albert C. (Red)(1964). *John Wesley*. New York: Oxford University Press.
- Selstad, Leif (1998). Nyere antropologiske bidrag til studiet av tradisjon. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 9(4), 202-214.
- Tergel. A (1989). *Från Jesus till Moder Teresa - Kristenhetens Historia*. Stockholm: Verbum
- The Book of Dicipline of the United Methodist Church* (1996). Nashville, Tenn: The Unted Methodist Publishing House.
- Westin, Gunnar (1989). *Frikirkenes Historie - Martyrer og Frihetskjemper*. Oslo: Ansgar.
- Wicklund-Hansen, Gunnar (1997a). Den katolske tradisjon 1 - Begynnelsen (Opprinnelig publisert i *Broen - Felleskatolsk Menighetsblad*), se nettside <http://www.katolsk.no/artikler/katrad1.htm>
- Wicklund-Hansen, Gunnar (1997b). Den katolske tradisjon 2 - Kirkefedrenes Kirke (Opprinnelig publisert i *Broen - Felleskatolsk Menighetsblad*), se nettside <http://www.katolsk.no/artikler/katrad2.tm>
- Wicklund-Hansen, Gunnar (1997c). Den katolske tradisjon 3 - Begynnelsen (Opprinnelig publisert i *Broen - Felleskatolsk Menighetsblad*), se nettside <http://www.katolsk.no/artikler/katrad3.htm>
- Wicklund-Hansen, Gunnar (1997d). Den katolske tradisjon 4 - Høy og Senmidellalderen (Opprinnelig publisert i *Broen - Felleskatolsk Menighetsblad*), se nettside <http://www.katolsk.no/artikler/katrad4.htm>
- Wicklund-Hansen, Gunnar (1997e). Den katolske tradisjon 5 - Reformasjonen - Brudd på tradisjonen (Opprinnelig publisert i *Broen - Felleskatolsk Menighetsblad*), se nettside <http://www.katolsk.no/artikler/katrad5.htm>

- Wicklund-Hansen, Gunnar (1998a). Den katolske tradisjon 6 -Motreformasjon, ny vekst og nye problemer (Opprinnelig publisert i *Broen - Felleskatolsk Menighetsblad*), se nettside <http://www.katolsk.no/artikler/katrad6.tm>
- Wicklund-Hansen, Gunnar (1998b). Den katolske tradisjon 7 - Styrking av toppnivået og forsiktig modernisering (Opprinnelig publisert i *Broen - Felleskatolsk Menighetsblad*), se nettside <http://www.katolsk.no/artikler/katrad7.htm>
- Wicklund-Hansen, Gunnar (1998c). *Den katolske tradisjon 8 -Hva Det annet Vatikankonsil utløste* (Opprinnelig publisert i *Broen -Felleskatolsk Menighetsblad*), se nettside <http://www.katolsk.no/artikler/katrad8.htm>
- Aagaard, Johannes (1994, 5.utg)(Red) *Håndbok i verdens religioner*. København: Politikens Forlag.

Skriftmessig religion og eksistensberettiget tradisjon i et økumenisk perspektiv

Lena Lybæk
Baptistene

Tore Meistad ønsker i sitt paper å skissere en bakgrunn for samtidig metodist-teologisk arbeid gjennom å vise til den metodistiske kristendomsforståelsens røtter, oppgave, kilder, metode og innhold, med utgangspunkt i de historiske dokumenter som metodismen bygger på. I framstillingen legges det vekt på metodismens historiske opphav som identitetsdannende, og det blir klart at til tross for metodismens mangfold og kontekstualitet, er det de Wesleyanske teologiske og historiske særpreg som danner grunnlaget for den sanne metodismens nåtidige teologiske og etiske stemme. Slik sett synes det som om en rett lesning av bekjennelses skriftene gir et riktig innblikk i hva metodisme og metodistisk identitet består, eller bør(?) bestå i.

Av de mange punktene en kunne gripe fatt i, i Meistads fremstilling er det særlig to begreper som synes verdt å reflektere over i lys av økumenisk samarbeide og dialog. Det første er et begrep i beskrivelsen av hva metodismen forstår som sin sentrale oppgave: å spre skriftmessig religion. Det andre begrepet forekommer i Meistads vurdering av hva som er sann metodisme og hva som kan regne som eksistensberettiget tradisjon i så henseende. Hvorvidt hans 'ubeskjedne' forkastelse av det som kan betegnes som kontekstuell metodisme i Norden og Tyskland er berettiget, er ikke min oppgave å avgjøre, men spørsmålet er interessant også fra et kirkehistorisk og teologisk perspektiv. Hva utgjør en autentisk eller eksistensberettiget kristen tradisjon?

Meistad knytter eksistensberettigelsen opp til metodismens historiske særpreg og dens oppgave eller mulige påvirkningskraft i dagens kirkelige og teologiske landskap. Slik jeg forstår Meistad, er denne norm for eksistensberettiget metodistisk teologi ikke formulert i respons til det nåtidige teologiske miljø, men har sin grunn i det han forstår som metodismens opprinnelige identitet og særpreg. Selv om Meistad's paper på dette

punkt klart egner seg best til en metodistisk 'hus-dialog', er dette et godt utgangspunkt for en videre teologisk debatt. I det følgende ønsker jeg å reflektere over begrepet „skriftmessig religion“ først i lys av en sammenligning mellom metodismens og baptismens opprinnelse, og siden i sammenheng med den økumeniske dialog. Siden vil jeg peke på bibelske prinsipper for hva som utgjør eksistensberettiget kristen tradisjon, og som kan danne grunnlaget både for økumenisk samarbeide og gjensidig toleranse.

Meistad begynner og slutter sin artikkel med en referanse til metodismens hensikt eller oppgave: å *'spre skriftmessig hellighet blant alle folk av alle kirkesamfunn.'*¹ Det er altså i denne ånd Meistad ønsker å se metodismens eksistensberettigelse og oppgave i dag og for fremtiden, hvor dog Meistad vektlegger den wesleyanske forståelse av hva skriftmessig religion er. Han hevder at metodismens unike kristendomsforståelse muliggjør en brobyggende rolle mellom dominerende vestlige og bysantiske teologiske systemer. Videre ser han metodismens oppgave og påvirkningskraft i vektleggingen ortopraksis – troen virkeliggjort i handling – og dens induktive metode som en parallell til nyere teologisk forståelse av at urett, undertrykkelse og menneskelig lidelse er erfaringer som krever respons, ikke bare etisk og moralsk, men ikke minst teologisk. Metodismen som en vekkelser (eller reform?) bevegelse innen den anglikanske kirke, inneholder med dens fokus på skriftmessighet og på tro virkeliggjort i handling, trekk som er felles med andre reformbevegelser i kirkens historie. Jeg vil hevde, i samsvar med Meistad, at det teologiske innholdet ikke er formet kun som et resultat av nitidig lesing med Kirkens hellige skrifter, men at det i stor grad formes av den historiske situasjon. En sammenligning mellom baptismens og metodismens opprinnelse vil illustrere dette.

I likhet med metodismen er det vanskelig å tale om baptismen som en enkelt og ensartet bevegelse. Også de enkelte baptist tradisjoner er bestemt av den kulturelle sammenheng de befinner seg i, og er like mye formulert i motsetning til som i samsvar med den dominerende lokale teologiske tradisjon. Bakgrunnen for dette ligger i baptismens dissenter tradisjon, så vel som i dens kongregasjonalisme og vektlegging av den enkelte troendes tros og samvittighetsfrihet.

Metodistenes og baptistenes opprinnelse deler en del felles trekk. Begge kirkelige tradisjoner har røtter i England og i den anglikanske kirke. Begge bevegelser oppsto i en tid av sosial omveltning og prekær fattigdom. Begge søkte en kristendomsform som var skriftmessig, og begge bevegelser var berørt av debatten mellom arminianisme og Kalvinsk utvelgelseslære; spørsmålet om Guds nåde er universelt tilgjengelig eller begrenset til den utvalgte krets av troende. Konkret resulterte denne refleksjon i to baptistiske bevegelser (general baptists som var arminianere, og den kalvinistiske bevegelsen particular baptists; disse hadde dog forskjellig opprinnelse) og to metodistiske bevegelser. De forskjeller som eksisterer mellom de to kirkesamfunnene er tildeles å finne i deres relasjon til den tids ånd som preget deres historiske situasjon.

Baptistenes røtter finnes hos puritanerne og de britiske separatister fra midten av 1500-tallet. Etableringen av reformasjonen var en lang prosess i England. Selv om bruddet med Rom kom under Henry den 8 og hans supprimeres akt i 1534, var ikke den

¹Jmf. referansen til WW 3:511 s. 2 og s. 21.

anglikanske kirke etablert i egentlig forstand før mot slutten av det neste århundre. Tiden i mellom var preget av blodig kamp, med forfølgelser og overgrep fra alle fraksjoner som inntok en maktposisjon. Etablering av politisk og religiøs makt preget både det politiske og kirkelige landskap i hele Europa på denne tiden, og konfesjonen tilhørighet spilte en stor maktpolitisk rolle. I England var reformasjonen mer politisk enn andre steder. England var preget av en religionskamp, hvor makt og allianser bestemte den offisielle kirke. Kirkens konfesjonene tilhørighet ble pålagt den gjennom lovvedtak og som følge av monarken allianser, og de geistlige viste lite egentlig engasjement i reformasjonsbevegelsen og dens ånd. Allikevel fantes en del tenkere og intellektuelle som under innflytelse av reformasjonsbevegelsene på kontinentet ønsket en sann fornyelse av kirken.

Blant puritanerne sto separatistene den radikale reformasjonen nærmest. Disse ønsket å etablere en ren kirke, i opposisjon til Elizabeth 1s opprettelse av et kompromiss mellom protestanter og katolikker i Church of England. Hun gjeninnførte sin fars brudd med Rom, og ble selv, lik han, kirkens øverste leder. Som kirkens overhode hadde Elizabeth skaffet seg en måte å holde England samlet og hennes egen posisjon sikret. Allikevel ble få sider ved kirkens struktur endret. Biskopshierarkiet ble ivaretatt, the common prayerbook ble redigert, tildels i katolsk ånd, og tiende og skattesystemet ble opprettholdt. Puritanernes kritikk av kirkens struktur var således også en direkte opposisjon mot monarkiet og straffet som forræderi, ofte støttet av erkebiskopen. Forfølgelsen av separatistene fortsatte under James I, som ikke hadde noen interesse av en vesentlig kirkereform, men heller ønsket å styrke den eksisterende kirkelige forfatning.

Under forfølgelsen av separatistene under James, ble den første baptistmenighet stiftet (1608) av en gruppe separatister i landflyktighet i Amsterdam. Det ledende spørsmålet som beskjeftiget dem var ikke bare reformatorisk i sin oppholdelse av Skriften, men også et sentralt anliggende i samtidens kaotiske kirkelige tilstand: *hvordan opprettes den siktbare Kristi menighet på jorden?* I tråd med den radikale reformasjon opplevde de den etablerte kirke som en fallen institusjon. Kirken i det nye testamentet ble fremhevet som et ideal, og Kristus som menighetens eneste sanne overhode. I eksil ble menigheten overbevist dåp skulle skje som en følge av troen, og de antok et arminiansk syn på rettferdiggjørelsen. De talte for religionsfrihet for alle, også mulismer og jøder, og mot kongen som kirkens overhode. Slik kom de til å gjenta og føre til sin ytterlighet det den Strasbourgske reformator Bucer hadde skrevet i sin veiledning til den Engelske kong Edward et halvt århundre tidligere: at et korrumpert monarki ikke kan være kirkens overhode.

Sammen med andre separatister og puritanere var også baptister, både general og senere particular baptists, deltakende i den engelske reformasjon, og sympatisører med den demokratiske bevegelsen. Deres overbevisning var at en skriftmessig religion søker å leve opp til det ideal for kirke og kirkeordning beskrevet i det nye Testamentet. Dette førte til handling både på det politiske og kirkelige plan, en framheving av troens virkeliggjørelse i etisk og moralsk vandel, og samtidig til en toleranse og respekt for andre menneskers tro.

I sin beskrivelse av den metodistiske kristendomsforståelsen legger Tore Meistad vekt på de ide historiske røtter i Wesleys tanke. I det liknende idealer og tanker styrte

både baptistene og metodistene, førte deres overbevisning til forskjellige valg. Det synes meg derfor viktig å understreke den historiske situasjon metodismen oppstod i. Wesleys praksisorienterte teologi oppsto i en tid da den industrielle revolusjon og den ekstreme fattigdom som fulgte med den preget England. Kalvinismen som etterhvert var blitt dominerende in England, ble misbrukt av de mektige til å holde de fattige massene på sin plass. Gjennom Wesleys evangelisasjon, hans forkastelse av predestinasjonslæren og fokus på helliggjørelse, skapte han inne kirken en sosial bevegelse som muliggjorde en fredelig sosial forandring. Gjennom vekkelsesbevegelsen fikk de fattige en trosvissnet og hellighets forståelse som førte til en klatring i på den sosiale stigen. Slik blir Wesley selv et perfekt eksempel på at 'teologien må forholde seg til en konkret og sosial virkelighet og spørres hvordan evangeliet må uttrykkes i en gitt kontekst.'

En sammenligning mellom Baptismens og Metodismens opphav, viser en mengde likhetstrekk. Begge bevegelsene oppstod i et samfunn preget av uro. Begge bevegelsene benyttet seg av ideer hentet fra den kontinentale reformasjon og relaterte den til den kirkelige situasjon i England. De to bevegelsene har flere teologiske overbevisninger til felles. Allikevel finnes det fundamentale forskjeller. Dette beror kanskje først og fremst på deres forskjellige historiske situasjon, men også på fundamentalt forskjellige veivalg i møtet med en tradisjon som ikke lenger er tilfredsstillende. Hvor baptistene og tilhengerne av den radikale reformasjon ikke fant seg å kunne forbli innen den etablerte kirke, søkte pietistene og wesleyanerne å reformere kirken innenfra gjennom personlig fromhet og handling. Dette var i tråd med den individualisme som industrialismen fostret. At Wesley hørte til den pietistiske tradisjon hvor indre fornyelse står sentralt og ikke bekjennelsen, er tydelig i hans forståelse av konfesjonelle dogmer som 'opfatninger'.²

For metodistene var spørsmålet om religionens skriftmessighet normen for dens eksistensberettigelse som kristen tradisjon slik den også hadde vært det for baptistene. Men utfallet av reformen ble forskjellig på grunn av de historiske forutsetninger reformatorene levde i. Hvor baptistene oppsto i kritikk av maktforholdene i og om kirken, var den tiltagende sekulariseringen og religiøs likegyldighet den situasjon metodismen var en reaksjon på. Til tross altså for vektleggingen av skriften og skriftmessighet som opphøyde idealer, har de to kirkesamfunnene utviklet seg med radikalt forskjellige kirkestrukturer og forståelse av de sentrale kirkelige handlinger. Skriftmessighet i forhold til troen blir i lys av dette et relativt begrep.

Hvis vi beveger oss tilbake til nåtiden og den økumeniske bevegelse er det paradoksalt nok det som burde binde kirkene sammen, nettopp Kristustroen og oppholdelsen av Bibelen som Guds ord, som har hindret en del kirkesamfunn (blant annet mange nasjonale baptistsamfunn) i å ta del i de økumeniske bestrebelser på å bringe denominasjonene nærmere hverandre. Også der hvor økumeniske samtaler finner sted har man til tross for enighet omkring Skriftens stilling som normativ for det kristne liv og lære måttet konstatere at det er selve tolkningen av skriften som skaper

²Se igjen ww. 3, 511

våre forskjeller.³ Våre divergerende krav om ortodoksi skaper ikke bare splittelse mellom kirkesamfunnene, men splitter også kirkesamfunn innad.⁴ En forandring i vektlegging og metode for hvordan vi driver teologi, fra spørsmål om tro til spørsmål om praksis vil neppe forandre denne situasjonen. For selv der hvor man kan være enige om bekjennelse, skrift og tradisjon, viser det seg at det er forskjellig praksis som i hovedsak skiller oss ad og som blir prøvesteinen for hva som er den sanne tro. At denne situasjonen har preget kirken fra dens spede begynnelse vitner både Paulus (for eksempel i Galaterbrevet og Korinterbrevet) og evangeliene om (eg Mt 7; se også Jakob.)

I det foregående har jeg i tråd med noen av Meistads anliggender forsøkt å vise at metodismens og baptismens opprinnelse er eksempler fra kirkesamfunnenes historie som illustrerer hvordan teologi formes gjennom menneskers erfaring. Skriften taler inn i den konkrete historiske situasjon mennesket befinner seg i, og blir levendegjort nettopp gjennom at den gir rettningslinjer og svar som er meningsfylte i den gitte situasjon. Slik kan de forskjellige protestantiske kriker på hver sin måte påberope seg minst et felles prinsipp som grunnleggende: *sola scriptura*. Gjennom å vise til den pågående økumeniske bestrebelse på forståelse og anerkjennelse mellom kirkesamfunnene, har jeg også forsøkt å vise at dette prinsippet alene hverken løser problemet om rett kristen praksis, eller nødvendigvis gir svar på hvordan og hvor Kristi menighet er siktbar på jorden. Slik at spørsmålet fremdeles er ubesvart: hva er eksistensberettiget kristen (eller metodistisk eller baptistisk tradisjon.)

Den opprivende samtidige debatt om homofiles plass i kirken, viser etter min mening både hvor langt kirkene har beveget seg bort fra sitt sentrum, og hvor meningsløs skriftprinsippet er blitt som en målestokk på hva som er rett tro og praksis. Å vise til Kristus som skriftens sentrum og summen av Guds åpenbaring til menneskene løser heller ikke den identitets- og handlingskrise kirkene nå befinner seg i. Selv bekjennelsen til Kristus må gis uttrykk i et handlingsprinsipp som går lenger enn troen som en intellektuell overbevisning.

De protestantiske prinsippene *solus Christus* og *sola Scriptura* må gis konkret innhold dersom de skal kunne være fortsatt virksomme. Dette kan vi på oppnå ved på den ene side å vise til at skriftens aktualitet kun kan sikres gjennom stadig nytolkning. Dette vil innebære en erkjennelse av at å insistere på skriftens uantastbarhet vil lamme det levende Guds ords kraft til å tale inn i menneskers stadig forandrede situasjon. På den annen side er det nødvendig å vise til den norm Kristus gir oss i det nye testamentet og som gir bekjennelsen til ham innhold: „Det er barmhjertighet jeg vil ha“ (Matteus 9 og 12). I Matteus' teologi står denne klare handlingsnorm i kontinuitet med profetenes kritikk av gudstjenesten som meningsløs i et samfunn hvor undertrykkelse og urett ble begått. Den kan forstås som en direkte respons til erfaringen av Guds nåde og nyskapning, slik den møter oss i Kristi liv og oppstandelse. Skal vi forstsette å bruke

³Se for eksempel Hubert Kirchners analyse av forholdet mellom skrift og tradisjon i de økumeniske samtaler. Hubert Kirchner, 1998, *Wort Gottes, Schrift und Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.)

⁴Jmf. for eksempel rettsaken mot sokneprestene i Mehamn og Kautokeino i den norske kirke.

Wesleys begrep om skriftmessig kristendom, kan vi si at skriftmessig kristendom skjer der troen på Kristus fører til mer enn en personlig og individuell tilegnelse av frelse. Skriftmessig religion må føre til handling, *etterfølgelse* hvor det Kristne fellesskapet blir „vitner om den oppstandne Jesus“ og „Guds partner i det frelses- og frigjørings verk som begynte med Kristi oppstandelse.“⁵ Denne troen må i en kontinuerlig prosess, prøves opp mot den standard Kristus selv setter i Skriften. Fordi den alltid står i relasjon både til Skriftens sentrum og medmennesker, vil den forbli levende og ansvarlig.⁶ Skriftmessig kristendom på denne måten vil være eksistensberettiget, uansett hvilke kirkelige tradisjoner og ordninger den påberoper seg.

At Guds åpenbaring taler inn i den menneskelige situasjon, og at tradisjon og åpenbaring stadig må aktualiseres gjennom samtidig tolkning for å være relevant, levende og virksomt, er et prinsipp som bevitnes i Bibelen. Tradisjon som ikke gjenfortelles, aktualiseres og gjøres tilgjengelig i lys av nye historiske begivenheter er statisk og ikke levende. Den mister sin funksjon som åpenbarende og frigjørende tradisjon i nåtiden. Nødvendigheten av å la Guds ord fornyes for stadig å tale på nytt inn i menneskers situasjon blir tydelig for eksempel i det kronistiske historieverks aktualisering av tidligere historisk tradisjon, i profeten Ezekiels fornyelse av Guds budskap gjennom profeten Jeremias, og i det Nye Testamentets bruk av loven og profetene for å uttrykke betydningen av Jesu gjerning og identitet. Videreføring og nytolkning av tradisjon og skrift, innebærer selv i skriften også en forkastelse av andre tradisjoner som er mindre relevante for den aktuelle politiske eller historiske situasjon. At en slik utvelgelse av hva som er relevant tradisjon og hva som ikke er det, har vært naturlig og nødvendig, viser blant annet bruken av Gammeltestamentlige symboler og fortellinger, særlig exodus tradisjonene, hos slavene i det sørlige USA. Deres egen situasjon ble tolket og det meningsløse fikk en mening gjennom disse historiene. At Paulus og brevitteraturen fikk mindre betydning berodde på at dette var slave-eiernes (mange av dem sørstatsbaptister) 'tekster'.

I dette århundre, særlig i den siste halvdel, har den teologiske debatt vært mindre konfesjonell avgrensende og ført mer i dialog på tvers av de forskjellige kirkesamfunnene. På et annet plan enn den økumeniske bevegelse og bilaterale læresamtaler, føres en teologisk dialog basert på de eksistensielle og teologiske problemstillinger tvunget fram av vår egen historiske situasjon. Teologi drives 'etter Holocaust', fra kvinne og feminist perspektiver, i lys av nord-sør problematikken, i respons til den økologiske krise. Denne teologiske debatt synes i det store og hele å foregå blant de intellektuelle og i akademiske sirkler, men er ikke nådd ut til å berøre de kristne flertall. Allikevel finner vi ofte i de lokale kriste miljøer klar handlingsvilje i direkte møte med materiell og fysisk nød. Der denne vilje fører til konkret handling foregår dette

⁵Se Thorwald Lorenzen (1995) *Resurrection and Discipleship* (New York, Orbis books), s. 232.

⁶Denne framstillingen av handlingsorientert Kristendom som skriftmessig, kommer nær Mesitads beskrivelse av metodistisk kristendomsforståelse på mange punkter. En kunne like gjerne vise til den radikale reformasjonen på kontinentet. Lorenzen (1995), s. 233-34, siterer Baltasar Hubmaier („Faith alone makes us holy before God... Such faith can not remain passive but must break out in thaksgiving, and in all kinds of works of brotherly love.“), Conrad Grebel, m.fl.

ofte på tvers av de konfesjonelle grenser. Og der denne vilje fører til konkret handling er Kristus aktivt tilstede - der er kirken.

Inntil nylig har den økumeniske dialog bestått i å samtale om teologiske og dogmatiske ulikheter, uten konkrete resultater for felles handling. I de siste årene har den ledet til avtaler om gjensidig anerkjennelse på forskjellige plan i de forskjellige tilfeller; nå sist ble dette synlig i den felles Luthersk/katolske ærklæring om rettferdiggjørelsen. Disse samtalene er viktige i den grad de bringer forsoning der tidligere motsetninger fantes. I sammenheng med et økt samarbeide kirkene i mellom, er det viktig å se nødvendigheten av å bevare kirkenes respektive ordninger, ikke til enhver pris, men fordi tradisjonene på forskjellige måter vitner om hvordan overbevisningen om Guds fortsatte handling i verden blir synliggjort gjennom ulike symboler. Utover dette synes det viktigere og mer presserende at kirkene på det lokale og på det verdensvide plan bestreber seg på å møtes om den rette praksis, og i større grad å gjøre Kristi kirke synlig i verden gjennom aktivt engasjement for samfunnet og Guds skaperverk.

Sluttkommentar

Tore Meistad

Det har vært av stor verdi for meg å lese responsene som har kommet på min artikkel. Flere kommentarer har vært usedvanlig nyttige, og har gjort meg oppmerksomme på flere svakheter ved artikkelen, som jeg vil arbeide videre med i annen sammenheng.

Plassen tillater ikke svar på alle problemstillinger som er reist. Men noen viktige spørsmål vil jeg gjerne gi en kommentar til:

Metodistisk nådeforståelse

Jeg forstår at min framstilling av Wesleys forståelse av "den forberedende nåde" som Guds universelle nåde kan oppfattes som en frelses-universalisme, som innebærer at alle mennesker vil bli frelst til slutt. Jens Fredrik Brennes spørsmål til dette har gjort meg oppmerksom på at jeg i min artikkel ikke har sagt tydelig nok at den universelle nåden innebærer at alle mennesker får tilbudet om frelse, men at de selv må velge å motta tilbudet eller ikke. Menneskets frie valg av forhold til Gud og frelse er et grunnleggende premiss i wesleyansk arminianisme, som ikke har kommet tydelig fram i min tekst. Altså: Guds nåde er universell. Men frelsen er det ikke, den er avhengig av at mennesket selv tar i mot Guds frelsende nåde.

Det stemmer ikke, som Øyvind Gaarder Andersen hevder i sitt ellers innsiktsfulle bidrag, at John Wesley lærte at helliggjørelsens nåde erfares som et Åndens verk nummer to. Denne forståelsen ble utviklet av John Fletcher, men fikk aldri Wesleys tilslutning. Den amerikanske hellighetsbevegelsen søkte inspirasjon i Fletcher mer enn i Wesley, som Andersen riktig antyder.

Forkynnelsen av helliggjørelsen er ikke "i hovedsak knyttet til etikk og livssyn som så utfolder seg i diakonalt arbeid" (Asbjørn Froholt). Helliggjørelse handler om at Guds nåde er en forvandlende kraft, og derfor om Guds aksjon i mennesket. Den troendes reaksjon

er imidlertid frukten som kommer av troen, og den kan ha en etisk og diakonal karakter. Etik og diakoni er sekundære konsekvenser av Guds handling.

Jeg deler Asbjørn Froholts oppfatning i at wesleyansk dåpslære kan virke ulogisk i sitt innhold; spesielt er den det vurdert fra et luthersk og eller baptistisk syn. I så fall har den lykkes bra med å ivareta mysteriet i stedet for å falle for fristelsen til å rasjonalisere bort det underfulle i Guds handling. Er det viktig for oss å forstå med vår forstand alt hva Gud gjør?

Lena Lybæks sammenlikning mellom en del trekk i baptismens og metodismens historie er meget nyttig. Den gir interessante perspektiver nettopp på den splittelsen som skjedde både i baptismen og metodismen mellom en arminiansk og en kalvinistisk nådeforståelse.

Østlig kristen tradisjon i metodistisk tradisjon

A.M. Allchins respons viser meg at jeg også på dette punktet har uttalt meg litt for ubeskyttet. Han peker på at den anglikanske kirkens forbindelser til øst-ortodoks kristendom er sterke. Men fordi de er stort sett under overflaten i forhold til kirkens daglige liv, er de samtidig skjult. Jeg burde ha påpekt at dette naturligvis også er tilfelle innen metodismen. Nettopp derfor har det vært nødvendig for meg å løfte disse viktige tradisjonshistoriske røttene fram i lyset. Det gjør jeg fortsatt med stor frimodighet, til tross for at de norske respondentene nesten samstemmig stiller spørsmål ved om dette kan være et typisk trekk for metodismen.

Det faktum at den engelske respondenten er den eneste som bekrefter dette positivt, gir meg samtidig erkjennelsen av at jeg i min forskning om metodismen har beveget meg mer i den angloamerikanske verden enn i den skandinaviske. Samtidig avslører dette et viktig problem for skandinavisk metodisme, når den skal prøve å forstå sine (angloamerikanske) røtter innenfor en skandinavisk (luthersk) kontekst.

Dersom jeg har formulert slik at jeg kan oppfattes som "å monopolisere den umistelige felleskristne arven" (Geir Hellemo), beklager jeg det meget. Min mening var utelukkende å peke på at kirkesamfunn bygger på ulike kristne tradisjoner, og at metodismen mer enn for eksempel luthersk teologi er preget av østlig kristendomsforståelse. At det skulle bety at luthersk teologi ikke har latt seg inspirere også av greske kirkefedre, er ikke min konklusjon.

Metodistisk teologisk metode

Jens Fredrik Brenne tar opp en spennende metodediskusjon, som jeg i stor grad slutter meg til. Teologisk refleksjon kan aldri forholde seg til bare en metode. Hva enten den er induktiv eller deduktiv, vil det være perspektiver den i så fall vil ha problemer med å fange opp. Her er intet enten – eller, heller ikke i metodistisk teologisk metodologi, men et både – og. Poenget for meg er at metodistisk teologi i en tid som var preget av teologisk rasjonalisme, både på de britiske øyer og det europeiske kontinentet, forholdt seg til empiristisk filosofi og induktiv metode.

Jeg fastholder at "metodistisk teologi aldri har vært konfesjonell i den forstand at den en gang for alle har vært definert gjennom en kirkelig bekjennelse". Det er et historisk

faktum. Konsekvensen er imidlertid ikke at metodismen av den grunn er uten et fast fundament. Det utgjøres av teologiske tradisjoner og en viss teologisk metodologi, og ikke av formulerte tekster som har bekjennelsens autoritet. Tradisjonene jeg sikter til, er først og fremst den grunnleggende kristendomsforståelsen som ble utviklet av John og Charles Wesley. Men de omfatter også tradisjoner som den wesleyanske kristendomsforståelsen selv bygger på, og som jeg har redegjort for. Jeg vil altså avvise at mangel på skrevne bekjennelser fører til et manglende teologisk fundament.

Derimot har Geir Hellemos antydning om at også "metodismen historisk sett har agert på konfesjonelle premisser på samme måte som alle andre kirkesamfunn", en del for seg. Det er klart at teologiske tradisjoner også kan fungere på liknende måter som formelle konfesjoner gjør. Likevel vil jeg mene at det er en kvalitativ forskjell. De konfesjonelle premissene i Metodistkirken er svært lite synlige sammenliknet med Den norske kirke, for eksempel.

Brennes liste over "aksiomer" er av meg aldri tenkt som aksiomer i filosofisk-logisk forstand, men som beskrivelser av enten historiske fenomener eller eksegetiske konklusjoner. La meg illustrere kort: Brennes Aksiom 5 om eklektisk metodistisk kristendomsforståelse er en rent historisk observasjon, og bygger verken på et kirkelig vedtak eller normative utsagn av brødrene Wesley. Aksiom 7 om treenighetens forhold til skapelse og frelse, kommer ut av historisk, eksegetisk og bibelteologisk refleksjon, ikke systematisk-teologisk.

Jeg gir min fulle tilslutning til Brennes uttalelse at "mangel på bevissthet om grunnleggende føringer binder i alle fall mer enn de frigjør og gagnar". Dette er årsaken til at jeg overhodet arbeider med å klargjøre innhold og struktur i metodistisk kristendomsforståelse. Et slikt arbeid er muligens også enda mer nødvendig i en metodistisk kontekst – uten forpliktende bekjennelser.

Med hensyn til den metodistiske teologiens kontekstuelle karakter handler dette om teologiens uttrykk rettet mot ulike kontekster, og ikke at den kristne troen erstattes med "skiftende ideologiske strømninger" (Andersen).

Metodistisk ekklesiologi

Svein Larsen har helt korrekt observert at jeg ikke har beskrevet Metodistkirkens syn på kirken. Mangelen på ekklesiologi i min artikkel betyr imidlertid ikke at Metodistkirken ikke har noen ekklesiologi. Tvert om. Derimot er det sannsynligvis karakteristisk for metodistisk kristendomsforståelse at kirken som institusjon har en mindre framskutt plass i dens teologiske refleksjon.

I likhet med flertallet av protestantiske kirkesamfunn hadde metodistene intet ønske om å grunnlegge et nytt kirkesamfunn. Deres mål var å reformere sin "moderkirke", som var den anglikanske. Behovet for reform førte til at John Wesley etablerte et korps av reisepredikanter som uttrykk for et *ministerium extraordinarium*, det vil si som en "kirkelig" tjeneste opprettet for å fylle bestemte behov som er aktuelle i en gitt nødssituasjon. Reisepredikantene forkynte, underviste, drev sjelesorg og organiserte grupper av personer som søkte frelse. Fram til 1784 fikk ingen av lekpredikantene lov til å forvalte sakramentene. Det var forbeholdt det ordinerte anglikanske presteskaper,

sokneprestene eller et lite antall anglikanske prester som virket som metodistpredikanter. Metodismen ble med andre ord fra begynnelsen oppfattet som en slags indremisjonsbevegelse innen statskirken. I utgangspunktet var den også en lekfolksbevegelse.

Politiske forhold gjorde det nødvendig for Wesley å ordinere predikanter for tjeneste i USA (1784). Han forsvarte dette med å hevde at biskopen per definisjon var en presbyter som var innviet (ikke ordinert) til spesielle funksjoner. Derfor kunne han, som presbyter i den anglikanske kirken, selv ordinere i en nødssituasjon (hans bror Charles protesterte heftig mot denne tolkningen, og hevdet at John uberettiget gjorde seg selv til biskop). Senere ordinerte han hvert år til sin død et antall predikanter til tjeneste. Det var et typisk trekk for hans ordinasjoner at de var relatert til en bestemt misjonssituasjon, der behovet for ordinerte prester var stort.

Siden Wesleys dager har metodistisk ordinasjonsteologi måttet forholde seg til spenningen mellom den episkopale anglikanske arven på den ene siden og de kontekstuelle bestemte utfordringene i den metodistiske vekkelsestradisjonen på den andre. Helt fram til 1996 ble to påfølgende presteordinasjoner praktisert, først til diakon og så til eldste (som i de romersk-katolske, ortodokse og anglikanske kirkene). Man så det slik at ordinasjonen setter et varig preg på personen. En pastor, som midlertidig forlater sin tjeneste i kirken, vil derfor ikke bli ordinert på nytt. Det som gjør en person til pastor i Metodistkirken, er imidlertid prinsipielt ikke ordinasjonen men biskopens utnevning til en bestemt tjeneste. En ordinasjonsforståelse som bygger på at den som ordineres, blir varig innviet til sin prestedtjeneste, kombineres altså med et funksjonelt syn.

Dette tvisynet preger i noen grad også synet på kirken. På den ene siden oppfattes kirken og dens organer og aktiviteter instrumentelt. Den har en tidsbestemt oppgave og har bare verdi så lenge den formidler Guds nåde til menneskene. Forvaltningen av nådemidler står her i sentrum. Metodismen var også en sakramental vekkelse, noe som gjorde det umulig i det lange løp å være uten et ordinert presteskap. På den andre siden oppfatter de ulike metodistkirkene seg selv som en del av Jesu Kristi kirke, som bidrar til å utfylle mangfoldet i den universelle kirken.

Asbjørn Froholt etterlyser en avklaring av "metodismens lære om en universell kirke". Jeg er ikke helt sikker på om Metodistkirken har en slik lære. Det jeg tror det er enighet om blant metodister, er at intet enkelt kirkesamfunn er "den sanne" kirken. Den sanne kirke er identisk med Kristi kirke. Men som sosiologisk og historisk fenomen faller alle kirkesamfunn i gjennom. Den sanne kirken tilhører en himmelsk og ikke en jordisk virkelighet.

Metodistisk økumenikk

Geir Hellemos respons handler om økumenikk. Jeg må bare ta til etterretning at vi har ulike idéer om hvordan økumenikk best kan drives. Men det er veldig leit å oppleve at han åpenbart oppfatter min artikkel som et økumenisk tilbakeskritt.

Etter min oppfatning må alle økumeniske samtaler bygge på den forutsetning at deltakerne kjenner sin egen tradisjon til bunns. Min påstand er at skandinaviske metodister etter en 150-årig historie i en luthersk kontekst har en usikker forståelse av

sin tradisjon. Vår egen forskning dokumenterer det. Oppdraget jeg fikk av redaktøren, var å skrive en artikkel som kunne bidra til en diskusjon om den metodistiske kristendomsforståelsens egenart. Dette har ført til at artikkelen inneholder en ganske omfattende tradisjonskritikk, slik kanskje flertallet av metodister vil forstå den. Slik jeg forstod mitt mandat, skulle jeg – til tross for at det ville bli lagt opp til økumeniske responser – først og fremst skrive for metodister. Dette har Lena Lybæk skjønt, når hun sier at min artikkel er best egnet til en metodistisk "hus-dialog". Jeg avviser at en slik tilnærming er økumenisk illegitim. Tvert om er den helt nødvendig, om metodister skal bli interessante dialogpartnere. Svein Larsen har all grunn til å stille spørsmålet om metodister overhodet har troverdighet i økumenisk brobyggerarbeid.

I motsetning til hva jeg oppfatter som gjengs luthersk forståelse av økumenikkens mål, at man skal bli enige om ulike teologiske spørsmål, synes jeg det er mye mer interessant å utforske hverandres religiøse egenart. Bare da kan vi lære å respektere og sette pris på hverandre. Profilerte dialogpartnere er vesentlig mer spennende enn partnere som toner ned sin profil, eller er usikre på hva den består i. Jeg er takknemlig for at Den norske kirke og Metodistkirken i Norge endelig har blitt enige om samarbeidstiltak som Metodistkirken alltid har vært åpen for. Men jeg er kritisk til alle former for økumeniske avtaler som bygger på en oppnådd teologisk "enighet" som forutsetning. Det øker risikoen for skinnuenighet, i verste fall også oppgivelse av egenart på enkelte punkter.

Når Geir Hellemo antyder at jeg etterstreber "å frikoble metodismen i sitt egentlige vesen fra emosjonelle og subjektive perspektiv", oppfatter jeg det som uttrykk for manglende kunnskap om den metodistiske vekkelsens egenart. At historikere gjerne har beskrevet metodismen i slike termer, er så. Det oppfatter jeg som resultat av en teologisk polemikk. Men det berettiger ikke at man gjentar fordommer, som dagens metodisthistorikere og sekulære sosialhistorikere avviser forholdsvis unisont.

Nyttårsbønn

Kjære Jesus Kristus,
gi oss respekt for jorden,
fred mellom folkene,
kjærighet i våre liv
og glede over det gode.
Tilgi oss det vi har gjort galt
og gi oss en ny begynnelse.
Amen.