

THEO FILOS

VOL. II NR. 2 2019

Theofilos is a Nordic peer reviewed journal devoted to the study of theology, philosophy and culture and their neighbouring disciplines. The journal comes out regularly twice a year and occasionally with theme issues (*Theofilos Supplement*). The journal is co-published by *Gimlekollen School of Journalism and Communication, NLA University College*, in Kristiansand, Norway and *Johannelund School of Theology*, Uppsala, Sweden.

Each issue includes three independent sections: peer reviewed articles (*academia*), critical discussions and analysis (*forum*) and book reviews (*biblos*). Writers are welcome to contribute manuscripts to *academia* or *forum* and book reviews for *biblos*. For more guidelines see the inside of the back cover or *Theofilos'* homepage: www.theofilos.no. For questions, please contact the editors: red@theofilos.no.

Theofilos är en nordisk fackgranskad tidskrift för studiet av teologi, filosofi och kultur och närliggande områden. Tidskriften utkommer regelbundet två gånger per år och tillfälligtvis med temanummer (*Theofilos Suppelement*). Dess övergripande syfte är att presentera, analysera och diskutera den kristna trons sanning och relevans. Tidskriften publiceras av *NLA Høgskolen Gimlekollen* i Kristiansand, Norge og *Johannelunds Teologiska Högskola*, Uppsala, Sverige.

Varje nummer innehåller tre oberoende avdelningar: fackgranskade artiklar (*academia*), kritiska diskussioner och analyser (*forum*) och bokrecensioner (*biblos*).

Skribenter är välkomna att bidra med manus till *academia* og *forum* samt bokrecensioner till *biblos*. För riktlinjer se insidan av omslagets baksida eller *Theofilos'* hemsida: www.theofilos.no. För frågor, var vänlig kontakta redaktionen: red@theofilos.no

Theofilos er et nordisk fagfelleverdert tidsskrift for studier av teologi, filosofi og kultur og beslektede fagfelt. Tidsskriftet kommer ut fast to ganger årlig, og iblant med ekstra temanummer (*Theofilos Supplement*). Tidsskriftets overordnede hensikt er å presentere, analysere og drøfte den kristne troens sannhet og relevans. Det publiseres av *NLA Høgskolen Gimlekollen* i Kristiansand, Norge og *Johannelunds Teologiska Högskola*, Uppsala, Sverige.

Hvert nummer inneholder tre uavhengige avdelinger: fagfelleverderte artikler (*academia*), kritiske diskusjoner og analyser (*forum*) og bokanmeldelser (*biblos*).

Skribenter er velkomne til å bidra med manus til *academia* og *forum*, samt med bokanmeldelser til *biblos*. For retningslinjer, se insiden av omslagets bakside eller *Theofilos'* hjemmeside: www.theofilos.no. For spørsmål, vær vennlig å ta kontakt med redaksjonen: red@theofilos.no.

Redaksjon/Redaktion

Lars Dahle (ansvarlig redaktør), *NLA Høgskolen Gimlekollen, Norge*

Stefan Lindholm (redaktör), *NLA Høgskolen Gimlekollen, Norge*
Kjell O. Lejon, *Linköpings Universitet / Johannelunds Teologiska Högskola, Sverige*

Bjørn Hinderaker (bokredaktör), *NLA Høgskolen Gimlekollen, Norge*

Margunn Serigstad Dahle, *NLA Høgskolen Gimlekollen, Norge*
Stefan Gustavsson, *NLA Høgskolen Gimlekollen, Norge*
Terje Skjerdal, *NLA Høgskolen Gimlekollen, Norge*

Redaksjonsråd/Redaktionsråd

Knut Alfsvåg, *VID vitenskapelige høgskole, Stavanger, Norge*

Jeppe Bach Nikolajsen, *MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn, Norge*

Tomas Bokedal, *Divinity and Religious Studies, University of Aberdeen, United Kingdom / NLA Høgskolen Bergen, Norge*

Paul Otto Brunstad, *NLA Høgskolen Bergen, Norge*

LarsOlov Eriksson, *Johannelunds Teologiska Högskola, Sverige*
Leif Erikson, *Åbo Akademi, Finland*

Jens Bruun Kofoed, *Fjellhaug internasjonale høgskole, Norge / Danmark*

Paul Hemeren, *Skövde Högskola, Sverige*

Torbjörn Johansson, *Församlingsfakulteten, Sverige*

Per Landgren, *Oxford University, United Kingdom*

Torbjörn Larspers, *Johannelunds Teologiska Högskola, Sverige*
Vesa Ollilainen, *Åbo Akademi, Finland*

Atle Ottesen Søvik, *MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn, Norge*

Solveig Reindal, *NLA Høgskolen Bergen, Norge*

Morten Sager, *Göteborgs universitet, Sverige*

James Starr, *Johannelunds Teologiska Högskola, Sverige*

Ralph Vaags, *Universitetet i Agder, Norge*

Chris Wales, *NLA Høgskolen Gimlekollen, Norge*

Prenumeration i Sverige:

På grund av övergång till *open access* från och med 2020 nr 1, avslutas prenumrationsordningen med detta nummer.

Theofilos, *Johannelunds Teologiska Högskola*, Heidenstams-gatan 75, 754 27 Uppsala ISSN 1893-7969

Redaktion: red@theofilos.no • www.theofilos.no

Abonnement i Norge:

På grunn av overgang til *open access* fra og med 2020 nr 1, er dette siste utgave i abonnementsordningen.

Theofilos, *NLA Høgskolen Gimlekollen*, Bergtoras vei 120, 4633 Kristiansand

Redaksjon: red@theofilos.no www.theofilos.no

Theofilos utges med bidrag från Samfundet Pro Fide et Christianismo, förvaltare av kyrkoherde Nils Henrikssons Stiftelse.

Sann tro banar väg för social reformation¹

Den amerikanske fackföreningsaktivisten Joe Hill (1879–1915) är känd för strofen: ”*You’ll get pie in the sky when you die*” (på svenska motsvarande: ”Du får smör ovanför när du dör.”) Hoppet om himlen, menar Hill, passiviserar oss inför livet på jorden.

Under 1800-talet var det populärt att beskriva religion med hjälp av metaforen opium. Krämpor som läkarna inte kunde göra något åt lindrades med opium som bedövningsmedel. Opium blev därför en symbol för religion som tröst, som något som hjälper människan att utihärda livet, men som inte hjälper henne att förändra det.

Med Marx och Lenins ord är religion opium för folket.

Martin Hägglund är svensk akademiker och professor i litteratur vid prestigefyllda Yale University i USA. Just nu gör han succé världen över med sin bok *This life*, som kommer ut på svenska senare i år. Boken är en uppdaterad version av denna klassiska religionskritik: Religion som verklighetsflykt.

Den sekulära människan är vänd mot den här världen, menar Hägglund, medan den religiösa människan ignorerar den: ”Att bli frälst i religiös mening är att inte längre bry sig.”

Det är i stället genom att se sin egen bräcklighet och dödlighet i ögonen – inte genom att fly från den till en tröstande fadersfigur eller en hägrande himmel – som människan finner mening och kraft till förändring.

Poängen är inte svår att bejaka. Det finns många exempel på hur religion har använts förslavande. Men poängen är inte heller svår att kritisera. Genom histo-

rien har tron på Bibelns Gud använts för att motivera frihet och rättvisa. Redan profeten Amos gisslade sin samtid på 700-talet f Kr som firade religiösa högtider men ignorerade orättvisorna – och i hans fotspår har många sociala reformatorer följt.

Jesu ord till sin samtid är knivskarpa: De silar mygg och sväljer kameler. Hur då? De försummar det viktigaste: rättvisa, barmhärtighet och trohet.

För Hägglund är definitionen av religiös tro ”en nedvärdering av våra ändliga liv som en lägre form av vara”. Den definitionen står i kontrast till Bibelns perspektiv. Överallt i de bibliska texterna prisas Skaparen för att han låtit världen bli till. Skapelsen och våra liv beskrivs inte som en låg form av varande som ska nedvärderas.

Bibelns inledning beskriver människans kallelse och den är *inte* att försöka ta sig härifrån eller att söka ett annat vara. Tvärtom, meningen med människan är att, i gemenskap med Skaparen, leva här och involvera sig själv i världen. Människan ska lägga jorden under sig, bygga gemenskap och familj och visa att hon är Skaparens avbild genom att själv skapa.

Problemet för människan är inte vårt grundläggande varande i världen. Problemet är det relationsbrott som skett mellan oss och Gud och den inre förgiftning av vårt hjärta som följt.

För Hägglund framhävs denna världens betydelse – den får klarare konturer – om den står för sig själv, utan en omgivande transcendent verklighet. Samma sak gäller människan: Vår verkliga betydelse

finner vi enbart hos oss själva. Här följer Hägglund i de heroiska existentialisternas fotspår: Vi måste skapa vår egen mening.

Men existentialisterna har aldrig lyckats skaka av sig den skugga som ständigt följt dem, och det lyckas inte heller Hägglund med. Är det säkert att jag kommer att se mening och autenticitet om jag ser min egen intighet i ögonen? Jag skulle också kunna förlamas av tomheten.

Och är det verkligen säkert att jag förminskas som människa om välsignelsens ord skulle visa sig sanna: ”Herren låter sitt ansikte lysa mot dig och visar dig nåd”?

1. Ledare i *Världen idag*, 2020-02-04.

Stefan Gustavsson

Direktor, Apologia – centrum för kristen apologetik
stefan.gustavsson@apologia.se

NYHET

Theofilos blir open access-tidsskrift

Bakgrunn

Theofilos ble etablert i 2009 av Damaris Norge som et nordisk apologetisk populærvitenskapelig tidsskrift med abonnementsordning. I 2012 ble tidsskriftet overtatt av daværende Mediehøgskolen Gimlekollen, samt omdannet til og godkjent som et akademisk tidsskrift på nivå 1.

Pga. fusjon overtok NLA Høgskolen i 2013 som ansvarlig utgiver, og fra og med sommeren 2016 utgis *Theofilos* i samarbeid med Johanlunds Teologiska Högskola. Tidsskriftet utgis med økonomisk støtte fra Samfundet Pro Fide et Christianismo, forvalter av kyrkoherde Nils Henrikssons Stiftelse.

I 2019 ble *Theofilos* nye hjemmeside etablert av Damaris Norge som NLA høgskolens randsoneraktivitet, med tanke på fremtidig overgang til full *open access*. Det er nå bestemt at tidsskriftet blir etablert som *digital open access only* allerede fra og med 2020.

Hva er *open access*?

Åpen tilgang (*open access*, OA) betyr fri, nettbasert tilgang til forskningspublikasjoner. Et *open access-tidsskrift* gir dermed fri bruksrett for alle, uten betalings- eller innloggingsbegrensninger. Dette skjer på grunnlag av en *Creative Commons*-lisens.

Hvis tidsskriftet ikke krever en publiseringsavgift av forfatterne kalles det diamant *Open Access*. En viktig søketjeneste for OA-tidsskrifter er DOAJ, Directory of Open Access Journals.

Theofilos som *open access*

Overgangen til full *open access* for *Theofilos* skjer gjennom en gradvis oppdatering av i løpet av våren 2020:

- Publisering av hele det historiske arkivet på nettsiden – til og med inneværende nummer.
- Oppgradering av nettsiden – i samsvar med DOAJs retningslinjer og krav.
- Innføring av *Creative Commons*-lisens – uten publiseringsavgift for forfatterne.
- Profilerings av tidsskriftet på sosiale medier – inkl. podcast og video.

Takk!

Vi vil gjerne bruke denne anledningen til å rette en varm takk til våre trofaste abonnenter. Vi håper dere alle blir med *Theofilos* på veien videre på de digitale arenaene!

Lars Dahle

ansvarlig red.

lars.dable@nla.no

NEWS

Theofilos becomes an open access journal

It has been decided to transform *Theofilos* to a digital *open access* journal only. The website was established in 2019, and will now gradually be updated and upgraded to conform to the standards provided by the Directory of Open Access Journals (DOAJ). The first digital open access only issue to be published will be *Theofilos Supplement 2020/1* on “Science, Natural Theology, and Christian Apologetics”.

I dette nummer

Velkommen til et historisk nummer! Dette er nemlig den siste papirutgaven av *Theofilos*. Også i dette nummeret kan vi by på et allsidig og variert innhold, med ulike bidrag av interesse for noen og enhver.

Den lutherske toregimentslæren er stadig gjenstand for teologisk debatt. Først ut i *academia* har vi to uavhengige artikler som begge forsvarer denne læren. Tomas Nygren leverer en kritikk av Carl-Henrik Grenholms tese i boka *Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik*. Nygren løfter her frem den norske kirkekampen under den annen verdenskrig som en illustrasjon på at luthersk etikk kan ha brodd, også i møte med myndighetene. I påfølgende artikkel av Egil Morland møter vi en nærmere innholdsanalyse av den norske kirkekampen. Fokus hos Morland er på grensene for kirkens lydighet mot staten, både når det gjelder kampen for retten og kampen for forkynnensens frihet.

Den gylne regelen som basis for global etikk hos Hans Küng er tema for den tredje artikkelen i *academia*. Carsten Elmélund Petersen analyserer her sentrale likheter og forskjeller mellom Jesu gylne regel og Immanuel Kants kategoriske imperativ.

Fjerde og siste artikkel i *academia* er et historisk studium av spørsmålet om ordinasjon av kvinner i The Evangelical Free Church of America. Denne studien av David M. Gustafson og Gregory C. Strand inneholder en bred analyse av kvinners tjeneste som evangelister og forkynnere i dette skandinaviske kirkesamfunnet.

Et felles innlegg fra Atle Ottesen Søvik og Francis Jonbäck innleder *forum*, med tittelen «Agreeing to Disagree». Her avslutter de to sin dyptloddende debatt fra tidligere nummer av *Theofilos* om «the agnostic value thesis».

Videre i *forum* finner vi Kjell O. Lejons utforskning av vår lengsel etter lykke, med særlig utgangspunkt i Augustins tenkning. Artikkelen har fått den illustrerende over-

skriften «Att återskapa hälsan i hjärtats ögon».

Peter S. Williams var en av fire bidragsytere i *Resurrection: Faith or Fact?* (Pitchstone 2019). Dette er den første debattboka om oppstandelsen på et forlag som bygger på «secular principles» og «Enlightenment values». Artikkelen av Williams i *forum* er en fyldig respons på Carl Stechers avsluttende essay i debattboka, som hadde tittelen «Miracle Not Required».

Michael Green (1930-2019) var en ledende evangelikal evangelist og apologet, med et omfattende forfatterskap som også satte dype spor i Norden. Et meget lesverdig minneskrift ble publisert på kort tid av IVP (UK), med Julia Cameron som redaktør. Vi er takknemlige for tillatelse fra både forlag, redaktør og forfatter til å re-publisere Alister E. McGraths personlige «in memoriam» som han har kalt «Thinker and Apologist».

Bokredaktør Bjørn Hinderaker introduserer som vanlig *biblos*. Denne gangen med anmeldelser av Gunnar Hyltén-Cavallius, Kjell O. Lejon og Gregory J. Laughery.

I *notabene* gir vi en kortfattet oversikt over noen aktuelle apologetiske initiativer i Norden, samt denne gangen også en introduksjon til *Lausanne Europe 2020 Conversation and Gathering*.

Som det fremgår av orienteringen på forrige side, går *Theofilos* altså over til *digital open access only* fra og med 2020/1. Vi ser frem til en ny og spennende fase for tidskriftet, med mulighet for større oppmerksomhet rundt både enkeltartikler og tema-nummer. Først ut i heldigital versjon er et høyst aktuelt temanummer i mai 2020 om «Science, Natural Theology, and Christian Apologetics». Følg med oss videre på www.theofilos.no!

Lars Dahle
ansvarlig red.
lars.dable@nla.no

Bäddar luthersk tvåregementslära för politisk uddlöshet?

En kritik av Carl-Henrik Grenholms tes i boken *Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik*

Tomas Nygren

Lektor i systematisk teologi

Johannelunds teologiska högskola, Uppsala

tomas.nygren@johannelund.nu

In this article I critically examine Carl-Henrik Grenholm's thesis in *Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik* (2014). His position is that political ethics that are based on a Lutheran two kingdoms doctrine are unable to be a prophetic voice that is critical of contemporary society and culture. I briefly present the two kingdoms doctrine and the Norwegian Lutheran interpretation of this doctrine as found in *Kirkens grunn* (1942) in order to show that Grenholm's thesis does not hold. A two kingdoms doctrine combined with a view of law and gospel wherein special revelation clarifies epistemologically the role and meaning of God's law results in ethics that can readily criticize contemporary society and culture.

Keywords: Lutheran two kingdoms doctrine, Law and Gospel, Third use of the Law, Lutheran Social Ethics, Carl-Henrik Grenholm, Olav Valen Sendstad

Är en luthersk tvåregementslära hopplöst uddlös?¹ Sant är i alla fall att luthersk socialetik inte har det bästa ryktet.² Inte minst de tolkningar av tvåregementsläran som kom till uttryck i Tyskland under tidigt 1900-tal och senare under det så kallade Tredje rikets tid har bidragit till detta. Den legitimering av en okritisk statslojalitet som tvåregementsläran användes för då har spelat en viktig roll för dessa omdömen. Även den fortsatta användningen av tvåregementsläran i luthersk etik och teologi

efter andra världskriget, som åtminstone i viss mån sökt parera för de katastrofala följder det sätt att praktisera tvåregementsläran som fanns bland de statslojala i Tyskland, har fått kritik. Denna kritik har under senare år kanske varit tydligast bland teologer som påverkats av anabaptistisk teologi och etik som hämtat sin inspiration från mennoniten John Howard Yoder.³ Omfattande kritik har även framförts från andra. Carl-Henrik Grenholm är här det främsta exemplet.⁴ Han har drivit tesen att den politiska etik som

bygger på en luthersk tvåregementslära blir uddlös och saknar möjlighet att vara profetiskt samhällskritisk. Detta är huvudtesen i hans bok *Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik* som kom 2014,⁵ och i ett antal artiklar som han skrivit sedan dess.⁶ Problemet beror enligt Grenholm på den alltför skarpa åtskillnaden mellan lag och evangelium som tvåregementsläran bygger på. Slutsatsen för Grenholm blir följaktligen att luthersk etik behöver lämna den skarpa åtskillnaden mellan lag och evangelium – och därmed även tvåregementsläran – bakom sig. Trots att åtskillnaden mellan lag och evangelium har sitt berättigande i rättfärdiggörelsens sammanhang för att tydliggöra ”nåden allena”, menar Grenholm att distinktionen inte bör tillämpas inom socialetikens område. För att upprätta social rättvisa använder Gud inte bara lag utan även evangelium. Istället för att utgå från en skarp åtskillnad mellan lag och evangelium vill således Grenholm utveckla en luthersk etik som är trinitarisk och förutom skapelsen även bygger på kristologi och eskatologi. Evangelium blir därmed i en etisk kontext – i likhet med lagen – bärare av information av vad människan ska göra, även om den i rättfärdiggörelsens kontext inte bär det.⁷

Grenholms kritik mot mycket av den lutherska socialetik som utvecklats under 1900-talet som uddlös menar jag är berättigad, men ger absolut inte hela bilden. Jag vill därför ge ett kompletterande perspektiv. I denna artikel vill jag visa att det finns en nutida luthersk socialetik och politisk etik som behåller distinktionen lag – evangelium, och därmed tvåregementsläran intakt, utan att mista den efterfrågade kulturkritiska potentialen.

Jag kommer först att ge en kort bakgrund till uppkomsten av tvåregementsläran,⁸ därefter skissa på uppkomsten av en

uddlös tvåregementslära. Sedan ger jag ett historiskt exempel på en dynamisk tvåregementslära med kulturkritisk potential och ger en argumentation för hur en sådan kan vara kopplad till en utveckling av lag och evangelium utan att bli uddlös. Jag diskuterar till sist svagheter i Grenholms framställning.

Tvåregementsläran – bakgrund

En viktig rot till tvåregementsläran finns i Augustinus verk *Guds Stad* [*De Civitate Dei*] som skrevs efter att västgoterna år 410 hade erövrat Rom. Arbetet skrevs bland annat för att bemöta anklagelser om att det var de kristnas fel att Rom hade fallit. I detta omfattande verk gör Augustinus en distinktion mellan Guds stat [*civitas Dei*] och den världsliga staten [*civitas terrena*], där Gudsstaten finns före syndafallet och kommer att vara det som består även efter den yttersta domen. Den världsliga staten uppkommer efter syndafallet och består av ofullkomliga och förgängliga stater. I detta verk finns ett dualistiskt drag där dessa två stater står emot varandra, och den kristne egentligen tillhör endast Gudsstaten.⁹ I Luthers version kommer detta dualistiska drag att omstöpas eftersom han menade att den kristne tillhörde båda domänerna, både den andliga och den världsliga.

En annan bakgrund finns i den så kallade investiturstriden som pågick under medeltiden. Den handlade om vem som skulle styra över vem, ytterst: påven eller kejsaren. Skulle den andliga makten tillsätta den världsliga eller vice versa? I kyrkans tolkning av Augustinus hade Gudsstaten kommit att likställas med kyrkan. Därmed ledde Gudsstatens prioritet över den världsliga staten till slutsatsen att påven hade den egentliga makten att tillsätta kejsare, en ståndpunkt som ofta inte delades av företrädare för den världsliga

makten. Denna maktstrid präglade den kyrka Martin Luther växte upp i. Här fanns en kyrka som agerade stat och en stat som sökte styra kyrkan. Luther själv mötte senare samma problem i reformationsrörelsen. Till exempel predikade den radikale reformatorn Tomas Müntzer väpnat uppror mot överheten för att upprätta ett rättfärdigt Gudsrrike på jorden.¹⁰

En tredje faktor finns i Luthers beroende av den italienske humanisten, retorikern och filologen Lorenzo Valla (1407-1457). Inom humanismen fanns viss opposition mot skolastikernas tro på hur långt man kunde nå med hjälp av människans förnuft. Man hade en uttalad skepsis mot de mänskliga förmågorna. En väg förbi detta dilemma fanns för Valla i retoriken som, likt Bibeln, talade till människans hjärta. Genom retoriken – och Skriften – tilltalades viljan mer än intellektet. Valla delade i sitt tänkande upp tillvaron i två delar med olika villkor, det som låg över människan och det som låg under henne. Det var en uppdelning mellan teologiska frågor och världsliga frågor. I världsliga frågor gav förnuft, filosofi och erfarenhet användbara kunskaper. Människans förmågor hade samtidigt sina begränsningar – man kunde inte veta saker säkert. I teologiska frågor fanns uppenbarelsen att tillgå som talade primärt till hjärtat och viljan. Uppenbarelsen som Guds ord var att lita på. Parallellen till Luthers tvåregementstänkande är tydlig med en tudelning av tillvaron som har sin grund i att det råder olika villkor i skapelsen och frälsningen.¹¹

En fjärde och avgörande faktor finns i Luthers eget arbete med bibeltexterna. Hur kan en sammanhållen förståelse nås där både å ena sidan Bergspredikan (*Matteus evangelium* kapitel 5-7) och å andra sidan texter som *Romarbrevet* kapitel 13 och *Första Petrusbrevet* kapitel

2 tas på allvar?¹² Ur detta växer den hermeneutik fram som senare kommit att kallas tvåregementsläran.¹³ Hos Luther är det inte en egentlig lära, utan snarare en hermeneutisk nyckel för att förstå både Bibel och omvärld och kunna få vissa riktlinjer för en tolkning av dessa.¹⁴

Ytterligare en anledning till att Luther konkretiserar sina slutsatser är att han söker vägleda hertig Johan (den ståndaktige) av Sachsen (1468-1532, kurfurste i Sachsen under åren 1525-1532) som ställde frågan om uppgiften som furste var förenlig med Bergspredikan och dess bud om att vända andra kinden till. Luther svarar honom 1523 i skriften *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* [*Om den världsliga överheten, hur långt man är skyldig den hörsambhet*]. I skriften tar han som titeln antyder även upp frågan om hur långt lydningen sträcker sig. Han pekar på att om fursten försöker styra över människors tro eller bestämma att man inte får äga vissa böcker, som Luthers översättning av Nya testamentet, ska han inte åtlydas.¹⁵

Tvåregementsläran – en sammanfattning

Tvåregementsläran säger att Gud styr världen på två sätt. I det världsliga regementet styr Gud utifrån sin skapargärning. Det är en del av Guds verk för att upprätthålla skapelsen. I det andliga regementet styr Gud utifrån sin frälsargärning. På grund av de olika villkor som råder i dessa två dimensioner av tillvaron kommer de att präglas av olika arbetsätt. Det handlar i grunden om skillnaden mellan lag och evangelium.

Jag framställer Luther tvåregementslära nedan med en tabell, för att ge en sammanfattande bild hur den ser ut.¹⁶

	Guds styre som Skapare (världsliga regementet)	Guds styre som Frälsare (andliga regementet)
Guds fokus	Gott liv - ordning så evangelium kan predikas	Evangelium - predika Jesus Kristus till frälsning
Omfattar	Alla människor	Guds folk
Auktoritet	Förnuftet och samvetet	Guds ord
Institution	”Överheten” Äktenskap Egendom Rättsväsende	Kyrkan (ur vissa bemärkelser)
Maktutövning	”Svärdet”	”Ordet”
Uppgift	Främja gott – hindra ont Bevara fred Skipa rättvisa	Predika Ordet
Lagbruk	Lagens första bruk ¹	Lagens andra (och tredje bruk)
Gräns	Apg 5:29	Joh 18:36

Viktigt att notera är att Luther genom att inkorporera skapelseförankrade institutioner som äktenskap och rättsväsende i det världsliga regementet gör det tydligt att de båda regementena är komplementära till sin karaktär, och där den kristne har att verka i båda. Vidare kan noteras att även om kyrkan är den huvudsakliga institution som sammankopplas med det andliga regementet, har den till exempel administrativa dimensioner som hör hemma i det världsliga regementet. Detta illustrerar sammantaget att relationen mellan de två regementena inte kan översättas med exempelvis relationen mellan kyrkan och staten, vilket ibland görs.

För Luther själv innebar de hermeneutiska nycklar han använde – det som sedan kallats tvåregementsläran – inte en statisk passiv överhetsunderkastelse. Bland andra Per Frostin har visat detta i artikeln ”Luther, freden och tvåregementsläran”, där han i ett exempel beskriver hur Luther 1542 engagerade sig mot ett hotande krig mellan två furstar om den lilla staden Wurzen, bland annat genom

att uppmana soldaterna till civil olydnad.¹⁸

Luthers dynamiska användning av tvåregementsläran har burits vidare i olika lutherska traditioner. En sådan kan exemplifieras med den norske teologen Torleiv Austads sammanfattning av tvåregementslärans innebörd i skriften *Skapt til å tjene. Sosialetiske grunnspørsmål i kristendommen*. I ett antal punkter ger han sin tolkning av vad en tvåregementslära innebär. Den innebär:

- ett avståndstagande från *ekkesiokrati* – att kyrkan ska styra över stat och samhälle.
- ett avvisande av *kristokrati* i etiken – att livet i världen skall underordnas riktlinjer som härleds från rättfärdiggörelseläran. Austad skriver att detta leder till en sammanblandning av Guds rike och politisk aktivitet, med följd att samhället ”kristianiseras” och evangeliet sekulariseras.
- en avvisning av statens och samhällets autonomi (”egenlaglighet”) i relation

till Gud. Gud är herre inte bara i det andliga regementet, utan även över det världsliga regementet.

- ett avståndstagande från den totalitära staten. Om staten söker ta makt över kyrkan och de kristnas gudsförhållande överskrider den sitt mandat.
- att en grund ges för kyrkan att förkunna Guds lag i samhället, eftersom Guds skaparvilja gäller alla. Det kan handla om att konkretisera lagen i relation till olika missförhållanden i samhället.
- att den enskildes arbete och politiska verksamhet i samhället legitimeras, eftersom världen och samhället ses som en del av Guds skaparverk, där människan är kallad att genomföra sitt kultur- och förvaltarskapsuppdrag.
- att en grund ges för att hävda kyrkans självbestämmande i gudstjänst, bekännelse och förkunnelse.
- att ett skydd ges mot att evangeliet blir förväxlat med lagen. Den blir på så sätt ett värn för budskapet om nåden allena. Detta är enligt Austad det djupaste motivet bakom åtskillnaden mellan regementena. Distinktionen mellan Guds uppehållande och frälsande verk upprätthålls.¹⁹

Uppkomsten av en uddlös tvåregementslära

Den norska traditionen, som jag återkommer till senare, är dock som bekant inte den enda. Tvåregementsläran kom att få en annan skepnad i tysk lutherdom under 1900-talet. Hur den utvecklingen såg ut skisserar William J. Wright i ett kapitel i sin bok *Martin Luther's understanding of God's Two Kingdoms*.²⁰

En nyckelterm som dyker upp i den utveckling som skedde var "Eigengesetzlichkeit" – "egenlaglighet" eller autonom lag – som ett uttryck för hur lagen och eti-

ken för samhället ses ur ett teologiskt perspektiv. Termen kom att uttrycka att det världsliga regementet har ett autonomt område där förnuftet definierar lagen. Wright säger att termen "Eigengesetzlichkeit" troligen används först 1917 av den tyske teologen Reinhold Seeberg i hans *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, men att han ändå inte hävdar en fullständig autonomitet för det världsliga regementet utan också talar om en nödvändig samhörighet mellan evangeliet och det naturliga livet.²¹ Helt klart är att det i tysk teologi sedan 1800-talets mitt fanns en tendens åt nationalism och att lyfta fram den ordnade staten med dess förnuftsstyrda lagar. Samtidigt bör noteras att det sedan tidigt 1700-tal fanns starka strömningar mot att framställa tillvaron som ordnad av autonoma lagar. Newtons fysik framställde lagar som utan beroende av teologiska överväganden styrde tillvaron. Detta fortplantade sig in i andra vetenskapsområden som allt mer kom att utveckla tankar om autonoma lagar.²² René Descartes, Immanuel Kant, Adam Smith, Karl Marx, socialdarwinisterna och hos många andra fanns tanken på en etisk moralisk autonomi för institutionerna. Den autonoma förnuftiga staten blev ett ideal för många. Tanken om olika områdens autonomitet var en stark tankeströmning i kulturen, filosofin och vetenskaperna i samtiden vid 1900-talets början.²³

Wright menar, med hänvisning till ett flertal olika framställningar,²⁴ att det fullt utvecklade autonomikonceptet i första skedet inte återfinns hos företrädare för normativ lutherdom i sig utan hos inflytelserika analytiker som söker beskriva en luthersk etik, teologen Ernst Troeltsch (1865-1923) och framför allt sociologen Max Weber (1864-1920). Hos dessa finns beskrivningar av lutherdomens tvåregementslära som ger det världsliga rege-

mentet en helt autonom funktion. Sedan används dessa försök till deskriptiva beskrivningar av Luthers tvåregementslära av viktiga lutherska teologer och etableras som en legitim tolkning av den. På engelskspråkigt område är det framförallt bröderna Reinhold och Richard Niebuhr som vidarebefordrar tolkningen.²⁵

Det som bäddar för denna utveckling är även den starka liberalteologin som definierade tron som något inre, separerat från det yttre – från förnuftets och de autonoma lagarnas domän.²⁶

I tysk luthersk teologi finns därmed förutsättningar etablerade för en praxis med en kyrka som förväntas enbart ta hand om det inre, medan det yttre är överlåtet till en autonom stat. Det blir en statslojal kyrka som överlåtit till de styrande organen i samhället, ”överheten”, att definiera lagen. Jörg Kailus pekar i sin avhandling på hur ”lagen” i praktiken blev situationsanpassade etiska riktlinjer som definierades av överheten, där innehållet lösgjorts från bibliska kopplingar.²⁷ Här har vi en lutherdom som utifrån den tolkning av tvåregementsläran som etablerats är helt utan potential för samhälls- och kulturkritik.

Exempel på en tvåregementslära med udd

Jag återvänder till den norska tolknings-traditionen av tvåregementsläran. En helt annan typ av verkningshistoria finns i den norska lutherdomen under andra världskriget. När Norge hade blivit ockuperat av Tyskland sökte den nationalsocialistiska regim som insattes av ockupationsmakten genom expeditionschefen för kyrkoavdelningen på Kirke- och undervisningsdepartementet, prästen Sigmund Feyling, förmå den norska kyrkan att erkänna Quislings legitimitet som statsledare. Feyling argumenterade utifrån Romarbrevet

13 och underströk plikten att lyda, samt drev tanken att förkunnelsen enbart skulle lyfta fram evighetsaspekten i evangeliet.²⁸ Svaret från den norska kyrkans ledning kom framförallt i dokumentet ”Kirkens Grunn” från 1942.²⁹ Författare bakom dokumentet var biskop Eivind Berggrav, byråchef Kristian Hansson och komminister Olav Valen Sendstad.³⁰ ”Kirkens grunn” använde tvåregementsläran som en plattform för motståndet mot ockupationsmakten. Man fann i *Augsburgska bekännelsen (Confessio Augustana)* från 1530 utläggningar som i linje med tvåregementsläran skiljde mellan statens (CA 16) och kyrkans uppgifter (CA 28). Här fanns redskap för att klargöra vad som var en legitim maktutövning över kyrkan i en statskyrka. Dessutom underlättades användningen av tvåregementsläran i denna norska tappning av att det norska folket inte bar på samma lojalitetstradition som det tyska. Några faktorer som bidragit till detta var att Norge bland annat hade varit under danskt styre i 400 år, haft ett bondeuppror under 1800-talet och en kyrkostrid på tidigt 1900-tal.³¹

Austad sammanfattar den tolkning av tvåregementsläran som finns i dokumentet *Kirkens grunn* i kyrkokampen under ockupationen i följande punkter,³² här kompletterade med citat från dokumentet:

- Enligt *Kirkens grunn* är Gud ”alle ordningers Herre og Over-øvrighet”.³³ Både det världsliga och det andliga regementet ska tjäna Gud bland folket. Genom det världsliga regementet upprätthåller och handlar Gud som skapare och genom det andliga regementet talar och handlar Gud för att frälsa och rädda.
- Regementena ska inte blandas. Det medför att staten och kyrkan inte ska

gå över sina befogenheter. Både caesaropapism – att världsliga härskare styr kyrkan – och teokrati/ekkesiokrati – att samhället styrs av kyrkan – avvisas. I *Kirkens grunn* sägs det att ”Det er Guds vilje at disse to slags regimenter ikke skal blandes opp i hverandre. Begge skal – hver på sin måte – tjene Gud i folket.”³⁴

- Kyrkan är självständig i vad hon förkunnar: lag och evangelium. ”Kirkens tjenere kan derfor ikke utenom kirkens orden motta direktiver for hvordan Guds ord skal forkynnes i en aktuell situasjon.”³⁵
- Staten ska vara Guds redskap och underordna sig Guds vilja uttryckt genom bud och ordningar: ”hvor statens makt skiller lag med retten, der blir staten ikke Guds redskap, men en demonisk makt.”³⁶
- Ovanstående citat innebär också att den enskilde kristne bara ska lyda staten när den är en rättsstat. Det är rätten som är suverän, inte staten. ”[F]or samvittighetens skyld betyr at det er for Guds skyld vi lyder øvrigheten og at vi derfor skal lyde Gud mer enn mennesker. – Apostelen klargjør hva den rette øvrighet skal kjennes på. Den rette øvrighet kjennes på at den ikke er til redsel for den gode gjerning men for den onde gjerning. (Rom. 13,3.)”³⁷
- Kyrkan kan med tvåregementsläran som teologisk grund tala när människors frihet kränks av staten. ”Dersom altså øvrigheten blir til redsel for sjelene når de følger Guds vei, da er den ikke lenger en øvrighet etter Guds vilje, og da er det kirkens plikt for Gud og mennesker å la en slik øvrighet høre sannhetens ord.”³⁸ Kyrkans uppgift blir därmed att förkunna lagen även i relation till stat och myndigheter.

När de teologiska fakulteterna i Norge 1942 på eget initiativ gör ett gemensamt uttalande till stöd för *Kirkens grunn* skriver de: ”Kirken er ikke statens Herre, heller ikke en stat i staten, men de er statens samvittighet.”³⁹ Här ges uttryck för en allt annat än passiv och uddlös tvåregementslära.⁴⁰

Den norska tillämpningen av tvåregementsläran kom att gå i helt andra spår än den tyska majoritetskyrkans. Vilka teologiska resurser använde sig författarna bakom *Kirkens grunn* av? I vilket teologiskt landskap rörde man sig? Svar på dessa frågor kan antydans genom att se på några aspekter av Olav Valen-Sendstads teologi.

***Kirkens grunn*, Olav Valen-Sendstad och hans syn på lag och evangelium**

En av upphovsmännen bakom *Kirkens grunn* var Olav Valen-Sendstad. I *Norsk biografisk leksikon* beskrivs han som ”en av de mest begavede norske teologer, filosofer og prester på 1900-tallet.”⁴¹ Även om biskop Eivind Berggrav tillskrivits rollen som huvudförfattare av *Kirkens grunn*, spelade Valen-Sendstad en viktig roll i tillkomsten av dokumentet.⁴² Det finns en debatt om Valen-Sendstad eller Berggrav var den egentlige huvudförfattaren.⁴³ Valen-Sendstad själv menade att hans roll i tillkomsten av dokumentet hade förminskats i historieskrivningen, och såg sig som huvudförfattaren bakom.⁴⁴ Det finns inte skäl för mig att i detta sammanhang ta ställning i den debatten. Jag nöjer mig med att notera att Valen-Sendstad bidrog med ett första utkast som överlämnades till Berggrav i mars 1942,⁴⁵ samt att han till fullo stod bakom den teologi som kom till uttryck i den version av *Kirkens grunn* som publicerades.⁴⁶

En tes som Grenholm driver i sin bok är att det finns ett samband mellan synen

på lag och evangelium och den uddlösa politiska etik som utvecklas ur en tvåregementslära.⁴⁷ Då *Kirkens grunn* knappast kan beskyllas för att vara uttryck för eller ge upphov till en uddlös politisk etik är det intressant att se vilken syn på lag och evangelium som fanns hos teologerna bakom dokumentet. Den av författarna med den största och mest utvecklade teologiska produktionen var utan tvekan Olav Valen-Sendstad. Den finske teologen Raimo Mäkelä har analyserat Valen-Sendstads syn på lag och evangelium i sin avhandling *Lex et evangelium in interpenetratione: olav valen-sendstadin käsitys lain ja evankeliumin suhteesta*.⁴⁸

Valen-Sendstad förankrar lag och evangelium in i den treenige Guds egen existens. De är båda uttryck för Guds godhet, kärlek och rättfärdighet. De skiljer sig åt genom att lag definieras som Guds krav och evangelium som Guds gåva. Han räknar med tre lagbruk.⁴⁹ Det första (L1) finns i den ”sekulära” och gemensamma skapelsens sfär. Det andra bruket (L2) kommer till uttryck i relationen till Gud. Lagens tredje bruk (L3) är ett andligt bruk av lagen som kommer till uttryck i vägledningen av de kristna. Mot dessa tre bruk svarar enligt Valen-Sendstad tre bruk av evangelium: de goda nyheterna om Fadern och hans verk i skapelsen (E1), Sonen och hans verk i återlösningen (E2), samt Andens verk i helgelsen (E3). Viktigt att observera är att eftersom Gud är en är det samma lag som kommer till uttryck i alla tre bruken. Ordningen mellan lag och evangelium är dock inte densamma mellan olika områden. I skapelsen och i helgelsen kommer evangelium först och lagen sedan. I båda dessa fall vilar lagen på Guds gåva – Skaparens godhet, respektive Anden som givare av tro, och utgör motivation och

drivkraft för att göra det Gud vill. I frälsningen kommer lagen först eftersom människan som syndare behöver se sitt behov av räddning. Satt på formel ser Valen-Sendstads sätt att utveckla relationen mellan lag och evangelium ut enligt följande:

$$E1 > L1 > L2 > E2 > E3 > L3.^{50}$$

Detta sätt att se på lagen innebär att den infärgas av alla tre trosartiklarna, vilket kommer att leda till en trinitarisk syn på lagens innehåll. Då det är samma lag i alla bruken kan lagens innehåll därför aldrig enbart definieras av skapelsen, utan kommer alltid att relateras även till Guds ord.⁵¹ Lagen i dess andra och tredje bruk blir hos Valen-Sendstad en slags garant för att tanken på att lagen är autonom i förhållande till Gud inte kan stödjas.⁵² I ”Kirkens grunn” blir det i följande citat tydligt vad detta förhållningssätt leder till i tvåregementslärans sammanhang:

En rett øvrighet er en Guds nåde og gave og vi erklærer med apostelen at vi for samvittighetens skyld plikter å lyde en slik øvrighet i alle timelige ting. Men de ord: for samvittighetens skyld betyr at det er for Guds skyld vi lyder øvrigheten og at vi derfor skal lyde Gud mer enn mennesker. – Apostelen klargjør hva den rette øvrighet skal kjennes på. Den rette øvrighet kjennes på at den ikke er til redsel for den gode gjerning men for den onde gjerning. (Rom. 13,3.)⁵³

Detta innebär att hos Valen-Sendstad finns en koppling mellan hur livet ska levas inom den politiska sfären (den politiska etiken) och andra och tredje trosartikeln, men till skillnad från Grenholms förslag går den primärt genom lagen och inte genom evangelium.

Problem med Grenholms lösning på en ”uddlös” luthersk etik

Jag menar att Grenholms analys och förkastande av tvåregementsläran samt hans eget förslag på hur en alternativ luthersk politisk etik kan utformas innehåller ett antal problem. I hans egen metodbok *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning* lyfter han fram att ett av kraven på objektivitet är fullständighet. Kravet på fullständighet innebär att alla relevanta fakta tas med, med hänsyn taget till undersökningens syfte. Han skriver att det innebär ”att vi bör eftersträva att redovisa skilda perspektiv och olika uppfattningar, så att det fenomen vi studerar ges en allsidig belysning”.⁵⁴ Den slutsats som Grenholm drar ur sin analys av tvåregementsläran, att den är uddlös, har ett problem här eftersom han inte tar hänsyn till alla relevanta fakta. Exempel där tvåregementslärans verkningshistoria inte lett till okritisk statslojalitet hade behövt behandlas eftersom sådana finns, bland annat den norska lutherska kyrkan under andra världskriget, och den version av tvåregementsläran som Dietrich Bonhoeffer företrädde.⁵⁵ Grenholm nämner visserligen Bonhoeffer i sin bok,⁵⁶ men säger inget om att han företrädde en dynamisk tolkning av tvåregementsläran.⁵⁷ Med ”dynamisk tolkning av tvåregementsläran” avses här en tolkning som låter lagens innehåll i det världsliga regementet belysas och ytterst normeras av beskrivningen av lagen som den särskilda uppenbarelser ger.

Kanske kan Grenholms argumentation beskrivas som induktiv. Den går från de enskilda fallen till den allmänna slutsatsen. Han ger några exempel på hur en uddlös luthersk socialetik utformats,⁵⁸ och drar ur exemplen en generaliserande slutsats om tvåregementsläran över huvud taget. En svaghet med denna typ

av argumentation är att det räcker med ett enda tydligt exempel som inte stämmer in i mönstret för att slutsatsen inte kan dras.⁵⁹ Uddlösa versioner av tvåregementsläran finns – här har Grenholm helt rätt – men det finns även kraftfulla exempel på motsatsen. Det innebär att en rimligare slutsats är att det inte är tvåregementsläran i sig som är problemet – eller med andra ord är problemet inte åtskillnaden mellan lag och evangelium inom den politiska etikens område – utan hur tvåregementsläran kommit att tolkas.

En annan svaghet hos Grenholm har jag redan berört. Han vill undvika en skarp distinktion mellan lag och evangelium inom etikens område, men förutsätter samtidigt en sådan distinktion inom rättfärdiggörelsens område.⁶⁰ Lösningen blir att låta evangelium få två olika definitioner, en inom rättfärdiggörelsens domän som innebär att evangelium är en Guds gåva, och en inom etikens där evangelium är ett mönster, en förebild för människans handlande – vilket jag menar är sådant som brukar hänföras till begreppet lag när man utgår ifrån en innehållslig definition av lag och evangelium. Det blir en form av dubbel bokföring av begreppet evangelium. Om evangelium får beteckna både Guds gåva och hur människan ska handla blir det ett oklart begrepp.⁶¹

Ytterligare en kritisk fråga som kan ställas i detta sammanhang är om en skapelseförankrad etik verkligen får en ökad tydlighet med hjälp av etik utvecklade ur evangelium, vilket är Grenholms lösning på en uddlös luthersk socialetikens dilemma.⁶² Här föreslår Grenholm en lösning, som även Gustaf Wingren – som han kritiserar för just uddlöshet⁶³ – använder sig av för att parera att hans lagdefinition inte ger några kriterier för att urskilja vad som är berättigade krav.⁶⁴

Wingren skriver till exempel:

Men härav följer ej, att denna kravmassa kan lämnas okritiserad. Det finns social fruktan, som människor behöver lösas från, ej endast genom predikan av evangeliet om syndernas förlåtelse utan också genom anvisning på ”nya gärningar”, genom vilka hon bryter sig ut ur omgivningens gängse normer.⁶⁵

När Wingren definierar vad dessa anvisningar om nya gärningar utgörs av är det tydligt att han inte med det avser något lagens tredje bruk⁶⁶ – som han är djupt kritisk mot utifrån sin tolkning av vad lagens tredje bruk innebär⁶⁷ – utan att det handlar om att evangelium bär etisk information genom bland annat Jesu exempel.⁶⁸

Jag menar att detta sätt att utveckla etik under rubriken evangelium tenderar att bli ”runt i kanterna”, med andra ord bär på en otydlighet som inte ger mycket hjälp för att kunna utforma etik som bär en samtidskritisk potential. Detta menar jag hänger samman med att evangelium i sig kan sammanfattas som Guds kärlektshandlande för att upprätta människan.

När en etik formuleras under rubriken evangelium blir en naturlig följd att det viktigaste i den blir att kärlek tillämpas i enlighet med evangelium. Då evangelium har som mål att inkludera människor i Guds frälsning tenderar etik utifrån evangelium att göra något liknande, fast på ett etiskt plan. Det handlar snarare om inkludering än gränsdragning. En etik med samhällskritisk potential menar jag behöver både och, både inkludering och avgränsning. En utmaning för denna typ av ”evangelieformad” etik blir dess svårighet att avgränsa. Detta blir en utmaning inte minst i ljuset av att både enskilda människor och myndigheter ofta motiverar sina handlingar och val utifrån att det är detta som (i förlängningen) blir bäst.

Med andra ord motiverar vi de mest skilda handlingar utifrån någon form av kärlekskriterium. Den etik som utformas utifrån evangelium har därför svårt att nå längre än att bli sin samtids spegel.⁶⁹

Detta ska inte uppfattas som en argumentation mot att använda kärlekskriterier i etik. Jag menar att sådana är mycket viktiga, men att de inte räcker för att konkretisera en socioetik med samhällskritisk potential.⁷⁰

Ett betydligt bättre sätt att hantera frågan om hur en etik med udd kan formuleras menar jag kan nås genom att tillåta ett lagens tredje bruk. Grenholm avfärdar denna lösning med ett par argument:

1. Lagens tredje bruk innebär inte att etiken relateras till kristologin, eftersom etiken enbart fortfarande anses vara förankrad i skapelsetanken.⁷¹ Med andra ord hjälper det inte etiken till en kritisk potential.
2. Lagens tredje bruk innebär en normativ etisk relativism. Grenholm menar att ett lagens tredje bruk innebär att det blir en särskild moral för de kristna, vilket inte går ihop med att etiken är universell.⁷²

Båda dessa argument visar att Grenholm arbetar med en annan definition av lagens tredje bruk än vad de som företräder det bruket själva gör. Det första argumentet är felaktigt då det missar att tanken på ett lagens tredje bruk innebär att den särskilda uppenbarelsen, som är kopplad till både andra och tredje trosartikeln, är med och förtydligar den etik som finns tillgänglig genom den allmänna uppenbarelsen, men som kan missförstås på grund av att människans synd även påverkat hennes omdömesförmåga i etiska frågor.

Det andra argumentet missar att företrädare för lagens tredje bruk menar att det i grunden är samma lag (etik) det

handlar om som finns tillgänglig i skapelsen. Skillnaden ligger inte i innehållet utan i graden av kunskap om innehållet, med andra ord är det en epistemologisk fråga. Därmed blir det fel att påstå att ett lagens tredje bruk strider mot etikens universella karaktär. Lagens tredje bruk bidrar däremot med ett klagörande av innehållet i lagen i dess första bruk.

Den bild av lagens tredje bruk som tycks föresväva Grenholm är att det är någon variant av ”syndakatalog”, som innehåller speciella bud som gäller kristna enbart. Läser man noggrant de beskrivningar företrädare för lagens tredje bruk ger finner man inte någon variant av ”syndakatalogstänkande”. Förutom tanken att Guds vilja i etiska frågor uttrycks tydligare genom den särskilda uppenbarelse än genom den allmänna, ger modellen med ett lagens tredje bruk även ett sätt att uttrycka att lagen inte är problemet i sig för människan, utan att synden är problemet. Lagens tredje bruk innebär att det blir möjligt att även tala om en god lag som ritningen för det ideala livet. Människan som lever i evangelium, i förlåtelsens rum, behöver inte uppfatta lagen som ett hot, utan kan även utifrån den tillräknade rättfärdigheten se den som en beskrivning av det ideala goda livet.⁷³ Jag menar att med ett sådant synsätt blir etiken som utvecklas tydligare utifrån att den använder sig av de resurser

som finns tillgängliga genom hela den särskilda uppenbarelse. Den får också en stark positiv förankring i tanken på Guds vilja för det goda livet. Evangelium ges även en roll utan att behöva anta olika definitioner i olika kontexter (etikens och rättfärdiggörelsens), genom att den ger en stark drivkraft att våga stå för det goda.

Slutord

Min slutsats utifrån denna genomgång är att tvåregementsläran och distinktionen mellan lag och evangelium i sig inte skapar en uddlös etik. Den tvåregementslära som låter lagen definieras ur den första trosartikeln och enbart arbetar med en skapelsegrundad etik riskerar visserligen att bli uddlös, medan en tvåregementslära och syn på lag och evangelium som låter den särskilda uppenbarelse ge ett epistemologiskt bidrag för att förtydliga lagen ger en etik som har samhällskritisk potential.

Grenholm har därför både rätt och fel. Han har rätt i att en uddlös etik uppkommer ur tvåregementsläror som är sammankopplade med en definition av lagen som i praktiken är enbart skapelsegrundad. Han har fel i sin slutsats att lutherdomens problem med uddlös etik ligger i att en skarp åtskillnad görs mellan lag och evangelium inom etikens område. Här räcker det med att hänvisa till det ovan anförda norska exemplet.⁷⁴

Noter

1. Ett varmt tack till Torbjörn Johansson för goda synpunkter och idéer till förbättringar av denna artikel, ett varmt tack även till Ragnar Persson Skare för hjälp med korrektur. Ett särskilt tack till Stockholms kristliga ungdomsförenings stipendiefond för generöst stöd som möjliggjort detta arbete.

2. Tvåregementsläran är inte den enda ingrediensen i en luthersk socialetik, även om den historiskt spelat en mycket viktig roll. I utformningen av en luthersk socialetik ingår även den lutherska kallelseläran, där en tjänst för medmänniskan är en tjänst för Gud (utan att vara en förtjänst inför Gud), vilket bidrar till en legitimering av deltagande i samhällslivet generellt.

Ofta lyfts även den kristna kärlekstanken ur ett bredare perspektiv fram. Se exempelvis hur den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland definierat socialetik i en ordlista: ”Socialetik”, hämtad 2020-01-21 från <https://evl.fi/ordlista/-/glossary/word/Socialeetik#3da974eb>

3. Ett exempel är Patrik Hagman, *Efter folkkyrkan. En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället* (Skellefteå: Artos & Norma bokförlag 2013), s 57-143.

4. Professor emeritus från Uppsala Universitet.
5. (Stockholm: Verbum Förlag AB 2014).
6. Se till exempel: Carl-Henrik Grenholm, "Global Justice in Lutheran Political Theology", i *De Ethica. A Journal of Philosophical, Theological and Applied Ethics* 3 (2016:1), s 45-58; Carl-Henrik Grenholm, "Politisk etik i luthersk teologi", i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 93 (2017:1 2), s 53-66; Carl-Henrik Grenholm, "Legal positivism in Lutheran ethics", i *Lutheran Theology and Secular Law: The Work of the Modern State*, red. Marie A Failing och Ronald W. Duty (London: Routledge 2018), s 17-27.
7. Carl-Henrik Grenholm, *Om luthersk etik*, s 251-286; Carl-Henrik Grenholm, "Global Justice in Lutheran Political Theology", s 49-57; Carl-Henrik Grenholm, "Politisk etik i luthersk teologi", s 53-66.
8. Det som kommit att kallas tvåregementsläran kommer till uttryck till exempel i Luthers skrifter *Von weltlicher Obrigkeit* från 1523 (WA 11, 245-280; LW 45, 81-129), *Ob Kriegsleute auch in seiligem Stande sein können* från 1526 (WA 19:623-662; LW 46, 93-137), *Bergpredigt* från 1532 (WA 32, 299-544; LW 21, 3-294).
9. William J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms: A Response to the Challenge of Skepticism* (Grand Rapids: Baker Academic 2010), s 109-112.
10. Carl Fredrik Wisløff, *Martin Luthers teologi*, 2:a upplagan (Oslo: Lunde Forlag 1984), s 196.
11. William J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms*, s 100-106.
12. Paul Althaus, *The Ethics of Martin Luther* (Minneapolis: Fortress Press 2007), s 43-45.
13. Termen "tvåregementslära" myntades enligt Wright först av Karl Barth 1922: William J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms*, s 32 not 85.
14. Jag talar i denna artikel för enkelhetens skull genomgående om Luthers tvåregementshermeneutik som Luthers tvåregementslära.
15. Leif Grane, *Vision och verklighet. En bok om Martin Luther* (Skellefteå: Artos 1994), s 161, 169.
16. För utförligare sammanfattningar, se exempelvis Carl Fredrik Wisløff, *Martin Luthers teologi*, s 192-207; Paul Althaus, *The Ethics of Martin Luther*, s 43-82.
17. Lagens första bruk benämns även *usus politicus*, vilket illustrerar att samma Guds lag som finns i de olika bruken förväntas i sitt första bruk ha en funktion i det offentliga politiska livet och omfatta alla människor, såväl kristna som alla andra. En luthersk position innebär därför inte att en a-politisk hållning för den enskilde kan ses som något ideal.
18. Per Frostin, "Luther, freden och tvåregementsläran", i *Tro och Liv* 42 (1983:6), s 10-23.
19. Torleiv Austad, *Skapt til å tjene. Sosialetiske grunnspørsmål i kristendommen* (Oslo: Universitetsforlaget 1980), s 58-61.
20. William J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms*, s 17-43. Jag följer i detta avsnitt Wrights framställning. Wright var när boken gavs ut professor emeritus i historia vid University of Tennessee.
21. A. a., s 24.
22. A. a., s 23-24.
23. A. a., s 26-27.
24. A. a., s 25, not 44.
25. Se även William H. Lazareh, *Luther, the Bible and Social Ethics* (Minneapolis: Fortress Press 2001), s 26-27.
26. William J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms*, s 23-31.
27. Jörg Kailus, *Gesetz und Evangelium in Luthers Grosse Galaterkommentar sowie bei Werner Elert und Paul Althaus. Darstellung in Grundzügen und Vergleich*, Theologie Band 68 (Münster: Lit Verlag 2004), s 283, speciellt not 146, se även s 288-289.
28. Torleiv Austad, *Kirkelig motstand. Dokumenter fra den norske kirkekamp under okkupasjonen 1940-45 med innledninger og kommentarer* (Kristiansand: Høyskoleforlaget 2005), s 270-274.
29. Det finns även svenska exempel på lutherska teologer som ger en kritik av nazismen explicit eller implicit utifrån tvåregementsläran. Martin Lind redogör i sin avhandling *Kristendom och nazism* för Anders Nygrens och Gustaf Auléns kritik av nazismen, se Martin Lind, *Kristendom och nazism* (Lund: Håkan Ohlssons Förlag 1975), s 155-174.
30. Tarald Rasmussen, *Kirkens grunn*, i *Store norske leksikon* (2009), hämtad 2019-02-08 från https://snl.no/Kirkens_grunn
31. Torleiv Austad, *Kirkelig motstand*, s 275-276.
32. A. a., s 276-278.
33. Eivind Berggrav, Kristian Hansson & Olav Valen Sendstad, "Kirkens grunn" (1942), hämtad 2019-02-08 från http://www.fagsider.org/kirkehistorie/dokument/1942_kirkens_grunn.htm , artikel IV
34. A. a., art III.
35. A. a., art I.
36. A. a., art V.
37. Ibid.

38. Ibid.
39. Citatet återgivet av Torleiv Austad, *Kirkelig motstand*, s 289.
40. Det finns i den norska versionen av tvåregementsläran en intressant parallell till den berömda Barmendecklaration från 1934, med Karl Barth som huvudförfattare, i betoningen av bibelordets grundläggande och normerande roll. För Barmendecklarationen, se Karl Barth, m fl. ”Barmer Theologische Erklärung” (1934), hämtad 2020-01-21 från <https://www.ekd.de/Barmer-Theologische-Erklärung-11292.htm> , finns även i förkortad svensk översättning, se <https://sv.wikipedia.org/wiki/Barmendecklarationen> (hämtad 2020-01-21).
41. Ragnar Skottene, ”Olav Valen-Sendstad”, i *Norsk biografisk leksikon* (2009), hämtad 2019-02-13 från https://nbl.snl.no/Olav_Valen-Sendstad
42. Ibid.
43. Arne Helge Teigen, *Gudserkjennelsens problem i Olav Valen-Sendstads teologi*, Studiebibliotek for Bibel og Misjon nr. 15, (Oslo: Fjellhaug Misjonshøgskole 2006), s 36-37; för de olika positionerna se Carl Fredrik Wisloff, *Norsk Kirkehistorie. Bind III* (Oslo: Lutherstiftelsen 1971), s 449-450, och Torleiv Austad, *Kirkens grunn: analyse av en kirkelig bekjennelse fra okkupasjonstiden 1940-45*, (Oslo: Luther Forlag 1974), s 126.
44. Ragnar Skottene, ”Olav Valen-Sendstad”.
45. Arne Helge Teigen, *Gudserkjennelsens problem i Olav Valen-Sendstads teologi*, s 36.
46. A. a., s 37.
47. Carl-Henrik Grenholm, *Om luthersk etik*, s 9.
48. Raimo Mäkelä, *Lex et evangelium in interpenetratione: olav valen-sendstadin käsitys lain ja evankeliumin suhteesta* (Kauniainen: Perussanoma 2011) (engelsk titel: *Lex et evangelium in interpenetratione: Olav Valen-Sendstad's view of the relationship between law and gospel*). Jag använder mig i det följande av Mäkeläs resultat, och utgår då från den engelska sammanfattningen av avhandlingen, ett *Abstract* på 20 sidor, som författaren hade vänligheten att sända mig.
49. Se Olav Valen-Sendstad, *Dogmatikken for legmenn. Konkordieboken. De lutherske bekjennelsesskrifter* (Bergen: A.S Lunde & Co.s Forlag 1957), s 95-98.
50. Raimo Mäkelä *Abstract*, s 8 13.
51. A. a., s 17.
52. A. a., s 8 10. Detta blir tydligt bland annat genom att Valen-Sendstad lyfter fram att Kristus är både förebild, vilket innebär att lagen kommer till uttryck, och gåva, vilket är evangelium.
53. Eivind Bergegrav, Kristian Hansson & Olav Valen Sendstad, *Kirkens grunn* (1942).
54. Carl-Henrik Grenholm, *Att förstå religion: metoder för teologisk forskning* (Lund: Studentlitteratur 2006), s 87-88.
55. Se Torbjörn Johansson, ”Med Dietrich Bonhoeffer på väg mot en förnyad evangelisk-luthersk tvårikeslära”, i *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* (2014), s 42-53; se även Torbjörn Johansson, ”Har kyrkan en politisk uppgift? – Ett lutherskt perspektiv”, i *Theofilos* 10 (2018:2), s 208-209.
56. Carl-Henrik Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik*, s 263-267.
57. Med ”dynamisk tolkning av tvåregementsläran” avses här en tolkning som låter lagens innehåll i det världsliga regementet belysas och ytterst normeras av beskrivningen av lagen som den särskilda uppenbarelsen ger.
58. Grenholm analyserar i sin bok *Om luthersk etik* socialiteten hos Helmut Thielicke, Gustaf Wingren och den amerikanske lutherske etikern Gilbert Meilaender.
59. Carl-Henrik Grenholm, *Att förstå religion*, s 296-297.
60. Carl-Henrik Grenholm, *Om luthersk etik*, s 279-283.
61. Tomas Nygren, *Lag och evangelium som tal om Gud – en analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer* (Skellefteå: Artos 2007), s 195-196.
62. Carl-Henrik Grenholm, *Om luthersk etik*, s 279-283.
63. A. a. kapitel 4. Jag menar att Grenholms kritik av Wingren på denna punkt som uddlös är berättigad, se Tomas Nygren, *Lag och evangelium som tal om Gud*, s 56-57.
64. Grenholms tolkning av Wingrens införande av evangelium som bidrag till etiken menar jag inte är helt korrekt när han säger att Wingren tydligt framhåller att evangeliet inte kan bidra till etikens innehåll och låter det bli den övergripande tolkningsnyckeln, se Carl-Henrik Grenholm, *Om luthersk etik*, s 155 156. Jag menar att det snarare är så att Wingren inte är konsistent i sin framställning, se Tomas Nygren, *Lag och evangelium som tal om Gud*, s 69-71.
65. Gustaf Wingren, *Skapelsen och lagen*, (Lund: Gleerups förlag 1958), s 180.
66. Gustaf Wingren, *Evangeliet och kyrkan*, (Lund: Gleerups förlag 1960), s 64.
67. Wingren 1995, s 61-63. Gustaf Wingren, *Credo: Den kristna tros- och livsåskådningen* (publicerad 1974), 2:a upplagan (Skellefteå: Arthos 1995), s 61-63. Wingrens kritik mot lagens tredje bruk sammanfaller i stort med den som Grenholm senare ger. Bakom denna typ av kritik tycks en bild av lagens tredje bruk som någon form av ”syndakatalog” för den fromme kristne föreligga.
68. Gustaf Wingren, *Skapelsen och lagen*, s 139; Gustaf Wingren, *Evangeliet och kyrkan*, s 121, 124-124.

-
69. Därmed blir det i praktiken en kulturrelativistisk position ur ett metaetiskt perspektiv.
70. Frågan kan därmed även ställas om inte en etik utformad utifrån skapelsen, kompletterad med det bidrag evangeliet ger, även kommer att vara uddlös i den bemärkelsen att den inte ger någon hjälp till en självkritisk hållning hos den som utvecklar en politisk etik: risken för sammanblandning mellan de egna politiska preferenserna och "vad kyrkan borde säga" blir därmed stor.
71. Carl-Henrik Grenholm, *Om luthersk etik*, s 281.
72. A. a., s 282: "Det är besynnerligt att hävda att lagen dessutom skulle ha ett särskilt bruk för dem som är kristna. Det tycks innebära att det finns en särskild moral för dem som har en kristen tro, vilket strider mot etikens universella karaktär."
73. För en mer omfattande framställning av diskussionen kring lagens tredje bruk i nutida luthersk teologi, se Tomas Nygren, *Lag och evangelium som tal om Gud*, kapitel 7.
74. Bonhoeffers sätt att tolka tvåregementsläran är ett annat exempel.

Reformasjon og kyrkjekamp

Då Den norske kyrkja utfordra tysk lutherdom¹

Egil Morland

Professor i teologi (homiletikk og kirkerett)

NLA Høgskolen, Norge

egil.morland@nla.no

During World War II the Church of Norway challenged the national Nazi government as well as the German Lutheran thinking about the relation between church and state. In theory the Lutheran churches in Germany did acknowledge the traditional teaching of the «two regiments», which implies that »our teachers discriminate between the duties of both these powers» (CA 28), but the church's duty to warn the worldly authorities to rule in a just way was obscured by the notion that the state was entitled to a law of self-autonomy (Germ.: *Eigengesetzlichkeit*). In the confession of the Norwegian church – the *Foundation of the Church* (Norw.: *Kirkens Grunn*) – the emphasis in the reading of Romans 13 was on the limits to the Christians' obedience to the state, not on the unconditional obedience.

Key words: State and church, World War II, the two regiments, Romans 13, the Christians' obedience to the state, Lutheran theology.

- *Den norske kirkes relasjon til staten er i grunnleggende endring. Det har skjedd før! Fra påsken 1942 til fredsvåren 1945 var statskirken i realiteten en fri folkekirke.*
- *Dragkampen om kirkens ordning etter krigen endte likevel med at erfaringene fra denne perioden ble satt i en parentes, og et sårbart system, bygd på intensjonen om tillit mellom kirke og stat, ble ført videre eller etablert på nytt.*
- *Nå er dette systemet under avvikling. Men de fundamentale utfordringene for kirkens framturen og forkynnelse er de samme som før.²*

Fleire gonger dei siste åra har den første utsegnan ovanfor, som ikkje er ein påstand, men eit faktum, nemlig at Den norske kyrkja var ei fri folkekyrkje i drygt tre år under andre verdskrigen, blitt møtt med forundra interesse hos kollegaer i våre nordiske folkekyrkjer: den vanlege reaksjonen har vore: - *Det har vi aldri høyrte noko om! Det har vi aldri visst!*

Dei historiske rammene for det som fylgjer, er kort fortalt: Då Tyskland invaderte og okkuperte Norge 9. april 1940,

var også kyrkja dårleg førebudd. Kyrkja hadde heller ikkje nokon høg *standing* mellom dei som talde i samfunnet. Men det skulle endra seg i krigsåra.

Etter den store kyrkjestriden, frå ca. 1900 – ca.1930, var kontakten på tvers i kyrkja dårleg. Det var derfor ein sensasjon at biskop Eivind Berggrav og professor Ole Hallesby stod saman om eit opprop til det norske folket hausten 1939.³ På slutten av oktober 1940 kom den første kyrkjelege samlinga i gang.⁴ *Kristent Samråd* (KS) blei det forumet som la opp

strategiar for korleis kyrkja skulle stå imot presset frå Nasjonal Samling sitt kyrkjedepartement.

I byrjinga av 1941 sende KS ut sitt berømte *Hyrdebrev*, der ei heil kontrovershistorie med makthavarane blei offentleg kjent. Om lag halvparten av opplaget blei konfiskert, men dokumentet blei likevel spreidd og lese opp i dei fleste kyrkjene. Alt på dette tidspunktet var preikestolane det frie ords siste og einaste representant for sivilsamfunnet, som no blei nazifisert og organisert etter førarprinsippet.

Etter at Vidkun Quislings kupp i april 1940 vart hindra, gjekk NS-styret gjennom fleire fasar, med eit høgdepunkt då Quisling 1. februar 1942 vart gjort til Ministerpresident. Dette vart markert ved ei såkalla festgudsteneste i Nidarosdomen same dag, med solkorset, hirduniformer og norske flagg som «pryd» kyrkja under gudstenesta. Folket blei hindra i å koma inn til ei hemmeleg tillyst ekstragudsteneste ved domprost Fjellbu – som vart fråteken den ordinære gudstenesta – om ettermiddagen. Reaksjonen på kyrkja sine protester var at Fjellbu vart avsett.⁵

Quisling vedtok straks to lover som opprørte folket, og kyrkja på folket sine vegner: *Lov om Norsk Lærersamband* og *Lov om Nasjonal Ungdomstjeneste*. Biskopane reagerte på dette 24. februar 1942, då dei la ned sine statlege embete. Arbeidet med *Kirkens Grunn* (KG) blei intensivert, og offentleggjort i dei fleste kyrkjer påskedag 5. april 1942. På denne *bekjennelse og erklæring* la meir enn 92 % av prestane samstundes ned embeta sine, men heldt fram med presteteneste som før.

Frå påsken 1942 og til slutten av krigen vart kyrkja og prestane til dels hardt forfylgde. Grovt sagt kan vi seia at om lag 25 % av prestskapet anten vart strengt forhørde, forviste frå prestegardane, fengsla eller internerte. Nokre få vart

sende til konsentrasjonsleirar i Tyskland. Tre prestar i teneste miste livet.

Berre dei som hadde skrive under på KG blei godtekne som prestar etter krigen; dei som ikkje gjorde det, vart avsette, og – eit mykje underkommunisert faktum – nye kandidatar vart ordinerte på denne vedkjenninga sin grunn etter krigen. Kirkens Grunn var, for ei tid, blitt ein del av ordinasjonsgrunnlaget i Den norske kyrkja.

Den tunge arven

Det fortener faktisk både undring og beundring at noko slikt – etablering av ei fri folkekyrkje – kunne skje. Kyrkja hadde med seg ein tung arv statskyrkjeideologi, delvis pervertert ved det at delegasjonen av makt frå kyrkje til fyrste av rein naud blei rangsnudd den andre vegen i tida etter reformasjonen. Confessio Augustana artikkel 28 sitt krav om at det måtte ryddast opp i tilhøvet mellom åndeleg og verdsleg makt, mellom det åndelege og det verdslege regimete eller mellom Guds ordinans og Kongens,⁶ var spesielt i dei tyske og nordiske folkekyrkjene forkludra ved at fyrsten forstod rolla si som summus *episcopus*.⁷ Når dette då ikkje lenger vart grunngeve i hans tenande rolle som kyrkjemedlem, men i hans uan-griplege majestet, måtte det gå gale.

Vi kan samla dei utfordringane kyrkja stod oppe i under krigen i eitt spørsmål: Skal kyrkja forkynna Guds lov (her forstått som lovens første bruk, som *legis usus politicus*) for verdslege styresmakter? Det blei gitt ulike svar på dette spørsmålet. Og dei dårlegaste kom frå reformasjonens heimland, Tyskland.

Etter tradisjonell luthersk lære styrer Gud verda på to måtar, eller gjennom og ved hjelp av to «regiment». Den verdslege styresmakta rår over den fysiske makta, eller «sverdet», som ho ifølge Bibelen ikkje ber «utan grunn».⁸ Allmenne lover,

så vel som politimynde og militærvesen, er ein del av dette «sverdet». Prinsipielt sett skal altså den verdslege styresmakta også vera ein reiskap for Guds vilje.

I det åndelege regimentet styrer Gud gjennom kyrkja eller ved Guds ord. Kyrkja rår berre over Andens, eller Ordets, sverd.

Det at utgangspunktet for bruken av begge «sverda» er *i Gud*, gjer at ingen av regentane er maktfullkomne eller suverene. Etter luthersk lære står dei begge, kyrkja og staten, under ein høgare autoritet enn seg sjølv, anten denne autoriteten vert kalla Gud eller ganske enkelt *Retten*. Den makt som er tiltrudd det fysiske sverdet – staten – må kunne gje handlingane sine moralsk legitimitet. Ikkje berre ei diktatorisk, men også ei demokratisk vald makt kan gå bort frå retten, og bruka makta anten på ein vilkårleg eller direkte vond måte.⁹ Då er det etter luthersk lære kyrkja si oppgåve å ropa makta tilbake til retten.

Krigssituasjonen, okkupasjonen og det nasjonalsosialistiske styret utfordra nok og aktualiserte i seg sjølv kyrkja sin relasjon til den verdslege styresmakta, ikkje minst på grunn av statskyrkjeordninga. Men det som utløyste kyrkja sin motstand var at Staten etter kvart overskreid mandatområdet sitt og truga rettstryggleiken i samfunnet. Dét aktiverte regimentslæra og gjorde den til ei dynamisk kraft i oppgjeret med regimet.

Det er etter luthersk syn ein *allmenn* appell i dette maktfordelingsprinsippet, i alle fall for det som gjeld statens mandat. Grunnen til det er at denne tenkinga skil mellom eit *naturleg* (dvs. alminneleg), i samvita intuitivt tilgjengeleg rettsmedvit, og ei *spesiell* (dvs. ved Guds Ord) openberring. Desse dreg ikkje i ulike retningar. Den siste stadfester den første (jfr. Rom 1,19). Og det set også grenser for statens maktutøving.

Det hende noko med forståinga og bruken av den lutherske to-regimentslæra i mellomkrigstida. Tonegejvande lutherske teologar i Tyskland gjorde skiljet mellom regimenta så absolutt at dei liksom opererte ut frå ei eiga norm (Ty.: *Eigengesetzlichkeit*). Statsstyret hadde – også etter dette synet – sjølvsgitt eit mandat frå Gud (jfr. Rom 13), men det følgde sin eigen etikk.¹⁰ Kyrkja hadde ikkje innsikt i politikkens lover. Dét hadde til følge at både etisk rettleiing og kyrkja si profetiske rolle i samfunnet blei forsømt, noko som i neste omgang resulterte i eit statisk syn på dei såkalla «ordningane». Merk altså: Formelt sett heldt ein framleis fast på to-regimentslæra. Men læra var stort sett blitt kraftlaus for det som gjaldt det verdslege styret.

Dette førte også til at den kyrkjelege, etiske beredskapen overfor den nasjonalsosialistiske staten stort sett ikkje henta næring frå lutherdommen. Vedkjenningskyrkja i Tyskland søkte grunngeving for motstanden mot naziregimet i ein annan teologisk tradisjon. Den såkalla Barmen-erklæringa (1934), som i si grunntenking er meir reformert enn luthersk, er då heller ikkje orientert ut frå ei lære om eller ei oppdeling i eit åndeleg og eit verdsleg regiment, men ut frå Jesus Kristus som Guds *eine* ord til menneska.¹¹ I denne tradisjonen får ikkje lova ulike slags «bruk», som i luthersk teologi, men det å følgja den (lova), blir menneskets svar på bodskapen om evangeliets nåde.

I Norge blei dette annleis. Her ble dei konkrete utfordringane som krigen førte med seg ein anledning til først å tenkja gjennom, for deretter å ny-tolka og aktualisera det lutherske lærestykket om regimenta. I vedkjenningsdokumentet *Kirkens Grunn* krinsar alle paragrafane rundt desse to brennpunkta: For det første rettens forankring i ein overordna norm

(sanninga, «rettferd og fred»), og for det andre i kyrkja sitt ansvar for å forkynna Guds ord både som lov og evangelium. I det siste ligg også kyrkja sitt mandat til å tale sine døypte medlemmers sak, og forsvare foreldra sin gudgjevne rett mot statlege styresmakters overskriding av eige mandatområde, slik det skjedde i lova om nasjonal ungdomsteneste. Den utfordra foreldra sin rett i oppsedinga av borna.

Kampen for retten

Det var særleg Eivind Berggrav som kom til å prega kyrkja si tenking og som la grunnmuren under hennar ideologiske motstandsevne i krigsåra. Hans fokus var styresmakta si forplikting på *Retten*. Da Høgsterett la ned verva ved årsskiftet 1940/1941, var det ikkje lenger nokon uavhengig rettsleg instans å støtta seg til i Norge. Då var det også slutt på håpet om at *Nasjonal Samling* (NS) ville respektera norsk rett, eller at okkupasjonsmakta ville handla i samsvar med internasjonale konvensjonar.

5. februar 1941 var Berggrav invitert til å halda føredrag om «Religion og rett» i juristforeininga. Då hadde han nett levert eit av dei viktigaste aktstykkja i kyrkjekampen, *Hyrdebrevet*, til trykking. Den situasjonen kyrkja no var komen opp i, tvang fram ei gjennomtenking av to-regimentslæra og lydnapplikta mot styresmaktene. For Berggrav førte dette også til ei fornaya tenking om *Staten*. Det var derfor ikkje tilfeldig at han inkluderte sine to berømte foredrag – *Religion og rett* og *Når kusken er gal* – som eit tillegg i boka *Staten og mennesket*, som han skreiv da han på eit seinare tidspunkt var internert. Det er ein grunntanke hos Berggrav at retten må reflektere ei etisk haldbar tenking om makt og makta sin legitimitet og kompetanseområde, og om eit mynde som var basert på tilslutnad, og

ikkje på tvang av undersåttane.

Berggrav avviser alle romantiske draumar om at det er mulig å få ein feilfri, kristen, stat. Men valet mellom staten som demon og staten som venn er lett, siterte han med tilslutnad. Kva er det då som gjer at totalitære regime, som totalt er dominerte av maktbrynde og maktmisbruk, har fått veksa fram nettopp i denne tida? Berggravs svar er at det ideologiske grunnlaget for denne tilstanden rett nok har vore der like lenge som lutherdommen. Men merk: Dette er ideal som ikkje kjem frå Wittenberg eller Luther, men frå Florenz (Firenze) og Machiavelli. Han nemner spesielt to prinsipp i Machiavellis bok *Il principe*.¹²

Det første er statsmakta og politikken suverenitet: Politikken er heva over moralen. Staten bør sjølvsgagt, slik den forventar av alle innbyggjarane sine, følgja moralske reglar og halde lovnadene den har gitt til folket. Men berre så lenge det er føremålstenleg. For i prinsippet kan staten skapa sin eigen moral og rett, seier Machiavelli.

Det andre er at det faktisk er i statens interesse å halda oppe ein moral i folket som staten sjølv i prinsippet er heva over.¹³ For det sikrar eit *tilsynelatande* felles referansegrunnlag for styrande og undersåttar. Frivillig tilslutning er alltid betre enn tvang. Men kan ein ikkje halda oppe illusjonen om at staten er styrt etter dei same prinsippa som forpliktar folket, vil staten kaste maska og gå fram akkurat så omsynslaut som nødvendig er for å halde på makta.

Imot denne tankegangen, som har sett så sterke spor i europeisk politikk, set Berggrav ein overordna, gudgitt naturrett og internasjonale avtalar. Han vil ikkje ha teokrati, men hevdar at det er politikken lausriving frå gudstrua og som ein følgje av det: politikken forankring i og orien-

tering ut frå mennesket sjølv, som nødvendigvis må føra til konflikt mellom moral og politikk, og dermed til forneking av ein objektiv, gyldig rett.¹⁴

Kirkens Grunn – oppløpet

Det var det som hende i Nidarosdomen 1. februar 1942, då NS-kyrkja etter sentrale direktiv «overtok» gudstenesta, som var den konkrete grunnen til at biskopane tre veker etterpå (24. februar) la ned embeta sine. Samtidig blei arbeidet med *Kirkens Grunn* (KG) fullført, eit dokument som blei det vedkjenningsmessige grunnlaget for prestane si embetsnedlegging påskedag 5. april. Eller, formulert positivt: Det var berre på dette grunnlaget dei hadde frimot til å halde fram med tenesta si som prestar, frie frå sine statlege plikter. Biskopane formulerte det slik: «Hva staten har overdratt meg, leverer jeg fra meg. Den åndelige gjerning og myndighet som er gitt meg ved ordinasjonen ved Herrens alter, er fremdeles min med Gud og med rette.»¹⁵

Eitt år etter utsendinga av Hyrdebrevet ramma altså det statlege overgrepet sentrum i kyrkja sitt liv, nemleg den offentlege forkynninga. Det var den utløysande årsaka til den viktigaste hendinga i kyrkja sitt forhold til okkupasjonsmakta: embetsnedlegginga. Ved det høvet viste biskopane til Grunnlova (§ 4), og hevda at «den statsleder som overhodet har noe med gudstjenesten å gjøre, [...] skal [...] *håndheve og beskytte denne.*» (deira *uth.*). Dermed blei Kongens rettslege prerogativ snudd tilbake som eit sakleg krav mot dei som hevda (altså: Nasjonal Samling) å ha ein slik styringsrett i kyrkja.

Uansett korleis teologane i kyrkja elles forstod omfanget av kyrkjeretten sitt guddommelege innhald, det som blir kalla *ius divinum*: i dette stod dei saman. Dei

kunne vera ueinige om korleis omfanget av «det guddommelege» i kyrkjeretten – det som suverent måtte høyra til kyrkja sin egen jurisdiksjon – skulle forståast.¹⁶ Men no var det det aller mest sentrale det blei rørt ved. Det som hadde skjedd, var eit hogg mot alteret: «Menighetens høymesse med tilhørende altergang er en sentral og grunnleggende del av menighetens gudstjenestlige liv», skreiv biskopene i erklæringa si om embetsnedlegginga.¹⁷

I eit brev sommaren før (12. juni 1941), formulerte biskopane denne saka heilt tydeleg:

*Det forhold som ved ordinasjon er fastlagt mellom biskop og prester og menigheter er et uttrykk for kirkens suverene myndighet i alt det som bekjennelsen betegner som de innerste hellige ting. Dette er det av alle anerkjente og eneste mulige grunnlag hvorpå en evangelisk-luthersk kirke har et forhold til den stat som på folkets vegne ordner med de ytre ting i folkets kirke.*¹⁸

Biskopane kunne ikkje medverke i ein administrasjon som «uten spor av kirkeleg grunn krenker menigheten og endog legger urett til vold.»¹⁹ I dette tilfellet hadde statsmakta brukt tvang mot kyrkja og politiske NS-symbol var ført inn i kyrkja. Tiltaka var heller ikkje drøfta med biskopane, som etter dokumentert sedvane skulle høyrast i alt som hadde med kyrkja sitt indre liv å gjera, og kyrkjelydens rettmessige prest var med politimakt halden borte frå gudstenesta.²⁰

Kyrkja sin kamp under krigen hadde altså to brennpunkt. For det første: Rettsstilstanden og overgrepa som NS-regimet var ansvarleg for, rettsløysa ved «hirdens programatiske voldsferd», og inngrepet i prestane si rettsleg beskytta teieplikt, som er nemnt i brevet.

Dette var det eine brennpunktet i kyrkje-

kampen: *Kampen om retten*. Det andre brennpunktet var: Kampen om *forkynninga*.²¹

Embetsnedlegginga påskedag 5. april 1942 skuldast det som hende i Nidarosdomen, utestenging av kyrkjelyden og – umiddelbart etterpå – avsetting av domprosten.

Dermed var forkynninga av Guds ord hindra.

Kirkens Grunn – kort om innhaldet

I *Kirkens Grunn* protesterer kyrkja på at NS-staten vil «revolusjonere» borna og dei unge sine sinn og innføra «en ny livsanskuelse» som er framand for kristendommen. Kyrkja tek eit oppgjør med den tvungne nazistiske barneoppsedinga (art. IV). Ho vender seg mot makthavarar som ut frå politiske omsyn vil ta frå ordinerte prester retten til å utføra tenesta si med ord og sakrament (art. II). Ein protesterer på at ekspedisjonssjefen i Kyrkjeavdelinga i departementet vil at prestane sine standpunkt til dei politiske spørsmåla i tida skal vera «avgjørende for om de blir gitt embete i evangeliets norske kirke». *Kirkens Grunn* slår til mot ein politikk som fører til at menneske «blir forfulgt og plaget for sin overbevisnings skyld» og utsett for «voldelig samvittighetspress» (art. III). I dokumentet siterer ein også fråsegner frå minister Gulbrand Lunde og ministerpresident Vidkun Quisling som dokumenterer ein ideologi og ein politikk som er uakseptabel for kyrkja (art. V og VI).

Til slutt oppsummerer *Kirkens Grunn* sin kritikk av okkupasjonsmakta, og spesielt av NS' kyrkjepolitikk, ved å seia: «Det som har hendt i Norge etter 25. september 1940 og særlig etter 1. februar 1942 og som foreligger som begivenheter og aktstykker, har tvunget oss til å legge fram denne vår bekjennelse om kirkens grunn.»²²

«Staten er kirken» – kampen om statskyrkja

Etter luthersk kyrkjerettslære kviler fyrstens (statens) makt i kyrkja ikkje primært i den styrande si makt, men i hans *dåp*. Konsekvensen av eit slikt prinsipp skulle vera at det er kyrkja som kan trekkja attende den delegasjonen av styringsmakt som ho ein gang, og av ytre, tvingande omstende, gav frå seg.

I sak hadde Berggrav dette aspektet med i boka *Kirkens ordning i Norge*. Han skriv der at *Kirkens Grunn* set ein ny kyrkjerettsleg standard i Norge. Han gjer det ved å gå tilbake til 1537, altså ikkje til kyrkjeordinansen, men til det som førte til at erkebiskop Olav Engelbrektson gav opp Noreg som katolsk land: «Den periode som ble innledet i 1537 varer til 1942 ... staten hadde kirken i sin hule hånd». Men i 1942 «ble kirken for første gang siden 1537 tvunget til igjen å trekke opp skillet mellom kirkens grunn og statens. Det ble åpenbart for alle at kirkens siste basis ikke er staten.»²³

Til hans eige store vonbrot tok ikkje stat og kyrkje etter krigen imot invitasjonen om å få ordningar som svara til den trong livet sjølv hadde dokumentert. Med hans eigne ord: Då det stod om «å la en fødsel bli naturlig fullbyrdet eller ikke».

For å forstå dette må vi gå eit drygt ti år tilbake, til ein heftig debatt Berggrav hadde med kontorsjef Oftenæs i Kyrkje-departementet i 1932, der temaet var om biskopens kollasbrev hadde ein sjølvstendig rettsleg betyding. På Berggravs initiativ uttalte Bispemøtet at «en prest i vår kirke etter historisk tradisjon og gjeldende kirkerett ikke rettelig kan tiltre sitt embede uten å ha fått biskopens kollats; det må derfor anses uhjemlet efter gjeldende kirkerett og alterbok at departementet lar en prest innsette sig selv uten kollats.»²⁴

Dette tok Berggrav opp i ein artikkel i *Kirke og Kultur*, der han gjekk til felts mot at «de kirkelige handlinger» (ordinasjon og kollas) «nærmest [blir gjort] til automatisk-kirkelige konsekvenser av en statshandling».²⁵

Men etter Grunnlova er begge suverenitetar, folkesuvereniteten og trussuvereniteten, representert av Kongen. Stortinget er i Grunnlova sjølv sett utanfor i religionens indre ting: «Herom er *alle* norske statsrettslærde enige», skriv Berggrav. Biskopane er innsette av Kongen, men for å sikre at *han* fyller Grunnlovas forplikting, har han delegert eit sterkt sakleg mynde til biskopane sine *embete*.²⁶

Statskyrkja sine grunnlovparagrafar viser at det finst ein *jus in sacris*, skriv Berggrav vidare, der Kongen utøver forvaltninga i kraft av Grunnlova direkte, og ikkje i kraft av det borgarleg valde stortinget. Han viser her til reformasjonens og Luthers ord om to slags suverenitetar. Dette blir illustrert ved at vegen til prestenesta er markert ved to handlingar: Utnemning og ordinasjon. Ordinasjonen er forordna av Kongen – men på grunnlag av ei plikt som står over både han og kyrkja og staten. Altarboka er rett og slett *lov*. Og det er til Kongen som grunnlovsfesta kyrkjeinstitutt at biskopen har ein relasjon, ikkje til Stortinget eller til eit departement.

Kva så om det blir konflikt og stillingskrig? spør Berggrav, og han svarer sjølv (merk: dette var i 1932): Handlar Kongen «i en sak av central kirkelig betydning stikk imot samtlige sakkyndiges votum – jeg forutsetter både saklig og samvittighetsmessig begrunnede votum – er det ikke annet enn grunnlovsbrudd og revolusjon. Det får man diskutere når ikke bare fantasien foreligger».

Sluttord

For å gjera ein lang historie kort: Det er dette «grunnlovsbrudd og revolusjon» som i realiteten skjer under krigen. Då Berggrav i 1954 kom ut i hard debatt med juristen Frede Castberg, som i ei utgreiing om kor vidt regjeringa hadde plikt til å spørja kyrkja om råd i viktige saker – og svara nei på det,²⁷ uttalte Berggrav: «Det første som slår meg ... er at viss denne avhandling hadde foreligget før okkupasjonen, så ville Den norske kirkes kamp i denne epoke vært umulig.»²⁸ Gjennom tre tiår, 1930, -40 og -50-åra, går det altså ei linje, der anerkjende norske og nasjonalsinna juristar, med stor tillit i det norske establishment, i sin argumentasjon seier det same som NS-kyrkja sa: I ein sum hevda dei alle at kyrkja berre er ein funksjon av statsstyret, uttrykt i den pregnante setninga: «Staten *er* kirken», først formulert av Castberg i 1953 og seinast hevda i Lagmannsrettsdommen mot Børre Knudsen i 1982.

Det var denne ideologien kyrkja tok eit oppgjær med under krigen. Art V i KG:

«[V]år kirkes bekjennelse gjør klar forskjell på de to ordninger eller regimenter: den verdslige stat og den åndelige kirke. Det er Guds vilje at disse to slags regimenter ikke skal blandes opp i hverandre. Begge skal – hver på sin måte – tjene Gud i folket. De har hvert sitt tydelige kall fra Gud. Det er *kirkens* kall å forvalte de evige goder, og la Guds ords lys falle over alle menneskelige forhold. Om *statens* kall uttaler vår bekjennelse at staten ikke har noe med sjelene å gjøre, men skal «verge legemene og de legemlige ting *mot åpenbar urett* og holde menneskene i tomme for å opprettholde borgerlig *rettferd og fred*» (Augustana art. 28).

Litt lenger nede i same artikkelen kjem det som sidan er blitt den mest kjende og siterte setninga frå KG: *-[H]vor statens makt skiller lag med retten, der blir staten ikke Guds redskap, men en demonisk makt.* (Luk. 4,6 – Johs. 14,30 – Åp. 12-13). *Av alt dette følger den rette lydighet som de kristne skal vise overfor staten, men også grensene for denne lydighet.*

Med tilvising til Rom 13,3 heiter det vidare:

Dersom altså øvrigheten blir til redsel for sjelene når de følger Guds vei, da er den ikke lenger en øvrighet etter Guds vilje, og da er det kirkens plikt for Gud og mennesker å la en slik øvrighet høre sannhetens ord. [...] Derfor er det for kirken i strid med Guds befaling, når det blir hevdet at den verdslige makt skal ha «den høyeste øvrighet og den største rett over hver enkelt borger» (sitert frå Kirkedepartementets krav om dette, i skriv av 17. februar 1942) «på den måte at samvittighetene ikke har adgang til å bedømme lydighetsplikten mot den verdslige øvrighet på Guds ord (se minister Lundes artikkel 16. mars 1942).»²⁹

Vidare: «Vi bekjenner oss til den lydighet som Bibelen krever i alle timelige ting overfor øvrigheten.» Detter er ei *kondisjonal* statsforståing. I art VI (Om statskirken) *erklærer* så kyrkja at «[S]tatskir-

keordningen er utelukkende blitt til fordi staten har sagt at den vil tjene kirkens sak og verne om den kristne tro. Derfor er også de nevnte statsorganer etter Grunnloven forpliktet på Skrift og bekjennelse. [...] Staten kan aldri bli kirke. I sin kirkeadministrasjon må den samvirke med kirkens organer og være tro mot kirkens karakter av bekjennende kirke.»

I alt dette leverte Den norske kyrkja under krigen ein argumentasjon ut frå to-regimentslæra som gjorde krav på å gå like tilbake til reformasjonen, og der ein i tolkinga av Rom 13 ikkje la primær vekt på *lydnaden* mot styresmakta, men på *grensene for denne*, nemleg når makta fjerna seg frå Retten. Med det var det ikkje berre tyske okkupantar og deira norske representantar som vart utfordra, men ikkje mindre mellomkrigstidas tyske lutherdom og ordningsteologi.

I dei første etterkrigsåra vart dette presentert i økumeniske fora som eit viktig bidrag til ei dynamisk, i motsetnad til ei statisk, forståing av Rom 13 og av relasjonen mellom kyrkje og stat. Det var dette Carl Fr. Wisløff sikta til då han etter krigen skreiv: «Kirkens Grunn må ikke få støve ned. Dens bekjennelse om de kristnes forhold til øvrigheten må leve i vår bevissthet med stadig større klarhet».³⁰

Noter

1. Artikkelen er omarbeidd etter eit føredrag for prestar i Møre bispedøme i sept. 2016, i høve reformasjonsjubileet i 2017.
2. Morland, Egil: *Motstand og forkynnelse*, Portal Akademisk Forlag, Kristiansand, 2016, s. 8.
3. Berggrav, Eivind: *Forgieves for fred*, Forlaget Land og Kirke, Oslo, 1960, 13 ff.
4. 25. okt. 1940, i Calmeyergatens Misjonshus, Oslo.
5. Austad, Torleiv, Gudstjenesten i en ideologisk-politisk kontekst, i *Guds rikes skatt* (red.: Morland, Egil, Johnsen, Jens-Petter, Haavik, Åge), Fagbokforlaget, Bergen, 2013, 303-314.
6. Kirkeordinansen av 1537/39.
7. Eit riktig uttrykk for Kongens rolle etter innføringa av eineveldet i Danmark-Norge 1660.
8. Rom 13,4. «For intet» (1930 bokm.). NT 1975/78: «for ingenting» (nyn: «for inkje»). *Eiké* (gr.) kan visa både til grunngeving og formål. Bibel 2011: «utan grunn» følger *Vulgata: non sine causa*, underforstått: – har rett til å bera sverdet.
9. Berggrav låner uttrykket «politikens demon» frå Max Weber, Berggrav, *Staten og mennesket*. Oppgjør og framblikk, Forlaget Land og kyrkje, Oslo 1945, 18.

10. Bakkevig, Trond, *Ordningsteologi og atomvåpen*, Heft. (dr.theol.avh.), Det teologiske menighetsfakultet, Oslo, 1983, 80: «Künneeth kan følgelig heller ikke være med på et skille mellom legitim og illegitim makt, for en slik grenseoppgang er ikke mulig i en verden hvor all makt til syvende og sist er innsatt av Gud.»
11. Hegstad, Harald, «Karl Barth», *Moderne teologi*, (Høyskoleforlaget, 2008), 81.
12. Machiavelli, Niccolo, *Il Principe*, Firenze, 1513.
13. Berggrav, *Staten og mennesket*, 15.
14. Ibid. Sjå særleg kap. V: Historien om staten og Gud. 47 ff.
15. Kjelde: Kirkekampens Sentralarkiv.
16. «Søndag 1. februar skjedde det at statsmakten under protest fra kirkens ansvarshavende tvang domprosten i Trondheim bort fra hans høymesse ...» Dette er det første (av tre) punkt biskopane nemner i brevet av 24. febr. Sjå *Luthersk Kirketidende* 5/1942.
17. Austad, Torleiv, *Kirkelig motstand*, Høyskoleforlaget, Kristiansand, 2005, 129.
18. Her sitert frå Christie, *Den norske kirke i kamp*, 78. «Ytre ting» korresponderer med Kongeloven av 1687 sine formuleringar.
19. Ibid. 131.
20. Den grundigaste dokumentasjonen på at det statlege kyrkjestyret hadde plikt til å spørja biskopane om råd, og dessutan la all tenestemessig kommunikasjon gå via dei, finn vi i dokumentet *Kirkens orden* fra 15. des. 1941. Schübeler, L. *Kirkekampen slik jeg så den*, 73 ff. På bakgrunn av ei i og for seg lita sak om det gudstenestelege orgelspelet, ei sak som ikkje var førelagt biskopane før ho blei sendt til presteskapat, argumenterer biskopane grundig for at departementet ikkje har nokon sjølvstendig kompetanse i kyrkjelege spørsmål. Særleg gjev dei ein kongeleg resolusjon frå 1895 stor betydning. Frå den går det linjer like tilbake til Norske Lov 2-17-17, og framover til den heilt aktuelle saka. Sjå m.a. Austad, *Kirkelig motstand*, 101 ff. «Betenkningen *Kirkens orden* ble således et viktig forarbeid for biskopenes og prestenes embetsnedlegging noen måneder senere.» Ibid. 107.
21. Austad, *Kirkelig motstand*, 82, og Austad, Torleiv, *Kaj Munk sett i lys av den norske kirkekamp*, i Auchet, Marc et al., Akademisk Forlag, København, 1995, 172.
22. Denne oppsummeringa er direkte sitert frå ein artikkel av Torleiv Austad i *Halvårstidsskrift for praktisk teologi* 2/2015: *Henrik Seips forkynnelse under okkupasjonen 1940–1945*. En kommentar til Egil Morlands doktoravhandling
23. Berggrav, Eivind: *Kirkens ordning i Norge*, Oslo 1945, 9-10.
24. Sitert etter Berggrav, «Balansen mellom kirke og stat illustrert ved betydningen av ordinasjon og kollats», 82.
25. Ibid. 83.
26. Ibid. 85.
27. Frede Castberg, *Statsreligion og kirkestyre*, Oslo 1953.
28. Eivind Berggrav, *Contra Castberg*, 5, Oslo 1954.
29. Personleg gjekk Berggrav lenger, og grunn gav at kyrkja hadde ei *ulydighetsplikt* overfor staten.
30. Wisløff, Carl Fredrik, Den lutherske kirke og Rom 13, i *Luthersk Kirketidende*, 15/1950.

Den gyldne regel som basis i global etikken

Er etikkens grundlag kompatibelt hos Jesus af Nazareth og Immanuel Kant?

Carsten Elmelund Petersen

Førsteamanuensis i systematisk teologi

Fjellhaug International University College, Danmark

cep@fiuc.dk

The article is based on the global ethics of Swiss theologian Hans Küng. Küng believes that the golden rule and the categorical imperative can justify his global ethics, and Küng's claim is that the categorical imperative is a modernized, rationalized and secularized version of the golden rule. In the following, this claim will be the subject of a critical investigation. It turns out that there are a number of differences between the golden rule and the categorical imperative. Immanuel Kant was aware of that, but Küng overlooked it. For example, Küng overlooked the difference between the directive form and the prohibition form of the golden rule. This leads to several philosophical problems and a theological problem¹.

Introduktion

Denne artikel vil tage udgangspunkt i den schweiziske teolog Hans Küngs global etik. Küng mener, at den gyldne regel og det kategoriske imperativ kan begrunde hans global etik, og Küngs påstand er, at det kategoriske imperativ er en moderniseret, rationaliseret og sekulariseret udgave af den gyldne regel. I det følgende vil denne påstand blive genstand for en kritisk undersøgelse.

Etik for verdens fremtid

Küng var hovedmanden bag den erklæring om global etik, der i 1993 blev fremsat af Verdensreligionernes Parlament.² Erklæringen om global etik var tænkt som et religiøst supplement til FN's menneskerettighedserklæring, og arbejdet blev støttet af midler fra internationale organisa-

tioner. I mange år var Hans Küngs institut, Stiftung Weltethos inspirator i global etikken og religionsdialogen i kraft af frembringelsen af meget ny litteratur om emnet.

Küng tog udgangspunkt i tre modeller, som er kendt fra religionsteologien. Küng kaldte eksklusivismen for fæstningsstrategien. Han kaldte inklusivismen for omfavnelserstrategien. Endvidere kaldte han pluralismen for bagatelliseringsstrategien. Küng angav, at han ikke tilsluttede sig nogen af de tre strategier, men så tingene på en ny måde. De tre modeller er opstillet i religionsteologien, hvor det religiøse vægtes tungere end det etiske. Küngs tilgang til problemstillingen var, at det etiske er vigtigere end det religiøse.³

For at bygge sin egen strategi op

anvendte Küng noget fra pluralismen, idet han forudsatte, at de forskellige religioner rummer noget, som kan forene til en globaletik. Det, som forener, kan findes ved hjælp af den komparative religionsvidenskabelige metode. Fra inklusivismen kom elementet, at den globaletik, som opstilles, skulle vinde tilslutning hos alle, og de grupperinger, som ikke kan tilslutte sig, skulle gerne miste betydning. Endelig anvendte Küng noget fra eksklusivismen, for globaletikken rummer noget uopgiveligt, som menneskeheden ikke kan overleve uden. Dette blev kogt ned til to sætninger: 1) Grundfordringen: Ethvert menneske skal behandles menneskeligt. Det er humanitetskriteriet og 2) Den gyldne regel: Hvad du ikke vil, at andre skal gøre mod dig, skal du heller ikke gøre mod andre.⁴

Der er andre, der også arbejder med globaletik f.eks. Institute for Global Ethics og Global Ethics Network. Men Küngs globaletik påkaldte sig nordisk interesse. I svensk sammenhæng er der en doktorafhandling om Küngs globaletik,⁵ og i finsk sammenhæng er der to.⁶ Küngs grundbog blev hurtigt oversat til norsk.⁷ I norsk sammenhæng er der fokuseret på Küngs globaletik i forhold til religionsdialogen⁸ og Küngs religiøse grundlæggende.⁹ Det er hævdet, at Küngs globaletik ikke er universel, men blot transkontekstuel.¹⁰

Forarbejdet til erklæringen kom særligt frem i Küngs bog *Projekt Weltethos*. Küngs vision om en globaletik fremgår af den prætentiose titel. Bogen er et forsøg på at analysere samtiden og omvæltningerne i 1900'tallet, samt at fremsætte nogle grundlæggende livsværdier og normer.¹¹ Verdenssamfundet har ansvar for at sikre en beboelig jord for de kommende generationer.¹² Denne etiske holdning kalder Küng verdensetos. Han bruger begrebet

ethos på tysk (engelsk: ethic) og markerer derved en forskel fra etik (engelsk: ethics). Dermed hævder Küng, at det er noget helt grundlæggende, han gør gældende.¹³

Küng har et stort forfatterskab, der behandler mange forskellige religioner. Da han udformede globaletikken, anvendte han en komparativ metode for at finde det, som er fælles, og som kan vinde konsensus. I det øvrige forfatterskab spiller filosofen Kant ingen rolle, men ved etableringen af globaletikken hentes Kant ind som en slags fundamentalfilosof.

Centralt i Küngs globaletik står forsøget på at begrunde en ubetingede og universel etisk forpligtelse for både religiøse og ikke-religiøse mennesker.¹⁴ Küngs analyser fører frem til, at der er fem store påbud, som de store verdensreligioner er nogenlunde enige om: 1) Man må ikke dræbe. 2) Man må ikke lyve. 3) Man må ikke stjæle. 4) Man må ikke bedrive utugt. 5) Man skal respektere forældre og elske børn.¹⁵ Küngs store udfordring er at begrunde disse bud. Begrundelsen finder han i den gyldne regel, som har oprindelse forskellige steder, bl.a. Kung-futze, rabbi Hillel og Jesus. Den gyldne regel lyder i forbudsversionen: Du må ikke gøre det mod andre, som du ikke vil have, at de skal gøre mod dig. I påbudsversionen lyder den gyldne regel: Du skal gøre det mod andre, som du vil, at de skal gøre mod dig. Küng påstår, at Kants kategoriske imperativ og formålsformel er moderniseringer, rationaliseringer og sekulariseringer af den gyldne regel.¹⁶ Det kategoriske imperativ lyder: Du skal handle således, at grundsætningen for din handling altid tillige kan være princip for almengyldig lovgivning. Formålsformelen lyder: Handle altid sådan at det menneskelige såvel i dig selv som i den anden altid er mål, aldrig middel.

Har Küng ret i sin påstand om, at det

kategoriske imperativ og formålsformelen er en moderne rationalisering af den gyldne regel?

Tilknytningen til Kants etik

Filosofien har efter Küngs opfattelse ikke leveret en etik, der er bæredygtig. Flere nyere filosoffer har givet afkald på universelle normer.¹⁷ Derfor knytter Küng til Kant, der satte det transcendentale subjekt som udgangspunkt for en etik med autonomi. Denne etik skulle overtrumfe drifternes nedbrydende udfoldelse. Postmoderniteten, der ifølge Küng er problemet, har udspring hos Nietzsche, fordi denne frisatte det driftsbundne menneske med dets vilje til magt.¹⁸ Küng vil lægge Kants etik som basis og på det grundlag bygge de gode elementer sammen fra de forskellige religioner.

Küng finder i Kants formålsformel en inspirationskilde til en menneskelig etik. Den går på, at mennesket aldrig må gøres til blot et middel. Mennesket skal altid være målet og kriteriet for etikken.¹⁹ Det er kaldt menneskeværdsprincippet.²⁰ Hos Kant er der tale om en pligt til at opretholde og fremme menneskelivet. Küng er klar over, at human etik ikke lader sig fremme blot ved, at der ændres ved love, ordninger og institutioner i samfundet. Der må ske en holdningsændring i mennesket. Hvis verden skal forandres, må en forpligtende verdensetos fremmes.

Et problem ved Küngs tilknytning til Kants etik er, at de ikke arbejder med samme intention. En forskel er, at Kants etik er deontologisk, mens Küngs er teleologisk, idet målet er fred i verden. En anden forskel er, at Kant ville etablere en autonom etik uden religiøs autoritet. Küng vil fremme en religiøs motiveret etik, men kommer ikke udenom autonomien, da globaletikken er en menneskelig konstruktion. Küngs dilemma er, at han

ønsker både autonomi og dependens. Autonomiteorien siger, at det gode er selvevident. Dependenteorien siger derimod, at det gode kommer fra Gud.²¹ Küng er selv af den overbevisning, at det gode er givet af Gud, men det gode er også godt i sig selv, således at både religiøse og ikke-religiøse mennesker bør vælge det gode for dets egen skyld. Küng forsøger at forene autonomi med religion, fordi religionen kan motivere til etisk handling.²² Men hvordan skal både religiøse og ikke-religiøse mennesker finde motivation i religionerne? Küng har to svar på det. Dette ene svar er at verdensreligionerne rummer nogle store forbilleder, som er værd at efterfølge; Buddha, Jesus Kristus, Kung-futze, Lao-tze og profeten Muhammed.²³ Küng efterlyser en holdningsændring, og hans tanker går på at udvikle et sprog om verdenslaster og verdensdyder, som kan stå i globaletikens tjeneste. Det er imidlertid noget som specialisterne må udvikle i de kommende år.²⁴

Küngs strategi bag projektet bygger på Kants kategoriske imperativ formuleret som universaliseringsformelen: Handl således, at grundsætningen for din handling kan være en almengyldig lov.²⁵ Kants kategoriske imperativ har fået kritik for at virke som en "etisk formalisme".²⁶ Kritikere peger på, at det kan føre til trivialiteter, passivitet eller uoverstigelige løsninger. Ved det kategoriske imperativ kan man komme frem til, at alle, som har fået skidt i øjet, skal pille det ud (trivialitet). Man kan komme frem til, at en rig nation enten ikke skal hjælpe nogen som helst fattig nation (passivitet) eller skal hjælpe alle fattige nationer (uoverskueligt).²⁷ Kant udleder det kategoriske imperativ af den rene fornuft a priori ved transcendental deduktion, og han understreger, at en mulig løsning aldrig kan

være selvmodsigende.²⁸ Küng diskuterer ikke sådanne spørgsmål, men forudsætter anvendelsen af Kants etik som rigtig. Kants kategoriske imperativ er formalt,²⁹ men Küng vil anvende det materialt, og derfor tager han udgangspunkt i formålsformelen. Det er problematisk, fordi Küng fylder globaletikken med religiøst betinget indhold, der problematiserer universaliteten.

Religionens nødvendighed for etikken

Der er en etisk kerne, som Küng vil sammenstykke af de forskellige religioners etik. Küng nævner det jødiske dobbeltbud om kærlighed til Gud og næsten. Küng vil inddrage den kristne radikaliserings af næstekærlighedsbudet ved budet om fjendekærlighed (Matt 5,44-47). Dette skal sammenholdes med Koranens vedholdende understregning af retfærdighed, sandfærdighed og gode gerninger. Det grundlæggende for etikken er at bevare det menneskelige uanset hvilken religion, der er tale om. Religionen vil kunne yde autoritet bag disse bud, og det, som vil blive fremmet, er: menneskets liv, integritet, frihed og solidaritet.³⁰ Det menneskelige i Küngs globaletik lægger vægt på menneskerettigheder, og de er inspireret af Kants formålsformel.³¹

Der er efter Küngs opfattelse brug for et kategorisk imperativ, som ikke er filosofisk betinget, men som derimod er religiøst betinget, og som i praksis virker som øverste samvittighedsnorm. Det handler om at finde det, som kan fylde noget i menneskets dispositioner, holdninger og dyder, som er styrende for menneskets adfærd. Her kan der findes inspiration i Tora og Talmud, hos Jesus, i Koranen og i Kung-futzes lære. Her kommer den gyldne regel ind i billedet.

Kant og Küngs gyldne regel

Küng mener, at alle de store religioner har en gylden regel, som ikke er hypotetisk og betinget, men som er kategorisk, apodiktisk, absolut og ubetinget, og som kan føres ud i praksis i enkeltindividets og grupperes situationer.³² Den gyldne regel er ifølge Küng først fremkommet hos Kung-futze (ca. 551-489 f.Kr.): "Hvad du ikke selv ønsker, gør det heller ikke imod andre". I jødedommen fremsatte rabbi Hillel en variant (60 f.Kr.-10 e.Kr.): "Gør ikke mod andre, hvad du ikke vil, at de skal gøre mod dig". Küng nævner ikke, at den var kendt i jødedommen fra Tobits bog 4:15. Jesus kom også med en gylden regel (Matt 7,12): "Alt hvad du vil, at mennesker skal gøre imod dig, skal du gøre mod dem". Kung-futzes og Hillels gyldne regler er forbud, mens den gyldne regel hos Jesus er et påbud. Denne sondring kommer ikke tydeligt frem hos Küng. Der er andre, der har kaldt påbudsversionen for guldreglen, fordi den påbyder det gode, mens forbudsversionen er kaldt sølvreglen, fordi den blot kræver, at man afstår fra onde handlinger. Den barmhjertige samaritaners handlinger vil kun blive krævet ud fra guldreglen.³³

Küng hævder, at Kants kategoriske imperativ og formålsformelen er moderniseringer, rationaliseringer og sekulariseringer af de gyldne regler.³³ Dette er et springende punkt hos Küng, som han ikke leverer teologisk eller filosofisk argumentation for. Er det sandt, at den gyldne regel er kategorisk og hviler på apodiktisk vished?

Kant havde tidligt sondret mellem på den ene side nødvendige og kategoriske handlinger og på den anden side betingede og hypotetiske handlinger.³⁵ Norbert Hinske gør opmærksom på, at den tidlige Kant – mellem 1765 og 1775 – over-

vejede en modificeret version af den gyldne regel: ”Vi er af social natur, og det vi misbilliger hos andre, kan vi redeligvis ikke billige hos os selv”. Det svarer stort set til indholdet i den gyldne regel i Tobits bog. Hinske mener, at det viser, at Kant ser en sammenhæng mellem den gyldne regel og det kategoriske imperativ. Begge rummer gensidighed.³⁶ Men Hinske forklarer ikke, hvori gensidigheden ligger i det kategoriske imperativ. Martin Bauschke nævner, at for Kant er der ved første øjekast en sammenhæng mellem den gyldne regel og Kants egne imperativer, men ligheden er formel.³⁷ Dermed er det antydnet, at problemstillingen er mere kompleks.

Det hyppigst læste værk af Kant om etikken er den korte fremstilling i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* fra 1785. Norbert Hinske gør opmærksom på, at Kant selv i 1785 bemærker, at den gyldne regel ikke kan bruges til etikkens overordnede regel. Den kan ikke begrunde pligten mod én selv, kun pligten mod andre. Den gyldne regel kan endvidere begrunde tvangspligterne, men ikke kærlighedspligterne. Den gyldne regel forudsætter sammenligning mellem ligeværdige, og viser ikke vej til de nødvendige hjælpeydelser til de svage. Kant nævner selv sammenligningsaspektet i den gyldne regel. Hvis en dommer skal dømme en skyldig til straf, vil den skyldige gøre den gyldne regel gældende og gerne slippe for straf ved at påpege, at dommeren selv kan komme i en situation, hvor han har brug for mild behandling af andre.³⁸ I det tilfælde vil den skyldige bruge dommeren som middel til at nå sine egne mål. Hinske nævner selv et opdateret eksempel. Enhver forfatter ønsker altid positive anmeldelser af sine nyudgivne bøger, og hvis forfattere selv skal følge den gyldne regel, så skal disse forfattere altid give

positive anmeldelser af andres bøger.³⁹ Det vil tilsidesætte enhver kvalitetsvurdering. I 1785 afviser Kant derfor den gyldne regel som etikkens højeste norm til fordel for det kategoriske imperativ. Det skyldes sammenligningsaspektet i den gyldne regel, der ikke lever op til den apodiktiske visheds radikale krav. Küng har derfor ikke ret i sin påstand om, at den gyldne regel er kategorisk og hviler på apodiktisk vished.

Selv om den gyldne regel ikke har samme niveau som det kategoriske imperativ, kan Kant godt forholde næstekærligheden til formålsformelen. I *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* fra 1785 siger Kant udtrykkeligt, at næstekærlighed ikke har noget med følelser at gøre, men alene har kvalitet i handlingens grund-sætning, der kan påbydes.⁴⁰ Kant siger i det større værk fra 1797 *Die Metaphysik der Sitten*: ”Pligten til næstekærlighed kan udtrykkes således, at denne pligt består i at gøre de andres formål til mine (forudsat at de andres formål er moralske) og denne pligt til agtelse for næsten er den maxime, at intet andet menneske må regnes som blot middel for at opnå mine mål”.⁴¹ Her foretager Kant den modificering af den gyldne regel, at forventningerne er moralske. Det er en specifik kvalificering af den gyldne regel, som modvirker en naiv fortolkning. Ifølge Kant kan den gyldne regel misbruges til at gøre andre mennesker til midler i stedet for formål. Hvad betyder det at gøre de andres formål til mine? Det betyder, at jeg udover mine egne formål også har de andres formål. Kant har imidlertid ret i, at både den gyldne regel og næstekærlighedsbudet kan fortolkes, så appliceringen bliver umoralsk. Küng bringer ikke den slags overvejelser på bane.

Derek Parfit diskuterer forholdet mellem den gyldne regel og det kategoriske

imperativ. Parfit mener, at Kant tager fejl, og det skyldes, at Kants kategoriske imperativ ikke fordømmer en række forkerte handlinger. Parfit eksemplificerer, hvordan hvide racister har brugt det kategoriske imperativ til at holde sorte mennesker ude af hoteller. Det kategoriske imperativ sikrer ikke mod forkerte handlinger, der har årsag i selvished, smålighed og viljen til selv at tage fordele på andres bekostning. Kants imperativ fordømmer ikke rige magtfulde mænds fordele frem for kvinder, fattige og syge. Derfor mener Parfit, at den gyldne regel er bedre.⁴² Men han mener, at den gyldne regel bør nyformuleres. Det skyldes, at når man skal forestille sig, hvad den anden/de andre vil gøre mod en selv, er det en forestilling, som kan være meget mangelfuld, fordi mennesker tænker og føler forskelligt. Det vil ikke være en reel objektiv kendsgerning, at den anden/de andre vil det, som man forestiller sig. Parfit mener derfor, at man i drøftelsen om det kategoriske imperativ og den gyldne regel bør inddrage yderligere to principper; princippet om upartiskhed og princippet om samtykke. Parfits nyformulering lyder: Det er forkert at handle på en måde medmindre enhver anden rationelt set kan ville, at det er sandt, at enhver tror, at en sådan handling er moralsk tilladt.⁴³

Parfit diskuterer ikke forholdet mellem påbuds- og forbudsversion af den gyldne regel. Han tager udgangspunkt i påbudsversionen hos Jesus.⁴⁴ Det er to afgørende og bemærkelsesværdige forhold ved Parfits nyformulering: Det første er erkendelsen af, at den umiddelbart forudsatte gensidighed ikke findes i den gyldne regel, og det andet er, at Parfits nyformulering er en forbudsversion. Det kaster lys over den version, der er formuleret af Jesus (Matt 7:12).

Er det muligt at se Jesus af Nazareth og Immanuel Kant fra Königsberg som kompatible? Jesus fremsætter et påbud: ”Alt, hvad I vil, at mennesker skal gøre mod jer, det skal I også gøre mod dem”, og han tilføjer: ”Sådan er loven og profeterne” (Matt 7:12). Men dermed er ikke sagt, at det er en udtømmende beskrivelse af loven og profeterne. Den gyldne regel siger noget om forhold mellem ligeværdige mennesker, og fungerer som en øjenåbner for egoister. Den gyldne regel kan ikke fungere som en selvstændig størrelse, men må indholdsbestemmes. Der er to andre bud, som sammenholdes med ”hele loven og profeterne” (Matt 22:40), nemlig budet om at elske Gud som det største bud, og buddet om at elske næsten som sig selv. Det sidstnævnte indebærer at elske det andet menneske ligeså meget, som man elsker sig selv. Det rummer en sammenligning fra én selv til den anden. Det er modsat den gyldne regel, der rummer en sammenligning fra den anden til én selv. Dertil kommer, at forskellen på den gyldne regel og det kategoriske imperativ er, at ifølge den gyldne regel skal man sætte sig i den andens sted, mens det kategoriske imperativ byder, at man skal sætte sig i enhver andens sted.⁴⁵

Det er ikke enkelt at sammenholde Kant og Jesus. Hos Kant står den gyldne regel, næstekærlighedsbudet og formålsformelen under det kategoriske imperativ som overordnet norm. Hos Jesus står den gyldne regel og næstekærlighedsbudet under buddet om kærlighed til Gud som den øverste norm. Det er ikke sammenligneligt, og derfor leverer Küng ikke begrundelse for sammenhængen mellem det kategoriske imperativ og den gyldne regel. Hans påstand, at den gyldne regel er kategorisk, apodiktisk og ubetinget,⁴⁶ holder ikke.

Küng vil bruge Kants etik som basis og

tillige anvende empirisk materiale i udformningen. Det er i modstrid med grundstrukturen i Kants etik, der bygger på den rene fornuft. Derfor foretager Kant en udrensning af alt empirisk og sansbart materiale, dvs. følelser, drifter, trang og tilbøjeligheder. Kant skriver eksplicit, at hans etik måske ikke er efterlevet af ren pligt af et eneste empirisk eksempel fra verdenshistorien. Men det mister Kants etik ikke sin sandhedsværdi af. Det er ikke pga. af erfaring, at man kan slutte sig til en apodiktisk lov, men fordi det er udledt af den rene fornuft a priori, og fordi den i sig selv er objektivt nødvendigt sand. Den hellige i evangeliet (= Jesus af Nazareth) kan ikke betragtes som empirisk eksempel, men må ses i forhold til den sande original, som ligger i fornuften a priori, skriver Kant.⁴⁷ Hvor det kategoriske imperativ forudsætter apodiktiske sandheder, dvs. nødvendige sandheder, så hviler Küngs globaletik på assertoriske sandheder, dvs. faktiske sandheder, som ikke nødvendigvis er sandheder til enhver tid og i enhver sammenhæng, og problematiske sandheder, som måske antages at være sande uden at være det. Der er en alvorlig modsætning mellem Kants etik og Küngs anvendelse.

Küng er opmærksom på, at Kant skelner mellem hypotetiske og kategoriske imperativer. Küngs afvigelse fra Kants opfattelse kommer op til overfladen, idet han afviser, at man ud fra det endelige og betingede i den menneskelige tilværelse kan udlede tvingende menneskelige nødvendigheder, et absolut krav og et kategorisk ”du skal”. De betingede moralnormer kan alene have autoritet, hvis de begrundes af det ubetingede, som Küng kalder urgrund, urholdepunkt og urmål, dvs. Gud.⁴⁸

Etik som samling af religiøse brikker

Küng ønsker en verdenskonstellation, som rummer en form for konsensus blandt alle gode menneskelige kræfter i verden.⁴⁹ Küng henter derfor overordnede normer, værdier og idealer fra flere af de store verdensreligioner. Han konkretiserer det i følgende 5 bud, som er fælles for alle store verdensreligioner. 1) Man må ikke dræbe. 2) Man må ikke lyve. 3) Man må ikke stjæle. 4) Man må ikke bedrive utugt. 5) Man skal respektere forældre og elske børn.⁵⁰ Küng kalder budene for maksimer for elementær menneskelighed. Denne minimaletik er fremsat ved en komparativ analyse af skriftreligionerne. Det fjerde bud rummer uløselige uenigheder,⁵¹ men Küng går ikke ind i det. Det er relevant at nævne, at i Ioanna Kuçuradis optik er det ”ethics” i pluralis, når der er tale om en samling normer med tilsigtet verdensvid gyldighed.⁵² Küng har selv hævdet, at han fremsætter ”ethic” i singularis. Her fremstår en inkongruens hos Küng.

Küng mener, at disse fem bud er meget konkrete. Thomas Jeromin kritiserer forholdet mellem det etiske og det religiøse i globaletikken. Hvorfor skal en person være sin ægtefælle tro med henvisning til, at globaletikken skal følges, for at menneskeheden kan overleve, spørger Jeromin. Mennesker efterlades i et tomrum uden personlig motivation for at handle godt.⁵³

Kritik fra afrikansk synsvinkel

Küng har udarbejdet sin globaletik på baggrund af de store skriftreligioner jødedom, kristendom, islam, hinduisme, buddhisme og konfucianisme. Men afrikansk etik er udeladt, fordi afrikansk traditionel religion ikke er en skriftreligion. Uchenna B. Okeja påpeger det,⁵⁴ og har

flere kritiske spørgsmål til Küngs global etik: Hvad betyder det af behandle mennesker menneskeligt? Når Küng kobler det sammen med de konkrete bud i global etikken, er konsekvenserne for global etikken uoverskuelige. Disse bud tolkes forskelligt i teologisk etik, filosofisk etik, buddhistisk etik, afrikansk etik og islamisk etik påpeger Okeja.⁵⁵ Han mener, at Küngs eneste motiv til at inddrage religionerne er, at de skal medvirke til konsensus.⁵⁶

Okeja spørger, hvorfor ikke-religiøse mennesker skulle føle sig forpligtet på en global etik med en religiøs begrundelse? Küngs minimal etik bygger derfor på en tvivlsom teoretisering af religion i globaliseringsens tidsalder. Küng tager for givet, at religionerne er enige om tolkningen af den gyldne regel, og det er forkert, mener Okeja.⁵⁷ Det er kritisabelt, fordi der i de forskellige varianter af den gyldne regel, der findes i de forskellige religioner, ligger en indbygget gudsopfattelse i de tekster, hvori den gyldne regel indgår. De gudsopfattelser er indbyrdes modstridende. Polyteistiske og monoteistiske religioner har forskellige gudsopfattelse i de tekster, hvori den gyldne regel indgår. Den kristne gudsopfattelse indebærer, at Gud er tre-enig, hvilket møder afvisning fra både jødisk og muslimsk gudsopfattelse.⁵⁸ Det er problematisk, hvis man empirisk vil finde en vej frem til en global etik. Den gyldne regel er blot en formel størrelse i de forskellige religioner, som i hver religion har forskellig tolkning og anvendelse. Den kræver klargøring for at kunne fungere normativt. Okeja mener, at Kants kritik af den gyldne regel er rigtig.⁵⁹ Problemet med den gyldne regel er, at den kan bruges af en sadist til onde formål. Küng søger en bedre model end de hidtidige, derfor står den gyldne regel ikke alene i Küngs global etik.

Okeja går ind i debatten om den gyldne regel. I kristen tradition er det bemærkelsesværdigt, at påbudsversionen hos Jesus er koblet sammen med loven og profeterne dvs. GT, jf. Matt 7:12 og Matt 22:39-40. Okeja mener, at der er to traditioner, der udviklede den gyldne regel. Den ene var den bibelske og den anden den græske filosofi. Han nævner flere eksempler fra græsk filosofi bl.a. Senecas formulering: "Forvent fra andre, hvad du gjorde mod dem". I oldkirken var der en række kirkefædre, der kobled den gyldne regel hos Jesus sammen med Senecas version og den græske filosofis tanke om den naturlige lov. Fra Augustin og fremefter bliver det fælles sprogbrug, at den naturlige lov og den gyldne regel dækker hinanden.⁶⁰ Det er en forenkling, der overser to indbyggede problemer i den gyldne regel. Den er ikke et logisk stringent proportionalt princip om gensidighed.

Det første problem består i, at det første menneskes ønske om at blive behandlet af andre på en bestemt måde ikke er identisk med det andet menneskes ønske for sig selv. Et eksempel: En diskussionslysten person forventer, at andre har lyst til at diskutere, men de andre ønsker ikke diskussion og siver væk fra fællesskabet. Den diskussionslystne person følger formelt den gyldne regel, men ender med at blive isoleret.

Det andet problem består i, at det første menneskes ønske om at blive behandlet af andre på en bestemt måde kan gå imod sociale, juridiske og andre regler, og kan være udtryk for et egoistisk asocialt ønske. Et eksempel: En lovbryder vil bestikke en korrump politimand, og hvis det var acceptabelt ville al lov og ret i fællesskaber nedbrydes.

I den efterfølgende kristne tradition har man konstrueret en tolkning af den gyldne regel, som er indforstået, og som

ikke bygger på Tobit 4:16 og Matt 7:12.⁶¹ Begge steder udtales et bud til hver enkelt-person, men gensidigheden bliver indlæst, og det betyder, at man fejltolker reglen.

Ifølge Okeja er der tre formtyper i den gyldne regel: Den første formtype kan formuleres så det skete af Epictet: Søg ikke at påføre nogen en mulig lidelse, som du selv vil undgå for din egen del. Augustin formulerede det: Gør ikke overfor nogen, hvad du ikke selv ønsker at lide. Der er her tale om, at egen lidelse er udgangspunktet, men derudfra skal der tages hensyn til den anden. Som sådan er det en empatiregel. Den anden formtype tager udgangspunkt i de andres handlinger og en vurdering af dem ud fra Kong Nikokles' formulering: Pris ikke blot det gode; efterlign det. Den opfattelse af den gode handling opøver den moralske evne til selv at tage stilling og handle. Derfor kaldes den autonomiregel. Den tredje formtype er en forening af de to første, empatireglen og autonomireglen. Det bliver derfor en reciprocitetsregel; der rummer to formuleringer: 1) Gør ikke mod andre, hvad du ikke vil, at de andre skal gøre mod dig. 2) Gør mod andre, hvad du vil, at de skal gøre mod dig.⁶²

Nyt afrikansk perspektiv

Okeja mener, at afrikansk filosofi har nyt at bidrage med i en globaletik med udgangspunkt i den gyldne regel. Okeja henter inspiration fra Kwasi Wiredu, som har opstillet nogle grundlæggende principper for afrikansk etik. Disse er krav, som skal være opfyldt for, at en globaletik kan anerkendes. 1) Begrebet om enhed af menneskeheden. 2) Begrebet om fællesskab. 3) Det moralske imperativ om sympatisk upartiskhed. Princippet om sympatisk upartiskhed er udviklet af Kwasi Wiredu, og det indebærer en form for harmonisering i tilfælde af moralsk kon-

flikt. Upartiskheden legemliggør de moralske regler, og sympatien driver den moralske motivation. Det er en intersubjektiv struktur og forpligtelse, der er i overensstemmelse med den gyldne regel, og som udfylder den med gensidighed. Wiredu mener, at sympatisk upartiskhed udspringer af den fælles biologiske natur og kan sammenholdes med den gyldne regel og Kants kategoriske imperativ. Sympatisk upartiskhed udtrykker den logiske antagelse, at uden den vil livet i fællesskab ikke kunne leves.⁶³

Imidlertid har Okeja et afdæmpet syn på globaletikkens muligheder. En global etik skal blot have den begrænsede vision at kunne vise et bidrag til en bedre verden. I så fald skal andre forhold udvikles 1) Udvikling af en global økonomi. 2) Spredning af uformelle sammenkoblinger. 3) Udviklingen af internationale systemer.⁶⁴

Der er er i virkelighedens verden et stort praktisk problem med universaliteten. Kant forudsætter, at alle har del i en a priori rationalitet. Wiredu forudsætter en biologisk enhedsbasis i menneskeheden. Fejltolkningen af den gyldne regel indlæser gensidighed i den. Kant, Wiredu og fejltolkningen af den gyldne regel forudsætter, at alle mennesker har evner og muligheder for at handle etisk. Men empirisk set er der mange mennesker, der mangler social kompetence på grund af genetiske årsager, psykosocial fejludvikling i den tidlige barndom eller en senere erhvervet hjerneskade. En del mennesker tiltrækkes af grupper, som underkaster sig et uhæmmet magtbegær, som det ses i kriminelle bander, terrorgrupper og hos psykopatiske diktatorer og det magtapparat, de har omkring sig. Overvejelsen om en global etik ud fra de ovennævnte principper insisterer på en universel gyldighedspræntention.

Kritik fra en teologisk position

Der foreligger autoritative skrifter i mange religioner, men der er en nødvendig opblødning af autoritetsopfattelsen på vej. Det er tilfældet med Toraen, Bibelen, Koranen og forskellige hinduistiske og buddhistiske skrifter, mente Küng. Det gjorde han gældende i et af hovedkapitlerne i *Projekt Weltethos*. Det handler om religionsfreden, der er nødvendig for verdensfreden.⁶⁵ Strategien var, at alle skulle kunne tilslutte sig globaletikken, og de, som ikke kunne tilslutte sig, skulle miste deres betydning. Det er en fejlslutning hos Küng, at religionerne i overvejende grad er årsag til diskriminering, undertrykkelse, vold, terror og krig, og hvad der ellers kan nævnes af onde handlinger. Spørgsmålet er, om det snarere er personlige laster som egoisme, selvhøjtidelighed, hid-sighed, vrede, rethaveriskhed, magtbegær og hævnlyst, der er årsagen, selv om det findes hos religiøse mennesker. Dertil kommer nedarvede kulturelt betingede traditioner. Det er ikke svært at få sympati for Küngs vision om at udvikle et sprog om verdenslaste og verdensdyder, som kan stå i globaletikken tjeneste.⁶⁶

Har Küng ret i, at religion har været årsag til meget ondt i verden? Det er let at dokumentere, at der er sket onde handlinger i religionernes navn. Men hvordan ses der indad? Påbyder kristendommen ikke netop ud fra sit grundlag i NT, at man skal handle imod andre, som man gerne ønsker, at de skal handle imod en selv (Matt 7,12). Påbyder kristendommen ikke netop, at man skal elske sin næste (Matt 22,39), og at det principielt er alle mennesker, der er næste, fordi der ikke må øves personsanseelse (Jak 2,8-9)? Gud viser ikke personsanseelse (Rom 2,11, Gal 2,6 og Ef 6,9), men lader sin sol og sin regn komme både onde og gode til

gavn. Sådan skal kristne heller ikke vise personsanseelse. Det indebærer, at kristne er forpligtet til at elske sine fjender (Matt 5,43-48) og behandle alle godt.

Den gyldne regel er fremsat af Jesus i en speciel variant, guldreglen. Kristendommen er som en monoteistisk religion traditionelt koblet sammen med etisk universalisme. Selv om Gerd Neuhaus står for en eksklusiv position i sandhedsspørgsmålet, er han klar over det epistemologiske problem. Den menneskelige erkendelse er stykkevis ifølge Paulus (1 Kor 13:9). Kristne erkender kun det ufuldkomne (1 Kor 13:12) og lever i tro, ikke i skuen, dvs. empirisk bevisbarhed (2 Kor 5:7).⁶⁷ Den absolutte sandhed kan man tro på og bekende sig til, men den står overfor en uindløsbart korrespondensteoretisk problem.⁶⁸ Der er ikke fuldstændig kohærens mellem sandheden fra Gud og den menneskelige erkendelse. En kristen kan ud fra sin absolutte tro mene, at religionskrige, enkebrænding, prostitution, børneofringer og kvindeomskaering er grundlæggende forkerte og onde. Men denne absolutte overbevisning møder modsigelse. Der er ingen umiddelbar konsensus om denne absolutte afvisning af disse kritisable handlinger. Derfor er det ikke nogen enkelt opgave at opstille en etik ud fra autonomien, som skal føre frem til konsensus.⁶⁹ Det illustrerer vanskeligheden ved Küngs forsøg på at etablere en global etik.

Diskussion

Diskussionen om globaletikken illustrerer, at den gyldne regel bruges abstrakt og løsrevet fra de tekster, hvori den indgår. I de forskellige religiøse tekster, hvori den gyldne regel indgår, ligger der indbyrdes modstridende gudsopfattelser.⁷⁰ Når Jesus fremsætter guldreglen: ”Derfor: Alt, hvad I vil, at mennesker skal gøre mod jer, det

skal I også gøre mod dem. Sådan er loven og profeterne” (Matt 7:12), så kobler han den sammen med loven og profeterne, dvs. GT, og den nære kontekst i Bjergprædikenen og Mattæusevangeliet. I Bjergprædikenen er der opfordring til at stifte fred (Matt 5:9). Det taler for Küngs anliggende, men der er også advarsler imod at deabsolutere de bud, som Jesus fastholder (Matt 5:19). Det taler imod Küngs anliggende. Endelig befaler Jesus sine disciple at gå ud og gøre alle folkeslag til disciple, bl.a. ved at lære dem at holde alt det, han har befalet (Matt 28:20). Det budskab har i snart 2000 år skabt modtagelseskontekster og afvisningskontekster. Det skyldes, at det gør en forskel. Budskabet har både et absoluthedskrav og en universel gyldighedspræsentation.

Den gyldne regel, som Jesus fremsætter, er radikal i sit krav og uendelig i sin ekstensivitet. Den person, som tager guldreglen ind over sit liv og ser dybden i budet vil se sin egen uendelige skyld. I Jesu forkyndelse er den gyldne regel og de andre buds radikalitet sat i sammenhæng med forkyndelsen af Guds tilgivelse. Ved at bruge den gyldne regel i påbudsversionen løsrevet fra Guds tilgivelse og i en deabsolutteret hensigt, som strider imod Jesu autoritet, opstår teologiske problemer.

Hverken Kant eller Küng går ind på at se påbudsversionen i den litterære sammenhæng. Jesus overgår Kant, idet de andre regler hos Jesus, som ligner den gyldne regel, også rummer en forklaring, der stiller krav til én selv (Matt 7:1-5), og som rummer kærlighedspligter mod andre (Matt 22:39). Jesus og Kant behandler ikke samme sag, idet Kant udleder et apodiktisk kategorisk imperativ af det transcendentale subjekt. Den gyldne regel hos Jesus begynder med et ”Derfor” (Matt 7:12), som viser tilbage til Guds

handling over for mennesker (Matt 7:11). I Jesu forkyndelse er der eksempler på, hvordan mennesker får kritik for ikke at handle efter en gylden regel, der har Guds handlinger som forudsætning (Matt 18:32-33). Den gyldne regel hos Jesus kaldes ikke apodiktisk og kategorisk, men læst i kontekst kræver den fuldkommenhed, på samme måde som Gud er fuldkommen (Matt 5:48). Det kan undre, at den specifikke teologiske variant af den gyldne regel, som Jesus fremsætter i Bjergprædikenen, ikke får lov at lyde med sine implikationer i diskussionen om global etik. Diskussionen om grundlaget for en global etik vil være mere kvalificeret, hvis der defineres, hvilken variant af den gyldne regel, der forudsættes. Vanskeligheden er, som Okeja påpegede, at man i oldkirken koblede Jesu variant sammen med Senecas variant og den græske filosofis tanke om den naturlige lov. Den tolkning vandt hævde, selv om den er udtryk for en forenkling.

Konklusion

Den kritiske analyse af spørgsmålet om det kategoriske imperativ er en moderne, rationel og sekulariseret udgave af den gyldne regel har givet en række delsvarendervejs.

Der er en række forskelle på Kants etik og Küngs global etik, som problematiserer Küngs påstand om, at det kategoriske imperativ er en moderniseret, rationaliseret og sekulariseret udgave af den gyldne regel. Kants kategoriske imperativ er formalt og filosofisk betinget, men Küng bruger det materialt med religiøst indhold. Det kategoriske imperativ forudsætter apodiktiske sandheder, dvs. nødvendige sandheder, mens Küngs global etik forudsætter assertoriske sandheder, dvs. faktiske sandheder. Kants etik er deontologisk, mens Küngs er teleologisk, idet målet er

fred i verden. Det peger i retning af manglende konsistens i Küngs ræsonnement.

Kant var selv i 1785 klar over, at han ikke kunne bruge den gyldne regel som etikens overordnede norm. Den kan ikke begrunde pligten imod en selv, kun pligten mod andre. Den kan ej heller begrunde kærlighedspligterne, kun tvangspligterne. Endvidere var Kant klar over, at den gyldne regel kan tolkes, så man gør andre mennesker til middel i stedet for formål. Den gyldne regel indeholder et sammenligningsgrundlag fra én selv til den anden, mens det kategoriske imperativ har et sammenligningsgrundlag fra én selv til enhver anden.

Küng går ikke ind i overvejelser om de to versioner af den gyldne regel. Han nævner begge versioner, men skynder sig videre.⁷¹ Der er en vigtig pointe i, at forbudsversionen er en sølvregel og påbudsversionen er en guldregel. Påbudsversionen er fremsat i Bjergprædikenen og for det menneske, der tager påbuddet for pålydende, vil der være en erkendelse af

skyld, som Guds tilgivelse i Jesu forkyndelse er svaret på.

Det er endvidere interessant, at Okeja peger på, at tolkningen af den gyldne regel fra Augustin og fremad blev styret af aspekter fra den græske filosofi. Den gyldne regel i jødisk og kristen version er et bud til en enkeltperson. Det ene menneskes ønske om at blive behandlet på en bestemt måde er ikke nødvendigvis identisk med det andet menneskes ønske om at blive behandlet på samme måde i lignende tilfælde. I vestlig tænkning har det været forudsat, at mennesker tænkte på samme måde, og det har givet den gyldne regel en indforstået tolkning, som ikke svarer til virkeligheden. Endvidere kan den gyldne regel – hvis den er løsrivet fra sin bibelske kontekst – legitimere både gode og onde handlinger f.eks. under korrupte samfundsforhold.

På den baggrund står det kategoriske imperativ og den gyldne regel som to selvstændige størrelser, der skal tages alvorligt hver for sig.

Noter

- [Dansk resume] Artiklen tager udgangspunkt i den schweiziske teolog Hans Küngs globaletik. Küng mener, at den gyldne regel og det kategoriske imperativ kan begrunde hans globaletik, og Küngs påstand er, at det kategoriske imperativ er en moderniseret, rationaliseret og sekulariseret udgave af den gyldne regel. I det følgende vil denne påstand blive genstand for en kritisk undersøgelse. Det viser sig, at der er en række forskelle på den gyldne regel og det kategoriske imperativ, som Immanuel Kant var opmærksom på, men som Küng overser. Eksempelvis overser Küng forskellen på påbudsversionen og forbudsversionen af den gyldne regel. Det fører til nogle filosofiske problemer og et teologisk problem.
- Hans Küng and Karl-Josef Kuschel, *A Global Ethic – The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (London: SCM Press 1993).
- Hans Küng, *Projekt Weltethos* (München: Piper 1990), 105-108.
- Hans Küng, "Menschen-Rechte und Menschen-Verantwortlichkeiten", i: Hans Küng (hrg.): *Dokumentation zum Weltethos*, München 2002, p. 147.
- Dan-Erik Andersson, *En moral för hela världen? En analys av Hans Küngs Weltethos* (Lund: Lund University 2006).
- Pamela Slotte, *Mänskliga rättigheter, Moral och Religion: Om de mänskliga rättigheterna som moraliskt och juridiskt begrepp i en pluralistisk värld* (Åbo: Åbo Akademis Förlag 2005). Aleksi Koukkanen, *Constructing Ethical Patterns in Times of Globalization Hans Küng's Global Ethic Project and beyond*. (Helsinki: Helsinki UP 2010).
- Hans Küng, *Etikk for verdens fremtid* (Oslo: Land og Kirke Gyldendal norsk forlag 1990).
- Gunnar Heiene, "Felles verdensethos eller etisk tradisjonsmangfold? – Noen refleksjoner om moral Krise og etisk dialog", 3-16 *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 1992, 3. Gunnar Heiene, "En ny global etikk?", 215-236 in Lars Østnor (red.) *Mange religioner – én etikk* (Oslo: Universitetsforlaget 1995), 215.
- Simen Aalvik Simensen, "Hans Küng – «grundtillit» og «global etikk»", 217-232 *Teologisk Tidsskrift* 2014, 217.

10. Carsten Elmelund Petersen, "Küings globaletik – universel eller blot transkontekstuel?", 154-168 in Bente Afset, Birger Løvlie og Arne Helge Teigen (red.), *Misjon – Tro – Skole. Festskrift til Arne Redse*. (Kristianssand: Portal Forlag 2015), 154.
11. Hans Küng, *Projekt Weltethos* (München: Piper 1990), 13.
12. Küng, *Projekt*, 51-53.
13. Hans Küng, "The History, Significance and Method of the Declaration Toward a Global Ethic", 43-87 in Hans Küng & Karl-Joseph Kuschel (red.), *A Global Ethic – The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (London: SCM Press 1993), 60.
14. Küng, *Projekt*, 75.
15. Küng, *Projekt*, 82.
16. Küng, *Projekt*, 84.
17. Küng, *Projekt*, 64-65.
18. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (Nietzsche Werke Kritische Gesamtausgabe, Sechste Abteilung, Zweiter Band), (Berlin: Walter de Gruyter 1968), 278-295.
19. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Kant's gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band IV), (Berlin: Georg Reimer 1911), 429.
20. Carl-Henrik Grenholm, "Deontologiske teorier", 106-123 in Göran Bexell & Carl-Henrik Grenholm (red.) *Teologisk etik – En introduktion* (Stockholm: Verbum 1997), 110.
21. Göran Bexell, "Etik i religiösa traditioner", 45-68 in Göran Bexell & Carl-Henrik Grenholm (red.), *Teologisk etik – En introduktion* (Stockholm: Verbum 1997), 49-55.
22. Koukkanen, *Constructing*, 22-23.
23. Küng, *Projekt*, 85.
24. Küng, *Projekt*, 87-88.
25. Kant, *Grundlegung*, 421.
26. Hjordis Nerheim, *Den etiske grunnerfaring – Fra regelforståelse til fortrolighedskunnskap* (Oslo: Universitetsforlaget 1992), 44-68.
27. Peggy Morgan & Marcus Braybrooke, *Testing the Global Ethic*, (Oxford: CiNexus Press 1998), 143-151.
28. Kant, *Grundlegung*, 424.
29. Kant, *Grundlegung*, 400.
30. Küng, *Projekt*, 81.
31. Koukkanen, *Constructing*, 79-81.
32. Küng, *Projekt*, 84.
33. Robert W. Kvalvaag, "Platon, Jesus, Kant og den gyldne regel", 342-357 in *Teologisk Tidsskrift* vol. 5, (2016) 348.
34. Küng, *Projekt*, 84.
35. Immanuel Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen* (Kants gesammelte Schriften herausgeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band XX), (Berlin: Walter de Gruyter 1942), 155.
36. Norbert Hinske, "Goldene Regel und kategorischer Imperativ", 43-54 in Alfred Bellebaum und Herbert Niederschlag (hsg.), *Was Du nicht willst, dass man Dir tu' ... Die Goldene Regel – ein Weg zu Glück?* (Konstanz: UVK Universitätsverlag 1999), 50-52.
37. Martin Bauschke, *Die Goldene Regel Staunen Verstehen Handeln* (Berlin: EBVerlag 2010), 75.
38. Kant, *Grundlegung*, 430.
39. Hinske, *Die Goldene*, 48-50.
40. Kant, *Grundlegung*, 399.
41. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (herausgegeben von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI), (Berlin: Druck und Verlag Georg Reimer: 1907), 449.
42. Derek Parfit, *Om What Matters*, Volume one, (Oxford: Oxford University Press 2011), 321-342.
43. Parfit, *Om What Matters*, 340.
44. Parfit, *Om What Matters*, 325.
45. Kai Sørlander, "Det kategoriske imperativ og det etiske konsistenskrav – en konfrontation med Kants etik", 213-229 *Norsk Filosofisk Tidsskrift* vol. 33 (1998), 220-221.
46. Küng, *Projekt Weltethos*, 84.
47. Kant, *Grundlegung*, 406-408.
48. Küng, *Projekt*, 77.
49. Küng, *Projekt*, 40-44.
50. Küng, *Projekt*, 82.

-
51. Göran Bexell, "Religionernes etik, gudslära och etisk relativism", 15-40 in Carl-Henric Grenholm & Göran Lantz (red.), *Etik, Religion och Sambälle* (Nora: Nya Doxa 1992), 24-31.
52. Ioanna Kuçuradi, "Approaches to Ethics, Approaches in Ethics and the Idea of a "Universal Ethics"", 99-108 in Guttorm Fløystad (ed.), *Ethics or Moral Philosophy* (Dordrecht Heidelberg New York London: Springer 2014), 107.
53. Thomas Jeromin, "Ethik zwischen christlichen Glauben und Nihilismus", Teil I und II, *Ichthys* 33 (2000), 2-14 og 35 (2002), 2-17.
54. Uchenna B. Okeja, *Normative Justification of a Global ethic: A Perspective from African Philosophy* (Lanham: Lexington Books 2013), 49.
55. Okeja, *Normative*, 14.
56. Okeja, *Normative*, 100.
57. Okeja, *Normative*, 12.
58. Carsten Elmelund Petersen, "Monoteistiske brikker til etikens puslespil", in *Dansk Tidsskrift for Teologi og kirke*, 2017/01, 53-67.
59. Okeja, *Normative*, 13, 92-93, 138-139.
60. Okeja, *Normative*, 124-125.
61. Okeja, *Normative* 129.
62. Okeja, *Normative*, 130-131.
63. Okeja, *Normative*, 107-115.
64. Okeja, *Normative*, 141.
65. Küng, *Projekt*, 98-135.
66. Küng, *Projekt*, 87-88.
67. Gerd Neuhaus, *Kein Weltfrieden ohne christlichen Absolutheitsanspruch: Eine religionstheologische Auseinandersetzung mit Hans Küngs „Projekt Weltethos“*, Freiburg 1999, 87.
68. Neuhaus, *Kein*, 93.
69. Neuhaus, *Kein*, 133.
70. Petersen, "Monoteistiske", 53-67.
71. Küng, *Projekt*, 84.

Ordination and Women

A Case Study in the Historiography of The Evangelical Free Church of America

David M. Gustafson

Associate Professor of Evangelism and Missional Ministry
Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, USA
dgustafson@teds.edu

Gregory C. Strand

Director of Biblical Theology and Credentialing
The Evangelical Free Church of America, Minneapolis, Minnesota, USA
greg.strand@efca.org

Since 1975 when Della Olson published a series of articles in *The Evangelical Beacon*, the organ of the Evangelical Free Church of America (EFCA), numbers of people have been persuaded that the EFCA ordained women as pastors of local congregations in earlier decades. Many of her claims are still used today. This study seeks to present a more accurate narrative by discussing first the practices of early female evangelists of the Swedish Free Mission, known later as the Swedish Evangelical Free Church of America. Second, it examines the early debate about women preaching the gospel publicly. Third, it identifies the formative proponents of the female evangelist movement including Fredrik Franson. Fourth, it examines the theological bases and practices of ordination of the Swedish Free churches and societies. Fifth, it presents brief sketches of women who were ordained as evangelists and missionaries. Sixth, it presents the clarification that came to the EFCA's ordination and commissioning process in 1988. The focus of this study is historical and historiographical, not theological.

Key words: women, evangelists, ordination, Fredrik Franson, Della Olson, Swedish Evangelical Free Church of America

Introduction

Since 1975 when Della Olson, wife of Evangelical Free Church of America (EFCA) president Arnold T. Olson, published a series of articles in *The Evangelical Beacon*, the organ of the EFCA, numbers of people have been persuaded that the EFCA ordained women as pastors of local congregations in earlier decades. Many of her claims are still used

today. Della Olson laid out examples of female preachers in the Scandinavian Free Church movement, and pointed as well to the Swedish Mission Covenant in Sweden that had begun to ordain women as pastors of local congregations.¹ This was during a time too when the Evangelical Covenant Church (ECC) in America was taking steps in this direction.² It is no secret that Della Olson wrote these articles

to argue for the ordination of women as pastors of local churches in the EFCA.³ Her series of articles became the basis of her book titled *A Woman of Her Times*, published in 1977.⁴ In her writings she made numerous statements that were either undocumented or constructed from selected sources. For instance, she wrote in *The Evangelical Beacon*: “Names of close to 50 ordained women who served the EFCA as evangelists and pastors are on record, but there may have been more.”⁵

Shortly after Della Olson wrote the series of articles, Donald W. Dayton wrote an article for *The Covenant Quarterly* titled “Evangelical Roots of Feminism” in which he referred to the work of Della Olson.⁶ He did so again in his book titled *Discovering an Evangelical Heritage*, published in 1976.⁷ In 2014, he published *Rediscovering an Evangelical Heritage* in which he says:

A 1970s study uncovered a major role of women in the early years of the Evangelical Free Church, a Scandinavian immigrant denomination formed in the late nineteenth century, known today primarily through its seminary, Trinity Evangelical Divinity School... In the early years of the church a number of women served not only as traveling evangelists but also as stationed pastors. Full ordination was clearly intended in early consitutions... The first women to avail themselves of this opportunity included Christina Carlson, Ellen Modin, Amanda Nelson, Carrie Norgaard, Hilma Severin, and Amanda Gustafson.⁸

Moreover, in 1986, Janette Hassey wrote *No Time for Silence: Evangelical Women in Public Ministry around the Turn of the Century*, originally a Ph.D. dissertation at the University of Chicago.⁹ The book

included a chapter titled “Women in the Free Church” which drew heavily from the work of Della Olson. Hassey’s book was republished in 2008 by Christians for Biblical Equality which has further popularized this narrative.¹⁰ With these works by Della Olson, Donald Dayton, and Janette Hassey, this narrative has become the popular view.

While this present study celebrates the contributions of women in the history of the EFCA, it presents a different historical narrative. The focus of this study is not theological but historical and historiographical.¹¹ Regardless of theological positions on women’s roles and ministries, history should be based upon an examination of sources and a synthesis of particular accounts into a narrative that stands the test of critical methods.

This study posits that the EFCA has practiced the ordination of men as pastors of local churches, and that a few women were ordained as *missionaries* and *evangelists*, but there is no substantive evidence that any woman has served as a stationed pastor of a local Free Church, although a few did serve as interim preachers and pulpit supply. For example, at the Evangelical Free Church of Orland, California “Miss Alma Olson and Rev. Carl Liljequist supplied the pulpit for short periods of time.”¹² Miss Ida Anderson, a missionary on furlough from South Africa, “served as a substitute for a pastor at McKeesport, Pennsylvania.”¹³ Miss Hedvig Peterson, a school teacher with “a gift to preach” filled the pulpit at Lanse, Pennsylvania, following the sudden death of Rev. Oscar Sjöholm.¹⁴

It is acknowledged that Della Olson had some basis for her argument when she cited the book titled *The Golden Jubilee of the Swedish Evangelical Free Church*. This 50th anniversary volume

published in 1934, says: “One or more [Free] churches even called women as pastors. Other churches desired and called none but women to conduct revival meetings and mission meetings. None but women were thought of or welcomed.”¹⁵ This reference regrettably offered no names, dates, or locations about the indefinite “one or more churches.” In fact, it was this statement that prompted the authors of this present study to research the churches that “called women as pastors.” No corroborative evidence to substantiate this statement has been found. It is possible, of course, that “one or more churches” called women as pastors in the early decades when the Free Church was comprised of loosely associated churches in mostly Scandinavian communities scattered across the American frontier. To be a preacher in those days meant to travel as an itinerant preacher or circuit rider.¹⁶ However, no sources, primary or secondary, have been found to substantiate this statement that women were called as resident pastors. For example, the 30th anniversary book of the Swedish Evangelical Free Church titled *Minnesskrift* (Remembrances) has neither any references to women serving as pastors nor to any women with the title “Rev.” that was commonly used for men ordained to the pastoral office.¹⁷

Another statement in *The Golden Jubilee* has led some to conclude that women served occasionally as stationed pastors. It says, “In the early days, the church [at Kimbro, Texas] had no permanent pastor, but occasional visits were made by Gust F. Johnson and John Herner who also served churches at Brushy and Decker. Later, Anna Johnson (Mrs. Carl Liljequist) and Ida Anderson were called as permanent pastor [sic]. In August, 1898, N. W. Nelson was called and accepted, serving

two years.”¹⁸ This statement is problematic not simply because of the awkward grammar noted above but also for historical reasons.¹⁹ The book titled *Swedes in Texas in Words and Pictures, 1839-1918*, for example, states: “Under the leadership of the pastors Johnson and Herner, the Swedish Evangelical Free Church in Kimbro was organized on July 30, 1897, with thirty-seven charter members... Meetings were also held by visiting preachers and missionaries, who stayed to help the congregation for longer or shorter periods. In this manner, the work was carried out for half a year.”²⁰ Although this history names all permanent pastors beginning with N. W. Nelson, it does not mention Anna Johnson and Ida Anderson.²¹

This present study examines the history of ordination and women in the EFCA, focusing on practices of the Swedish Free Church between 1884 and 1950. It is limited in scope because of a report submitted by the Committee on Ministerial Standing in 1975 that stated: “The former Norwegian-Danish group ordained its pastors in the churches they were serving with the participation of neighbor congregations... We could find no record of women being ordained to the pastorate.”²² Neither does this study examine the EFCA after the merger in 1950 of the Swedish and Norwegian-Danish Evangelical Free Churches. Prior to formalizing a policy on ordination in 1988, Thomas A. McDill, president of the EFCA, wrote: “The early Free Church did ordain some women missionaries and evangelists. Those ordinations took place in one of the two groups that merged to form The Evangelical Free Church of America. Since the merger conference in 1950, which created a brand new denomination, we have not ordained women to any

form of Christian ministry.”²³

In order to present a more accurate narrative, this study will discuss first the practices of early female evangelists of the Swedish Free Mission, known later as the Swedish Evangelical Free Church. Second, it will examine the early debate about women preaching the gospel publicly. Third, it will identify the formative proponents of the female evangelist movement among the Swedish Free churches. Fourth, it will examine the theological bases and practices of ordination of the Swedish Free churches, as well as district and national societies. Fifth, it will present brief sketches of women who were ordained as evangelists and missionaries. Sixth, it will present the clarification that came to the ordination and commissioning process. Finally, it will offer some concluding thoughts about the 1988 decision of the EFCA national conference delegates to credential men as pastors of local congregations by ordination, and to credential men and women who serve as missionaries, evangelists, and ministry directors as Christian workers.

I. Practices of female evangelists of the Swedish Free Church

In the early decades of the Swedish Free Church (1880s-1920s), women who were mostly single traveled in the U.S. as evangelists or home missionaries, sharing testimonies, leading music, and preaching the gospel.²⁴ This movement began largely with Fredrik Franson, August Davis, and Ellen Modin who conducted Bible and evangelism courses in which “more women participated than men.”²⁵ A number of women subsequently went out to various places to do missionary work, travelling as a rule, two by two. They

were characterized by a “zeal and fervor for evangelism and winning fellow men and women to Christ.”²⁶ One or both of the female evangelists would play a guitar, mandolin, autoharp, or some other musical instrument, but most generally a guitar, and meetings were held on the pattern of the Salvation Army with singing and testimony.²⁷ In a book titled *Sixty Years in Gospel Song, Music and Testimony*, Nathaniel Carlson wrote:

Many of our devoted and gifted young women went out full time to evangelize and do home missionary work, much as we now [in 1955] send women to our foreign missionary fields. Oftentimes they could go a step farther in winning their way into homes and communities by going into homes where sickness and want was found, nursing, helping and cheering the sick mother in the home, tidying up the house and making up meals for the family, washing the dishes, etc., and then comforting the sick one and the family by the reading of God’s Word and with prayer for them. People thus ministered to were quite willing and sometimes eager to come and hear what these “missionaries” would have to say in public, to receive the spoken word and consequently seek the Lord for salvation. Many of these ladies developed into good speakers who could expound the Word of God to eagerly listening audiences. Our own Mrs. Victor Carlson, of Minneapolis, then known as Amanda Gustafson, who with Christina Matson as her partner travelled widely over our field.²⁸

In his account, Carlson described the opposition that these female evangelists encountered. On one occasion, for instance, when Amanda Gustafson and Christina Matson were holding a meeting



Christina Matson and Amanda Gustafson

at a schoolhouse in Orrock, Minnesota, some hooligans hurled eggs through an open window with one egg landing on “Miss Matson’s head, as she was on the platform and made a good target.”²⁹ Carlson said that at this very moment she “was preaching with the Lord’s prayer as her subject, and significantly had come to the very sentence of ‘Forgive us our trespasses as we forgive those who trespass against us.’ Despite such opposition, during the following winter ‘souls were saved.’”³⁰

In most cases, these female evangelists worked with male itinerant preachers in a strategy to establish Swedish Free churches. For example, Amanda Gustafson and Christina Matson cooperated with Martin Kjenner at Orrock, Minnesota, and Wilhelm Bergstrom and E. A. Halleen, nearby at Milaca.³¹ A. A. Anderson joined the work of Ellen Modin in Utah.³² Gustaf F. Johnson and John Herner solicited the help of Ida Anderson and Anna J. Johnson in the vicinity of Kimbro,

Texas.³³ John Thompson, led evangelistic meetings with his daughter Julia (Mrs. Alfred Stone) and Mary Johnson in the area of Moorhead, Minnesota, and Fargo, North Dakota.³⁴

Alma Olson (Mrs. Delos Foster, Kingsburg) assisted W. B. Hallman and A. J. Thorwall with tent meetings at Petaluma, California.³⁵ Amanda Nelson cooperated with J. Peterson, and Nels Saabye at Turlock, California.³⁶ In each of these cases, Swedish Evangelical Free congregations were established.

Typically, a series of meetings led by the female evangelists lasted several weeks or months until a small group of spiritually awakened men and women expressed interest to form a congregation. Then male itinerant preachers would begin to serve the new congregation until a permanent preacher, when feasible, could be found to take over the work. For example, in the winter of 1894–95, Ida Anderson and Anna J. Johnson (Mrs. Carl O. Liljequist) came to Ella, Wisconsin, and through their meetings over a three-month period, souls were awakened to faith in Jesus including John A. Valine and Charles Lundberg.³⁷ This opened doors at nearby Pepin Hill where the two women also held meetings.³⁸ Then Ida and Anna departed for Texas while Rev. Andrew Modig who recently had been “set apart to the preaching office” took over the work, and the Free Church at Pepin was founded in 1897.³⁹

II. Early debate about women preaching the gospel publicly

It is important to recognize that for early Swedish immigrants in the U.S., preaching the gospel publicly and ordination to the office of pastor/ elder/ overseer were not one and the same.⁴⁰ Preaching or

proclaiming the gospel to those who are spiritually lost was considered different than overseeing and teaching a local congregation of believers. The command to preach the gospel (*prediken evangelium* in Swedish) was given to all disciples of Jesus, to men and women. In contrast, to oversee or direct a congregation was a particular office of the church, namely, that of an overseer of the congregation (*församlingsföreståndare*).

At the end of the nineteenth century, the topic of women preaching publicly was debated in Sweden, as well as among Swedish churchmen in America.⁴¹ Much of the debate was published in *Chicago-Bladet* – the Swedish-language periodical of the Swedish Free churches – and contained extracts of letters and minutes that were published earlier in newspapers in Sweden. For example, in October 1884, a letter from P. P. Waldenström, a leading voice of the Mission Covenant in Sweden, reported his visit to Malmö. He wrote about controversies that occurred over women preaching publicly, specifically about Nelly Hall who had visited one of the city’s mission societies in the fall of 1883. Waldenström commented on the division that followed, and his disapproval of the matter, saying: “Paul says there [in 1 Cor. 14:34]: ‘Women should remain silent in the churches, for they are not allowed to speak.’ It is a shame for a woman to speak in church. What good does it do? When a woman finds it necessary to preach, the apostle must step aside.”⁴²

At the same time in America, *Chicago-Bladet* published minutes of meetings of the Swedish Free Mission. At these annual meetings with thirty to forty preachers from several states in attendance, theological questions were raised, allowing the preachers – generally all men – to answer and discuss them. In a report of the

Swedish Free Mission meeting held at Chicago in 1886, the question was asked: “Who is qualified to be called as a preacher?” Among the responses J. G. Princell, the “dean among the pioneers” and “leader preeminent” of the Swedish Free Mission, said:

‘To prophesy’ (*profetera*) is the Greek and ‘to preach’ (*predika*) is the Latin but the meanings are precisely the same. According to the Word of God, preachers (*predikanter*) ought to be: pure, holy, humble, persistent, blameless, moral, enduring, self-sacrificing, strong, fasting when in need, repentant, sober, strong, just, good-natured, and able to teach. And according to God’s Word they are able to preach and be such people as just described. A woman must not be a preacher. She must preach; everyone must preach, prophesy, but not all may be preachers, i.e., to have preaching and teaching as their office. The Lord says, “Your sons and daughters shall prophesy.” When the apostle said that women should keep silent in the churches and that she would not teach others, he did not think that anyone would be so naïve to think that she would not then teach her children. It is clear.⁴³

Princell’s statement dealt first with preachers who oversee or direct a congregation, listing qualifications for those who have preaching and teaching as their office. However, he turned to the ministry of women saying that they too must preach and prophesy. He was not opposed to female preachers engaged in certain ministries. After all, he was a principal organizer of the Swedish Free Mission that supported the missionary work of Ellen Modin in Utah.⁴⁴ The matter of women being sent out from a local congregation to preach the gospel publicly was diffe-

rent than calling a woman to oversee and teach a local congregation of believers.

In 1888, at the Swedish Free Mission meeting held at Phelps Center, Nebraska, another question was raised and discussed by the preachers, namely, “Does God’s Word permit a woman to act as a preacher, to participate in general Christian ministry, and to have voting rights in congregational decisions?”⁴⁵ This question was broader, having applications both inside and outside a local church.⁴⁶

Princell began by exegeting texts of the New Testament that seemed to forbid women from speaking in the church. He summarized his remarks on 1 Cor. 14:34-35 by saying, “One must be careful not to stress the word ‘silent’ and say: ‘It says silent, and silent means silent.’ In fact, it is clear that what he [the apostle Paul] says refers to a particular set of circumstances... Moreover, if someone wishes strongly to emphasize ‘silent,’ then women would not even be allowed to join in congregational singing. Now, Joel says that in the last days [Acts 2:17] both ‘sons and daughters will prophesy,’ and the Scriptures show that we are living in the last days. Philip had daughters who prophesied [Acts 21:8-9] and this point is mentioned without further comment.”⁴⁷

Princell then challenged the writings of a certain “brother in Sweden” who had opposed women speaking inside the church. This person had “stated in an address that according to God’s Word, a woman has the right to prophesy but not to speak.” To this point, Princell asked: “But what is the difference? Can anyone at the same time prophesy and remain silent?”⁴⁸ Princell clearly challenged any extreme or hyper-view that never allowed women to speak in the church under any circumstances.

According to the report, at least one

participant at the 1888 Phelps Center meeting opposed any form of women preaching the gospel publicly. Such an extreme or hyper-view even excluded women from the role of evangelist or missionary. Charles Sandquist, a preacher from Oakland, Nebraska, said, “I have never found in God’s Word that Jesus sent out women to preach publicly or as missionaries. If a woman is married, she is under her husband’s authority and if she is single she is under her parents’ authority. I bear no ill will toward women but it appears very strange to me to see a woman preaching while men sit quiet.”⁴⁹ In this statement Sandquist echoed the view of Waldenström in Sweden that women may speak within the family or privately but never publicly, even for evangelistic purposes of proclaiming the gospel.⁵⁰

In contrast, Edvard Nelson made a distinction between preaching inside and outside the local church. He said, “Let us pay attention to what the Lord says. It is written that in the congregation of saints, women should keep silent – everyone in her place. Hannah spoke to those in Jerusalem, not in one of the congregations of saints. It is not because women lack ability but because of the fall she has been given a subordinate role. Prophecy, sisters, in the manner of Hannah and Elizabeth when you meet instead of talking about the things of the world. But in the congregation of saints, women should keep silent because that is the Lord’s command.”⁵¹ A. P. Rosen echoed this view in the discussion.⁵²

However, the general view expressed by those present at the meeting at Phelps Center supported women preaching the gospel publicly and their right to vote in congregational affairs. P. J. Falk said, “I have heard from my home region in

Sweden about women preaching there and that souls are being saved by the hundreds.”⁵³ He said that even though some opponents had “called it witchcraft and disobedience toward God,” he held that “a woman who by her holy life makes the teaching of God attractive [Titus 2:10] – is qualified to proclaim his name.” J. F. Long referred to John 4:39 that speaks of the woman at Jacob’s well who witnessed about Jesus so that many Samaritans believed. J. W. Stromberg said, “I would like to remind you that the first person to preach the resurrection of Jesus was a woman, and it was the Lord who sent her.”⁵⁴ Axel Nordin referred to Rom. 16:7 that speaks of “women who were called fellow workers of the apostles.” August Anderson promoted the idea that believers should speak more about Jesus whether at home, at social gatherings, or assembled at a local church. In all of these cases, the participants gave evidences to support the work of female evangelists.

The leading proponent of women preaching both outside and inside the church was A. A. Anderson. At the Phelps Center meeting he began by quoting Acts 2:17 from Joel that says, “In the last days, I will pour out my Spirit on all people. Your sons and daughters will prophesy.” Anderson also read from Acts 21:19, that tells of the evangelist Philip who had four daughters, never married, who prophesied. Anderson said, “In order to prophesy and to preach, one must stand before an assembly and not merely speak with another person; otherwise it would be a conversation. And if at that time, it was acceptable for a woman to preach, it is the same for our time.” Moreover, Anderson mentioned Nelly Hall’s ministry in Sweden and defended her against any allegations that she had caused divisions

in congregations, saying, “And then we see today how God blesses believing sisters such as Nelly Hall. She is used to bringing many sinners to salvation and edifies God’s children, both providing convincing evidences... God is with her and she speaks anointed by the Spirit of God, while many [male] preachers are so dry that things just creak.”⁵⁵

It is important to keep in mind that this discussion pertained to whether the Scriptures permitted women to act as preachers, to participate in general Christian ministry, and to have voting rights in congregational matters.⁵⁶ It was *not* over whether women should be called to the office of pastor/ elder/ overseer in local churches. This was made clear at the conclusion of the discussion when Princell said:

We must take into consideration the differing customs and usages of the times. We should also acknowledge that Christianity has elevated the position of a woman. The apostles came and preached that she was of equal worth before God, but even so, she should not make inappropriate demands and disregard common decency. She should not be ruling, neither a governing person, nor hold a governing office. But she may speak and preach though only if doing so is not in conflict with the circumstance in which God has placed her. Regarding having a right to vote in the churches – there are congregations composed of women only. One of these is Woburn [Massachusetts] that began with only women. Should they then not vote but wait until a man joins them? Luther said, “If there are only women let them baptize and preach, because this is God’s church there.”⁵⁷

In this final statement, Princell acknowledged that Christianity elevated women

and affirmed their equality with men before God. Nevertheless, he held to limitations in matters of church leadership and governance.⁵⁸

III. Proponents of the female evangelist movement

In 1935, Frank T. Lindberg published a book titled *Looking Back Fifty Years over the Rise and Progress of the Swedish Evangelical Free Church of America*. In this book, he summarized the history of the female evangelists despite his own criticisms of the movement. In this account, he identified the three people most responsible for the movement, namely, Fredrik Franson, August Davis, and Ellen Modin.

Fredrik Franson

Fredrik Franson was a Swedish immigrant to America who in 1878 was recommended as an itinerant evangelist by Chicago Avenue Church, known today as Moody Church, founded by the well-known evangelist D. L. Moody of Chicago.⁵⁹ After working in Utah, Colorado, and Nebraska for three years, Franson returned to Sweden where he cooperated with men and women including Nelly Hall in evangelistic work.⁶⁰ Franson's driving force was that the gospel should be proclaimed to the whole world before Jesus's return. In order to complete the task, Franson along with others such as A. B. Simpson and Hudson Taylor, developed the conviction that women were necessary for missionary work. Regarding Franson's view, a leading expert on Swedish female evangelists named Gunilla Gunner, writes:

Now it was time to call for them [the women]. Their preaching could be very helpful in the enormous task of carrying out the plan



Fredrik Franson

to save as many as possible of the lost souls of mankind before the return of Christ. In fact, Franson saw women as some kind of reserve army, ready to be called upon when needed. It was still predominantly a male project but women were crucial as helpers and assistants. Once again ideas of complementarity guided a man to advocate for women's voices in public.⁶¹

In 1896, Franson published a booklet titled *Prophesying Daughters (Profeterande Döttrar)* in which he emphasized the sending nature of the church that included women as well as men. His argument was framed within the spiritual needs of people of every nation to hear the gospel. He then provided biblical examples of how God had used women in redemptive history to accomplish his work alongside of men. Clearly, Franson held a broad view of how God had "installed teachers in the church, as well as apostles (such as

Barnabas, Acts 14:14, and present-day missionaries), prophets, evangelists, pastors, and miracle workers, and that in no sense should women be excluded from these offices (*embeten*).⁶² Although in this instance Franson used the word “offices,” he normally described these as “gifts” (*gåvor*) from Ephesians 4:11 that referred to “prophets (*profeter*), evangelists (*evangelister*), pastors (*herdar*) and teachers (*lärare*),” and held to the two biblical offices (*embetena*) of elders (*äldste*) and deacons (*diakoner*).⁶³ Certainly his reference to “miracle workers” was a gift from 1 Corinthians 12:10, and not an office. By any means, Franson argued: “Since [a woman’s natural] gifts and influence are more and more acknowledged in various areas, why not also in the spiritual! ... When, therefore, a woman has the gift (*gåva*) of an evangelist, how can she dare to neglect to use such a gift?”⁶⁴

The thrust of Franson’s booklet was not to call women to fill pulpits of established churches but to go out from them as missionaries and evangelists to reach spiritually lost souls.⁶⁵ The subtitle of the work addressed the context of ministry, namely: *Some Words Regarding the Role of Women in the Work of Evangelization*.⁶⁶ Franson’s heartbeat was always to mobilize women and men for global mission.⁶⁷ He did not want the evangelistic potential of women squelched or lost. He wrote:

It is amazing how one can get such a false idea as that not all God’s children should use all their powers in all ways to save the lost world. There are, so to speak, many people in the water about to drown. A few men are trying to save them, and that is considered well and good. But look, over there a few women have untied a boat also to be of help in the rescue, and imme-

diately a few men cry out, standing there idly looking on and therefore having plenty of time to cry out: “No, no, women must not help, rather let the people drown.” What stupidity! And yet this picture is very fitting. Men have, during all these centuries, shown that they do not have the power alone to carry out the work for the salvation of the world; therefore, they ought be thankful to get some help.⁶⁸

As Gunilla Gunner points out, Franson’s ideas of complementarity guided him to advocate for women’s voices in public. This did not lessen his view that men should serve as pastors of local churches. In fact, he said, “The sisters can best of all win an entrance and most inexpensively carry on the work, especially in the [spiritually] dark places, leaving the gathering of new converts to the congregations and the teaching ministry in general to the brethren.”⁶⁹ To this point, Gunilla Gunner says:

In the preface to the Swedish version [of *Prophesying Daughters*] he even warned women not to defend women’s preaching in public. Women should not let themselves become involved in a public dispute on the subject. On one hand he argued that women could deliver a religious message in public, but on the other hand he did not want them to discuss or defend the vocation itself. Franson’s rationale was that by discussing it in public women would act as teachers in a controversial issue. This was not only outside their area of competence; it was also transgressing a border. By doing so, women would acquire a position above of men, acquire authority over men, and whatever happened they should never be allowed to exercise power over men. In this case Franson argued along the line that the gendered

order of subordination had to be kept intact. As a consequence of his way of thinking it becomes clear that it was only for practical reasons that he argued in favour of women's preaching in public. He saw women as useful tools in the fulfillment of the apocalyptic vision for the world.⁷⁰

While some readers of *Prophesying Daughters* applauded the manner in which Franson advocated for women to preach the gospel in public, they are troubled by "his conservative mentality and chauvinism."⁷¹ To understand Franson, however, it is important to consider his other writings such as "The Biblical Order of the Congregation" ("*Den Bibliska Församlings-ordningen*").⁷² In this foundational series of articles published in *Chicago-Bladet* in 1880, he described the operations of the local church, responsibilities of members, evangelistic witness, and fulfilling the evangelist's commission.⁷³ He held that while a settled or resident pastor (*en settlad eller bostad pastor*) oversaw a congregation, those with the gift of evangelist were to be sent out.⁷⁴ Moreover, he advocated for the priesthood of believers, saying, "God's children are the preachers which ought to speak to one another for edification as well as to preach to the unconverted."⁷⁵ However, the gathering of new converts to the congregations and the teaching ministry in general were to be carried out by "the brethren."⁷⁶

August Davis

The second person responsible for the movement of Swedish female evangelists in America was August Davis.⁷⁷ In 1889, Davis organized the Scandinavian Mission Society U.S.A.⁷⁸ This society recommended and supported the work of itinerant preachers and evangelists in



August Davis

Minnesota, and later expanded to Wisconsin, the Dakotas, and western regions.⁷⁹ This district organization of Swedish Free churches was mostly responsible for sending and supporting female evangelists. At the society's annual meeting in Minneapolis in 1896, forty-six "brothers and sisters" were received as members, and the board was elected which included: August Davis, Alf Anderson, Louis Olson, P. J. Lilgren, Amanda J. Gustafson, C. Lind and A. C. Leafgren.⁸⁰ As for the organization, it was stated that "within the society shall no division exist concerning brothers' or sisters' rights, neither in the ministry or election of the board with the exception that the chairman shall be a brother."⁸¹

As president of the society, Davis arranged for female evangelists to secure "clergy fare" on the various railroads which sent "the movement forward with leaps and bounds."⁸² Female evangelists as well as itinerant male preachers could travel from place to place at "half fare." It was estimated that at one time "at least fifty [female evangelists] were out on the

field.”⁸³

Although Della Olson described “the privilege of clergy fare of the railroads” as a “stamp of approval to the female missionaries,” this eventually became a point of contention within the Swedish Free Mission.⁸⁴ In fact, the Ministerial Association (*Predikantförening*) of the Swedish Free Church preachers was organized in 1894 due to the “many unworthy men as well as women” that were posing as Swedish Free Church preachers. Lindberg remarked, “To save our own reputation such an organization was needed.”⁸⁵ Sarcastically he commented: “If a girl could play the guitar, it was taken as a sure sign that God had called her to preach.”⁸⁶

In 1900, *Chicago-Bladet* published the minutes of the Scandinavian Mission Society’s annual meeting that listed the itinerant preachers and evangelists that received the society’s recommendation. The minutes stated:

The following brothers and sisters have during the year received the Society’s recommendation (*sällskapets rekommendation*), namely:

Andrew Carlson, Slayton, Minn.,
Anton L. Moline, West Superior, Wis.,
Louis C. Johnson, Ella, Wis.,
Wm. H. Orrock, Santiago, Minn.,
Sophia Evensen, Riceford, Minn.,
Hulda Samuelson and Annie
Grönquist, Galesburg, Ill.,
Adla Östlund, Lowry, Minn.,
Mary Abrahamson, Moline, Ill.,
Ellen Modin, Thea Johnson, and
Elizabeth Gustafson, Minneapolis,
Minn.⁸⁷

The minutes also included names of the “brothers and sisters” who had their recommendations renewed.

Within a few years, the society established its own periodical titled “The Dove’s Letter” (*Bref-Dufvan*). In 1909,

this periodical published the society’s preacher list of 59 preachers, both men and women.⁸⁸ There were 20 female preachers and all were designated by the titles “Missionary” and either “Miss” or “Mrs.” All 39 male preachers were designated by the titles “Missionary” or “Rev.”⁸⁹ Of the male preachers, 21 were designated by the title “Rev.” and 18 were designated by the title “Missionary.”⁹⁰ None of the female preachers were designated by the title “Rev.”

This preacher list indicated that male preachers were either ordained to the preaching office or recommended by the society as missionaries, or perhaps both. The female preachers were recommended as missionaries but not ordained to the preaching office. The most notable preachers of Swedish Free congregations in Minnesota were: Rev. John Thompson, Rev. William Melin, Rev. John Moline, and Rev. Louis Olson.⁹¹ Among the notable female missionaries were: Missionary Miss Ida Anderson,⁹² Missionary Miss Amanda Nelson, Missionary Miss Amanda E. Carlson, and Missionary Miss Mary Johnson.⁹³

This list showed that while female preachers were recommended and supported financially by individuals and churches to serve in their respective fields, they were not ordained as pastors/ elders/ overseers of local congregations. Even within the Scandinavian Mission Society known for female evangelists and missionaries, ordination with the designation “Rev.” was reserved for men, evidence of the distinction between men set apart to the preaching office (*avskild för predikoämbetet*) and women and men set apart as a missionary (*avskild som missionär*). Nevertheless, the recommendation and setting apart of these home missionaries with certification made them eligible



Ida Andersson and Mary Johnson

for the “half fare” offered to clergy that broadly included “ministers of the gospel, brothers of religious orders, sisters of charity, deaconesses and others engaged exclusively in religious duties.”⁹⁴

A similar practice was followed by the Scandinavian Free Church society of preachers, elders, evangelists, and Sunday school directors, founded in 1897, at Joliet, Illinois.⁹⁵ Fredrik Franson was present at the organizing meeting and gave the address. The bylaws of this society provided a glossary of words. The bylaws stated:

Membership is open to:

a) Every brother that is accepted as a preacher (*predikant*) within a local congregation of believers or who is employed by such as an itinerant preacher (*respredikant*).

b) An elder (*äldste*) or overseer (*församlingsföreståndare*) of a congregation that is set apart (*afskilda*), and thereby recognized as such by the congregation. This setting apart (*afskiljande*) ought to happen through prayer and the laying on of hands, with intercession and fasting (Acts 14:23). By the title ‘elder,’ we understand such a person to be the congregation’s minister (*församlingstjänare*) who oversees the spiritual affairs of the

congregation, even if he does not bear the title ‘elder’ (*äldste*) but is called, for example, chairman (*ordförande*), deacon (*diakon*), or the like...

c) Superintendents of Sunday schools (the children’s elder) (*barnens äldste*), as long as they have been set apart (*afskilda*) by the congregation for this ministry – and best if done in the same way as the elders.

d) Evangelists (*evangelister*) that present (1) certification that they are duly set apart (*afskilda*) for this ministry and sent out (*utsända*) by a local congregation of believers, and (2) moreover that they have the testimony of at least two members of this association. The association does not consider itself authorized to deny membership to female evangelists who have been considered eligible for this ministry by a local congregation, and all the more so because the association holds that no higher authority can be found than God’s local church, and thus, neither this nor any association can set itself over or disdain this God-given authority that has been established by God on the basis of his Word. The names and addresses of female evangelists, however, shall be listed separately with the names

of the congregations from which they were sent out (*utsände*) or recommended (*rekommenderade*). The names of the male evangelists shall be recorded along with the name of the congregation's teacher (*församlingslärare*) under the English title "ministers" and indicate whether they are ordained (*ordinerade*) or "licensed."⁹⁶

Although Della Olson referred to this source in *A Woman of Her Times*, she selected points only from section d) pertaining to women.⁹⁷ She made no reference to sections a) and b) that distinguished pastors/ elders/ overseers from female evangelists in section d). In addition, Olson made reference to a subsequent section of the bylaws that dealt with "Conferences and Officers" and the benefit of the "half fare permit" on railroads as a result of receiving this society's "letter of recommendation" (*rekommendationsbref*).⁹⁸

Ellen Modin

The third person responsible for the movement of Swedish female evangelists was Ellen Modin. She was prompted by Fredrik Franson's appeal in *Chicago-Bladet* to come to Utah to reach out with the gospel to Mormon women, many of whom were unprepared for and disillusioned by the polygamous aspects of this cult.⁹⁹ In 1885, Modin became the first missionary of the Swedish Free Mission.¹⁰⁰ She was not only the first to receive financial support but was the first approved missionary on the field.¹⁰¹

In Modin's book titled "Echoes from Days Gone By" (*Eko från flydda dagar*) published in 1906, she gave an account of her activities to reach Mormon women. In the mornings she made it her practice to spend time studying books of Mormonism, comparing their teachings with

the Bible. In the afternoons, she spent time visiting with Mormon women with a view toward persuading them to evangelical faith.

In 1891, Modin returned to Minnesota where she founded the Women's Alliance Mission Home in St. Paul. She took it upon herself to travel about the country raising funds to offer Bible training courses for female evangelists and missionaries.¹⁰² In 1897, the building of the Alliance Mission Home in St. Paul was sold and property was purchased in Minneapolis. She continued as president of the Women's Alliance Mission Home "until the brethren no longer encouraged the mission, and consequently it was discontinued."¹⁰³ In 1907, she sold the property and transferred the assets to the newly founded Scandinavian Home of Shelter, a ministry "for fallen women." This home provided refuge for women and children, particularly for Swedish girls who were pregnant outside of marriage, and the children were adopted by Christian parents. During the years 1909 to 1932, Modin published a monthly periodical titled *The Life Line* (*Räddningslinan*), the official organ of the Scandinavian Home of Shelter. This publication often reported about the evangelists and missionaries that she had trained to preach the gospel publicly.

For several decades Modin served as a deaconess of the Scandinavian Church of Christ, known later as First Evangelical Free Church of Minneapolis. She was an activist with the Southside Citizen's Committee to close down Minneapolis's "red light district." Although she never served as a resident pastor, she filled pulpits to tell of her ministry to women at the Women's Alliance Home and the Scandinavian Home of Shelter. During her life, she served as a missionary, evangelist,



Ellen Modin (sitting, center) and female evangelists

teacher, fundraiser, and administrator and prepared dozens of women to serve as evangelists and missionaries with the Swedish Free Church. She was a prominent leader among women.

IV. Ordination in the Swedish Free Mission churches

In 1884, the Swedish Free preachers met at Boone, Iowa, and approved a resolution that included the statement: “The local church has in accordance with the Word of God and the laws of our land, the right to set apart (ordain) [*afskilja* (*ordinera*) in Swedish:] persons into biblical Christian service, and these rights should be used in the fear of the Lord whenever so needed.”¹⁰⁴ The Swedish word *afskilja* was used to speak of both preachers and missionaries being *set apart* either to a local congregation or mission field. For example, in 1887, Hans Jensen Von Qualen, was “set apart to the call of missionary” (*avskild för missionsnärskallet*) to Canton in South China.¹⁰⁵ In 1901, “Sister Anna E. Nelson... received a call to become a foreign missionary and was set apart (*afskildes*) for the work.”¹⁰⁶ Another example of this word

is found in the Constitution of the Ministerial Association (Art. IV, section a) that listed terms for membership. In addition to “being well-known among the brothers,” a requirement for membership was “That according to God’s Word, [the brother needs] to be born again, to have received a calling from the Lord Jesus to proclaim the gospel, to be set apart to the preaching office (*avskild för predikoämbetet*), and to be active serving as a preacher.”¹⁰⁷

Ordained Preachers

In regards to ordination to the preaching office, delegates at the Swedish Free Mission’s annual meeting in 1898 at Phelps Center, Nebraska, recommended that “when the Free churches intend to ordain (*ordinera*) a preacher that they should examine the preacher’s life and character thoroughly. It was advised that the congregation invite two or more well-known preachers to carry out the act to ordain.”¹⁰⁸

Despite this recommendation, and the fact that the Ministerial Association (*Predikantförening*) was established in 1894 to maintain the theological and pastoral integrity of Swedish Free Church

preachers, certain matters still needed to be addressed. One of them was clergy fare on the railways. Thus, at the 1903 annual meeting of the Swedish Free Mission in St. Paul, Minnesota, the following questions were discussed: “Is ordination as now practiced by some meaningful or not? What are the prerequisites that the candidate should have, and who is entitled to be ordained according to the Bible?”¹⁰⁹ In this meeting, G. A. Young introduced the topic, saying:

A question has come up that has caused a great deal of confusion on this matter. Some have held that the congregation is the highest authority and thus only the congregation should ordain (*ordinera*). Others say that the board of a society should do it. In the question about who should be ordained, we need to mention that some [preachers] do it only to get the “half fare.” And thus, ordination is brought down to such a low point that it is nearly devoid of meaning. Sometimes it happens that a person does not seek ordination from his own congregation but rather travels to another congregation to get it. While a person should be ordained in the congregation to which he belongs, in instances where this has been done, even in places among us, it has happened rather shabbily.¹¹⁰

After Young’s introduction of the topic, C. O. Sahlström replied that it was not good for someone to travel from one congregation to another to be ordained, but that this point should not be held hard and fast. He said, “The Bible makes it apparent that if a congregation is led by the Holy Spirit, she can set apart (*afskilja*) and ordain (*ordinera*).” In response, A. A. Anderson invited those present to read more closely Acts 13:1-3. He did not

think that it was biblical for the local church to set apart someone as a preacher. Nor did he think that a local church was necessarily competent to do so. Rather, he felt that experienced preachers were better able to make the proper assessment of any candidate.

In the discussion Magnus Book followed the lines of G. A. Young’s opening comment saying: “Anyone who is ordained to get the “half fare” fails to consider the nature of this high office. I think that the person who is ordained should be born again, have the requisite gifts, and have a good testimony, as well as the testimony within him that God has called him to preach. He also needs to know some things.” In contrast, P. G. Lantz felt that too much importance was placed on the “setting apart” (*afskiljandet*), claiming, “No one becomes any better by it. Civil laws require that one do this for certain privileges but no preacher becomes better or more skilled by it.” In other words, Lantz felt that being set apart to the preaching office has little spiritual advantage but provides certain civil and legal benefits. A. P. Rosen cautioned against any congregation ordaining someone who is not qualified, “having neither the resolve nor the requisite gifts.”

Adding to the discussion, August Davis advocated for the time when certain preachers are appointed to ordain others. He said, “Some [unqualified preachers] will not get to open their mouths; only those that the committee recommends.” Frank Lindberg mentioned the practice of the American Congregationalists in which the local congregation ordains but the Congregational clergy carry it out. He also said that railway companies never ask him for any certificate of ordination.

In contrast to the Congregationalists, John Martenson raised the practice of the



Swedish Free Church Conference, St. Paul, Minnesota, 1903

Lutheran Augustana Synod in which a “license” was necessary to baptize, distribute communion, and officiate a burial. Martenson bemoaned the idea that ordination makes someone a “Reverend – meaning venerable.” He thought in many cases that ordination is only an empty ceremony. Rather, he held that to ordain meant an “inauguration to” or a “setting apart from and to something.” He said, “Therefore, no one ought to be ordained except the person who is competent and is rightly determined as a person who ought to be set apart.” C. Lind stated that some participants in the discussion had questioned the congregation’s competency to ordain. However, he did not think it was a good idea to take this entirely away from the congregation, asking, “How can a person be ordained if he is not known?”

Then G. A. Young touched on the topic of setting apart female preachers, saying:

For me, I think a person is set apart from the common use in order to serve the living God. In today’s practice, this is little understood. For example, one week a girl (*flicka*) is ordained and the next week she is married. What are the prerequisites that the candidate should have, and who is entitled to be ordained

according to the Bible? I think that for a person to be ordained, he should have not merely knowledge but also an ability to think and be able to teach others. [1 Tim. 3:2]. Moreover, he should be born again, as well as have a solid and good character.¹¹¹

Presumably, G. A. Young’s comment referred to a teenager or young woman, who was “ordained” or “set apart” as an evangelist one week and married the next. Obviously he cited this case as an example – real or fictitious – for how low such practices had come, nearly devoid of meaning – a comment he made at the beginning of the discussion. A. A. Anderson summarized the discussion, saying:

Ordination is very meaningful as a recommendation for the important office by which the Holy Spirit has appointed us. Therefore, ordination – as well as the formal setting apart for the preaching office – must be conducted by those in the Christian ministry who are the best known and most trustworthy persons. We find that this was done in Antioch by those who were serving as teachers and prophets (Acts 13) when the command came to set apart Paul and Barnabas. Moreover, Paul and the elders set apart Timothy by the laying on of hands

according to 1 Tim. 4:4 where it says, “Do not neglect your gift, which was given you through prophecy when the body of elders laid their hands on you,” and in 2 Tim. 1:6 which says: “For this reason I remind you to fan into flame the gift of God, which is in you through the laying on of my hands.” Of course, the laying on of hands is not of such great significance that a brother would not be able to serve in the ministry of the Word and teaching without ordination. This can be sufficiently demonstrated in the fact that Paul and Barnabas preached the gospel for a long time before they were set apart. Of great importance, of course, is that we do not set apart anyone in haste or any brother who is unproven. We should never set apart an unworthy or incompetent person, for in doing so they might think that they have been called by God when in fact, they have not.¹¹²

This discussion demonstrated how the words ‘set apart’ (*afskilja*) and ‘ordain’ (*ordinera*) were used interchangeably. It also revealed the theological reasons for ordination, as well as certain legal or civil reasons. Moreover, as A. A. Anderson’s summary demonstrated, the practice of ordination to the preaching office was reserved for spiritually gifted and biblical qualified brothers.

The Ministerial Association (*Predikantförening*) held this view from the beginning. In 1919, this association of preachers celebrated the twenty-fifth anniversary and published a book containing biographies of all the ministerial members.¹¹³ Of the 109 members listed, all were men. Each of the biographies mentioned the date and place of ordination to the preaching office (*avskildes för predikoämbete*). Interestingly, members of the founding board were among the

strongest proponents of women serving as evangelists and missionaries, namely, A. A. Anderson, president; G. A. Young, secretary; and August Davis, trustee.¹¹⁴

Ordered Congregations

It is important to understand that Swedish Free preachers held that each and every local church was self-governing and organized for worship, edification, and mission under the lordship of Jesus Christ.¹¹⁵ There was no higher ecclesial authority.¹¹⁶ When Free churches cooperated with one another in mission, ordination, and education, these common activities originated with and were accomplished by the collective will of the local churches. Thus, the Swedish Free Mission that began loosely in 1884, the Ministerial Association that formed in 1894, and the Swedish Free Mission’s School and Bible Course in Chicago that opened in 1897, were all secondary and accountable to local churches that were the primary ecclesial authority.¹¹⁷ For Free churches, missionaries were agents not only of the societies but of the local churches. Missionaries remained members of and were accountable to their respective home or sending churches. The local church remained the primary ecclesial authority.¹¹⁸

In 1890, a question was raised at the Swedish Free Mission meeting in Chicago that asked, “Is the Christian organizing (*ordnande*) of a local church unfavorable or beneficial regarding Christian freedom and unity?”¹¹⁹ In the discussion Alexander Klint who had served as a preacher in Free churches at Kerkhoven, Minnesota, and Brushy, Texas, said, “I have found it necessary to have order in the congregation. Both Scripture and experience show the need for it. As a household needs order, so too does the church of God. In

apostolic churches, we see elders (*äldste*) or overseers (*biskopar*) who were set in charge and served the others, and they all showed respect to one another. We have the same need in God's churches today."¹²⁰

An example of such ordering of a church is demonstrated in the Swedish Evangelical Free Church of Manda, Texas, founded in 1897. Alexander Klint was among the founders of the Free Churches not only at Brushy, but also at Decker and Elroy, Texas, during the founding of this church nearby at Manda.¹²¹ The church's constitution addressed the role of the elder/ overseer in the preaching office in Article VII, "Qualities and Duties of the Officers." It stated:

§1. An elder or overseer shall be a mature and respected Christian, holding firmly to the trustworthy Word, able to admonish with sound doctrine. He must manage himself well, and work hard at preaching and teaching the Word. His faithful exposition and instruction will lead to the church's edification and establishment in the truth. He shall lead the church's meetings of worship, labor with diligence so that the congregation's children and youth are instructed in the Holy Scriptures, and make sure that everything within the church is done properly and orderly. Acts 20:28; 1 Tim. 3:1-7; Titus 1:5-9; 1 Pet. 5:1-4.¹²²

The Scriptures that were cited addressed the functions and qualifications of the pastor or elder in an ordered congregation, and these were distinct from those of missionaries and evangelists sent out from the congregation. In Titus 1:5, the instructions were given to "put in order (*skulle ordna*) what was left unfinished and appoint elders (*äldste*) in every town." Elders were to be "the husband of one

wife," and an "overseer" (*biskop* or *församlingsföreståndare*) who was to be blameless. While every local congregation had the right to draw up its own constitution, this example from Manda illustrates how a Swedish Evangelical Free church understood the role of the pastor who was ordained to the preaching office, namely, set apart to oversee a local congregation of believers.

Ordained Missionaries

In 1905, a request came from Fredrik Franson to ordain missionaries of the Scandinavian Alliance Mission, known today as The Evangelical Alliance Mission (TEAM). Franson founded this society several years earlier in an effort to mobilize missionaries to north China and other countries. Several of the missionaries were sent by Swedish Free congregations. Franson's request was whether they would be willing to ordain their missionaries who were "serving on the mission field and in need of ordination."¹²³ The matter was taken up for discussion at the Swedish Free Mission's annual meeting. The delegates made the decision to "recommend to the Free churches to meet the wishes of Brother Franson, though with much discernment, and after communicating with the Board of the Alliance, as well as being completely informed about the character of the candidates in question."¹²⁴

It is important to note that the Scandinavian Alliance Mission was a mission agency and not an ecclesial body of churches. Yet, because of the close relationship between the Alliance and the Free churches, this agency gave reports regularly at annual meetings of the Swedish Free Church.¹²⁵ The reason for the request was not disclosed but there were apparently theological reasons, legal rea-

sons, or both. Certainly, there was the need for missionaries to baptize converts.¹²⁶ For example, in March 1905, the Scandinavian Alliance missionaries with Franson in northeast India baptized two hundred Bhils.¹²⁷ By any means, Franson's request promoted the novel expression of "ordained as a missionary" (*ordinerad som missionär*).

Of course, Franson understood the need for ordination personally. In 1878, he had been recommended by Chicago Avenue Church to go forth in evangelistic work.¹²⁸ In 1881, however, when making plans to travel to Sweden, he took the advice of Emil Olson, secretary of the board of the Swedish Free Church at Phelps Center, Nebraska, who said:

It has occurred to us that if you go to Sweden, it will become all the more important for you to have formal ordination by a church. We know you have credentials from the Chicago Avenue Church, and I have read them. They will do here in America, but you know how particular the state church is over there. We believe it would be appropriate for you to be ordained to the gospel ministry, and we would rejoice if the ordination could be here in this church which you yourself helped organize.¹²⁹

Franson accepted the offer, and was formally ordained on January 20, 1881.¹³⁰

V. Ordained female evangelists and missionaries

In 1908, the Swedish Free Mission incorporated as the Swedish Evangelical Free Church of America. During the next two decades, its overseas mission expanded from south China to Venezuela in South America, and to the Belgian Congo in Africa.¹³¹ Moreover, its home mission in America continued to establish new con-

gregations. Although female evangelists continued to work in the U.S., an increasing number of young women pursued missionary work overseas. In the book *A Woman of Her Times*, Della Olson identified names of several women who were ordained, saying:

Women were ordained from the beginning. Among the earliest ones ordained were Christina Carlson, Ellen Modin, Amanda Nelson, Carrie Norgaard, Hilma Severin and Amanda Gustafson. ... The ordination of women continued, but there were not many for a time because of the shift of emphasis from women evangelists on the home front to overseas missionaries. Among those ordained who are still active today are Anna Tweed (Mrs. Henry), Mollie Hanson, Esther Lundin, Alma Olson Foster and Naomi Olson Skoglund. Two other ordained women passed away in 1975; namely, Esther Carlson, missionary to Venezuela and Helen Forsberg Anderson, missionary to Zaire.¹³²

The question is who were these women and what was significantly different about them and their work? Although records of ordination for all these women have not been located, all will be examined nevertheless. Since Ellen Modin has been discussed already, the others will be considered, along with the ministries and responsibilities they assumed.

Ordained Female Evangelists of the Home Mission

Amanda J. Gustafson (Mrs. Victor Carlson; 1870-1956) of Minneapolis, mentioned earlier, traveled for nine years as an evangelist, from 1893 to 1902. In 1897, she attended the first class of students at the Swedish Free Mission School and Bible Course in Chicago, known today as

Trinity Evangelical Divinity School. She continued her studies at the Chicago Bible Institute, known today as Moody Bible Institute.¹³³ As noted above, she served on the board of the Scandinavian Mission Society.¹³⁴ She was ordained as an evangelist at the Scandinavian Church of Christ, known later as First Evangelical Free Church of Minneapolis. In 1929, she received a transfer of ordination from the Swedish Evangelical Free Church with the words written on the certificate “Transferred from Scandinavian Church of Christ to Central Free Church.”¹³⁵ The certificate was signed by August Davis, her former pastor, and the witness of transfer was Milton G. Nelson, her pastor at the time.¹³⁶ Amanda was a prominent figure among Swedish Free Church women. In 1927, she organized the Minnesota district of the Women’s Missionary Society (WMS), and served as the fifth president of the national society.¹³⁷ This organization supported mission projects at home and abroad. In her roles she traveled in the interest of the society in the Western territory.¹³⁸

Hilma Severin (1872-1945) of Minneapolis served during her young adult years as an evangelist alongside Emmy Edison Nelson.¹³⁹ However, for most of Hilma’s life, she worked in the restaurant business in Minneapolis with Anna Christopherson.¹⁴⁰ They were members of the Scandinavian Church of Christ, known later as First Evangelical Free Church, and were active with its Ladies Aid Society.¹⁴¹ Moreover, Hilma worked closely with Amanda Gustafson (Mrs. Victor Carlson) in the Minnesota Auxiliary of the WMS.¹⁴²

Amanda Nelson of Orion, Illinois, was recommended as a missionary by the Scandinavian Mission Society.¹⁴³ She began work earlier in Rock Island, Illinois,



Amanda Gustafson

with Otto Österman and P. G. Erickson, to establish a Swedish Free Church in that location. When revival broke out in 1893 at Gothenburg, Nebraska, through the ministries of “Miss Hanna Peterson and Miss Anna Ecklund,” these two sisters were “assisted by Miss Amanda Nelson, Olof Running, Wm. Bergstrom, and Andrew Matson” to found the Swedish Free Mission Church of Gothenburg.¹⁴⁴ Amanda also worked in Texas with C. G. Nelson and John Herner at Elroy where she was described as a “Bible woman.”¹⁴⁵ After her work at Elroy with Herner and Nelson, August Davis took over the work and founded the church in 1904.¹⁴⁶ Amanda then traveled to California where she labored with J. Peterson, and Nels Saabye at Berkley and Turlock.¹⁴⁷ By 1914 she was known affectionately in the Swedish Free Church as “Saliga Amanda,” meaning “Blessed Amanda.”¹⁴⁸

Christina Carlson of Chicago worked

as a missionary in Utah following the work of Ellen Modin. In 1890, G. A. Young and his wife, Ida, were called as missionaries to Salt Lake City where they established a congregation and erected a mission house.¹⁴⁹ The following year they were joined by Christina along with Fred Elmer. Christina worked for several years in Utah, and then in 1904, was recommended by the Swedish Free Mission to travel to Sweden where for two years she engaged in “anti-Mormon propaganda... which, without a doubt, helped to rescue many who would have fallen victim to their schemes.”¹⁵⁰ She returned the following year to Utah where “Mormon newspapers expressed their concern over Christina Carlson.”¹⁵¹

Carrie D. Norgaard (1880-1952), a native of Denmark, lived in South Dakota where she was active as a Free Church missionary to Scandinavians with the Swedish Evangelical Free Church Mission Society of South Dakota.¹⁵² When the Rose Hill Free Mission Church formed in Langford, South Dakota, traveling ministers that visited there were “Victor Carlson, David Carlson and John Nelson. Also Carrie Norgaard.”¹⁵³

Alma J. Olson (Mrs. Delos L. Foster; 1901-1996) of Kingsburg, California, graduated from Wheaton College and became the first instructor in English and Mathematics at the Free Church Bible School and Academy in Chicago, known today as Trinity.¹⁵⁴ She returned to California, where she taught in Kingsburg’s public schools. In 1928 and 1929, she served as an evangelist with the California District Society, assisting in founding Free churches at Orland and Petaluma, conducting tent meetings and holding Sunday school in homes and rented halls.¹⁵⁵ She was an active member of the Kingsburg Free Church, and later chaired its

Women’s Organization.¹⁵⁶ Moreover, she served as national president of the WMS.¹⁵⁷

After serving as evangelists and missionaries, some of these women married and remained active in women’s ministries in Free Church congregations. Of course, there were other well-known evangelists and “Bible women” such as Anna Nesberg (Mrs. N. W. Nelson), Hanna M. Erickson (Mrs. J. L. Anderson), Anna J. Johnson (Mrs. Carl O. Lilyquist), and Christina Matson (Mrs. J. E. Eckstrom).¹⁵⁸

At the 40th anniversary of the Swedish Evangelical Free Church, a brief history stated, “And for a number of years, the [female evangelist] sisters stepped out very well in the field with their testimonies. But they soon disappeared and now we find them as capable and God-fearing housewives here and there in our congregations.”¹⁵⁹ These women made significant contributions in the work of evangelism and founding of local Swedish Free churches. It is evident, however, that they were neither ordained to the preaching office nor served as pastors of local congregations.

Ordained Female Missionaries of the Overseas Mission

The records of annual conference reports, histories, reports in *Chicago-Bladet*, and certificates of ordination held at the EFCA archives, document the women who were ordained as missionaries between 1923 and 1928.¹⁶⁰

Anna Sperry Tweed (Mrs. Henry O. Tweed; 1895-1992) completed her education at the Alliance Training Home in St. Paul, Minnesota, and at Wheaton College, in Wheaton, Illinois.¹⁶¹ Along with her husband Henry, she served in the Belgian Congo as a missionary from 1924 to 1936.¹⁶²

Mollie Hansen (1892-1982) of Wisconsin enrolled at Moody Bible Institute, and completed nurse's training at the Swedish Covenant Hospital in Chicago.¹⁶³ She was accepted as a missionary by the Free Church Annual Conference and left for Africa in 1924. She served as a medical missionary in the Congo until 1945.¹⁶⁴

Esther Lundin (1892-1985) of Minnesota graduated from Moody Bible Institute and the Seminary Course of the Free Church Bible School, known today as Trinity.¹⁶⁵ She was accepted and "ordained as a missionary to the Belgian Congo" arriving there in 1924. After serving three terms, she returned in 1940 due to health reasons. Her treatment by a chiropractor in Chico, California, piqued her interest to attend chiropractic college in Los Angeles.¹⁶⁶ She completed the doctoral program and practiced chiropractic medicine until her retirement.

Esther Marie Bergman Johnson (Mrs. Lloyd Spencer Johnson; 1900-1985) of Minnesota finished the course of the Free Church Bible Institute and Academy in Chicago. "She was accepted and ordained as a missionary in 1924" and in the fall of 1925 entered work as a missionary in Congo with her husband Lloyd.¹⁶⁷ They returned to America in 1932. Lloyd served as pastor of Free churches in Minnesota and California, and then for twenty-five years with Evangelical Covenant churches in Minnesota.¹⁶⁸

Helen Esther Forsberg (Mrs. Reinhold Anderson; 1901-1975) of Nebraska finished the course of the Swedish Department at Moody Bible Institute. She was "ordained as a missionary in 1924," and in 1925 traveled to the Belgian Congo where she met Reinhold.¹⁶⁹ She served there from 1925 to 1936, and 1954 to 1966.¹⁷⁰

Esther Amelia Carlson (1904-1975) of Minneapolis studied at Northwestern Bible Institute.¹⁷¹ She was ordained as a missionary in Minneapolis on November 10, 1928, and arrived to Venezuela that fall where she was a teacher at the Free Church mission school. She served 46 years in that field. Her certificate of ordination included the additional words (in italics): "... the laying on of hands by *the officers of the conference of the Swedish Ev. Free Church in Minneapolis, State of Minn., to be a Missionary of the Gospel,*" [with the word 'Minister' crossed out].¹⁷²

Naomi Josephine Olson (Mrs. Arthur Skoglund; 1902-1989) graduated from the Bible Institute of Los Angeles, known today as Biola, and the Nurses' Training School at Emanuel Hospital in Turlock, California.¹⁷³ She applied to the Mission Board of the Free Church in 1927. She was accepted as a missionary to the Congo and was ordained as a missionary on June 24, 1928.¹⁷⁴ She traveled first to Belgium to study French and while there passed the government exam to serve as a medical missionary, arriving to the Congo a year later. She served from 1929 to 1964.¹⁷⁵

It is important to know what responsibilities these female missionaries had on the field, and how their ordination as missionaries may have been different than if they had been commissioned as missionaries. When examining these women, it is clear that they were accepted and sent as missionaries, mainly as nurses and teachers. They were neither ordained to the preaching office to oversee and teach newly formed congregations nor to baptize new converts.

At the Free Church annual conferences, both preachers and missionaries were "ordained (*ordinerad*) for their future callings."¹⁷⁶ At the annual conference held at

Boone, Iowa, in 1924, for example, on Friday evening two preachers (Arthur Larson and Folke Ekblad) and four missionaries (Lloyd and Esther Johnson, Helen Forsberg, and Arthur Skoglund) were “set apart (*avskild*) for the work in the vineyard.”¹⁷⁷ Dr. Gustav Edwards of the Free Church School in Chicago delivered the ordination sermon which was followed by the candidates’ testimonies of conversion to faith and their call by God to Christian service.¹⁷⁸ The director of mission, E. A. Halleen, led the act of ordination as the candidates knelt on the platform, surrounded by those who attended the event.

Based on interviews years later, Della Olson wrote:

Some of these [women] have given an account of their ordination in this way: The service was held at an annual conference and included both men and women. The women had to answer the same questions as the men. After being ordained they could perform all the duties of an ordained minister including dedicating babies, serving communion, officiating at marriages and conducting funerals.¹⁷⁹

The joint service to ordain preachers and missionaries gave the same charge to “preach the word, to be prepared in season and out of season, to correct, rebuke and encourage with great patience and careful instruction.” Each certificate of ordination stated that the bearer was “appointed and ordained” as a “Minister of the Gospel,” or was altered to read a “Missionary of the Gospel” followed by the words “of Jesus Christ and to perform the duties and enjoy the privileges pertaining to the office and the work of such Ministry wherever he may be called to labor.” However, if any of these female missionaries performed the pastoral

duties described by Olson, it was by necessity and not by design. In practice, these missionaries functioned no differently than missionaries that were “set apart,” “sent out” or “commissioned.” In the case of Esther Carlson, her ordination service of 1928 was described in 1974 as her “commissioning service.”¹⁸⁰

Between the years 1923 and 1928 when missionaries were ordained, a resolution was proposed to the Swedish Evangelical Free Church concerning the “Ordination of Preachers and Missionaries.” It came before the annual meeting held at Boone, Iowa, in 1924, published in the annual report, and approved the following year.¹⁸¹ It read:

Ordination of preachers and missionaries should, as far as possible, take place at and by the Free Church’s annual conferences, according to the following terms:

a) The candidate in question shall have the congregation to which he or she (*han eller hon*) belongs produce a properly issued certification of his/her (Swedish neuter ‘*sin*’) Christian character, talents, education and all else that concerns the call that he or she (*han eller hon*) seeks.

b) Furthermore, the candidate in question shall before the charge of the Free Church Joint Committee [Mission Board and Ministerial Board] personally submit the above certification, verbalize an oral confession of his/her faith in God, and be examined by the committee about us and our work, and ask important questions about faith and doctrine.

(c) The Joint Committee shall, where it finds the candidate acceptable, submit to the annual conference a recommendation for his or her setting apart (*rekommendation om hans eller hons avskilande*),

which happens at a later conference session.

(d) It shall belong also to the Joint Committee to serve as the “License Committee,” to issue a license to non-ordained (*icke ordinerade*) preachers (*predikanter*) as requested. Such a license is issued only to such a preacher as is known to work in harmony with the Free Church, and it is good for only one year but can be renewed twice to one and the same person.¹⁸²

While some people have highlighted the inclusive pronouns (*han eller hon*) of this statement, they say little about the setting apart (*avskiljande*) of missionaries.¹⁸³ Nor do they say anything about the license issued to those who were non-ordained (*icke ordinerade*) preachers.¹⁸⁴ Although the title “Ordination of Preachers and Missionaries” covered the breadth of the subject and the language of ordination was used for preachers and missionaries, an important distinction with separate paths was made apparent by section (d).

When “the candidate in question” expressed “the call that he or she seeks,” the Joint Committee of the Foreign Mission Board and the Ministerial Board would have made a decision as to the appropriateness of the call. Candidates, both male and female, who were qualified to be missionaries would be ordained as missionaries. Preachers, specifically male, who were qualified would be ordained as ministers of the gospel, or issued a license to serve a local church as stated in section (d).

If the terms of “Ordination of Preachers and Missionaries” were ambiguous, the annual conference reports of those ordained as preachers and those ordained as missionaries were not. The records of names listed at the end of the annual conference reports between 1924 and 1950

show that no women were ordained by the Swedish Evangelical Free Church to the preaching office to serve as pastors/elders/ overseers of local churches.

VI. Clarity of ordination and commissioning

After 1935, annual reports of the Swedish Evangelical Free Church were published in English and became more descriptive regarding the ordination of preachers and the commissioning of missionaries. The constitution and by-laws stated broadly that one of the objectives of the Evangelical Free Church was “to educate and ordain ministers and missionaries, to remove them from the list of ordained ministers and missionaries, when advisable, and to assign missionaries to duty, also to recall them when necessary.”¹⁸⁵ Following this broad objective, statements were more specific regarding responsibilities of the Board of Foreign Missions and the Ministerial Board.

The Board of Foreign Missions would supervise the foreign mission work and examine all applications of missionary candidates.¹⁸⁶ For example, in 1939 the board report stated: “The following candidates for our Africa field shall be commissioned and sent out as soon as all the stipulated requirements are met: Mr. and Mrs. H. Wilbert Norton, ... and Miss Merriam Johnson. That Miss Evangeline Lindgren shall be called, commissioned and sent forth to the La Victoria [Venezuela] field, subject to our rules and regulations.”¹⁸⁷

In contrast, the Ministerial Board would receive all applications for license and ordination and examine and approve applications before recommending candidates.¹⁸⁸ The 1939 report stated that it was: “The desire of the [Ministerial]

board to present the following recommendations to the Annual Conference: First, that the following brethren be granted a license to preach and all rights pertaining thereto: Ralph Clauson, Kiron, Iowa, ... Bertil Thorne, Melvin, Texas. ... Thirdly, that the following brethren be granted the privilege of ordination, and all rights pertaining thereto: Richard B. Anderson, Oakland, Nebraska, ... Carl Sundholm, Petaluma, California.”¹⁸⁹

Moreover, the inclusive pronouns in the “Ordination of Preachers and Missionaries” statement – “he or she (*han eller hon*)” – were clarified to reflect the practice.¹⁹⁰ Although some people decades later would consider this out of order with no record of any decision to rescind the resolution passed in 1925, there was neither any substantial change in policy nor any question at the time given the long-standing practice of ordaining men to the preaching office to serve as pastors/overseers of local congregations.

In 1945, the Ministerial Association celebrated its 50th Anniversary and published a volume titled *Laborers Together with God*.¹⁹¹ All 224 members listed in the book with biographies that included dates and places of ordination were men, again illustrating that ever since the formation of the Ministerial Association (*Predikantförening*) in 1894, all members were men.

VII. Conclusion

The decision in 1988 by delegates of the EFCA to credential men as pastors of local congregations by ordination, and to credential men and women as missionaries, evangelists, and ministry directors as Christian workers, was consistent with the theological views and historical practices of the Swedish and Norwegian-

Danish Free Churches from their beginnings.¹⁹²

The vision cast by Fredrik Franson for women to engage actively in evangelism was put into practice by August Davis and modeled by Ellen Modin. In the history of the Free Church, women worked alongside of men. Swedish Free Church leaders such as J. G. Princell, A. A. Anderson, and G. A. Young welcomed women into Christian ministry as evangelists and missionaries in contrast to ecclesial bodies that held to hyper- or extreme views that excluded women from evangelistic and missionary work altogether. With a vision that was both missional and ecclesial, women joined men in preaching the gospel of Jesus Christ and establishing local churches, yet with distinct ministries. While female evangelists and missionaries were recommended and set apart for their work by home churches and mission societies, they were not ordained to the preaching office to oversee and teach local congregations. The title “Rev.” that signified ordination was never associated with women in any documents, periodicals, reports, or histories of the Evangelical Free Church.

The pastoral role to oversee and instruct a local church was uniquely the responsibility of spiritually gifted and biblically qualified men. Female evangelists and missionaries were always members in good standing with their home or sending churches. As workers, they labored as agents of these churches in cooperation with other Free Church congregations. Thus, the Swedish Free Mission was always an agency for local churches to cooperate in common activities. Final authority and accountability rested with the local congregations.

Generally, there has remained a dis-

inction between men who are ordained as pastors of local congregations, and men and women who are recommended as evangelists or commissioned as missionaries. Such practices preserved the role of men in positions of spiritual authority while encouraging men and women to exercise their spiritual gifts and God-given callings to proclaim the gospel and to cooperate in forming new congregations.

At times, the vision to engage young women and men as evangelists and to set them apart for this work in order to receive “half fare” on railway tickets became a problem. Recommendation by a church or mission society to serve as an evangelist or missionary could be perceived by others as equivalent to ordination to the preaching office of a local church. This needed to be addressed. At times, the words “set apart” and “ordained” were used loosely, or confused (fused together), as with the novel expression “ordained as a missionary.”¹⁹³ Nevertheless, more precise wording came with time in order to distinguish between the ordination of pastors and the commissioning of missionaries.

The work of Della Olson in *A Woman*

of Her Times raised awareness of the contributions of Free Church women. It is important to celebrate that God has given spiritual gifts to women and that he has used sisters in Christ in meaningful ways to spread the good news around the world. This is acknowledged and celebrated. However, as discussed in this study, the book *A Woman of Her Times* was written to shape the narrative in a particular direction at a particular time that favored the ordination of women as local church pastors/ elders/ overseers. This has led to misunderstanding. For example, Janette Hassey offered a conclusion to her chapter on “Women in the Free Church,” saying, “That a church [EFCA] once so supportive of women preachers and pastors now might possibly exclude them is somewhat ironic.”¹⁹⁴

This study has attempted to offer a more accurate historical account of ordination and women in the history of the EFCA based upon an examination of sources and a synthesis of particular accounts into a narrative that stands the test of critical methods. The invitation is that more researchers will join in carrying out scholarly research on ordination and women of the EFCA.

Notes

1 Mrs. Arnold T. Olson, “A Woman of Her Times,” *The Evangelical Beacon* 48, no. 18 (May 27, 1975); 48, no. 19 (June 10, 1975); 48, no. 21 (July 8, 1975); 48, no. 22 (Aug. 5, 1975); 48, no. 23 (Aug. 19, 1975); 48, no. 24 (Sept. 2, 1975). In the last article, Pastor Birgitta Johansson is pictured as one of twenty-five active ordained female pastors in the Mission Covenant of Sweden, known today as Eumeniakyrkan (United Church). 2.1 2. 2. In 1976, the ECC voted to ordain women and two years later Carol Shimmin (Nordstrom) and Sherron Hughes-Tremper were ordained. “Women Ordained,” *Chicago Tribune*, June 10, 1978, 5.

3. Olson mentioned Belinda Wong of Hong Kong, and Doris Ekblad of Grantsburg, Wisconsin, who were preparing to graduate from Trinity Evangelical Divinity School with the M.Div. in June 1975. Olson, “A Woman of Her Times,” *The Evangelical Beacon* 48, no. 24 (Sept. 2, 1975): 11.

4. Della Olson, *A Woman of Her Times* (Minneapolis: Free Church Press, 1977).

See: http://collections.carli.illinois.edu/cdm/compoundobject/collection/tiu_efcalit/id/4023/rec/1 The publisher is listed as Free Church Press but noted to be an Ardel Publication. The name Ardel is a contraction of Arnold and Della. Arnold T. Olson, *Give Me This Mountain: An Autobiography* (Minneapolis: Mike Beard & Associates, 1987), 79.

5. Della Olson “Certain Women Also: Early Free Church Women, Advancing the Cause of Christ,” *The Evangelical Beacon* 58, no. 1 (Oct. 1, 1984): 11. Olson provided no sources of the so-called record.

6. Donald W. Dayton, “Evangelical Roots of Feminism,” *Covenant Quarterly* (Nov. 1976): 53, 56 n. 35.

7. Donald W. Dayton, *Discovering an Evangelical Heritage* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1976), 93-94.
8. Donald W. Dayton with Douglas M. Strong, *Rediscovering an Evangelical Heritage: A Tradition and Trajectory of Integrating Piety and Justice* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 143.
9. Janette Hassey, *No Time for Silence: Evangelical Women in Public Ministry around the Turn of the Century* (Grand Rapids: Academie Books, 1986).
10. Janette Hassey, *No Time for Silence* (Minneapolis: Christians for Biblical Equality, 2008).
11. For a theological treatment see: Walter L. Liefeld, Douglas J. Moo, and Philip Barton Payne, *What Does the Scripture Teach about the Ordination of Women? Differing Views by Three New Testament Scholars* (Minneapolis: Evangelical Free Church of America, Study Commissioned by the Committee on Ministerial Standing, 1987).
12. E. A. Halleen, William B. Hallman, Milton G. Nelson; and G. A. Young, *The Golden Jubilee of the Swedish Evangelical Free Church: Reminiscences of Our Work Under God. 1884-1934* (Minneapolis: Swedish Evangelical Free Church, 1934), 58.
13. David M. Gustafson, "Mary Johnson and Ida Anderson: 'Free-Free' Missionaries of the Scandinavian Mission Society U.S.A. to Natal, South Africa," *Pneuma: Journal of the Society of Pentecostal Studies* 39:1-2 (2017): 71.
14. 100 Year Anniversary, Lanse Evangelical Free Church, Lanse, Pennsylvania, 1892-1992, 6.
15. Halleen et. al, *Golden Jubilee*, 58. Also Olson, *A Woman of Her Times*, 43-44; Hassey, *No Time for Silence*, 88-89; Olson, "Certain Women Also," *Evangelical Beacon*, 10.
16. A. A. Anderson, *Twenty Years in the Wild West* (Chicago: Free Church Publications, 1900), 21.
17. *Minnesskrift Utgifven med Anledning af Svenska Evangeliska Frikyrkans i Amerika Trettioårsjubileum i Rockford, Ill., 10-14 juni, 1914; 1884-1914* (Minneapolis; Swedish Evangelical Free Church, 1914). Cf. "The first preachers to visit the new colony [of Turlock, Calif.] were Rev. J. Peterson ('California's Apostle'), Rev. A. A. Anderson, Mrs. Annie Peterson, Miss Amanda Johnson, Miss Amanda Nelson ('Saliga Amanda') and Rev. N. Saabye." Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 51.
18. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 184-185; Olson, *A Woman of Her Times*, 60; Hassey, *No Time for Silence*, 88.
19. Della Olson presumably acknowledged the awkwardness of the statement and changed it to read as a plural: "were called as permanent pastors," without noting her edit. Olson, *A Woman of Her Times*, 61.
20. Ernest Severin, Christine Andreason, James Christianson, Alf L. Scott, and T. J. Westerberg, *Swedes in Texas in Words and Pictures, 1838-1918* (Austin, Tex.: New Sweden 88 Austin Area Committee, 1994), 118.
21. This was confirmed in an interview by Jim Christianson with Harry Lind, Austin, Texas, whose grandparents helped to found the Kimbro Evangelical Free Church, Austin, Texas, Jan. 26, 2019.
22. EFCA 1975 Yearbook and Minutes of the 91st Annual Conference, Green Lake, Wisconsin, June 16-21, 1975, Minneapolis, EFCA, 303-304. Compare the histories of Norwegian-Danish Free Church pastors: *Evangelii Budskab: En Samline af Korte. Opbyggelige og Interessante Taler af Laererer, Pastorer, Evangelister og Missionaerer i den Evangeliske Frikirke i Amerika* (Chicago: Evangelisten Pub. Society's Forlag, 1915), and R. Arlo Odegaard, *With Singleness of Heart: Pioneers and Pioneering for Christ in Home Mission Fields* (Minneapolis: Free Church Press, 1971).
23. Thomas A. McDill, "Editorial: The Role of Women in Ministry," *The Evangelical Beacon* 60, no. 4 (Dec. 15, 1986): 12. Calvin Hanson's statement in *What It Means to Be Free* lacked the clarity of McDill's statement. Hanson dropped the words "some women missionaries and evangelists," writing "very few women were ordained, the regulations of the Swedish group very explicitly guarded the right to ordain women." Calvin B. Hanson, *What It Means to Be Free: A History of the Evangelical Free Church of America* (Minneapolis: Free Church Publications, 1990), 209-210.
24. *Minnesskrift*, 35-36.
25. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 40-41.
26. Nathaniel Carlson, *Sixty Years in Gospel Song, Music and Testimony* (Osterhus Publishing, 1955), 12-13.
27. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 40-41.
28. Carlson, *Sixty Years in Gospel Song*, 12-13.
29. Carlson, *Sixty Years in Gospel Song*, 20-21.
30. Carlson, *Sixty Years in Gospel Song*, 20-21.
31. *Minnesskrift*, 78-79; G. A. Young, Frank W. Anderson and E. A. Halleen. *Minnen och Bilder: Från Svenska Ev. Frikyrkans Predikantförenings Tjugiofemåriga Verksamhet, 1894-1919* (Chicago: Ministerial Association, 1919), 25, 29; Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 140, 151, 299; Lindberg, *Looking Back Fifty Years*, 53-54. Olson, "Certain Women Also," *Evangelical Beacon*, 11.
32. The first history states: "A new mission committee was elected, and it was decided that with funds from the mission fund to assist brother E. Thorell and sister Ellen Modin, who have taken up missionary activities among the Swedish Mormons in the state of Utah." *Minnesskrift*, 15; cf. 18, 68. Later, Modin was joined by A. A. Anderson who came to "give her some assistance." Anderson, *Twenty Years in the Wild West*, 38.

33. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 184-185.
34. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 323.
35. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 59, 222.
36. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 51.
37. Letter from Theodore A. Valine to Della Olson (ca. 1975) cited in Olson, *Woman of Her Times*, 62.
38. *Bref-Dufvan*, July 1918, 6.
39. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 196; Young, et. al., *Minnen och Bilder*, 23. Modig founded the church in 1897, and in the fall enrolled in the Swedish Free Mission's School and Bible Course in Chicago, known today as Trinity Evangelical Divinity School. *Svenska Bibel Institutet i Chicago: Redogörelse*, Chicago, Illinois, 9.
40. The biblical language of pastor/ elder/ overseer (1 Tim. 3:1-7; Titus 1:5-9) are used synonymously (Acts 20:28; Eph. 4:11; Phil. 1:1; 1 Tim. 3:2; 1 Pet. 5:2).
41. Gunilla Gunner, *Nelly Hall: Uppburen och Ifrågasatt: Predikant och Missionär i Europa och USA 1882-1901* (Uppsala: Swedish Institute of Mission Research, 2003), 175-177.
42. *Chicago-Bladet*, Oct. 14, 1884. For Waldenström's view see: Gunilla Gunner, "Women in Public: Preaching in the Late Nineteenth Century Sweden," in *Perspectives on Women's Everyday Religion*, Marja Keinän, ed., (Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis, 2010), 75-76.
43. *Chicago-Bladet*, Nov. 9, 1886, 1. For Princell see, Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 17.
44. *Minnesskrift*, 15.
45. *Chicago-Bladet*, Dec. 18, 1888, 2.
46. Contra Della Olson who says: "We must keep in mind that all remarks refer to within the church." Olson, *A Woman of Her Times*, 64.
47. *Chicago-Bladet*, Dec. 18, 1888, 2. Note that Della Olson's translation of Princell's statement deletes and adds scripture texts. She deleted his quoted text of 1 Cor. 14:34-35 and added the full quote of Acts 2:17, based on Joel 2:28. Olson, *A Woman of Her Times*, 65.
48. *Chicago-Bladet*, Dec. 18, 1888, 2.
49. *Chicago-Bladet*, Dec. 18, 1888, 2. For Sandquist see *Minnesskrift*, 58-59.
50. Gunner, "Women in Public," in *Perspectives on Women's Everyday Religion*, 75.
51. *Chicago-Bladet*, Dec. 18, 1888, 2.
52. Young, et. al., *Minnen och Bilder*, 61-62.
53. Young, et. al., *Minnen och Bilder*, 55.
54. Stromberg also recalled examples of young women in Sweden who came under the "preaching sickness" (*predikosjukan*), known for their trances and prophetic speaking in public spaces. See: George M. Stephenson, *The Religious Aspects of Swedish Immigration* (New York: Arno Press, 1969), 29-32.
55. *Chicago-Bladet*, Dec. 18, 1888, 2.
56. *Chicago-Bladet*, Dec. 18, 1888, 2.
57. *Chicago-Bladet*, Dec. 18, 1888, 2. See: Martin Luther, *Works* Vol. 36 (Philadelphia: Fortress Press, 1955), 152. "But if no man were to preach, then it would be necessary for the women to preach." (The Misuse of the Mass.) Cf. Martin Luther, *Works*, Vol. 40 (Philadelphia: Fortress Press, 1955), 388-391.
58. Della Olson bemoaned Princell's statement, saying: "He is showing a bit of inconsistency in some of his final remarks in this discussion ... some of his practices, especially in his home, were also then inconsistent." Olson, *A Woman of Her Times*, 71.
59. Josephine Princell, *Frederick Franson: World Missionary* (Chicago: Chicago-Bladet, 1909), 13.
60. Gunner, "Women in Public," in *Perspectives on Women's Everyday Religion*, 74, 77.
61. Gunner, "Women in Public," in *Perspectives on Women's Everyday Religion*, 76-77.
62. Franson, "Prophesying Daughters," 38-39.
63. Franson, *Profeterande Döttrar*, 29; Fredrik Franson, "Den Bibliska Församlings-ordningen," *Chicago-Bladet*, Dec. 17, 1880, 2-3.
64. Franson, "Prophesying Daughters," 25, 28. Also see pages 29 and 39. Moreover, he said, "If Jesus does not want to use the sister, why did He send so many sisters out with the glad Gospel message ... on the Day of Pentecost?" Franson, "Prophesying Daughters," 9, Swedish version cited in Edith L. Blumhofer, "A Confused Legacy: Reflections of Evangelical Attitudes Toward Ministering Women in the Past Century," *Fides et historia* 22, no. 1 (Wnt.-Spr., 1990): 51.
65. Franson's booklet has been referred to often as a work that argues for women to serve in the office of pastor/ overseer of local congregations. Mimi Haddad, "Egalitarians: A New Path to Liberalism? Or Integral to Evangelical DNA?," *Priscilla Papers* 29, No. 1 (Winter 2015): 18-19.
66. Fredrik Franson, "Prophesying Daughters," trans. by Sigurd F. Westburg, *Covenant Quarterly* 34 (Nov, 1996): 21-40; Fredrik Franson, *Profeterande Döttrar: Några Ord Angående Qvinmans Ställning till Evangelisationsarbete* (Saint Paul, Minnesota: Bibelqvinnohemmets forlag, 1896). Compare references to Franson and

- Princell in E.M. [Ellen Modin], "Bibelns Kvinnor, eller Kvinnans Plats och Ansats i Mänskligheten," n.d., 19-21. Archives, Trinity International University, Deerfield, Illinois.
67. David M. Gustafson, *D. L. Moody and Swedes: Shaping Evangelical Identity among Swedish Mission Friends, 1867-1899* (Linköping: Linköping University, 2008), 225-227.
68. Franson, "Prophesying Daughters," 29.
69. Franson, "Prophesying Daughters," 24.
70. Gunner, "Women in Public," in *Perspectives on Women's Everyday Religion*, 77-78.
71. Glenn P. Anderson, "Historical Note and Comment," *Covenant Quarterly* 34 (Nov, 1996): 22-23.
72. Fredrik Franson, "Den Bibliska Församlings-ordningen" *Chicago-Bladet* (Dec. 17, 24, 31, 1880; Jan. 7, 1881).
73. Edvard Paul Torjesen, "A Study of Fredrik Franson: The Development and Impact of His Ecclesiology, Missiology, and Worldwide Evangelism" (Ann Arbor, Mich.: University Microfilms International, 1984 Dissertation, Los Angeles), 117.
74. *Chicago-Bladet*, Dec. 17, 1880: 3; Torjesen, "A Study of Fredrik Franson," 125.
75. *Chicago-Bladet*, Dec. 24, 1880: 2.
76. Franson, "Prophesying Daughters," 24.
77. David M. Gustafson, "August Davis and the Free-Free: Pentecostal Phenomena among the Swedish Evangelical Free" *Pneuma: Journal of the Society of Pentecostal Studies* 37 (2015): 201-223.
78. "Det Skandinaviska Missionssällskapet," *Chicago-Bladet*, Feb. 11, 1890, 3; Lindberg, *Looking Back Fifty Years*, 61-66.
79. A. E. Strand, ed., *A History of the Swedish-Americans of Minnesota* (Chicago: The Lewis Publishing Co., 1910), 236.
80. *Chicago-Bladet*, Nov. 17, 1896, 2-3.
81. *Chicago-Bladet*, Nov. 17, 1896, 3. Reports were given by: C. Lind, Aug. Olson, H. M. Kjenner, John Halstedt, O. S. Olson, Andrew Mattson, A. C. Leafgren, Aug. Davis, Hulda Lindin, and Amanda Nelson.
82. Lindberg, *Looking Back Fifty Years*, 57-60. Cf. *Minnesskrift*, 35-36.
83. Lindberg, *Looking Back Fifty Years*, 58.
84. Olson, *A Woman of Her Times*, 44.
85. Lindberg, *Looking Back Fifty Years*, 57-60. Cf. *Minnesskrift*, 35-36.
86. Lindberg, *Looking Back Fifty Years*, 57-60. Cf. *Minnesskrift*, 35-36.
87. "Protokoll, Skandinaviska Missionssällskapet, St. Paul, Minn., 20-22 Okt. 1900," *Chicago-Bladet*, Dec. 4, 1900.
88. *Bref-Dufvan*, Dec. 1909, 8. Minnesota Historical Society Library, St. Paul, Minn.
89. Male preachers are never designated by the title "Mr."
90. The list contained two married couples, namely: "Rev. Emil Anderson and "Missionary Mrs. Amanda Anderson," and "Rev. F. Drevitz" and "Missionary Mrs. Emma Drevitz."
91. Lindberg, *Looking Back Fifty Years*, 54; Hallen, et. al., *Golden Jubilee*, 26, 146; *Minnesskrift*, 144.
92. Olson, *A Woman of Her Times*, 45, 61-62; Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 41.
93. "Women's Missionary Society of the EFCA, Free Church Mission Work in Africa: Free Church Field, Natal, and Swaziland," January 1945. EFCA Archives, Minneapolis, Minn.
94. Lindberg, *Looking Back Fifty Years*, 61. Half fare on railroads was a clergy benefit for decades. Franson made reference to the discount in 1880. *Chicago-Bladet*, Dec. 31, 1880, 6. By 1919, the Railroad Administration standardized this arrangement on all railroads. *Railway Age*, 65, no. 25, (Dec. 20, 1918): 1112.
95. *Chicago-Bladet*, Feb. 23, 1897, 1. Organizers were: E. Melon, Aug. Swanstrom, O. C. Grauer, J. C. Hofstedt, J. O. Nystrom.
96. *Chicago-Bladet*, Feb. 23, 1897, 1.
97. Olson, *A Woman of Her Times*, 72.
98. Olson, *A Woman of Her Times*, 73. Cf. *Chicago-Bladet*, Feb. 23, 1897, 1. See similar discussion of the Swedish Free Mission's Ministerial Association (Predikant Föreningen) meeting, Chicago, Illinois. *Chicago-Bladet*, Nov. 17, 1896, 2.
99. *Chicago-Bladet*, Nov. 7, 1879; Torjesen, "A Study of Fredrik Franson," 533; David M. Gustafson, "Ellen Modin: The Swedish Lady Missionary," *Pietisten* 28, no. 1 (Spring/ Summer, 2013): 12-13. See chapter 2 "Claiming Our Country on the Salty Lake: Savage Mormons and a Swedish Woman" in Philipp Gollner, *Good White Christians: How Religion Created Race and Ethnic Privilege for Immigrants in America* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 2016), 33. For Franson's view of Mormonism see: Fredrik Franson, *The "Wiles of Error" Unveiled: Or 70 Bible Passages Misunderstood by the Mormons, Considered in the Light of the Scriptures* (Chicago: John Martenson, ca. 1880).
100. *Minnesskrift*, 290-291.
101. H. Wilbert Norton, Olai Urang, Roy A. Thompson and Mel Larson, *The Diamond Jubilee Story of the Evangelical Free Church of America* (Minneapolis: Free Church Publications, 1959), 156. Ellen Modin arrived

- at Salt Lake City months ahead of the second approved missionary on the field, Edward Thorell. Three years later, she was joined by Lottie Axelson and Mathilda Johnson. *Minesskrift*, 14–15, 29.
102. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 41; Torjesen, “A Study of Fredrik Franson,” 533.
103. Lindberg, *Looking Back Fifty Years*, 58–59.
104. *Minesskrift*, 13; Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 28.
105. Young, et. al., *Minnen och Bilder*, 60. Note that Lindberg said: “H. J. von Qualen attended one of the Free Mission meetings held in Minneapolis in the fall of 1887 and requested a recommendation and commission as well as support to go out to China.” Lindberg, *Looking Back Fifty Years*, 71.
106. *Minesskrift*, 333, 334.
107. Young, et. al., *Minnen och Bilder*, 14. Cf. John E. Dahlin, Frank W. Anderson, and Philip C. Hanson, “*Laborers Together with God*”: *Devotional Meditations and Biographical Sketches of Ministers within the Evangelical Free Church of America* (Chicago: Ministerial Association of the Evangelical Free Church, 1945), 8-9.
108. *Minesskrift*, 85.
109. *Chicago-Bladet*, June 30, 1903, 7.
110. *Chicago-Bladet*, June 30, 1903, 7.
111. *Chicago-Bladet*, June 30, 1903, 7.
112. *Chicago-Bladet*, June 30, 1903, 7.
113. G. A. Young, Frank W. Anderson, and E.A. Halleen. *Minnen och Bilder: Från Svenska Ev. Frikyrkans Predikantförenings Tjugiofemåriga Verksamhet, 1894-1919* (Chicago: Emil Forslund, 1919).
114. Young, et. al., *Minnen och Bilder*, 8.
115. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 28.
116. Karl A. Olsson speaks of the difference between the Swedish Free churches and the Covenant churches saying: “In essence, the major difference between the Princellian position (Free) and that of the Covenant was that the former wanted no legally constituted body with the authority to decide and control, but only an advisory assembly for deliberation of issues; the Covenant gave the delegates of constituent churches and societies both the right and the responsibility to make decisions affecting the total mission of the denomination.” Karl A. Olsson, *Into One Body by the Cross* (Chicago: Covenant Press, 1985-1996), 65. Cf. Arnold T. Olson, *The Search for Identity* (Minneapolis: Free Church Press, 1980), 51-52.
117. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 28.
118. Hanson, *What It Means to Be Free*, 212.
119. *Minesskrift*, 39.
120. *Chicago-Bladet*, May 13, 1890, 1; Young, et. al., *Minnen och Bilder*, 26.
121. Severin, et. al., *Swedes in Texas*, 116, 121.
122. The Constitution of the Swedish Evangelical [Free] Church of Manda, Travis County, Texas, August 14, 1897.
123. *Protokoll över Svenska Evangeliska Fria Missionens Årsmöten, Denver, Colorado, den 21-25 Juni 1905*, 49.
124. *Protokoll över Svenska Evangeliska Fria Missionens Årsmöten, Denver, Colorado, den 21-25 Juni 1905*, 49.
125. The report from the meeting at Denver, Colorado, in 1920 stated that there were 12 missionaries belonging to the mission of the Swedish Evangelical Free Church with 5 men and 7 women. There were 27 missionaries belonging to the Scandinavian Alliance Mission that were receiving support from the Free Churches with 16 women and 11 men. The same report of the annual conference provided the list of 75 preachers of Free churches and all were men. *Trettiosjette Årsmöte Denver, Colo., June, 6 – 20, 1920*, 98-101.
126. Torjesen, “A Study of Fredrik Franson,” 597-598, 625-626.
127. Torjesen, “A Study of Fredrik Franson,” 745.
128. *Chicago-Bladet*, Dec. 17, 1880, cited in David B. Woodward, *Aflame for God* (Chicago: Moody Press, 1966), 54-55.
129. *Chicago-Bladet*, Dec. 17, 1880, cited in Woodward, *Aflame for God*, 54-55.
130. Woodward, *Aflame for God*, 55.
131. By 1925 the Swedish Evangelical Free Church had 39 missionaries serving on three mission fields. *Chicago-Bladet*, July 7, 1925, 4.
132. Olson, *A Woman of Her Times*, 79-80. Also, Hassey, *No Time for Silence*, 92.
133. Carlson, *Sixty Years in Gospel Song*, 12.
134. *Chicago-Bladet*, Nov. 17, 1896, 2-3.
135. Certificate of Ordination, Amanda Gustafson Carlson, was issued December 12, 1929.
136. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 135, 312.
137. Norton, et. al., *Diamond Jubilee Story*, 13; *Diamond Jubilee, WMS 1908-1983* (Minneapolis: Women’s Mission Society, 1983), 4.
138. Halleen, et. al. *Golden Jubilee*, 261.
139. *The Evangelical Beacon*, 15, no. 8 (Nov. 20, 1945): 7.

140. *The Evangelical Beacon*, 12, no. 14 (Jan. 5, 1943):10.
141. *The Evangelical Beacon* 7, no. 14 (Apr. 5, 1938): 18.
142. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 129, 261; *The Evangelical Beacon*, 7, no. 19 (June 14, 1938): 11; *The Evangelical Beacon* 12, no. 8 (Nov. 24, 1942): 6.
143. She is listed as: "Missionary Miss Amanda Nelson, Orion, Ill." *Brev-Dufvan*, Dec. 1909, 8.
144. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 173.
145. Interview with Harry Lind, Austin, Texas, by Jim Christianson, Austin, Texas, Jan. 26, 2019.
146. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 178, 183; Severin, et. al., *Swedes in Texas*, 120.
147. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 48; *The Evangelical Beacon*, 15, no. 37 (June 11, 1946), 1.
148. *Minnesskrift*, 141.
149. *Minnesskrift*, 293.
150. *Minnesskrift*, 95-96; 293-294.
151. *Minnesskrift*, 99, 294.
152. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 216. The 1915 South Dakota State Census records: Carrie D. Norgaard, born 1880; Brookings County, Arlington; Occupation: Missionary; Church affiliation: Free Church.
153. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 70.
154. *The Evangelical Beacon* 57, no. 13 (Apr. 15, 1984): 17; Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 271.
155. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 58-59, 222.
156. 1964 Yearbook and Minutes of the 80th Annual Conference held at Orange Grove, NJ, June 15-21, 1964, Evangelical Free Church of America, Minneapolis, Minnesota, 52.
157. *Diamond Jubilee*, WMS, 5; *The Evangelical Beacon and Evangelist* (Oct. 9, 1956): 11.
158. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 41. For A. A. Anderson's work with Hanna Erickson (1875-1936), a so-called "Bible woman" in the western states, see Anderson, *Twenty Years in the Wild West*, 105-106. Earlier, she was a Bible instructor at Minneapolis and Kansas City, and superintendent of the Orphans Home at Phelps, Nebraska. *Minnesskrift*, 302, 312-313; *Evangelical Beacon*, 5, no. 15 (Apr. 21, 1936): 6. See Ruth Tucker, "The Role of Bible Women in World Evangelism," *Missiology* 13, no. 2 (Apr. 1985), 133-146.
159. Svenska Ev. Frikyrkans Årsbok 1925 innehållande rapporter till och protokoll fort vid Frikyrkans fjortonde årsmöte, Beresford, South Dakota, den 17-21 juni 1925, 112-113.
160. Della Olson states: "Overseas women missionaries were also ordained until the late twenties when commissioning was begun for both men and women." Olson, "Certain Women Also," *Evangelical Beacon*, 11.
161. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 243; Cf. Dahlin, et. al., *Laborers Together with God*, 216.
162. *Evangelical Beacon* 46, no. 4 (Nov. 14, 1972): 9.
163. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 245.
164. *Evangelical Beacon* 46, no. 4 (Nov. 14, 1972): 9.
165. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 245.
166. *Evangelical Beacon*, 59, no.5 (Jan. 6, 1986), 13.
167. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 243.
168. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 303; *The Evangelical Beacon* 59, no. 2 (Nov. 4, 1985):16.
169. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 246-247.
170. *The Evangelical Beacon* 46, no. 4 (Nov. 14, 1972): 9.
171. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 256.
172. Certificate of Ordination for Esther Carlson dated June 24, 1928, EFCA Archives, Minneapolis.
173. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 244.
174. Certificate of Ordination, "Mrs. Naomi (Olson) Skoglund" is dated June 24, 1928. EFCA Archives, Minneapolis. However, Naomi married Arthur Skoglund in 1930. This anachronistic certificate was for some unknown reason back-dated and held at the EFCA office.
175. *The Evangelical Beacon* 63, no. 4 (Dec. 18, 1989): 17; 46, no. 4 (Nov. 14, 1972): 9.
176. Svenska Ev. Frikyrkans Årsbok 1924 innehållande rapporter till och protokoll fort vid Frikyrkans fjortonde årsmöte, Boone, Iowa, den 18-22 juni 1924, 130-131.
177. Halleen, et. al., *Golden Jubilee*, 240, 242, 243 247; Dahlin, et al., *Laborers Together with God*, 64, 119.
178. *Chicago-Bladet*, July 1, 1924, 4.
179. Olson, *A Woman of Her Times*, 80.
180. *The Evangelical Beacon* 48, no. 2 (Oct. 15, 1974): 20.
181. Svenska Ev. Frikyrkans Årsbok 1924 innehållande rapporter till och protokoll fort vid Frikyrkans fjortonde årsmöte, Boone, Iowa, den 18-22 juni 1924, 96-97; Svenska Ev. Frikyrkans Årsbok 1925 innehållande rapporter till och protokoll fort vid Frikyrkans fjortonde årsmöte, Beresford, South Dakota, den 17-21 juni 1925, 108-109.
182. Svenska Ev. Frikyrkans Årsbok 1924, 96-97.

-
183. Hassey, *No Time for Silence*, 92.
184. Olson, *A Woman of Her Times*, 81.
185. Annual Conference Report, Swedish Evangelical Free Church, 1939, 121.
186. Annual Conference Report, Swedish Evangelical Free Church, 1939, 127.
187. Annual Conference Report, Swedish Evangelical Free Church, 1939, 112.
188. Annual Conference Report, Swedish Evangelical Free Church, 1939, 129.
189. Annual Conference Report, Swedish Evangelical Free Church, 1939, 88.
190. Norton, *European Background*, 173.
191. John E. Dahlin, Frank W. Anderson, and Philip C. Hanson, "*Laborers together with God*": *Devotional Meditations and Biographical Sketches of Ministers within the Evangelical Free Church of America* (Chicago: Ministerial Association of the Evangelical Free Church, 1945).
192. This conclusion challenges the final clause of the statement of the Committee on Ministerial Standing's report in 1975 that says: "The Committee could not do otherwise unless through proper procedures the rules were changed to specifically exclude women from the privilege and thus change the historic ninety-year policy of the Evangelical Free Church of America." EFCFA 1975 Yearbook and Minutes of the 91st Annual Conference, 303-304. This clause is deemed political, not historical.
193. As already mentioned, in 1887, Hans Jensen von Qualen, the pioneer missionary of the Swedish Free Mission, was "set apart to the call of missionary" (*avskild för missionärskallet*) to China but in 1946 an article in *The Evangelical Beacon*, written by Frank W. Anderson, long-standing member of the Mission Board, wrote: "When Von Qualen was ordained as a missionary at Oak Street Hall (now Summerdale Church) on November 13, 1887, he was the first foreign missionary ever to be ordained by our denomination." *The Evangelical Beacon*, 15, no. 29 (Apr. 16, 1946): 4. Cf. "At the annual conference in Stockholm, Missions Förbundet set apart eight missionary candidates for the work in Galla, Africa" (*avskildes missionärskandidater för verksamhet i Galla, Afrika*). *Chicago-Bladet*, July 7, 1925, 4.
194. Hassey, *No Time for Silence*, 94.

Agreeing to Disagree

Atle Ottesen Søvik

Professor of Systematic Theology,
Norwegian School of Theology, Religion and Society
atle.o.sovik@mf.no

Francis Jonbäck

Postdoctoral Fellow, Department of Theology,
Uppsala University
francis.jonback@teol.uu.se

Our debate about whether or not we should be agnostic or more positive with respect to our knowledge of possible values as well as disvalues began in December 2016. Recently, we have written two responses to each other in *Theofilos* and continued the debate by sending exactly twelve e-mails back and forth and we have now decided to end the debate by agreeing to disagree.

The debate centered around the agnostic value thesis presented in Jonbäck's book *The God Who Seeks but Seems to Hide*. According to the thesis we should be agnostic about whether we know all, or even a representative sample, of the possible goods and possible evils that there are. An implication is that we should not say that probably there is pointless divine hiding or pointless evils, since God may have a good plan with it that we do not understand.

In *Theofilos* 2018/1, Atle Ottesen Søvik quite extensively discussed the agnostic value thesis. Among other things, Søvik argued that the agnostic value thesis counts against the principle of credulity according to which something seeming *p* are to be taken as *prima facie* evidence for *p*.

In *Theofilos* 2019/1, Jonbäck offered a reply claiming that he could see no contradiction between the agnostic value thesis and the principle of credulity. He claimed that we should believe that things are as they seem, but to him it does not seem that our understanding of goods and evils are either representative or not, and thus he is agnostic. Since Søvik claimed that we probably have a representative view with respect to possible goods and evils (which Jonbäck calls the Søvikian proposition), Jonbäck challenges Søvik to defend it.

So, there are two interconnected issues here. The first concerns whether or not there is a contradiction between the value agnostic thesis and the principle of credulity. The second concerns whether or not we should be agnostic or more positive with respect to having representative knowledge of possible goods and evils.

We both agree that there is no straightforward contradiction between the thesis and the principle. However, according to Søvik, there is another practice-oriented contradiction lurking in the bushes. At least in our moral practice and deliberation on how to act, it is vital that we can use a negative version of the principle

of credulity. If the agnostic value thesis is correct, then we cannot act on the basis that “the act does not seem to have bad consequences (lead to any overall bad states)” so “probably it will not have any bad consequences”. Thus, Søvik argues, we should be more positive with respect to our knowledge about the realm of values.

Jonbäck also thinks that this is a problem, but that this is a problem for atheists and not for theists. He has argued elsewhere that theists have independent or worldview-related reasons (reasons conditioned on the existence of God) for believing that the class of goods and evils with the property of *being able to figure in reasons humans have for deliberating and acting are representative*.¹

Søvik does not think that this restricted strategy Jonbäck uses works because, as he argued in *Theofilos* 2018/1, the

value agnostic thesis also entails global agnosticism and skepticism with respect to trusting God. Jonbäck disagrees and has presented two defeaters for that argument elsewhere.²

Søvik and Jonbäck agree that there may well be a lot of goods and evils that we do not know about. Søvik nevertheless wants to say at the present moment that probably these are (roughly) all the goods and evils there are, while being open to the fact that the future may prove him wrong. Jonbäck on the other hand prefers to say that since he cannot find reasons for believing that our sample of possible goods and evils are representative, we should not say today that probably we know (roughly) all the goods and evils there are, but rather we should be agnostic. We leave it up to the readers to make their own decision.

References

- Jonbäck, Francis, *The God who Seeks but Seems to Hide*, Leuven: Peeters, 2017.
 Jonbäck, Francis, ‘A Reply to Søvik’, *Theofilos* 11, no. 1, (2019): 49-53.
 Jonbäck, Francis, ‘Why Skeptical Theists are Not Involved in a Scenario of Olly-Style Deception’ *Forum Philosophicum*, 23, no. 1, (2018), 59-69.
 Søvik, Atle Ottesen, “A Fundamental Problem for Skeptical Theism”, *Theofilos* 10, no. 1, (2018): 4-10.

Notes

1. See Francis Jonbäck, *The God who Seeks but Seems to Hide* (Leuven: Peeters, 2017), 66.
2. See Francis Jonbäck ‘Why Skeptical Theists are Not Involved in a Scenario of Olly-Style Deception’, *Forum Philosophicum* 23, no. 1 (2018).

Att återskapa hälsan i hjärtats ögon

Några kristna perspektiv på människans längtan efter lycka med särskild utgångspunkt hos Augustinus¹

Kjell O. Lejon

Professor, forskningsmiljöföreståndare och avdelningschef
Linköpings universitet, Sverige
kjell.o.lejon@liu.se

Några inledande kommentarer

En kristen människa betraktar traditionellt sett livet utifrån ett mångdimensionellt perspektiv. I det som synes ske förstår man att även något annat kan ske, något som många gånger kan vara viktigare än det som för tillfället synes ske, eftersom det i ett längre perspektiv formerar när det gäller livsförståelse och livsperspektiv.

Detta handlar inte endast om ett undermedvetet djuppsykologiskt skeende, utan även om ett meningsskapande kristet djupperspektiv utifrån frågor som rör ursprung, livsfärd och livsmål, det vill säga var vi kommer ifrån, vilka vi egentligen är och vart vi är på väg. Också frågan om lyckan eller att känna sig lycklig sätts in i detta mångdimensionella perspektiv, som alltså är kopplat till hela livsförståelsen, till kosmologin och antropologin – ärenden lika gamla som människan själv.

I denna artikel pekas på några kristna infallsvinklar när det gäller frågan om människan och lyckan. Den för västerlandet så inflytelserike kristne kyrkofadern Augustinus (354-430), benämnd ”den västerländska kristenhetens lärofader”,² kommer att vara en central utgångspunkt men även andra tidiga teologer och några kristna genom tiderna får kort hjälpa oss med kristna perspektiv.

För Augustinus var, som docenten och augustinuskännaren Christian Braw formulerat saken, ”frågan om det saliga livet, *vita beata* ... själva grundproblemet ... Hela hans teologi är en vägledning till detta mål”.³ Redan i en tidig skrift, *De beata vita*, alltså en skrift om det saliga eller lyckliga livet, redovisar han samtal om lyckan. De är förda med ett par studenter och några släktingar, inklusive modern Monica, på Augustinus födelsedag år 356, samt under några följande dagar.⁴

Augustinus sökte på filosofisk väg vishet och det stabila och bestående mitt i det instabila och förgängliga. Efter en tid av sökande, som bland annat präglats av materialism och skepticism, kom han att närma sig den kristna tron.⁵

För Augustinus hade sökandet efter vishet inte endast en koppling till tankens klarhet, utan det var även en fråga om livsstil. Genom sina studier hade han också kopplat det stabila och bestående till tanken om det goda och till lycka. Brist på vishet uppenbarar brist på verklighetskontakt, medan vishet leder till lycka, konstaterade man i det ovan nämnda samtalet. Vishet innebär nämligen en insikt om vad som är stabilt och bestående.

När diskussionen fortsatte ledde det till ett resonemang om Gud. Från plato-

nikernas sida hade Augustinus fått tanken att allt som lever rör sig tillbaka till Gud. Människan har en "Guds-tendens" och Gud kan liknas vid ett magnetfält som människan dras till. Väl hemma hos Gud når man det som är filosofins mål, det lyckliga livet.⁶ Först senare blir det tydligt att vägen till Gud, enligt Augustinus, inte vilar på evidens i den antika filosofins mening, utan på Uppenbarelsens auktoritet – där Guds vishet befinns inkarnerad.⁷

I hans resonemang finns ett bakomliggande antagande. Det är: "Förvisso vill vi alla leva saliga" (*Beate certe omnes vivere volumus*),⁸ eller "Vi vill alla vara lyckliga" (*Beatos esse nos volumus*).⁹ Tanken på lyckosträvan är alltså grundläggande hos människan, enligt Augustinus. Den tanken är nog fortfarande allmänt accepterad. Vi längtar alltjämt efter lyckan. Vi söker svar, men vilka försök till svar lyssnar vi på? Augustinus har synpunkter som av oändligt många människor också idag anses som helt centrala och som har en förmåga att tala rakt till oss människor – även i detta distraktionernas tidevarv – även om de är formulerade med ett språkbruk som måhända inte alltid är helt lättillgängligt för den moderna människan. Lyckan kopplas till nåd och sanning, till livsmålet. Allt är insatt i en relation, till Gud – och till medmänniskan.

Livsmål, livsresa och nådens nödvändighet

Redan de gamla grekerna hade kopplat samman tanken om människans livsmål (grek. *telos*, lat. *finis bonorum*) med frågan om lycka eller salighet (*beata vita* eller *beatitudo*) och därtill också vishet eller levnadsviisdom (*sapientia*). Augustinus kom dock efter sitt långa sökande, främst inom filosofin men även inom manikeismen, att tydligt uppfatta saken

så att det var först i kristendomen som svaren på filosofernas frågor fanns. Så hade, menade Augustinus, nyplatonikerna en vision *om* Gud, men de kände inte till vägen *till* Gud.

Det bör betonas att det hos Augustinus inte handlar om frågor och svar som blott rör ett kontemplativt livsområde, som var fallet i vissa filosofiska inriktningar, utan det är mer än så. Sökandet efter lycka (och sanning) är därmed mer än en intellektuell resa. Augustinus betonar hela livet, också det aktiva och sinnliga. Levnadsviisdom ska omsättas i ett konkret liv.¹⁰ I Augustinus resonemang är lyckan och livsmålet också sammanlänkat med den Gud som ses som människans ursprung och mål – och med medmänniskan.¹¹

Det finns alltså också här en anknytning till den nyplatoniska traditionen, som pekade på gudsgemenskapen som den primära källan till lycka. Men Augustinus tolkar gudsgemenskapen utifrån den kristna traditionen, i det uppenbarade Ordet, och dess dubbla kärleksbud, nämligen att livsmålet uppnås genom eller i kärleken till Gud och till medmänniskan.¹² Hos honom är alltså inte ett uppnående av den egna av egoism präglade lyckan eller ett tillfredsställelse av den egna lusten målet.¹³ Han betonade istället att den inåtriktade och av självcentrering präglade kärleken inte leder till livsmålet, utan perverteras efterhand alltmer i sin inkrökthet; människan blir vänd mot sig själv (*curvatus in se*), ja, inkrökt (*incurvatus*).

Kärleken till det skapade – som till tingen, titlarna eller pengarna – som Augustinus benämner *cupiditas*,¹⁴ kan visserligen resultera i tillfälliga "upplevelsesegar", ja, kanske lyckokänslor för stunden eller för ett tag, men den leder inte närmare livsmålet. Tvärtom. När egoismen

är grundinriktningen hos människan leder den till en förvänd prioriteringsordning. Detta innebär, med professor Bengt Hägglunds ord, att ”det som i själva verket är skadligt eller av tvivelaktigt värde eftertraktas som ett högt eller oundgängligt värde, under det att det högsta goda, eller det som är av verkligt och varaktigt värde för människan, negligeras och föraktas.”¹⁵ Man söker efter lycka på fel ställen, har inriktningen mot felaktiga livsmål. Därför uppnås aldrig varaktig lycka.

Enligt den kristna traditionen är det därmed inte heller en oändlig valfrihet som gör oss människor sanna eller lyckliga på djupet. Det är inte friheten som gör oss sanna, utan sanningen som gör oss fria. Som det uttrycks i Johannesevangeliet: ”Ni skall lära sanningen och sanningen skall göra er fria” (Joh. 8:32). Det är inte i en ren och skär individualism, där ”jaget” är i centrum i verklighetsupfattningen, om än i upplevd total frihet, sanningen finns, utan i en relation.

När Ordet, det vill säga Kristus, tog sin boning ibland oss, var han, återigen med Johannesevangeliets formulering, fylld av ”nåd och sanning” (Joh. 1:14). Han var med välkänd typologi ”den andre Adam”, sådan som människan var tänkt att vara. Han representerade en nystart, den som gav mänskligheten en andra chans. Han föll inte genom sin möjlighet till val in i frestelsen att förhärliga sig själv i gudsfrånvärd egoism och fastnade därför inte i inkrökthet och ofrihet, som den förste Adam, som ville frihet men genom sina val hamnade i ofrihet.

Det betyder, enligt kristen tradition, att ju mer Kristuslik människan blir, desto sannare människa blir hon. Att bli alltmer Kristuslik är alltså inte att lämna det mänskliga för någon slags andlig sfär utan att alltmer bli en sann människa, att bli genuint verklighetsförankrad, och

samtidigt närma sig en djup glädje och livsmening med paradisk smak. Detta är inte något självverk, inget som någon människa når på egen hand, oavsett ansträngning, utan lycklig blir hon i relation, av nåd och med Honom som är fylld av nåd och sanning, och i därpå naturligt följande varm nådefull sanningsrelation till medmänniskan.

Det finns en djup vila i detta att tron inte beror på prestation – något som accentuerats i reformatorisk-luthersk tradition – inte minst i det starkt prestationsfyllda tänkande som präglar vår samtid. Det handlar alltså enligt kristen tro om en upptäckt om vad en människa djupast sett är och vem och vad hon kan förlita sig på under några mer eller mindre bräckliga människoår, inte hur mycket hon gör, presterar.

Augustinus talar om en utgivande kärleksrelation, där Gud i sin kärleksfulla nåd kan rättställa människans inkrökta kärlek så att den istället drivs i rätt riktning, mot Gud och mot medmänniskan. Det gäller att hälsan återskapas i människohjärtats ögon, så att det ser klart och tydligt och kan skilja det väsentliga från det oväsentliga.¹⁶ Augustinus formulerar det så: ”Vår hela uppgift är att återskapa hälsan hos hjärtats ögon med vilka vi kan se Gud.”¹⁷ Detta kan tänkas knyta an till de ord som Paulus formulerade i sitt brev till de kristna i Efesos: ”Må han [Gud] ge ert inre öga ljus, så att ni kan se...”¹⁸ Blicken klarnar. Dimman lättar. Den yttersta verkligheten skyntas. Och den yttersta verkligheten är Gud, något som Augustinus påpekade redan i *Soliloquia*.¹⁹

Livsmålet framstår på ett nytt sätt. Livet är sprunget ur Gud, så också nåden och sanningen och en djuplodande lycka eller salighet, för att bruka en mer traditionell kristen terminologi. Tillfälliga upplevelser av olycka genom motgång, sjuk-

dom eller annan utsatthet, hindrar inte resan mot livsmålet eller livets förankring i det som är saligt. Men återigen, livsresan görs i relation, och förutsättningen för att nå hela vägen fram till *fnis bonorum*, i kristna termer himlen eller Guds rike, är Guds nåd, en utan krav given förlåtelse och förnyelse av det inre. Nåden är nödvändig på grund av människans fallna tillstånd, *status corruptionis*.²⁰

Denna (livs-)resa är inte tänkt att ta vid en gång i framtiden, när tiden är slut, utan den kan börja nu. Det är inte endast resan som är mödan värd, utan livsmålet. Denna tanke knyter an till mer moderna slutsatser, där exempelvis psykiatriprofessorerna och holocaustöverlevaren Viktor Frankel (1905-1997) betonar att människan inte endast behöver något att leva *av* och någon att leva *med*, utan också något att leva *för* (se hans bok *Livet måste ha en mening*).

En sinnlig njutning skapar behag, såsom ett glas kallt vatten när man är törstig eller en god måltid när man är hungrig. Också ett möte med en gammal god vän kan präglas av glädjefylld lycka. Men allt är insatt i ett större mönster, i något som sker i det som först endast till synes sker. Händelser formerar livet. Det som sker kan antingen stärka relationen till Gud, exempelvis genom ett tack för livet och livets goda, eller stanna i en kärlek blott till det skapade. I det senare fallet avskärmar vi oss i det långa loppet från livskällan, nådens källa, och allt som sker tolkas istället i den begränsande själv tillräcklighetens termer.

Något om det bibliska materialet om lyckan

Inom Bibelns pärmar finner vi ett brett lyckobegrepp. Redan i de gammaltestamentliga texterna återfinns flera hebreiska ord som kan översättas med lycka.

De kan kopplas till både ett kroppsligt och andligt gott av olika slag. Den troendes lycka kontrasteras emellanåt med den otroendes lycka. Den troendes är rik och tillräcklig, den ges av Gud och är en frukt av omvändelsens gudsrelation, av att nåden fått verka i en människas liv.

Den otroendes lycka kan bestå i rikedom, överflöd, frosseri och människogunst, men den kan hastigt avbrytas och leder till bedrövelse (se t. ex. Psalt. 1 och 73). En välsignad och djuplodande frälsningsglädje, salighet, kan även ställas i kontrast till ofta karga villkor på jorden. Den kopplas inte sällan till ett tillstånd, ett helt och oskadat tillstånd, *shalom*, som i sin tur kan kopplas till en god ordning, hälsa, fred eller frid.²¹ Vi ser att Gud är salig och gör salig, att lyckan ytterst är en gåva. Saliga är därför de som tar sig tillflykt till Gud (Psalt. 2:12, 1917) och salig (1917 års översättning) eller lycklig (*Bibel 2000*) är den som förtröstar på Herren (Psalt. 84:13).

Men vi finner också mer prosaiska uttalanden i den gammaltestamentliga vishetslitteraturen: ”Den som har funnit en rätt hustru, han har funnit lyckan” (Ordspr. 18:22, 1917).²² Grekiskans *makários* har betydelsen lycksalig, salig, lycklig. Det återfinns omkring femtio gånger i de nytestamentliga texterna. I 1917 års bibelöversättning är ordet genomgående översatt till ”salig”. Det återfinns exempelvis i Bergspredikans inledande del, i de så kallade saligprisningarna (Matt. 5:3 11), även översatta så i *Bibel 2000*. Denna undervisning är framåtriktad och hoppfull. Några exempel: ”Saliga de som sörjer, de skall bli tröstade. Saliga de ödmjuka, de skall ära landet. Saliga de som hungrar och törstar efter rättfärdigheten, de skall bli mättade. Saliga de barmhärtinga, de skall möta barmhärtighet. Saliga de renhjärtade, de skall se Gud.”

I Bibelns sista del, Uppenbarelseboken, liksom i en del andra nytestamentliga texter, finner vi även ett eskatologiskt, framtidssinriktat, perspektiv. Här röjs det möjliga livsmålet. Den lycka som inte kan krossas blir fullt ut verklig för de som bjudits in "till Lammets bröllopsmåltid" (Upp. 19:9) och tackat ja. "Gud själv... skall vara hos dem, och han skall torka alla tårar från deras ögon. Döden skall inte finnas mer, och ingen sorg och ingen klagan, och ingen smärta skall finnas mer" (Upp. 21:3b 4). Vi är åter hos Gud, för att tala med Augustinus. För de som tagit emot nåden, som är enda vägen hela vägen hem, är "cirkeln sluten". Det paradisiska är återupprättat, nyskapat.²³ Men vi återvänder nu till hur några av fornkyrkans teologer försökte förstå detta med lycka (och vishet).

Några fornkyrkliga teologer och filosofer

Många av de fornkyrkliga teologerna hämtade inspiration från den samtida filosofin, men vägledning för bedömning av de olika filosofierna hämtade de från det bibliska materialet. Vi ser redan hur Paulus i det bibliska materialet hade en uppgörelse med den grekiska filosofin. Han framhåller Jesus och evangelierna som "Guds vishet", en vishet som skiljer sig från "världens vishet". I den senare bygger människan helt och hållet själv upp sin vishet på intellektuell väg. Paulus vänder sig emellertid emot alla försök till självhävdelse och självfrälsning, även om det gäller en aldrig så rikt retoriskt smyckad förnuftsargumentation. I den kristna tron finns istället nåd, ande och kraft, ja, Gud i centrum, alltså något annat och mer än den "världsvishet" där människan bildar utgångs- och slutpunkt.

Det fanns bland de följande teologerna lite olika hållningar till vad den grekiska

filosofin kunde bidra med. Klart negativt till filosofins eller "världsvishetens" (*sapientia saecularis*) inflytande var den i väst tongivande latinske teologen Tertullianus (död efter 220): "Vad har Athen att göra med Jerusalem?"²⁴ Kristendomens uppenbarelsekaraktär var något annat än ren och skär filosofi, menade han.

För andra, med en mer eklektisk hållning, blev det en fråga om vad som var värdefullt och vad som borde avfärdas bland de filosofiska resonemangen. Den kristne författaren Justinus (död cirka 165), även kallad Justinus Martyren eftersom han halshöggs på grund av sin kristna tro, kunde till exempel knyta an till platonikernas immateriella syn på Gud, Guds upphöjdhed över sin skapelse och dess etik, men avvisa det materialistiska gudsbegrepp som stoikerna företrädde och i vilken man återfann en identifikation mellan Gud och världen. Stoikernas tankar kunde erkännas värde när det kom till etiken. Men ytterst var båda "mänsklig lära" och därmed av begränsat värde.²⁵

Människan kan skönja Skaparen i skapelsens komplexitet och skönhet. Detta betonades tydligt, exempelvis hos de alexandrinska teologerna. Med hjälp av det som med förnuftet är begripligt kan vi ana det som går utöver det som kan omfattas av det mänskliga förnuftet. I skapelsen kan vi upptäcka Guds "immateriella och intelligibla väsen".²⁶ Med ett bildspråk kan det uttryckas så att det i naturen finns spår av Guds "fingeravtryck" – något som pekar vidare.²⁷

Att stanna vid det skapade är därför att begränsa sig i det väsentligaste. Den fornkyrklige teologen Clemens av Alexandria (cirka 150-215) kunde därför säga: "Gud söker jag, icke Guds verk."²⁸ Augustinus följer den alexandrinska linjen, med en "graderad bedömning" av filosoferna. Platonikerna får en rangplats,

epikuréerna avfärdas med Clemens förklaring att deras lära utgör ett ogräs i filosofins åker.²⁹ Livsmålet hade med Gud, livets källa, att göra. Den goda skapelsen var en utstrålning av Guds godhet.³⁰ Till Gud, det skönaste och vackraste av allt,³¹ var också saligheten eller lyckan kopplad. Det tankemässiga sökandet stod i centrum. Men hur fann man då svaren?

Sökande och mening

I de gamla filosofernas och teologernas sökande klarläggs vad man skulle kunna kalla en grundläggande genetisk kodning hos människan, som resulterar i ett ständigt sökande efter ”något mer”. Detta sökande har satt sin djupa prägel på människans hela historia. Hos kristna teologer kopplas detta alltså till människans ursprung och till den paradiskt goda ursprungsrelationen till Gud, som finns kvar i ett kollektivt minne genom ett vagt avtryck, längst bak i minnenas allé. Människan kommer på något sätt ihåg och längtar, formulerar religioner och ideologier, bygger altare och gravsätter för en fortsatt resa eller skapar sekulära ersättningsriter – genom alla tider och överallt.

Även Augustinus kopplar i *Bekännelser* samman sökandet efter lyckan och minnet i det han skriver: ”Själva tillståndet är alltså känt för alla människor, och om man kunde fråga dem om de ville vara lyckliga skulle alla med en röst utan minsta tvekan svara ja. Det skulle de inte göra om de inte hade ett minne av själva det tillstånd som ordet betecknar.”³²

Enligt biblisk tro har Gud lagt evigheten i människornas hjärtan och det tar sig allmänmänskliga och tidlösa uttryck. Med Predikarens ord i 1917 års bibelöversättning: ”Allt har han [Gud] gjort skönt för sin tid, ja, han har ock lagt evigheten i människornas hjärtan, dock så, att de icke förmå att till fullo, ifrån begyn-

nelsen intill änden, fatta det verk som Gud har gjort” (Pred. 3:11).

Sökandet pågår. Var finner vi lyckan? Den kristna tron visar alltså på att saker och ting förklaras i Jesus Kristus genom inkarnationens mysterium och förtydligas i *Bibeln*, tydligast i de nytestamentliga texterna. Förklaringen har givits människan. Man har givits tydliga konturer till ett svar på längtan och fått smaka eller funnit det. Detta premieras dock knappast i en tid då sökande ses som en mer acceptabel hållning.

Grundproblemet är enligt kristen tro att människan så många gånger söker på fel ställen. Man söker lycka, men blir inte lycklig. Man söker kärlek, men upptäcker egoismens starka fäste i sitt eget och andras hjärtan. Lyckan upplevs som flyktig, tillfällig, så även kärleken. Man når inte riktigt fram. Gräset förblir grönare på andra sidan staketet, och även bakom nästa staket. Den moderna människan blir, som en följd av ett fortsatt felriktat sökande, en längtande varelse. Men många omfattar tanken att det materiella inte är värt att dö för. Vidare, att de ideologiska påfågelskrina tystnar efter en stund. Ideologier och religioner som vägleder människan på en annan väg än genom Kristus leder inte till livsmålet. Lyckan är något mer än ting, ideologier och religioner. Lyckan består enligt kristen tro därmed inte heller i att släcka livstörsten, som buddhisterna menar.

I den kristna tanketraditionen betonas därmed att människans väg till eller strävan efter Gud aldrig leder hela vägen fram. Den stannar i tankekonstruktioner. Enda vägen hem är den principiellt motsatta, den som Gud öppnar för människan genom Jesus Kristus. Det är, som nämnts, en lycka i sig att det inte hänger på vår tankeförmåga eller prestation. Den kristna tron, betonas det, är kravlös, av

nåd, men alltid inriktad både mot Gud och medmänniskan, och har därför både ett himmelskt och jordnära anslag.

En intressant tanke i sammanhanget är den som Joseph Ratzinger/Benedictus XVI påpekat, nämligen att Johannes i prologen till sitt evangelium brukar ordet *Logos*, ett ord som normalt översätts med just "Ord" eller i den bestämda formen "Ordet". Hos Johannes kopplas detta till Jesu gudomlighet (Joh. 1:1 4) och människoblivande (1:14). Men *Logos* kan också översättas "mening", det vill säga: "Meningen blev människa". Det är inte bara en allmän idé eller en tankekonstruktion, utan ett tilltal, ett personligt tilltal, riktat till var och en.

Det finns en mening – och inte endast "ett kraftlöst uppror mot det meningslösa. Meningen har makt. Den är Gud. Och Gud är god ... Han är nära, på höravstånd, alltid nåbar."³³ Meningen är alltid relevant, ingen fast tankeprincip, inte fångbar i en kall avcheckningsbar bedömningsmall och inte heller någon social konstruktion. Den är alltid relevant och relationell och den är starkt relaterad till lyckan, saligheten. Sanningen – och "meningen" – är inkarnerad. Det var också Augustinus uppfattning.

Kristendomen som den sanna filosofin

Om vi återanknyter till de fornkyrkliga teologerna Justinus Martyren och Clemens av Alexandria ser vi alltså ett visst positivt erkännande av filosofernas tankegångar och systematiska sanningssökande. Där finns sanningsmoment, även om dessa, menar de, är fragmentariska. Filosofernas väg leder därför inte till *telos*, livsmålet. Livsmålet är även för Clemens, i traditionell kristen tolkning, förbundet med Kristus, som är *sofia*, den "vishet" som filosoferna anar och söker, men inte finner på egen väg. Kristus är

sanningen och därför finner man sanningen endast genom Honom. Filosoferna söker efter sanningen, men Kristus är sanningen.

Clemens talar ofta om "målet och vägen". Båda är ofrånkomligt relaterade till Kristus. I Johannesevangeliets text förklarar Jesus: "Jag är vägen, sanningen och livet" (Joh. 14:6). Den naturliga gudskunskapen, som ges genom "tecknen", "mönstren" eller "fingeravtrycken" i skapelsen, behöver kompletteras och förtydligas genom det uppenbarade. Inkarnationens nödvändighet träder fram.³⁴ Det är Kristus som är vägen och det är genom Hans verk vi når det slutliga målet, saligheten. Kristendomen framställs därför som den sanna filosofin (*philosophia*) hos Clemens och andra författare, som Origenes (c. 185–c. 253).³⁵

Augustinus om att bruka och njuta

Augustinus som, inte minst i sin tidiga produktion, pekade på det som gick att förena i kristendom och platonikernas tänkande, till exempel i det immateriella gudsbegreppet, blev emellertid efterhand alltmer kritisk till de senares tankebanor. Han pekade då tydligare på skillnaderna mellan de två tankesfärerna, och det som han uppfattade som begränsningar hos "platonikerna".

En klar skiljelinje går, enligt Augustinus, vid inkarnationen. Nyplatonikerna kunde liksom se målet, men kände inte till vägen dit. Augustinus hade upptäckt att nåden, den av Kristus skänkta nåden, är vägen, ja, att Han är vägen, och i detta har högmod inget utrymme utan istället en realistisk självsyn, som inser människans behov av nåd.³⁶

Som redan nämnts utgår Augustinus ifrån axiomet att människan vill vara lycklig eller säll, men han avvisar att det högsta goda ligger i lusten (som uppfattas

som en epikureisk ståndpunkt³⁷). Istället knyter han an till stoikernas förnuft, till dygden och därmed inte till något materiellt, såsom överflöd av materiellt gott. Lyckan finns inte i det flyktiga, utan i det som förbliver. Ytterst betyder det att den är lycklig som ”äger Gud” – något som knyter an till platonskt tänkande.

Till detta kommer tanken att iakttas ”det rätta måttet”, som i sin tur kopplar till Aristoteles dygdetänkande, det vill säga till en medelväg mellan ytterligheter. Ytterst finns det högsta måttet, *summus modus*, Gud. I sitt tidiga författarskap finns en betoning på att lyckan är relaterad till, och förenlig med, förnuftet (mer än till lusten eller det materiella), till att bruka ”rätt mått” som också visar på vishet, och att ”äga Gud”. Men senare avfärdar han förnuftet som grunden för ett lyckligt liv och att förnuftet är det högsta goda.

Det framgår då tydligt att det endast är Gud som är det högsta goda, sanningen eller *perfecta vita*. Därför är det endast ett liv i enlighet med Guds tanke och vilja som leder till varaktig lycka. Lyckan eller sällhet är att ”äga” det man älskar, om man älskar ”rätt objekt”, att ”älska, äga och ’åtnjuta’... människans högsta goda”, som sedermera etikprofessorn Ragnar Holte uttryckte det i sin augustinus-avhandling *Beatitudo och sapientia*.³⁸ Som filosofiprofessorn Svante Nordin påpekar, tilldelas till och med kärleken en kunskapsteoretisk roll. Kunskap om Gud nås genom kärlek.³⁹

Skillnaden mellan Augustinus och Platon blir också uppenbar. För den senare är ”kärlekens rörelseriktning nedifrån och upp”. Hos Augustinus är den däremot tydligt ”uppifrån och ner”.⁴⁰ Han för in etiken i *telos*-resonemanget och gör en åtskillnad mellan *uti* (bruka) och *frui* (njuta, ung. att finna sin högsta glädje i).

Kärleken är grundinriktningen eller rörelseriktningen hos människan, men kärleken kan, som beskrivits, få självskheten som drivkraft och enbart inriktas på det egna bästa, drivas av egoism och därmed få *frui*-karaktär, det vill säga förändras till en kärlek som sätter sin högsta glädje i det skapade. Detta resulterar i att människan får fel ordning på sina prioriteringar.

Inriktningen mot det förgängliga drivs av en begärande kärlek som söker det högsta goda i tingen. Det rör sig för Augustinus om en falsk kärlek och benämns *cupiditas*. *Caritaskärleken* är däremot rätt präglad, inriktad mot det eviga och leder till *telos*. Människan bör bruka (*uti*) tingen och det goda med rätt inställning, låta dem vara medel som pekar vidare mot det högsta goda (*summum bonum*), det vill säga mot Gud. *Cupiditas*, den inkrökta falska själv- och världskärleken, kan genom nådens ingjutande hos människan förvandlas och rättvändas till *caritas* (*in-fusio caritatis*), en kärlek till det bestående, *summum bonum*, Gud. Men noterbart är även att det finns en sund självkärlek (se t.ex. ”Du skall älska din nästa som dig själv”, Matt. 22:39).⁴¹

Lyckan kopplas till den självutgivande *caritas*-kärleken. Men helt och fullt ut lycklig kan man enligt Augustinus inte bli förrän den mänskliga livskampen är över, när livets goda inte längre blandas med nedbrytande och fördärvande krafter, det vill säga när själens och kroppens kamp är över. Då kan Skaparens alla goda gåvor tas emot fullt ut.

Lyckan eller sällheten eller det goda livet (*beata vita*) i sin fullhet är människans *telos*. Vi kan emellanåt redan nu få en smak av detta, men först en gång helt och fullt. Gud är både källan till lyckan och människans livsmål. Människans vilja till lycka sammankopplas alltså med människans gudssökande. Gud, den ende

som är till genom sig själv (*per se*), är *beata vita*. Att älska Gud, det godaste och det skönaste, leder till lust och glädje.⁴² Nåden som skänks i tron är helande för människan och när relationen till Gud återställs så återvänder smaken av det genuint goda livet.⁴³

Till skillnad från många moderna lyckouppfattningar, men även från äldre filosofiskolor, finns alltså hos Augustinus tanken att all mänsklig strävan efter godhet, skönhet och lycka har en riktpunkt utanför människan, mot Gud.⁴⁴ Problemet för människans inkrökthet leder till högmod (*superbia*). Hon blir självtilräcklig och vill vara sin egen herre. Kärleken blir missriktad, förvänd. Hon älskar "sitt eget goda", sig själv, fåfänglig ära, istället för "det högsta goda". Människan vill njuta av sin egen makt, men blir bunden i sig själv.⁴⁵ Lyckan glider bort. Människan förminskas, blir orolig, och sanningen skymms. De sinnliga begären är alltså ett resultat av viljans felinriktning. Lusten tar den goda hälsans plats, oron lugnets eller trygghetens plats.

Inriktningen mot Gud, *summum bonum*, som Augustinus presenterar, kan enligt Holte, beskrivas som en brottning med hjälp av samtidens filosofiska kategorier för att fulltonigt kunna tolka det kristna budet om att älska Gud av hela hjärtat, hela själen och hela förståndet (Matt. 22:37). Detta är kopplat till hela den mänskliga existensen, till hela människans hängivelse, till att ha fokus helt klart och rättvänt.⁴⁶ Enligt Augustinus är människan alltid på väg och "kärleken är hennes rörelseprincip, hennes tyngdlag".

Men, som nämnts, när kärleken är felvänd, orienteras den mot det timliga istället för mot det eviga. Skapelsen får Skaparens plats.⁴⁷ Ett relativt värde ses då som något absolut gott. Men det aktiva livet skall levas under sanningen, i fullhet.

Den rättvända kärleken, kopplad till sanning och vishet och nästankärleken, blir en del av Guds fortsatta skapelsegärning.

Sanningen frigör (Joh. 8:32), den binder inte. Den leder till lycka. Den inser att allt skapat är "nyttigt" och gott, men pekar på något mer, bortom. Tingen kan brukas, men de skall inte uppfattas som mål. Det är inget fel att njuta – kärleken till någon eller något eller upplevelsen av något kan naturligtvis skänka glädje – men i allt bör det riktas ett tack till alla goda gåvors givare, Gud.⁴⁸

Tankarna lever kvar

Ett inlägg i ärendet utifrån en modern situation, men i augustinsk huvudfåra, kommer från Wilfrid Stinissen (1927-2013), produktiv författare och karmelitbroder, som genom sin andaktsbok *Idag är Guds dag* nådde långt utanför de kristna kretsarna. I den skriver han: "Även där Gud inte är känd kan kärleken människor emellan vara djup, sann och trofast... Men människans hjärta kan ändå aldrig finna fullständig ro förrän hon lärt känna kärlekens källa." Han fortsätter: "Källan är outtömlig. I Gud finns alltid mer kärlek att få. Och det är just hans oändlighet som kan stilla din kärlekshunger. Hur stor och vacker den mänskliga kärleken än är, får den bara sitt rätta värde om du funnit kärlekens upphov."⁴⁹ Hjärtat är oroligt tills det når vilan i Gud, eller med ord direkt formulerade av Augustinus, "du har skapat oss till dig, och vårt hjärta är oroligt, till dess att det finner vila i dig."⁵⁰ Denna tanke återfinns onekligen ännu i huvudfåran av det kristna tankegodset.

Men det kan noteras att redan de gamla ökenfäderna sökte ett liv inriktat mot Gud, en inre helgjuttenhet som skulle leda till själens glädje. Den kom även att visa sig i en radikal medkänsla uppenba-

rad genom vänlighet och mildhet. De levde mycket enkelt, i askes. Men inte som en flykt från "världen", utan från "världsligheten". En perspektivförskjutning hade skett när tron blev en verklighet för dem, när nåden ingjutits, för att bruka augustinsk teologi. Det var varandet som betonades, före ägandet.⁵¹ Långt senare kunde författaren och trappistmunken Thomas Merton (1915-1968) beskriva något liknande, när han förklarade hur han gick från fångenskapen i världen – "När jag hade fyllt mig med allt, hade jag blivit tom" – till friheten i klausuren/klostercellen.⁵² Liksom Franciscus av Assisi (1181/82-1226) såg han glädjen, friheten och lyckan i det enkla. Han kunde "släppa taget", släppa de bindningar som gjorde honom ofri, och som "Guds lille fattige" spred han sin glädje över skapelsens under, predikade för fåglarna och lovsjöng inför broder Sol och syster Måne.

Gud är, som han formulerade det, "kärlek, barmhärtighet. Du är visdom. Du är ödmjukhet. Du är tålmod. Du är skönhet. Du är saktmod. Du är trygghet. Du är inre frid. Du är glädje."⁵³ Lyckan hade Franciscus funnit hos Gud och i Guds natur. Skapelsens skönhet pekade mot Skaparen och livets rörelseinriktning var självklar för Franciscus. Både han och Augustinus, liksom ökenfadern Antonius, hade fått ett tilltal genom ett bibelord, som ifrågasatte det gamla och pekade mot något nytt, nya svar, som i sin radikalitet smakade paradiset. Livet "rättvänderdes".

Den franske jesuiten Jean Pierre de Caussade (1675–1751) lyfter också fram trons glädje. Den "river sönder förhänget så att vi kan se den eviga sanningen ... [varutan] kommer vi varken finna lycka eller helighet, vilka fromma övningar vi än börjar med."⁵⁴ Det är alltså trons gåva som öppnar ögonen, inte vad vi försöker

åstadkomma. Glädje skänks genom gåvan och glädje och lycka finns i att låta den ta sig uttryck genom nästankärlek. Nåden betonas och kärleken till Gud är sammanlänkad med kärleken till medmänniskan. Det ekar från Augustinus skrifter.

Att trots mycket bistra omständigheter kunna känna lycka, ja salighet, genom nästantjänst finns det en lång rad exempel på. Ett är fader Ciszek, fängslad i ett sibiriskt arbetsläger. Hemligheten för honom var att under varje ögonblick leva med ansvar och mening, att söka finna vägen till Gud i varje möte med en medmänniska. Han skriver: "[o]m allt detta verkar för enkelt behöver ni bara försöka, för att upptäcka hur svårt det är. Men ni behöver bara försöka för att också märka vilken glädje, frid och lycka det kan föra med sig."⁵⁵ Man kan kanske påstå att Ciszek betonar att inställningen är viktigare än omständigheterna, men bakom inställningen finns tron som drivkraft. Och det är också så att omständigheterna ibland tydligt kan ta överhanden. Man kan, trots att man djupt berörs, samtidigt uppleva sig som en främling inför det som sker runtomkring – eller inom oss. Man påminns, i kristna termer, om att man har ett annat hemland, bortom tid och rum. Och då är det viktigare att dö *salig*, med sitt namn skrivet i Livets bok (se Upp. 3:5 och 20:12; Malaki 3:16) än att dö lycklig, det vill säga i en tillfällig känsla av lycka som inte har djupare än tillfällig förankring.

Tanken har nog emellanåt även tagit sig folkliga uttryck. Vi kan ana det när Theodor Kallifatides formulerar sig i *Ett nytt land utanför mitt fönster*: "Lyckan var inte resans utgångspunkt utan i bästa fall dess resultat, fast inte nödvändigtvis. Att dö lycklig var inte det viktigaste. Att dö som en god människa var långt vikti-

gare. Så såg hembyns livsfilosofi ut. Min mormor brukade sammanfatta det i en mening som jag aldrig glömt. 'Det doftar gott om en god människas grav'.⁵⁶ Med en mild förändring: det doftar gott om människor vars liv är fullt av nåd, för vilka hälsan återskapats i deras hjärtas ögon, när tron sett Gud och när tron levs ut med medmänniskans bästa för ögonen.

Augustinus tankar lever vidare i olika former, även om många inte längre förknippar dessa med honom. De visar på ett förhållningssätt som fortfarande är möjligt och inspirerar många, såväl kristna som andra.

Slutord

Teologernas resonemang och exempel genom tiderna kan enligt kristen tro inte enbart hjälpa oss att utöva en konstruktiv

men abstrakt tankeverksamhet, utan även få vår vardagsverklighet genomlyst. Men för att kunna tolka verkligheten tillräckligt rätt, för att inte missa den djuplodande lyckan, saligheten och livsmålet, är vi i behov av nådens renande förlåtelse. Kring detta finns stor konsensus. Hälsan måste återskapas i hjärtats ögon. Distractionerna måste genomskådas, så att blicken riktas på livets och lyckans källa, den Treenige, och på Honom som genom inkarnationens mysterium, Jesus Kristus, tydligast visar på livsmeningen och livsmålet. Här hänger livsmening, sanning, nåd, en djuplodande lycka och livsmål ihop och bildar en sammanvävd helhet. Hälsans ögon ser enligt traditionell kristen tro livet i detta perspektiv – i vila och av nåd – också i vårt kravfyllda distractionernas tidevarv.

Noter

1. Denna artikel har tidigare varit publicerad av Kjell O. Lejon (red.), *Tankar om lycka. Några kulturvetenskapliga forskares perspektiv* (Stockholm: Carlssons Bokförlag, 2019), 48–74. Den publiceras här med tillstånd av förlaget.
2. Gunnar Aspelin, *Tankens vägar. En översikt av filosofins historia* (Dalkarlsberg: Nya Doxa. 1991), 180, (citerad i Joakim Molander, *Vetenskapsteoretiska grunder. Historia och begrepp* (Lund: Studentlitteratur, 2003), 48. Nordin skriver: "I honom [Augustinus] hade den kristna läran funnit en företrädare, som på fullt jämbördigt plan kunde bemöta den hedniska filosofin. Han blev den förste store kristne filosofen vars tänkande blev riktgivande för hela medeltiden". Svante Nordin, *Filosofins historia. Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernism*. Lund: Studentlitteratur, 2013), 173. Nordin skriver även att "[d]en nya subjektivitet som framträder framför allt i [Augustinus] *Confessiones* utgör en förutsättning inte bara för det medeltida fromhetslivet utan för den moderna europeiska kulturen". Nordin 2013, 183. Här kan nämnas att en introduktion till dessa *Confessiones/Bekännelser* finns i Ragnar Holtes "Inledning. Bekännelser – huvudärendet och struktur" i *Augustinus bekännelser* [i översättning av Bengt Ellenberger; med inledning av Ragnar Holte. 2. rev. utg.] (Skellefteå: Artos, tr. 2003/2010), 7–35.
3. Christian Braw, *Åter till Gud. Trons mönster hos Augustinus* (Skellefteå: Artos, 1994), 19. Det finns en närmast ofantligt stor litteratur om kyrkofadern och biskopen av Hippo, Augustinus (lat. *Aurelius Augustinus Hippo-nensis*). En numera klassisk biografi är Peter Browns *Augustine of Hippo: A Biography* (Oakland, CA: University of California Press, [1967] 2000). På svensk mark finns Ragnar Holtes ännu aktuella avhandling *Beatitudo och sapientia. Augustinus och de antika filosofiskolornas diskussion om människans livsmål* från 1958 (Uppsala: Almqvist & Wiksells Boktryckeri), som här kommer att rikligt refereras till, men exempelvis även Braw (1994). När det gäller Augustinus inflytande citerar Braw (1994) Adolf von Harnack, "Vi talar utan att veta det ännu med hans ord" och Étienne Gilson: "Den idéhistoriker som sysslar med medeltidens möter S:t Augustinus vid varje steg han tar." (6 resp. 7). Noterbart är till exempel att i Petrus Lombardus (1095-1160) lärobok *Sentenser*, som fick ett fullständigt dominerande inslag i den medeltida teologin, består 90% av citaten av augustinuscitaten. Braw 1994, Christian Braw, *Förnuft och uppenbarelse*. En berättelse om aristoteliskt tänkande i teologin (Skellefteå: Artos, 2007), 95-96, samt Christian Braw, *Livskraftens lerkärl. Uppsatser och essayer* (Skellefteå: Artos, 2018), 76. Braw (1994) skriver även att det inte går "att tänka sig reformationens teologi utan Augustinus" (s. 8) och hänvisar till Reinhold Seeberg, som skrivit att "allt vad Luther säger om förlåtelse, nåd, rättfärdighet, tillräknanhet har sina motsvarigheter hos Augustinus", 89, not 19.
4. Se essayen "Evidens och auktoritet i Augustinus skrift *Beata Vita*", där Braw behandlar skriftens diskussion om lyckan, bl.a. den "intellektuella lyckan", Braw (2018), 56-77.
5. Braw (2018), 58-61.
6. Braw (2018), 70-72.

7. Braw (2018), 72–73, 75.
8. Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt* (Lund: LiberLäromedel, 1956/1978), 98-99; Braw (1994), 19.
9. Braw (2018), 63.
10. Holte (1958), 7; Braw (2018), 73.
11. Braw (1994), 19.
12. Man kan exempelvis se vikten av den bibliska traditionen genom att Augustinus i sin *Confessiones*, i svensk översättning *Bekännelser*, har ca. 300 citat från Psaltaren. När det gäller nyplatonismen handlar det enbart om ”vissa reminiscenser”. Se Sven J. Enlund, *Sven Lidman och Augustinus. En komparativ autobiografisk studie*. [akad. avh. 2000. Litt.ver. Sthlms univ.], Valdemarsvik: Akademityck. 2005), 10 (som hänvisar till religionspsykologen Hjalmar Sundén, *Religionerna och rollerna. Ett psykologiskt studium av fromheten* (Stockholm, 1959, s. 64). Augustinus skriver själv, i slutet av sitt liv, i *Retractationes*, att ”[D]e tretton böckerna av mina bekännelser prisar Gud rättfärdig och god” och det är tydligt att det är Bibelns Gud han avser, Enlund 10.
13. Hägglund (1956/1978), 99.
14. Hägglund (1956/1978), 99.
15. Bengt Hägglund, *Trons mönster. En handledning i dogmatik* (Lund: Arcus, 1997), 48.
16. Robert Ellsberg, Robert, *Helgonens guide till lycka*. Stockholm: Veritas Förlag (2005), 197-198.
17. Augustine, *Sermon* 88.5.5. Citat i Margaret Miles, “Vision: The Eye of the Body and the Eye of the Mind in Saint Augustine’s ‘De trinitate’ and ‘Confessions’”. *The Journal of Religion*, Vol. 63, No. 2 (Apr. 1983), s. 125-142. 1983, 125. Ellsberg 2005 brukar citatet på s. 197 198.
18. *Bibel 2000*: Efesierbrevet 1:18.
19. Braw (2018), 75.
20. Se t. ex. Alexander Radler, *Kristen dogmatik* (Lund: Studentlitteratur, 2006), 126.
21. *Illustrerat Bibel-Lexikon* [Odeberg, Hugo och Gilbrant, Thoralf] (Oslo: Interlexica, 1967), band 2, H-Q, spalt 3601-3603.
22. I *Bibel 2000* återfinns istället översättningen: ”Den som finner en hustru finner lyckan...”.
23. Per Ström redovisar i sin avhandling *Paradisi recuperatio. Den romersk-germanska kyrkoinvigningens form och innebörd med en textutgåva till PRG XL baserad på nya handskriftsstudier* [akad. avh.] (Uppsala: Teologiska Institutionen, Uppsala universitet, 1997), hur man i romersk-germanska kyrkoinvigningstradition visar på att kyrkobyggnaden kan representera en bit återvunnen paradismark. Kyrkan är ”den ort där det förlorade paradiset kan återfinnas till följd av Kristi återlösningsverk”, den plats där ”den andliga kyrkan manifesteras”, en bild för himlen fast grundad på jorden, 227.
24. Se t.ex. Aspelin (1991), 173-174.
25. Holte (1958), 143-145, 156. Tertullianus kunde dock i ett sammanhang förklara att han i kristendomen funnit ”en bättre filosofi” än i den hedniska filosofi han tidigare hållit sig till, men han var alltså annars principiellt avvisande mot filosofin och ville inte på något sätt jämställa filosofin med kristendomen, 156.
26. Holte (1958), 146-147.
27. Tanken på att se tecken på Skaparen i naturen kan exempelvis påminna oss om Carl von Linnés (1707-1778) ord när han skrev att hans studier av naturen var som att skåda Gud på ryggen. I ett förord till *Systema Naturae*, publicerad 1735, förklarade han: ”Jag såg den oändlige, allvetande och allsmåktige Gud på ryggen, då Han gick fram, och jag hisnade! Jag spårade efter Hans fotsteg över naturens fält och märkte uti vartenda, även dem jag näppeligen kunde skönja, en oändlig vishet och makt, en outrannsaklig fullkomlighet.”
28. Holte (1958), 146.
29. Holte (1958), 152.
30. Braw (1994), 67.
31. Braw (1994), 67.
32. Augustinus (tr. 2003/2010), 252.
33. Joseph Ratzinger (Benedictus XVI) (2011), *Julens välsignelser. Meditationer* (Helsingborg: GAudete förlag, 2011), 103–105.
34. Holte (1958), 156–158.
35. Holte (1958), 158.
36. Holte (1958), 161–162.
37. Epikurismen/epikureismen var en antik filosofisk inriktning vilken bl.a. betonade vikten av sinnlig njutning, lust och sinneslugn.
38. Holte (1958), 196–198, 215.
39. Nordin (2013), 176-177.
40. Nordin (2013), 177.
41. Hägglund (1956/1978), 99-102.

42. Holte (1958), 201–205, 215, 230.
43. Braw (1994), 132; Hägglund (1956/1978), 119.
44. Holte (1958), 220.
45. Holte (1958), 230, 246–249.
46. Holte (1958), 250, 252.
47. Holte (1958), 266–267.
48. Holte (1958), 274–275.
49. Wilfrid Stinissen, *Idag är Guds dag* (Örebro: Libris, 1994/2010), 152.
50. Aurelius Augustinus, (tr. 2003/2010), 41.
51. Ellsberg (2005), 30–31.
52. Ellsberg (2005), 30–31.
53. Ellsberg (2005), 43–49, citerat på s. 48.
54. Ellsberg (2005), 93.
55. Ellsberg (2005), 149.
56. Theodor Kallifatides (2001), *Ett nytt land utanför mitt fönster* (Stockholm: Bonnier, 2001), 60–61.

Resurrection: Faith or Fact? Miracle Not Required?

Peter S. Williams

Assistant Professor in Communication and Worldviews
NLA University College, Norway
peterswilliams@googlemail.com

I was privileged to have the opportunity to contribute two chapters to *Resurrection: Faith or Fact?* (Pitchstone, 2019). One of these chapters reviewed the written resurrection debate therein between atheist Carl Stecher (Professor Emeritus of English at Salem State University) and Christian Craig L. Blomberg (Distinguished Professor of the New Testament at Denver Seminary in Colorado).¹ While I had a couple of critical comments relating to Professor Blomberg's chapters, I focused my attention on Professor Stecher's contribution to the debate, grouping my observations under the headings listed in the title of my review chapter: 'Evidence, Explanation and Expectation' ('EEE'). In his closing essay, 'Miracle Not Required', Carl responded to 'EEE'. Here, I critique 'Miracle Not Required', using the same categories used in 'EEE'.

Evidence – Part One: Historical Methodology

Professor Stecher (to whom I will refer as 'Carl') opens his debate with Professor Blomberg (to whom I will refer as 'Craig') by asserting that 'What is lacking is any method for differentiating the historical from the legendary and fictional,² genres he assumes are mixed together in the New Testament (NT). In 'EEE' I note that if Carl lacks a method for differentiating between historical and non-historical

material, he cannot justify his assertion that the Gospels contain both types of material (for example, Carl holds that the crucifixion is historical but the empty tomb isn't). Contra Carl, I maintain that the historical 'criteria of authenticity'³ provide us with principled ways of 'determining what [in the resurrection narratives] is actually historical.'⁴

In 'Miracle Not Required', Carl makes an apparent *mea culpa* that quickly turns into a *red herring*:

Peter's challenge is justified; at the very least my point needs clarification. My statement reflects a position of skepticism and the rejection of Christian biblical literalism and infallibility . . . This is, after all, a pivotal issue in any consideration of the historicity of the New Testament accounts of Jesus' resurrection.⁵

However, my point was that Carl's skepticism isn't methodologically principled, and this response simply avoids the issue at hand.

Moreover, by using the criteria of historicity, one can argue for *specific* points of historical veracity within the NT, and even for the *general* historical reliability of the NT, without appealing to any notion of biblical 'infallibility' (or inerrancy).⁶

I wonder whether Carl is at least *gesturing* towards an argument here, to the

effect that there exists a warranted connection between belief in Jesus' resurrection and belief in the 'infallibility' of the NT, such that evidence against the latter is thereby evidence against the former. This elaboration of Carl's mention of infallibility would be of a piece with his indirect arguments, which I will examine later, about the accessibility of salvation and the problem of evil. *If* Carl has such an argument in mind, *then* he's relying upon several additional assumptions: that 'infallibility' is inconsistent with a specific type of textual data, that there's warrant for believing that this specific type of data exists within the NT, and that this warrant is stronger than the warrant for belief in the resurrection. Since Carl doesn't actually articulate an indirect argument along these lines, he doesn't explicitly defend any of these assumptions. That said, Carl does pursue something in the ball-park of assumption 2, doubling-down on his assertion 'that the historicity of the resurrection accounts is undermined by passages in the Gospels and in Paul's epistles that . . . are clearly legends or fictionalizations'.⁷ Carl lists several passages that he thinks are 'clearly legends or fictionalizations':

I place in these categories the birth legends in Matthew and Luke (which contradict each other and are in conflict with known facts about the period); the opening of John, with its portrayal of Jesus' role in the creation about six thousand years ago; those passages in which the voice of God comes out of the sky (Matthew 3: 16–17 and many others) . . . conversations recorded verbatim and at length for which there were no plausible witnesses (Judas and the Temple priests in Matthew 27:3–6; the guards and the temple priests plotting false testimony in Matthew 28:12–13);

Pilate questioning Jesus in a private interview in John 18:28–38, despite our being told, 'It was now early morning, and the Jews themselves stayed outside the headquarters to avoid defilement, so that they could eat the Passover Meal' (18: 28).

However, even if Carl had a reliable principled method that allowed him to reliably detect 'legends or fictionalizations' within a text (which he doesn't), and even if that method supported his designation of all the passages he mentions as such, this still wouldn't negate the recognition of *specific* points of historical veracity gleaned from the NT via the historical criteria of authenticity. Nor would it undermine the inference from the enumeration of many specific examples of historical veracity in the NT to the *general* historical reliability thereof.⁸

Moreover, we must remember that NT scholarship recognizes a number of sources, written or otherwise, that stand behind the Gospels (for example, the 'Q' source thought to be common to Matthew and Luke). Even if it were shown that one or other of these sources is historically inaccurate, this wouldn't demonstrate that all of these sources are unreliable. In short, Carl's critique of the NT is *methodologically unsound on multiple grounds*.

As to Carl's examples:

- I refute Carl's unsupported assertions that the birth accounts in Matthew and Luke 'contradict each other' and 'are in conflict with known facts about the period.'⁹ (Even if these accounts did contradict each other *in every particular*, the possibility of one of the accounts being historically reliable would be left open. Again, even if both accounts were demonstrably 'in conflict with known facts about the

period' to an extent that undermined belief in their general reliability, this would be compatible with making sound arguments for *specific* points of historical veracity either within the birth narratives or within other testimonial sources woven into these Gospels. In particular, since Matthew and Luke drew upon various sources, proving the birth narratives to be unreliable wouldn't justify the conclusion that the passion narrative sources are unreliable. Finally, criticism of the birth narratives in Matthew and Luke has no application to the Gospels of Mark or John, to relevant information from the creed quoted in 1 Corinthians 15, etc.)

- The preface to John's gospel offers a *theological* portrait of the divine *logos* having a role in creation before the incarnation, but it makes no claim about how long-ago this occurred. It certainly doesn't say that creation took place 'about six-thousand years ago' (relative either to the composition of John or to our own time). Although Carl should know from my biographical essay that I think young-earth creationism requires an implausible interpretation of the relevant biblical texts, he reads a young-earth creationist perspective into John's preface, without offering any hermeneutical justification for doing so.¹⁰
- Carl's assertion that 'passages in which the voice of God comes out of the sky' are 'clearly legends or fictionalizations' rests upon his rejection of the supernatural, and is therefore question begging.
- Carl's scepticism about the conversation between Judas and the Temple

priests in Matthew 27:3–6 ignores relevant evidence that Craig drew to his attention during their debate:

As for the exchange between Judas and the priests not involving Jesus at all (Matthew 27:3–10), here Acts 6:7 gives us an important clue. We read that 'a large number of priests became obedient to the faith.' If even just one of them had been among those who met with Judas, or had heard from their priestly friends about what transpired, they could easily have passed the word along to other Christians.¹¹

- Turning to Pilate's questioning of Jesus in John 18:28–38, Carl once again ignores evidence that Craig has already brought to his attention:

First of all, it is highly unlikely that any Roman governor would ever be left alone with an accused criminal; other guards would have been present. We know that John had 'friends in high places' sufficient to gain entry to the high priest's courtyard (John 18:16); who knows what other acquaintances he might have had among the Roman guard? Craig Keener sees evidence here for actual legal proceedings, in which case at least one Roman official would have been assigned to Jesus as counsel. Records of proceedings would have been kept and could have been consulted. Moreover, the plausibility of the disciples hearing about this kind of conversation may be bound up with the plausibility of the resurrection itself. If Jesus did spend considerable time with his disciples over a forty-day period after the resurrection teaching them (Acts 1:3), then he would have had plenty of time to tell them all the details . . .¹²

More or Less Evidence Required?

Carl observes:

Peter writes, ‘In general, the more criteria of authenticity a saying or event passes, the more seriously we should take it.’ This seems reasonable to me. But I would like to suggest a corollary: The fewer and weaker the evidence for any alleged ‘fact,’ the weaker the case for accepting it. In this regard another general rule might be the greater the importance of an event involving the eternal fate of billions of people, the more compelling should be the evidence that this event actually happened.¹³

However, wouldn’t prudential rationality actually encourage us to act on the basis of *less* evidence in such cases, since a false negative carries greater risk than a false positive?¹⁴

An Alarming Absent Ascension?

Carl quotes neo-atheist physicist Victor J. Stenger back to me:

‘Absence of evidence is evidence of absence when the evidence should be there and is not.’ I agree. I’ve argued on this basis that the report of Jesus’ final words and his physical and visible ascension into heaven clearly meet this criteria [since] this event, alleged by the author of Acts, is nowhere confirmed or even hinted at by Paul or the authors of Mark, Matthew, or John, our only first-century sources for the stories of Jesus’ resurrection. These documents have not a hint that their authors have ever heard the story told by Luke of Jesus’ final words and ascension. Craig suggests that all the other first-century accounts do not mention Jesus’ last words and ascension because Luke has saved this for the ‘sequel’ to his Gospel, the Acts of the Apostles. This, however, fails to account for

the other Gospel accounts not completing the story with its natural climax. Peter also does not explain their silence.¹⁵

Carl’s argument from silence holds that the failure of any NT author to meet his literary expectations means they must have been making it all up (thereby making the false assumption that an argument from silence automatically trumps arguments from any and all other historical criteria). Nevertheless, the point stands that although Luke wrote about the ascension in Acts, *he clearly didn’t consider the ascension to be the ‘natural climax’ to his gospel, since he didn’t write about it there.* Rather, he thought of it as the natural introduction to the ‘Acts of the Spirit in the church of Christ’. As Craig said, Luke ‘understands it as the prelude to the sending of the Spirit at Pentecost (2:1–41).’¹⁶ If the other Gospel writers thought the same way, their failure to mention the ascension in their gospels is hardly surprising. As Craig observed:

The reason the ascension doesn’t appear in multiple writers may be as simple as observing that only one of the New Testament Gospel writers wrote a sequel. The four Gospels all end with the resurrection or with an announcement of it. The ascension came later.¹⁷

Indeed, Mark appears to have ended his gospel *without narrating any resurrection appearances*, although his narrative predicts at least one resurrection appearance and although we know that testimony about resurrection appearances was already circulating in creedal form well before Mark’s Gospel was published (see 1 Corinthians 15).

In any case, besides Luke’s report in Acts, Jesus’ ascension is *pre-figured or*

alluded to in several NT texts (including texts by John and Paul):

- John 20:17 (c.50-90 AD): ‘Jesus said to her, “Do not cling to me, for I have not yet ascended to the Father; but go to my brothers and say to them, ‘I am ascending to my Father and your Father, to my God and your God.’”’ (ESV)
- Ephesians 4:8 (c. 60-62 AD): ‘Therefore it says, “When he [Christ] ascended on high he led a host of captives, and he gave gifts to men.”’ (ESV)
- 1 Timothy 3:16 (c. 62 AD): ‘Great indeed, we confess, is the mystery of godliness: He was manifested in the flesh, vindicated by the Spirit, seen by angels, proclaimed among the nations, believed on in the world, taken up in glory.’ (ESV)
- Hebrews 4:14 (c. 63-66 AD): ‘Therefore, since we have a great high priest who has ascended into heaven, Jesus the Son of God, let us hold firmly to the faith we profess.’ (NIV)¹⁸

Hence, we actually have *early, independent testimony from multiple sources* (most likely four sources, if it is granted that Hebrews wasn’t written by Paul¹⁹) in *multiple forms* (biography and epistles), relating to Jesus’ ascension. Moreover, one of these testimonies comes from the apostle John, an *eyewitness*.²⁰

Contradictory Accounts?

Carl often asserts that there are contradictions within the NT, and he responds to my observation that his ‘critique of the canonical gospels often stems from an uncharitable and historically uninformed hermeneutic’²¹ by writing: ‘I’m sorry to be characterized as “uncharitable” in my analysis of the Gospel accounts, but I’m

unclear on what role charity should have in the understanding of these texts.’²² Given that Carl is an Emeritus Professor of English, I’m surprised by his self-professed ignorance of the principle of hermeneutical charity. Allow me to clarify by quoting our atheist co-contributor Richard Carrier, who makes the following plea in his book *Sense and Goodness Without God*:

I ask that my work be approached with the same intellectual charity you would expect from anyone else . . . ordinary language is necessarily ambiguous and open to many different interpretations. If what I say anywhere in this book appears to contradict, directly or indirectly, something else I say here, the principle of interpretive charity should be applied: assume you are misreading the meaning of what I said in each or either case. Whatever interpretation would eliminate the contradiction and produce agreement is probably correct.²³

As theologian Craig S. Keener observes:

Although harmonization is sometimes implausible, at other times it rightly values what survives of our sources above what we think we know based on our lack of surviving information. Thus, for example, scholars at one point noted two ‘contradictory’ oral accounts of an 1881 lynching: in one, the men hang ‘from a railroad crossing,’ in the other, they hang from a pine tree. Subsequently, however, historians found ‘old photographs that showed the bodies hanging at *different times from both places*’; after being lynched in one place, they were hanged again in another . . . it seems best methodologically to begin by seeking to explain our sources as they are.²⁴

As philosopher Lydia McGrew writes, literary ‘harmonization is not a desperate, specially religious activity used for preserving an *a priori* notion of inerrancy but rather is just good historical practice, applicable to *any* putatively historical accounts, not just to Scripture.’²⁵ Unfortunately, when Craig and myself offer what seem to us to be plausible harmonizations of the texts Carl asserts are contradictory, he fails to respond to our arguments. (Far worse than Carl’s lack of engagement, in an endorsement solicited by our publisher, Craig and I are accused by atheist Robert M. Price of ‘behaving like “eel wrigglers” (the Buddha’s term for wily and evasive opponents), retreating behind ingenious harmonization’s. Naturally: they are spin doctors for the dogma of an institution they serve.’²⁶ Talk about poisoning the well!²⁷

Carl persists in highlighting what he takes to be contradictions between the Gospels despite my explanation that the criteria of historical authenticity allow us to side-step questions like ‘Was Jesus’ first appearance to the male disciples in Jerusalem or Galilee?’, establishing *specific* data that can be shown to be historically likely and that therefore needs to be explained, quite apart from debates about the *general* reliability of the NT. As Terry L. Miethe and Gary R. Habermas emphasize in a passage I quoted in ‘EEE’:

Our arguments [for the resurrection are] based on a *limited number* of knowable historical facts and *verified by critical procedures*. Therefore, contemporary scholars should not spurn such evidence by referring to ‘discrepancies’ in the New Testament texts or to its general ‘unreliability’ . . . Jesus’ resurrection appearances can be historically demonstrated *based only on a limited amount of critically recognized historical facts*.²⁸

Carl ignores this key point and reiterates his objection:

In the Matthew account, Jesus at the tomb instructs his female disciples to tell his male disciples to ‘Go and take word to my brothers that they are to leave for Galilee. They will see me there.’ In the parallel passage in Luke’s Gospel, Jesus does not appear at the empty tomb . . .²⁹

Carl then explores Michael Licona’s recent suggestion, based upon his study of ancient compositional devices in biographical works, that Matthew re-locates Jesus’ resurrection appearance from Jerusalem to Galilee.³⁰ While I included Licona’s suggestion in a draft of ‘EEE’ that Carl saw, Carl knew I was withdrawing this material from the final version. I did this not only to reduce my word length, but because I’d decided *I didn’t agree with it*. I think Licona’s hypothesis is unnecessarily complex in this instance.

In point of fact, Matthew *doesn’t* report that Jesus appeared to the women at the empty tomb. Rather, Matthew states that ‘an angel of the Lord’ appeared at ‘the tomb’ (see Matthew 28:1-8) and said to the women:

Do not be afraid, for I know that you seek Jesus who was crucified. He is not here, for he has risen, as he said. Come, see the place where he lay. Then go quickly and tell his disciples that he has risen from the dead, and behold [i.e. take heed], he is going before you to Galilee; there you will see him. See, I have told you. (Matthew 28:5-7, ESV)

Theologian Ned B. Stonehouse comments that the present tense of the verb in Matthew 28:7:

may not be pressed . . . to mean that even at that moment Jesus was on the journey into Galilee, for this would bring Mt. 28:7 into conflict with 28:10 which locates Jesus still

in the vicinity of Jerusalem . . . Rather than being a progressive, therefore, the form in question must be understood as a vivid future, which is essentially the equivalent of the future in Mt. 26:32.³¹

Having reference several works on Greek grammar ‘on the use of the present [tense] for the future [tense]’,³² Stonehouse continues:

With regard to the words ‘there ye shall see him,’ it should be observed that they are so closely connected with the reference to Galilee that they serve to make explicit what has been constantly implied in the prophetic word of Jesus, namely, that Jesus would be waiting for them in Galilee and would welcome them there. They do not represent an independent disclosure by the angel as to when the disciples would first see the risen Christ but, taken in connection with the preceding clause, they serve to recall the substance of Jesus’ promise. Now that Jesus has risen from the dead, they may be assured that his declaration, that after his resurrection he would be in Galilee before they reached there, was about to be fulfilled.³³

According to Matthew, it was *after* ‘the women hurried away from the tomb’ (Matthew 28:8, ESV) that Jesus appeared to them, saying: ‘tell my brothers to go to Galilee, and there they will see me’ (Matthew 28:10, ESV). This message, given by the angel and by Jesus, seems to have been designed to remind the disciples who’d accompanied Jesus to the Mount of Olives from the last supper of his words to them there: ‘after I am raised up, I will go before you to Galilee’ (Matthew 26:32, ESV. See Matthew 26:3-32 & Mark 14:26-28). Now, as Craig writes in his commentary on Matthew:

This does not preclude other earlier resurrection appearances, as described in Luke 24 and John 20, but does prepare the way for his appearance ‘up north’ following the end of the week-long festival of Unleavened Bread, when the Galilean pilgrims would return home. During this appearance, Jesus commissioned his disciples for their future ministry: herein lies Matthew’s particular interest.³⁴

That both messages about Galilee, from the angel and from Jesus, were intended for a group that extended beyond the core group of male disciples (known as ‘the twelve’, of which only eleven now remained), is indicated by the early creedal affirmation that after Jesus’ appearances ‘to Cephas and then to the Twelve’ he subsequently ‘appeared to more than five hundred brothers at one time, most of whom are still alive, though some have fallen asleep.’ (1 Corinthians 15:5-6, ESV. See also: Matthew 28:16, Luke 8:3, 10:1 and 24:33-35 and Acts 1:21-26). This is plausibly the same meeting described in Matthew 28:16-20 as taking place in Galilee (though Matthew keeps his literary spotlight on the eleven disciples). As Stonehouse explains:

By the term ‘brethren’ as used in Mt. 28:10, it is by no means clear that only the eleven disciples are meant . . . In only two instances besides Mt. 28:10 does Jesus use the expression ‘my brethren,’ and both clearly describe in the broadest possible way those who were attached to him . . . Accordingly the command of 28:10 that his brethren should depart for Galilee would most naturally be understood as including all persons attached to his cause who were then in the vicinity of Jerusalem . . . a company of persons by no means restricted to the twelve.³⁵

Joseph Benson argued in the same vein:

*Go quickly, and tell his disciples . . . and assure them further, that he is going before them into Galilee; and that there they shall see him – In his appearance to them all together. But their gracious Lord would not be absent so long from the eleven and several others [e.g. those gathered indoors with the eleven apostles (see John 20:19 & Luke 24:9)]; he appeared to them several times before then . . . This message, as well as that from Jesus himself, Matthew 28:9-10, was sent to all the disciples [note the grouping called ‘the seventy-two’ (Luke 10:1) and the group of ‘about 120’ brethren (Acts 1:15)], and not to the apostles in particular. The reason may have been this: our Lord intending to visit his apostles that very evening, there was no occasion to order *them* into Galilee to see him. But as most of his disciples were now in Jerusalem, celebrating the Passover, it may easily be imagined, that on receiving the news of their Master’s resurrection, many of them would resolve to tarry in expectation of meeting with him; a thing which must have been very inconvenient for them at that time of the year, when the harvest was about to begin . . . Wherefore, to prevent their being so long from home, the message mentioned was sent, directing them to return into Galilee, well assured that they should have the pleasure of seeing their Lord there . . .*³⁶

Thus, we may agree with Stonehouse that:

Quite apart from the evidence of Luke and John, and judging Matthew’s testimony in the light of the structure of his resurrection narrative as a whole, as well as of the character of his gospel, the conclusion that he definitely excludes the possibility of a prior reunion with the eleven in Jerusalem seems

to us not to be well established.³⁷

Now, Luke reports Jesus instructing the disciples in Jerusalem to ‘wait here in this city until you are armed with power from above’; and this is indeed, as Carl observes, ‘a seeming reference to the day of Pentecost’. However, Carl mistakenly states that Pentecost is then ‘forty days in the future’. To substantiate his point, he quotes Acts 1:3-4: ‘To these men [the eleven apostles] he showed himself after his death . . . over a period of forty days . . . he directed them not to leave Jerusalem. ([Acts] 1:3–4)’.³⁸ However, note the temporal context provided by Acts 1:5, which Carl doesn’t quote:

And while staying with them he ordered them not to depart from Jerusalem, but to wait for the promise of the Father, which, he said, ‘you heard from me; for John baptized with water, but you will be baptized with the Holy Spirit *not many days from now.*’ (ESV, my italics)

So, while Carl places Jesus’ instruction to stay in Jerusalem ‘forty days’ before Pentecost, Luke places it ‘not many days’ before Pentecost, and thus towards the end of the ‘span of forty days’ during which the resurrected Jesus ‘appeared to them’. Nothing in Luke’s gospel contradicts this (see Luke 24:46-51).

Carl insists that the resurrection appearances in Luke’s gospel are presented as having all happened on Easter day in Jerusalem, a reading that not only uncharitably creates a contradiction with the other Gospels (since they indicate or narrate resurrection appearances in Galilee), but uncharitably creates a contradiction between Luke’s Gospel and Luke’s book of Acts, where we are given the time-frame of Jesus ‘appearing to them during forty days . . .’ (Acts 1:3, ESV).

Something that would only be apparent to someone who looked at the Greek of Luke's gospel is that the appearance narrative is stitched together using the Greek particle '*de*', which connects events as happening one after the other *without necessarily implying that they happened in immediate conjunction*. That is, '*de*' can be translated as 'moreover, on-top of this, then or next'.³⁹ Hence it's entirely possible that while the events of Luke 24:1-43 happened on Easter day, those of Luke 24:44 and following ('Then [*de*] he said to them . . .', ESV) happened days or weeks later. As Eric Lyons comments:

the Greek conjunctive particle *de* [translated 'and' (ASV), 'then' (NKJV), and 'now' (NASV)] [used] to begin verse 44, does not necessarily denote a close connection between the two verses, but only a general continuation of the account . . . Even though many twenty-first-century readers assume that the events recorded in Luke 24:44-49 occurred on the very day Jesus rose from the grave, the text actually is silent on the matter.⁴⁰

Indeed, the process of Jesus teaching the disciples about himself through the Old Testament scriptures (Luke 24:45-49) presumably took some time. Jesus' subsequent instruction to 'stay in the city [Jerusalem] until clothed with power from on high' (Luke 24:49) was given before he led them to the location of his ascension, on the Mount of Olives (about a thousand yards outside Jerusalem). Luke's gospel is *entirely consistent* with the information Luke adds in Acts 1:5 about the events of Luke 24:49 happening 'not many days' before Pentecost. In sum, Luke's accounts of the resurrection *complement* both each-another and the other gospels.

Evidence – Part Two: Data

Carl acknowledges as 'bedrock facts'⁴¹ that 'Jesus . . . was crucified by the Romans'⁴² and that 'after his death some of his disciples had experiences that convinced them that Jesus had been miraculously resurrected.'⁴³ Indeed, Carl recognizes not only that 'Jesus' disciples came to believe that Jesus had been miraculously resurrected from the dead,'⁴⁴ but also that (according to his opening case) 'some of Jesus' disciples thought they saw Jesus raised from the dead.'⁴⁵

In 'Miracle Not Required' Carl focuses on two points of evidential *disagreement*: the existence of Jesus' empty tomb and the purported appearance of the resurrected Jesus to Saul on the road to Damascus.

The Empty Tomb⁴⁶

Carl states that 'As evidence for the empty tomb, Peter cites the Jewish Tole-dot Yeshu.'⁴⁷ He reports that:

According to classical Judaism scholar Mika Ahuvia, 'Toledot Yeshu is a decidedly non-rabbinic counter-narrative and satire of the foundational story of Christianity, which likely originated in the late antique or early medieval period . . . in the genre of the folk story, no two manuscripts are identical and storytellers likely embellished it with every recounting.' Peter's citing of this obscure and certainly unreliable document signals to me how thin and fraught with problems the actual evidence is.⁴⁸

Gary R. Habermas notes that although *Toledot Yeshu* wasn't compiled until the fifth century AD, 'it does reflect early Jewish tradition.'⁴⁹ As Mika Ahuvia says *in the article Carl quotes*:

Toledot Yeshu is a decidedly non-rabbinic counter-narrative and satire of the foundational story of Chris-

tianity, which likely originated in the late antique or early medieval period. It probably circulated orally for centuries before being transcribed in various places and times.⁵⁰

That said, I quoted from one of the later, and thus probably less reliable, ‘Group II traditions’ (traditions dominated by Queen Helene, Constantine the Great’s mother, anachronistically placed in the first century).⁵¹ However, *I didn’t quote Toledot Yeshu* ‘as evidence for the empty tomb’ as Carl says I did. Rather, in the process of arguing that while ‘The Jews believed in a general bodily resurrection at the end of time [they] did not have an expectation of an earlier, immediate, special resurrection for anyone’⁵², I quoted it to *corroborate the plausibility within a Jewish worldview of Matthew’s report concerning the Sanhedrin’s motive for posting a guard at Jesus’ tomb* (see Matthew 27:62-66). This is clear if my remarks about *Toledot Yeshu* are read in context:

If Jesus’ contemporaries made anything of his elliptical predictions about the Son of Man (i.e. himself) ‘rising’ . . . they’d have thought in terms of a) the resurrection of the dead *at the last judgement* (see Mark 12:25 & John 11:24), b) *revivification* to earthly life, as with Lazarus (though they’d probably assume a dead man couldn’t revive *himself*), or c) the story of Elijah. The dominance of these cultural assumptions is seen in the Sanhedrin’s reason for having Jesus’ tomb guarded: ‘lest his disciples go and steal him away and tell the people, “He has risen from the dead”’ (Matthew 27:64, ESV). The Greek translated as ‘risen from the dead’ here isn’t *anastēsetai* (resurrected), but *ēgerthē* (raised up) . . . The Jewish *Toledot Yeshu* places this interpretation of events on the disciple’s

own lips: ‘On the first day of the week his bold followers came to Queen Helene with the report that he who was slain was truly the Messiah and that he was not in his grave; *he had ascended to heaven as he prophesied.*’ The Sanhedrin’s concern was probably ‘that the disciples would steal the body and claim it had ascended to heaven.’⁵³

In sum, Carl has simply misunderstood my use of *Toledot Yeshu*.

Carl thinks I make an inadequate case for the empty tomb:

About the alleged empty tomb, which is not clearly referenced until Mark’s Gospel written decades later, Peter writes that my questioning of the conclusions cited by a conservative Christian study group committed to a literalist interpretation of the Bible is an ad hominem argument, assuming that ‘scholars who believe in inerrancy can’t distinguish between what they believe on the basis of inerrancy and what they can demonstrate on the basis of historical scholarship.’ But this suggests that such believers are not subject, as we all are, to confirmation bias. I certainly do not mean to question the character of these scholars, but given that membership in this group might well be viewed as an honor, and a negative finding about the evidence for the empty tomb might lead members to feel they have to resign from the organization, a finding confirming historicity is hardly surprising. None of us achieve complete objectivity.⁵⁴

In reply, let me begin by mentioning two points in passing: First, that it was Craig who appealed to the conclusions of ‘a conservative Christian study group’ (The Gospels Research Project of Tyndale House, Cambridge). Second, that while Carl vaguely places Mark’s gospel ‘deca-

des' after Easter Sunday, the scholarly consensus holds that 'Mark was most likely written anywhere between ten to thirty years after Jesus' death'⁵⁵, and that I think the evidence suggests Mark was published c. AD 49.⁵⁶

More to the point, allow me to re-iterate a point made in 'EEE' with which Carl fails to engage: the empty tomb is accepted by a good many NT scholars *who cannot be accused of harbouring the sort of bias Stecher assumes*. As David Mishkin writes in his study of *Jewish Scholarship on the Resurrection of Jesus*:

Many non-Jewish scholars already have a faith commitment to Jesus. This does not mean that their scholarship should summarily be discarded as biased. It should be evaluated on its own merit. Nevertheless, the reality is that presuppositions are influential. Jewish scholars begin with a different set of presuppositions. But, what is interesting to note is that the main historical events that make up this discussion are virtually the same for both groups: crucifixion, burial, disciples' belief, empty tomb, and Paul's dramatic turnaround.⁵⁷

For example, noted Jewish NT scholar Geza Vermes argues that:

The evidence furnished by female witnesses had no standing in a male-dominated Jewish society . . . If the empty tomb story had been manufactured by the primitive Church to demonstrate the reality of the resurrection of Jesus, one would have expected a uniform and fool proof account attributed to patently reliable witnesses.⁵⁸

The empty tomb is verified by multiple criteria of authenticity, and that explains why it is accepted by many NT scholars *irrespective of their worldview*. As atheist historian Michael Grant concludes: 'The

historian cannot justifiably deny the empty tomb . . . the evidence necessitates the conclusion the tomb was found empty.'⁵⁹

If the existence of confirmation bias justifies Carl's rejection of expert opinion and argumentation, then, given that we are all subject to confirmation bias, such that 'none of us achieve complete objectivity', all that remains is silence. I might as well replace this paper with the observation that Carl undoubtedly suffers from confirmation bias, which means that his rejection of the resurrection 'is hardly surprising', and leave matters there.

Carl reckons that the 'most compelling argument against the empty tomb is the complete lack of evidence that Jesus' tomb ever became a holy shrine in the first century. Peter does not respond to this argument.'⁶⁰ Space limitations meant that I didn't respond to this point, so I'm glad to be able to respond here by noting that, while the site of Jesus' tomb was apparently *remembered* by the early church, the fact that no *veneration* appears to have taken place there supports the contention that the tomb was empty (i.e. that there was no body in the tomb to venerate).⁶¹ As J.P Moreland writes:

In Palestine during the days of Jesus, at least fifty tombs of prophets or other holy persons served as sites of religious worship and veneration. However, there is no good evidence that such a practice was ever associated with Jesus' tomb. Since this was customary, and since Jesus was a fitting object of veneration, why were such religious activities not conducted at his tomb? The most reasonable answer must be that Jesus' body was not in his tomb, and thus the tomb was not regarded as an appropriate site for such veneration.⁶²

Saul on the Road to Damascus

Carl responds to my defense of the resurrection appearance to Saul on the road to Damascus:

that Paul's anonymous companions 'knew something had happened' is hardly the equivalent of a shared group experience of Jesus. And do we really think that Paul's companions would have had a modern understanding of psychological experiences?⁶³

However, the distinction between a) an event that's experienced differently by various members of a group and b) one member of a group claiming an experience that, for all the other members of the group can tell, is purely subjective, is hardly restricted to 'a modern understanding of psychological experiences'! The road to Damascus event, as reported by Luke, falls into the former rather than the latter category. As Timothy Keller writes: 'Paul did not have simply a trance or a dream . . . since even the other men with Paul recognized the presence (Acts 9:7).'⁶⁴

Carl says that here I am 'forgetting or ignoring the dispute between Saul and Peter recorded in Galatians'⁶⁵, but this dispute is irrelevant because a) it happened *after* Saul converted, and b) it wasn't motivated by rivalry but by theology with which Peter was officially in agreement (see Acts 15:1—29 and especially 7-11).

Explanation

Carl suggests that there are:

'plausible natural explanations for the genesis [of the disciple's belief in his resurrection] – grief hallucinations, mistaken identity, dreams mistaken for reality, misheard or misinterpreted testimony, unconscious appropriation of another's experience, memory distortion, and disciple rivalry. No one of these

would likely be sufficient for the sincere belief of some of the disciples that Jesus had been resurrected. But . . . [t]hese quite natural, understandable beginnings could have easily led to a belief that Jesus had been miraculously resurrected, and to all the Gospel stories, with their fundamental contradictions and fictional and legendary embellishments. No miraculous resurrection required.⁶⁶

In 'EEE' I argued on the one hand that the resurrection hypothesis offers a relatively simple and wholly adequate explanation of the relevant historical evidence, an explanation that combines excellent explanatory scope and power with a fair degree of plausibility and low degrees of disconfirmation and *ad hoc*-ness (especially if one already accepts theism). On the other hand, I argued that Carl's explanatory factors not only 'have limited explanatory power [but] suffer from problems of disconfirmation, *ad hoc*-ness, and insufficient explanatory scope.'⁶⁷ While I noted that 'The most interesting hypothesis advanced by Carl is that a combination of psychological factors might explain the resurrection "appearances"'⁶⁸, I critiqued the explanatory adequacy of Carl's appeal to co-opted memories (whether sparked by mistaken identity, dreams mistaken for reality, etc.) and demonstrated that 'the appeal to co-opted memories can't eliminate the appeal to multiple hallucinations, including multiple group hallucinations.'⁶⁹ Indeed, while the appeal to hallucinations appears to be the skeptic's strongest card in attempting to explain away the putative resurrection appearances and the disciple's belief in Jesus' resurrection, given that the appeal to multiple hallucinations suffers from multiple short-comings, it seems to me that Carl fails to provide a better explanation of

the relevant evidence than is provided by the resurrection hypothesis.⁷⁰

Explaining the Empty Tomb

According to Carl:

Peter places considerable emphasis on the alleged empty tomb. For Christian scholars, the discovery of Jesus' empty tomb, which can only be explained by his having risen from the dead, is a major piece of evidence.⁷¹

However, I neither claimed nor think that the empty tomb 'can *only* be explained by [Jesus] having risen from the dead'. I do think that the need to explain the empty tomb puts additional strain on naturalistic alternatives to the resurrection hypothesis.

Carl complains that he referenced 'the many plausible arguments for natural explanations detailed in [Robert M.] Price and [Jeffery Jay] Lowder's [*The Empty Tomb*]: *Jesus Beyond the Grave*; Peter does not respond to any of these possibilities.⁷² Carl has me here.⁷³ In the interests of brevity, I focused upon arguing against Carl's denial of the empty tomb rather than upon the possible explanations he referenced for the empty tomb, preferring to critique Carl's naturalistic proposals for explaining the historical data that he did accept, namely, the appearance reports and the disciple's evident belief in Jesus' resurrection.

Explaining the Appearances

Responding to my review of evidence showing that false memories are co-opted by under half of subjects in studies of the phenomena, evidence that disconfirms the hypothesis that the disciple's claim about Jesus being resurrected was grounded in co-opted memories, Carl objects:

But I never made such a claim. I did argue that co-opted memories

might be one of many plausible explanations for the disciples' belief – in fact, I listed eight such natural explanations. I certainly do not believe that co-opted memories alone could account for the resurrection belief. But Peter has confirmed that this does happen, even if only for a minority of the population.⁷⁴

However, I critiqued each sub-hypothesis offered by Carl before addressing combined hypotheses. Besides, with a success rate of under half, any hypothesis that employs a more than *incidental* reliance upon co-opted memories in pursuit of explaining-away the disciple's reports and beliefs about the resurrection is going to be disconfirmed by the relevant clinical evidence.⁷⁵

Carl concedes:

I would have made a stronger case . . . if I had reversed Peter (the disciple) and Andrew in my speculation on how the resurrection belief might have begun – one of many ways – since so much more is known of Peter's life.⁷⁶

Note that here Carl presents an explanation that combines three elements (a dream, disciple rivalry and co-opted memory):

imagine that Peter reports a dream experience of the risen Jesus to the disciples. Andrew, arriving late, doesn't realize that Peter is relating a dream, and claims a similar encounter with the risen Jesus. This would be only human – and the Gospels make clear there was disciple rivalry. Several years later Andrew remembers the occasion very imperfectly: in his recollection, he had an encounter with the risen Lord – and it wasn't a dream!⁷⁷

Several years later? That's far too late! The disciples were preaching the resurrec-

tion in Jerusalem during Pentecost (see Acts 2:1-4:22) and the appearance traditions quoted by Paul in 1 Corinthians 15 were probably packaged in creedal form within months, or at most a few years, of the crucifixion.⁷⁸ So, Andrew lies, and then comes to believe his own lie years later, but the other disciples, including Peter, believe Andrew at the time?! But what about ‘doubting’ Thomas? What about Jesus’ brother James? What about the female disciples? What about Saul? How do we explain their belief? How do we explain Saul’s reported resurrection experience? Simply swapping Peter and Andrew around does Carl’s hypothesis no favors.

Expectation

Carl raises a number of issues in the areas of theology and philosophy of religion that limit his expectations of what any historical argument for the Christian revelation claim can demonstrate.

An Unreliable Prophet?

Carl protests:

in his discussion of Jesus as a prophet, Peter writes, ‘There’s every reason to think Jesus was an accurate prophet.’ But Peter has done nothing to refute the evidence to the contrary that I have already cited . . . For example, what of Jesus’ failure to return as promised within the generation of those living then? Consider Jesus’ words in Mark when challenged by the high priest: “‘Are you the Messiah, the Son of the blessed One?’ ‘I am,’ said Jesus, ‘and you will see the Son of Man seated at the right hand of the Almighty and coming with the clouds of heaven’” (14:61–62). Clearly this is a claim by Jesus that his return will be witnessed by the priests interrogating him.⁷⁹

In point of fact, I dealt with Carl’s assertions about Jesus being a failed prophet at some length in ‘EEE’; but Carl dismisses my exegetical arguments and references because he’s content to rely upon his ‘literal’ reading of the texts he ‘cited’:

I am unable to see the connection between these passages and the events of 70 C.E. Note the similarities of these passages with passages that Peter does not quote, passages that make clear Jesus’ promise to return during the present generation. Jesus is responding to this question from his disciples: ‘Tell us, they said, ... what will be the sign of your coming and the end of the age?’ (Matthew 24:3).⁸⁰

Carl doesn’t make any exegetical arguments for his interpretation of the texts he ‘cited’. Nor does he engage with the exegetical arguments I made, or with the exegetes I quoted and referenced.⁸¹

Accessible Salvation

As noted in ‘EEE’: ‘According to Carl, believing in the resurrection means believing God excludes billions from salvation. Craig disagrees, as do I.’⁸² In the written debate, Craig said:

As for those who have never heard the gospel, it is sad that there are Christians who say that everyone who has never heard the gospel is damned or lost for all eternity. There are plenty of people in the Bible who never heard of Jesus who are called God’s people – many of them are Old Testament Jews, but some are Gentiles also who come to hear about the God of the Jews. May we not extrapolate from these examples and leave it in God’s hands to judge those who have never heard? Abraham asked God, ‘will not the Judge of all the earth do right?’ (Genesis 18:25) and the context suggests the answer is that he indeed will.⁸³

In 'EEE' I observed:

Peter affirms, 'The Lord is not willing that any should perish but [desires] that all should reach repentance' (2 Peter 3:9, NIV). John states, 'God did not send his Son into the world to condemn the world, but to save the world through him' (John 3:17, NIV). Paul writes that God 'desires all men to be saved and to come to a knowledge of the truth' (1 Timothy 2:4, NIV). He also makes it clear that God doesn't condemn anyone for ignorance, but only for a culpable refusal to welcome 'the truth that would save them' (2 Thessalonians 2:9–10, ISV). Those who will 'come under judgment' are people 'who have refused to believe the truth and have taken pleasure in unrighteousness' (2 Thessalonians 2:12, Weymouth NT). If our understanding of the 'good news' contradicts these apostolic affirmations, our understanding must be improved!⁸⁴

Furthermore, whilst affirming that 'the fullest expression and experience of "the truth that would save" is found "in Christ" (see Acts 19:1–6; Romans 10:1–21; 2 Thessalonians 2:13)⁸⁵, I noted with Rev'd Nicky Gumbel that:

Abraham and David . . . were justified by faith. Jesus tells us in the parable of the Pharisee and the tax collector that the tax collector who said 'God, have mercy on me, a sinner,' went home justified before God (Luke 18:9–14).⁸⁶

I referenced scriptural warrant for my belief that: 'everyone saved by faith will ultimately receive salvation "in Christ" (see John 8:56; Acts 10:1–48; Romans 11:23–24; Hebrews 11:39–40).'⁸⁷ I noted how 'This jives with the venerable theory that salvation is possible postmortem.'⁸⁸ Finally, I noted that 'given divine

middle-knowledge, we may reckon that people who refuse salvation are people who would make the same choice in any possible world wherein it's feasible for God to create them.'⁸⁹

Unfortunately, Carl's 'Miracle Not Required' pays no attention to these remarks. Indeed, Carl ignores everything Craig and I say on this topic, failing to engage with either our positions or the arguments we give for them, even to the point of misrepresenting our beliefs:

if Peter and Craig are not mistaken, having the correct interpretation of this alleged event is determinative of whether upon dying one ascends to heaven to experience eternal joy with God, or whether one ceases to exist or descends to hell, there to spend all eternity because of a failure to believe in Jesus and his resurrection.⁹⁰

Rather, with theologians Clark H. Pinnock and Robert C. Brow, I affirm that:

Because God is love, we can be sure that no one will be excluded from knowing God by ignorance or lack of opportunity. Only those who deliberately reject God's love will be excluded, and they will really have excluded themselves. God has decided to exclude no one – exclusion can happen only as a result of the human decision to love darkness rather than light.⁹¹

Moreover, I lean towards the 'annihilationist' view that 'hell' and ceasing to exist are, at least in the long term, one and the same thing.⁹²

According to Carl:

[The] inability of Christians through the centuries to agree upon the true faith undermines the claims of contemporary Christians that salvation or damnation is consequent on correct belief in Jesus'

reported resurrection (or indeed anything Jesus taught).⁹³

Carl once again writes as if non-culpable failure to accept ‘correct belief’ is determinative of one’s destiny. While it’s obvious that Christians have many in-house disagreements (as do atheists!), I’d have thought it equally obvious that Christians share many theological agreements and that many of these agreements concern matters of central import. For all their diversity of theological interpretation and emphasis, different Christian communities and communions nevertheless find common-cause in the historic orthodoxy of creeds such as the Apostles’ creed and the Nicene creed.⁹⁴

Concerning salvation, what matters is faith *in* Jesus, that is, an active trust *in* Jesus and allegiance *to* Jesus as Lord and saviour. According to the 1999 ‘Joint Declaration on The Doctrine on Justification by the Lutheran World Federation and the Catholic Church’ (and although it was initially a Catholic-Lutheran agreement, this declaration has since been affirmed by the Methodist, Anglican and Reformed churches):

Together we confess [that] as sinners our new life [in Christ] is solely due to the forgiving and renewing mercy that God imparts as a gift and we receive in faith, and never can merit in any way . . . We confess together that sinners are justified by faith in the saving actions of God in Christ . . . Such a faith is active in love and thus the Christian cannot and should not remain without good works.⁹⁵

Discussing the reformation in his article on ‘Justification by Faith’, Catholic philosopher Peter Kreeft writes:

Luther discovered the simple bombshell truth that God had for-

given his sins freely . . . The watchword of the Reformation became Saint Paul’s summary of the gospel: ‘The just (justified, saved) shall live [have eternal life] by faith [in Christ]’ (Rom 1: 17) Where then do good works come in? In *Christian Liberty*, Luther explains that after the great liberation about faith – that we are saved by faith in Christ’s work, not by our works – comes a great liberation about works: they need not be done slavishly, to buy our way into heaven, to pile up merits or Brownie points with God, but can be done freely and spontaneously and naturally, out of gratitude to God – not to get to heaven but because heaven has already gotten to us. Thus they can be done for the sake of our neighbor, not for our own sake, to purchase salvation.⁹⁶

On Miracles and Evil⁹⁷

Carl’s expectations, which shape how he interacts with the historical argument for Jesus’ resurrection, are dominated by a rejection of miracles, a rejection that’s ultimately grounded in the problem of evil.

Carl affirms that since neither he nor any family member or friend has ever ‘heard the voice of God’ coming out of the sky, it would take confirmation ‘from a respected news source’ of ‘a voice from the sky that could only be the voice of God’ to get him to reconsider his worldview; although he would first ‘check the date to make sure it was not April 1st.’⁹⁸

On the one hand, Carl’s desire to avoid gullibility is both sensible and biblical (see 1 Thessalonians 5:20-21 & 1 John 4:1). On the other hand, the avoidance of gullibility shouldn’t drive us into the arms of cynicism. Why shouldn’t a voice that was simply *more likely than not* the voice of God be adequate to prompt Carl to

reconsider his worldview? Again, secular news sources probably share Carl's worldview, and are therefore unlikely to report anything that would force Carl to 'check the date' (unless *they* had confirmation from an equally respected and skeptical source, and so on *ad infinitum*). Indeed, Carl's discussion of evidential standards for belief in miracles has an air of artificiality about it that speaks of an underlying antipathy towards taking evidence for miracles seriously, for he contends that there is 'indisputable evidence'⁹⁹ against the possibility of miracles:

the greatest significance of this debate on Jesus' alleged resurrection is the place this event has in the closely related questions of God and his supposed plan for the world and for all who live in it. As conservative Christian scholars Gary Habermas and J.P. Moreland correctly note, 'Often a particular belief is part of a larger system of beliefs, and it gains rational support from its role in that system.' But I would suggest a corollary to this observation: 'When a particular belief is part of a system which lacks coherence or is contradicted by indisputable evidence, that belief lacks credibility.'¹⁰⁰

Carl asserts (he doesn't argue the point) that the existence of natural evil constitutes 'indisputable evidence' against an all-powerful and all-loving creator, before arguing (via his version of the corollary principle) that belief in Jesus' resurrection therefore 'lacks credibility'.

On the one hand, this argument pits Carl's professed openness to evidence against his professed worldview. On the other hand, strictly speaking, this argument is a *non-sequitur*, for it's *possible* for belief in the resurrection to fit within more than one 'system' of thought. For example, the Orthodox Jewish Rabbi and

theologian Pinchas Lapidé argues on historical grounds for the resurrection of Jesus¹⁰¹, yet he resists the inference to the truth of the Christian understanding of Jesus. In the face of evil, Rabbi Harold S. Kushner abandons belief in the omnipotence of God, yet without abandoning belief in monotheism *per se*.¹⁰² The combination of these two positions does an end-run around Carl's argument, showing that Carl's corollary principle is unsound because it's too strict. A better way to formulate Carl's corollary principle would surely be along the following lines:

- When a particular belief is a part of a larger system of beliefs, the denial of that belief gains support from arguments against that system *to a degree that depends upon* a) *the strength of the arguments against that system* and b) *how tightly the particular belief is tied to that system*.

Now, I'd happily agree with Carl that belief in the resurrection of Jesus is *most plausibly* associated with the Christian 'system', and that evidence for or against either one therefore translates into evidence for or against the other; but this is a matter of an inference that needs to be weighed in the balance rather than a deductive *fait accompli*.

Carl highlights Craig's suggestion that:

my own conclusions are based on something other than the merits of the case at hand: '. . . at the end of Carl's chapter he makes reference to the problem of evil. He did this briefly in the two live debates . . . He has done so in email exchanges with me more recently. I suspect that this is the real nub of the problem. There can't be an all-powerful and all-loving God because of the amount of evil in the universe. If there is no God, then there are no miracles. If there are no miracles,

there is no resurrection. I suspect that for all of Carl's more sophisticated arguments this is really the reasoning that has led him to his conclusions. If this is the case, then the real issue to be debated is not the resurrection but the problem of evil . . .'¹⁰³

In reply, Carl writes:

My response is we live in a world that is beset by lethal natural disasters . . . termed 'Acts of God' by insurance companies. Given that we poor humans can do nothing to stop these forces of nature, but that an all-powerful God could do so without any effort, the label seems justified . . . Millions of Christians believe in a God who is supposedly everywhere, all-powerful, all-knowing, loving of all his children, morally perfect. I cannot share this belief.¹⁰⁴

Disappointingly, Carl fails to interact with any of the responses to the problem of evil made by either Craig or myself.¹⁰⁵

Conclusion

Jesus' resurrection is a key piece of the Christian jigsaw. This key piece integrates with other pieces. The overall picture one thinks these pieces jointly form, one's assessment of that picture and of the many reasons for and against embracing it, will influence one's view of the matter at hand. That is, what one makes of the resurrection depends not only upon one's methodology in the gathering of the directly relevant historical evidence and upon how one assesses competing explanations for that evidence, but also upon an open and critical dialogue with one's philosophical expectations.

While Carl's desire to avoid gullibility is both sensible and biblical, it seems to me that his scepticism has been submer-

ged by a methodologically unsound cynicism. Indeed, Carl's methodology is fundamentally flawed:

- He mistakenly prioritizes *arguments from silence* over and against the standard criteria of historicity.
- He mistakenly makes arguments that are both *logically invalid* and *factually incorrect* against the *general* reliability of the Gospels as if they could vitiate any and all arguments for *specific* points of NT historicity.
- Despite his protests to the contrary, Carl's dismissal of work by scholars who believe in inerrancy is *ad hominem*.
- Ironically, given his remarks about literalism, Carl consistently assumes a *literalistic reading* of the texts he cites rather than a *literarily informed reading*. Indeed, Carl's reading of the NT is surprisingly *naive*, lacking in attention to literary genre, the meaning of key terms in the original language, etc. He rides roughshod over my exegesis of the biblical texts he cites, favouring historically un-contextualized and linguistically uninformed readings he apparently thinks so obvious that they can be defended without exegetical argumentation, simply by quoting an English translation.
- He repeatedly *ignores evidence* that has been brought to his attention in rebuttal of accusations he nevertheless persists in repeating.

As Craig concludes, Carl's sticking point isn't really the resurrection of Jesus, but 'the problem of suffering and evil in the world, and secondarily the question of the unevangelized, those who have never had a chance to hear the gospel.'¹⁰⁶ Indeed, Carl openly admits that his wil-

lingness to reconsider his atheism on the basis of evidential arguments for Jesus' resurrection is constrained by his 'impulse to assume that such events are either mistaken reports or they have a natural, non-miraculous explanation'.¹⁰⁷ As Carl rightly says: 'This takes us back to . . . our differing senses of reality.'¹⁰⁸

Postscript

As *Resurrection: Faith or Fact?* was being edited, Carl told his co-authors that he'd already outlived the expectations of his oncologists: 'So I've actually been very lucky; I just don't know how long this

will continue.'¹⁰⁹ After the original submission of this paper, I was saddened to see the announcement that: 'STECHEER, Carl Age 78, passed away peacefully on November 24th [2019], in the care of family in his home in Georgetown, MA.'¹¹⁰

I wish to record my tribute to Carl as a generous friend and collaborator. As Carl's family wrote in his obituary: 'As a humanist and a skeptic, he often pondered the Big Questions, first and foremost what happens after we die. We love you Carl . . . and now that you have your answer, we hope that you are pleasantly surprised.'¹¹¹

Recommended Resources

(Audio) Peter S. Williams, 'Problems With The Problem Of Evil' (Trondheim University, 2018) http://peterswilliams.podbean.com/mf/feed/jpz78a/Trondheim_2018_Problems_With_Evil.mp3

(Audio) Peter S. Williams, 'The Particular and Exclusive Christ' http://peterswilliams.podbean.com/mf/feed/zr36r9/Exclusivism_2017.mp3

(Paper) Chris R. Brewin and Bernice Andrews, 'Creating Memories for False Autobiographical Events in Childhood: A Systematic Review', *Applied Cognitive Studies* (8 April, 2016) <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/acp.3220/full>

(Paper) Peter Kreeft, 'Justification by Faith' www.catholiceducation.org/en/religion-and-philosophy/apologetics/justification-by-faith.html

(Paper) Eric Lyons, 'To Galilee or Jerusalem?' (Apologetics Press, 2004) <http://apologeticspress.org/apcontent.aspx?category=6&article=730>

R.T. France, *Tyndale New Testament Commentary: Matthew* (IVP, 2008)

Robert A. Larmer, *The Legitimacy of Miracle* (Lexington, 2014)

John Sanders, *No Other Name: Can Only Christians Be Saved?* (SPCK, 1994)

Carl Stecher and Craig Blomberg, with contributions by Richard Carrier and Peter S. Williams, *Resurrection: Faith or Fact?* (Pitchstone, 2019)

Peter S. Williams, *Getting at Jesus: A Comprehensive Critique of Neo-Atheist Nonsense about the Jesus of History* (Wipf & Stock, 2019)

Peter S. Williams, *A Faithful Guide to Philosophy: A Christian Introduction to the Love of Wisdom* (Wipf & Stock, 2019)

Notes

1. My other contribution was one of the four biographical chapters that opened the book. Atheist Richard Carrier likewise contributed a biographical chapter and a chapter reviewing the debate between Carl and Craig, to which Craig responds in his closing remarks. As far as I'm aware, this is the only volume debating the resurrection that's published by a secular printing press.
2. Carl Stecher, 'The Historical Evidence Is Insufficient and Contradictory' in *Resurrection: Faith or Fact?* (Pitchstone, 2019).
3. See: Robert H. Stein, 'Criteria for the Gospel's Authenticity' in Paul Copan and William Lane Craig, ed.'s. *Contending with Christianity's Critics* (B&H Academic, 2009); Peter S. Williams, *Getting at Jesus: A Comprehensive Critique of Neo-Atheist Nonsense about the Jesus of History* (Wipf and Stock, 2019).
4. Stecher, op cit.
5. Carl Stecher, 'Miracle Not Required' in *Resurrection: Faith or Fact?* (Pitchstone, 2019).
6. See: Peter S. Williams, 'The Inspiration, Authority and Activity of the Bible' (2016) <http://podcast.peterswilliams.com/e/the-authority-inspiration-and-activity-of-the-bible/>.
7. Stecher, op cit.
8. See: Lydia McGrew, *Hidden In Plain View: Undesigned Coincidences in the Gospels and Acts* (DeWard, 2017); Peter J. Williams, *Can We Trust The Gospels?* (Crossway, 2018); Peter S. Williams, *Getting at Jesus: A Comprehensive Critique of Neo-Atheist Nonsense about the Jesus of History* (Wipf and Stock, 2019); Peter S. Williams, 'Digging for Evidence: Archaeology and the Historical Reliability of the New Testament' *Christian Evidence Society* (2016) http://christianevidence.org/docs/booklets/digging_for_evidence.pdf.
9. Stecher, op cit. See: YouTube Playlist, 'The Nativity' www.youtube.com/playlist?list=PLQhh3qcwVEWjXCwcSr2FYzpj5-uQrLKIR; Wayne Brindle, 'The Census And Quirinius: Luke 2:2' www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/27/27-1/27-1-pp043-052_JETS.pdf; Jonathan McLatchie, 'The Nativity Defended' <http://crossexamined.org/the-nativity-defended/>; J.C. Scott, 'Matthew's Intention to Write History' https://faculty.gordon.edu/hu/bited_hildebrandt/ntsources/ntarticles/wtj-nt/scott-matthew-history-wtj.pdf; Brandon D. Crowe, *Was Jesus Really Born Of A Virgin?* (Philadelphia, Pennsylvania: Westminster Seminary, 2013); Douglas Edwards, *The Virgin Birth In History And Faith* (London: Faber & Faber, 1943); J. Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ* (London: James Clark & Co. Ltd., 1958); Colin R. Nicholl, *The Great Christ Comet: Revealing The True Star Of Bethlehem* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2015); Charles L. Quarles, *Midrash Criticism: Introduction and Appraisal* (Lanham, Maryland: University Press of America, 1998); John Redford, *Born Of A Virgin: Proving the Miracle from the Gospels* (London: St Pauls, 2007); Peter S. Williams, 'The Nativity' http://peterswilliams.podbean.com/mf/feed/rh7ek3/rt_nativity.mp3.
10. See: YouTube Playlist, 'Young Earth Creationism' www.youtube.com/playlist?list=PLQhh3qcwVEWitFuSuMLz5fmhRGBHR8-_O; Paul Marston, 'Understanding the Biblical Creation Passages' [www.asa3.org/ASA/topics/Bible Science/understanding_the_biblical_creation_passages.pdf](http://www.asa3.org/ASA/topics/Bible%20Science/understanding_the_biblical_creation_passages.pdf); Gavin Ortlund, 'Did Augustine Read Genesis 1 Literally?' <http://henrycenter.tiu.edu/2017/09/did-augustine-read-genesis-1-literally/>; J. Daryl Charles, *Reading Genesis 1-2: An Evangelical Conversation* (Hendrickson, 2013); John H. Walton, *The Lost World of Genesis One* (IVP Academic, 2009); Peter S. Williams, 'Mythology' in Paul Copan et al, ed.'s. *Dictionary of Christianity and Science* (Zondervan, 2017).
11. Craig L. Blomberg, 'Part Two: The Case Against Jesus' Resurrection as a Fact of History'.
12. Stecher, op cit.
13. Ibid.
14. Consider William James' famous pragmatic argument in 'The will to believe'. See my discussion of James' argument in the final chapter of Peter S. Williams, *The Case for God* (Monarch, 1999).
15. Williams, quoted by Stecher, 'Miracle Not Required', op cit.
16. Craig L. Blomberg, 'A Reply to Carl'.
17. Ibid.
18. On Hebrews 4:14, see F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (Eerdmans, 1990), 115.
19. See: F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (Eerdmans, 1990), Zondervan Academic Blog, 'Who wrote the book of Hebrews?' <https://zondervanacademic.com/blog/who-wrote-the-book-of-hebrews/>; Kyle Campbell, 'The Authorship of Hebrews' www.truthmagazine.com/archives/volume40/GOT040175.html.
20. For a defence of John's role in the testimony of the fourth gospel, see: Craig L. Blomberg, *The Historical Reliability of John's Gospel* (Apollos, 2001); Peter S. Williams, *Getting at Jesus: A Comprehensive Critique of Neo-Atheist Nonsense about the Jesus of History* (Wipf and Stock, 2019).
21. Williams, 'EEE'.
22. Stecher, op cit.
23. Richard Carrier, *Sense and Goodness Without God: A Defence of Metaphysical Naturalism* (AuthorHouse, 2005), 5-6.
24. Craig S. Keener, *Christobiography: Memory, History, and the Reliability of the Gospels* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2019), 315.

25. Lydia McGrew, 'Licona Wrap-Up' http://whatswrongwiththeworld.net/2017/12/licona_wrapup.html.
26. Robert M. Price, endorsement for *Resurrection: Faith or Fact?: A Scholars' Debate Between a Skeptic and a Christian* (Pickwick, 2019), www.amazon.co.uk/Resurrection-Blomberg-Richard-Carrier-Williams/dp/1634311744/ref=tmm_pap_swatch_0?_encoding=UTF8&qid=1568539845&sr=8-1.
27. See: 'Poisoning the Well' www.logicallyfallacious.com/tools/lp/Bo/LogicalFallacies/140/Poisoning-the-Well
28. Terry L. Miethe and Gary R. Habermas, *Why Believe? God Exists!* (Joplin, MO; College Press, 1998), 273–4.
29. Stecher, op cit.
30. See: Michael Licona, *Why Are There Differences in the Gospels?: What We Can Learn from Ancient Biography* (Oxford, 2017), 178-180.
31. Ned B. Stonehouse, *The Witness of the Synoptic Gospels to Christ* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1979), 173-174.
32. *Ibid*, 174.
33. *Ibid*.
34. Craig L. Blomberg, *The New American Commentary*, Volume 22: Matthew (Nashville, Tennessee: B&H, 1992), 428.
35. Stonehouse, op cit, 175-176 & 178.
36. *Benson Commentary*, <https://biblehub.com/commentaries/matthew/28-7.htm>.
37. Stonehouse, op cit, 181-182.
38. Stecher, op cit.
39. See: <http://biblehub.com/greek/1161.htm>.
40. Eric Lyons, 'To Galilee or Jerusalem?' <http://apologeticspress.org/apcontent.aspx?category=6&article=730>.
41. Stecher, op cit.
42. *Ibid*.
43. *Ibid*.
44. *Ibid*.
45. *Ibid*.
46. See: YouTube Playlist, 'Jesus' tomb was empty' www.youtube.com/playlist?list=PLQhh3qcwVEWhqraAeJ8gVcSlbXhZR2R6p; William Lane Craig, 'The Historicity of the Empty Tomb of Jesus' www.reasonablefaith.org/the-historicity-of-the-empty-tomb-of-jesus; William Lane Craig, 'The Disciples' Inspection of the Empty Tomb' www.reasonablefaith.org/the-disciples-inspection-of-the-empty-tomb; William Lane Craig, 'Reply to Evan Fales: On the Empty Tomb of Jesus' www.reasonablefaith.org/reply-to-evan-fales-on-the-empty-tomb-of-jesus; Gary R. Habermas, 'The Empty Tomb of Jesus' www.4truth.net/fourtruthpbjesus.aspx?pageid=8589952861; Kristen Romey, 'Unsealing of Christ's Reputed Tomb Turns Up New Revelations' <http://news.nationalgeographic.com/2016/10/jesus-christ-tomb-burial-church-holy-sepulchre/>.
47. Stecher, op cit.
48. *Ibid*. See: Mika Ahuvia, 'An Introduction to Toledot Yeshu' www.ancientjewreview.com/articles/2014/12/25/a-quick-introduction-to-toledot-yeshu.
49. Gary R. Habermas, *The Historical Jesus* (Joplin: College Press, 1996), 205.
50. Mika Ahuvia, 'An Introduction to Toledot Yeshu' www.ancientjewreview.com/articles/2014/12/25/a-quick-introduction-to-toledot-yeshu.
51. See: Katja Vehlow, 'Michael Meerson and Peter Schafer, eds. and Trans. *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus – Two Volumes and Database*: Vol. I: Introduction and Translation, Vol. II: Critical Edition (Texts and Studies in Ancient Judaism 159)' *SCJR* 11, no. 1 (2016), www.researchgate.net/publication/306127688_Michael_Meerson_and_Peter_Schafer_Eds_and_Trans_Toledot_Yeshu_The_Life_Story_of_Jesus/fulltext/57b3128108ae0b132d8d2e2/Michael-Meerson-and-Peter-Schaefer-Eds-and-Trans-Toledot-Yeshu-The-Life-Story-of-Jesus.pdf.
52. Darrel L. Bock, *Acts* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2007), 125.
53. Williams, 'EEE'. The quote at the end is from J.P. Holding, 'Hallucinations and Expectations' in *Defending the Resurrection* (Xulon, 2010), 269.
54. Stecher, op cit.
55. Wesley Huff, 'The extant literary sources for the life of Jesus compared with emperor Tiberius, one of the best attested characters in Antiquity' (Tweet of infographic: August 19th, 2019), referencing Peter J. Williams' book *Can We Trust The Gospels?* (Crossway, 2018), 39-49.
56. See: Peter S. Williams, *Getting at Jesus: A Comprehensive Critique of Neo-Atheist Nonsense about the Jesus of History* (Wipf and Stock, 2019).
57. David Mishkin, *Jewish Scholarship on the Resurrection of Jesus* (Pickwick, 2017), 210.
58. Geza Vermes, *The Resurrection* (London: Penguin, 2008), 142.

59. Michael Grant, *Jesus: An Historian's Review Of The Gospels* (New York: Charles Scribner's Sons, 1977), 176.
60. Stecher, op cit.
61. See: William Lane Craig, 'Dale Allison On Jesus' Empty Tomb, His Post-Mortem Appearances, and the Origin of the Disciples' Belief in His Resurrection' www.reasonablefaith.org/writings/scholarly-writings/historical-jesus/dale-allison-on-jesus-empty-tomb-his-post-mortem-appearances-and-the-origin/.
62. J.P. Moreland, *Scaling the Secular City* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1987), 161.
63. Stecher, op cit.
64. Timothy Keller, *Galatians For You* (The Good Book Company, 2017), 26.
65. Stecher, op cit.
66. Ibid.
67. Williams, 'Evidence, Explanation, and Expectation'.
68. Ibid.
69. Ibid.
70. See: Peter S. Williams, 'Evidence, Explanation, and Expectation' in *Resurrection: Faith or Fact?* (Pitchstone, 2019); Peter S. Williams, *Getting at Jesus: A Comprehensive Critique of Neo-Atheist Nonsense about the Jesus of History* (Wipf and Stock, 2019).
71. Stecher, op cit.
72. Ibid.
73. To make my own literature punt, see: Norman L. Geisler, 'A Critical Review of The Empty Tomb (2005)' <https://normangeisler.com/a-critical-review-of-the-empty-tomb/>; Steve Hays with Gene Bridges & Jason Engwer, 'A Critical Review of The Empty Tomb' www.academia.edu/35429125/A_Critical_Review_of_The_Empty_Tomb.
74. Stecher, op cit.
75. See: YouTube Playlist, 'Memory Implantation' www.youtube.com/playlist?list=PLQhh3qcwVEWjoBnrBC8UZrQuIoMR5Hsq7&disable_polymer=true; Chris R. Brewin and Bernice Andrews. 'Creating Memories for False Autobiographical Events in Childhood: A Systematic Review', *Applied Cognitive Studies* (8 April, 2016) <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/acp.3220/full>.
76. Stecher, op cit.
77. Ibid.
78. See: Peter S. Williams, *Getting at Jesus: A Comprehensive Critique of Neo-Atheist Nonsense about the Jesus of History* (Wipf and Stock, 2019).
79. Stecher, op cit.
80. Ibid.
81. See: Paul Copan, *When God Goes to Starbucks* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 2009); R.T. France, *Tyndale New Testament Commentary: Matthew* (Nottingham: IVP Academic, 2008).
82. Williams, 'Evidence, Explanation, and Expectation', op cit. See: Peter S. Williams, 'The Particular and Exclusive Christ' http://peterswilliams.podbean.com/mf/feed/zr36r9/Exclusivism_2017.mp3.
83. Blomberg, 'Part Three: The Case for Jesus' Resurrection as a Fact of History'.
84. Peter S. Williams, 'Evidence, Explanation, and Expectation'. See: William Lane Craig, *On Guard for Students* (David C. Cook, 2015); Clark H. Pinnock, ed. *The Grace of God and the Will of Man* (Bethany House, 1989); Jerry L. Walls, Heaven: *The Logic of Eternal Joy* (Oxford University Press, 2002); Jerry L. Walls and Joseph R. Dongell, *Why I Am Not A Calvinist* (IVP, 2004); Dallas Willard, *Knowing Christ Today* (HarperOne, 2009).
85. Ibid.
86. Nicky Gumbel, *Searching Issues* (Kingsway, 1995), 36, quoted by Williams, 'Evidence, Explanation, and Expectation'.
87. Williams, op cit.
88. Ibid. Jewish belief in the possibility of postmortem forgiveness is seen in 2 *Maccabees* (12:38-45). The 'Harrowing of Hades' was taught by many theologians of the early church (including Ambrose, Athanasius, Clement of Alexandria, Origen, John of Damascus and Tertullian). Belief in postmortem evangelism has been supported by modern scholars such as G.R. Beasley-Murray, Donald Bloesch, C.E.B. Cranfield, Stephen T. Davis, Brian Hebblethwaite, Richard Swinburne and Jerry L. Walls. See: John Sanders, *No Other Name: Can Only Christians Be Saved?* (SPCK, 1994); Jerry L. Walls, *Heaven: The Logic of Eternal Joy* (Oxford University Press, 2002).
89. Ibid. See: William Lane Craig, *On Guard for Students* (David C. Cook, 2015) & *The Only Wise God: The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom* (Wipf & Stock, 2000); William Lane Craig & Joseph E. Gorra, *A Reasonable Response: Answers to Tough Questions* (Chicago: Moody, 2013).

90. Stecher, 'Miracle Not Required'.
91. Clark Pinnock & Robert C. Brow, *Unbounded Love* (STL, 1995), 32.
92. See: Edward William Fudge, *The Fire That Consumes: A Biblical and Historical Study of the Doctrine of Final Punishment*, 3rd revised edition (James Clarke and Co Ltd, 2012).
93. Stecher, op cit.
94. See: 'The Apostles' Creed' www.churchofengland.org/our-faith/what-we-believe/apostles-creed; 'The Nicene Creed' <http://anglicanonline.org/basics/nicene.html>.
95. 'Joint Declaration on The Doctrine on Justification by the Lutheran World Federation and the Catholic Church' <https://www.lutheranworld.org/jddj>.
96. Peter Kreeft, 'Justification by Faith' www.catholiceducation.org/en/religion-and-philosophy/apologetics/justification-by-faith.html.
97. On miracles see: Robert A. Larmer, *The Legitimacy of Miracle* (Lanham: Lexington, 2014); Peter S. Williams, *Getting at Jesus: A Comprehensive Critique of Neo-Atheist Nonsense about the Jesus of History* (Wipf & Stock, 2019). On the problem of evil, see: Gregory E. Ganssle, 'God and evil' in Paul Copan and Paul K. Moser, ed.'s. *The Rationality of Theism* (Routledge, 2003); Chad Meister and James K. Drew Jr., ed.'s. *God and Evil* (IVP, 2013); Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford, 2000); Michael Rea, ed. *Evil and the Hiddenness of God* (Cengage, 2015); Peter S. Williams, *A Faithful Guide to Philosophy* (Paternoster, 2013).
98. Stecher, op cit.
99. Ibid.
100. Ibid.
101. Pinchas Lapide, *The Resurrection of Jesus: A Jewish Perspective* (Wipf and Stock, 2002).
102. Harold S. Kushner, *When Bad Things Happen to Good People* (Pan, 2002).
103. Carl (mainly quoting Blomberg), 'Miracle Not Required'.
104. Ibid.
105. See: Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford, 2000); Peter S. Williams, 'Problems With The Problem Of Evil' (Trondheim University, 2018) http://peterswilliams.podbean.com/mf/feed/jpz78a/Trondheim_2018_Problems_With_Evil.mp3; Peter S. Williams, 'Can Moral Objectivism Do Without God?' www.bethinking.org/morality/can-moral-objectivism-do-without-god; *A Faithful Guide to Philosophy: A Christian Introduction to the Love of Wisdom* (Wipf & Stock, 2019).
106. Blomberg, 'The Case for Jesus' Resurrection as a Fact of History'.
107. Stecher, op cit.
108. Ibid.
109. Personal e-mail correspondence, 5th January 2019.
110. 'Carl Stecher, Obituary' www.legacy.com/obituaries/bostonglobe/obituary.aspx?n=carl-stecher&pid=194555412&fhid=15385
111. Ibid.

In Memoriam: Michael Green (1930-2019)

Thinker and Apologist¹

Alister E. McGrath²

Andreas Idreos Professor of Science and Religion
The University of Oxford
alister.mcgrath@hmc.ox.ac.uk

Apologetics has been integral to Michael Green's work as an evangelist since the late 1960s. His early works *Man Alive* (1967) and *Runaway World* (1968) provided Christian students with winsome and challenging presentations of the Christian faith. Michael's distinctive emphasis in communicating effectively with his readership through relevant and accessible images and stories helped these works gain a large and grateful readership. I read both these works at Oxford in the early 1970s, following my conversion from an aggressive and superficial form of atheism and recall vividly the impact of a sermon Michael preached in Oxford on John 3 which helped me grasp the core themes of the gospel more firmly. I also recall the sense of excitement and anticipation within the Oxford Christian student community a few years later on learning that Michael was to be the next Rector of St Aldate's in 1975. Many were thrilled at the thought of sitting at the feet of such a gifted and well-known preacher and evangelist. They were not disappointed. Michael's preaching wove together his love for the New Testament, his passion for evangelism, and a deep sense of care and compassion for his congregation.

I first encountered Michael personally in 1985, a year before he and Rosemary moved to Vancouver. I was then Wycliffe

Hall's tutor in doctrine, and had been asked to give a short series of lectures to the Diocese of Oxford's part-time ministry course on Christology. My talk explored how a robust Christology could function as the basis of preaching, and I mapped out some possibilities that I suggested had some promise, focussing particularly (though not exclusively) on evangelism and apologetics. Two days later, I received a handwritten letter from Michael. He explained that he had never met me, but that he had been among the crowd listening to my lecture, and that the audience was "buzzing" afterwards with enthusiasm. I had communicated some important points effectively, engagingly, and accessibly. Might he encourage me, he asked, to keep speaking and start writing in this vein?

Michael's letter of encouragement marked the beginning of our friendship, which continued for the remainder of his life. He changed the way I thought of myself. Up to this point, I had never considered myself to be anything other than an academic writer, serving both the church and the academy through scholarship. Michael's letter made me aware of the importance of writing accessibly, engagingly, and faithfully for a wider readership – and encouraged me to develop this skill. It was an art that Michael himself had mastered, of course, and he was

more than willing to help me consolidate this aspect of my ministry.

Michael was a remarkable evangelist, who appealed to both the head and heart in his ministry. The great Puritan preacher Martyn Lloyd-Jones often spoke of preaching as ‘logic on fire;’ Michael taught me to think of preaching as *theology* on fire, grounded in a deep and robust grasp of the core themes of the Christian faith. It was no surprise that Michael was invited to serve as Canon Theologian at Coventry Cathedral from 1970-75, or to serve on the Church of England’s Doctrine Commission for ten years from 1968-77. It is, I think, an open secret that Michael did not find his time on the Doctrine Commission to be a particularly rewarding experience. Michael and J. I. Packer were the two somewhat lonely evangelical voices on the Commission and shared the widespread frustration and dissatisfaction with its report *Christian Believing* (1976). Their misgivings about the report, and the process leading to its production, were voted down by the predominantly liberal majority. Unsurprisingly, *Christian Believing* was widely criticized for its unrepresentative character, and its failure to even attempt to reach a consensus on theological issues.

Maurice Wiles, who chaired the Commission for most of this period, tended to see its role as reflecting the theological diversity within its ranks to the church at large – and in doing so, set out to minimize the impact of dissident evangelical voices. Wiles himself had earlier published a work entitled *The Remaking of Christian Doctrine* (1974), arguing for forms of doctrinal revisionism. Yet as things worked out, Michael was able to express his dissatisfaction with the Doctrine Commission in a remarkably positive way a year later.

In 1977, John Hick and a group of academics – including the Chairman of the Doctrine Commission, Maurice Wiles – produced a revisionist work entitled *The Myth of God Incarnate*, which was severely critical of the classic Christian idea of the incarnation. It was a somewhat lightweight work, notable mainly for its radical views rather than the quality of the scholarship advanced in their support. Michael, recognizing the critical importance of this doctrine for evangelism, realized that a theologically orthodox response was required, and in an astonishingly short time assembled a coalition of writers to produce *The Truth of God Incarnate*, including essays from academic heavyweights such as Brian Hebblethwaite, John Macquarrie and Stephen Neill, as well as two finely crafted pieces by Michael himself. It was an effective and influential piece of apologetic writing, which appeared only six weeks after the publication of *The Myth of God*. Michael’s timely intervention blunted the impact of Hick’s volume and helped many to realize that the prevailing liberal theology of the 1970s was both intellectually vulnerable and evangelistically sterile.

Michael regularly described himself as ‘colour-blind denominationally,’ and worked easily across a wide range of denominational backgrounds. This became especially clear during his time as Professor of Evangelism at Regent College, Vancouver, following his period as rector of St Aldate’s. Michael had taught at the college’s summer school in the late 1970s and early 1980s, and knew he and Rosemary would fit well in this trans-denominational graduate school of theology. This new position allowed Michael to develop his passion for evangelism on a wider stage. In addition to leading

missions with Regent students to cities in British Columbia and Washington state, Michael was able to take up speaking commitments across North America, creating and consolidating links with church leaders in the region. His teaching interests focussed on the areas of evangelism, apologetics, applied theology, and New Testament. Both a scholar and a practitioner, Michael became a role model to students, particularly through his informal ‘Green on the Grass’ sessions under a tree on Regent’s lawn, exploring questions of evangelism, apologetics and spirituality.

Michael’s personal integration of evangelism and apologetics led to invitations to debate matters of faith on college campuses, and helped him frame the themes of several apologetic works published during this period – perhaps most notably *Was Jesus Who He Said He Was?* (1989) and *Who Is This Jesus?* (1990). Both these works are clearly informed by apologetic questions Michael encountered on missions, and which he was able to engage in his typically winsome and accessible manner. They also highlight Michael’s core belief that the person of Jesus Christ lies at the heart of the Christian faith – and hence evangelism itself.

Many wondered whether Michael and Rosemary would stay in Vancouver until their retirement. The enthronement of George Carey as Archbishop of Canterbury in 1991 proved to be an important turning point. Carey was convinced that the Church of England’s future depended on a recovery of the ministry of evangelism. Carey had served as chaplain to St John’s College Nottingham from 1970 to 1975, when Michael had been Principal, and knew of his competence and passion in this field at first hand. He invited Michael and Rosemary to return to Eng-

land to help lead his ‘Springboard’ Initiative in evangelism, serving alongside Martin Cavender and Bishop Michael Marshall. Michael served in this role from 1992-96, coordinating evangelistic training sessions and developing the apologetic and evangelistic vision of the Church from his base in Nottingham. I often spoke for Michael at the Nottingham conferences he organized, and was impressed by both his commitment to and expertise in apologetics. Finally, after four years, Springboard came to an end.

At this point, I stepped into the narrative of Michael’s life. I became Principal of Wycliffe Hall, Oxford in 1995, and was aware of the need to have a wise and respected senior figure on the staff team, who could encourage and mentor students, as well as bringing them much-needed experience in evangelism and apologetics. We wanted a seasoned and wise practitioner, not merely someone who wrote about these themes. After speaking at one of Michael’s final evangelism training events in Nottingham in the spring of 1996, I realized that he seemed to have no obvious role within the Church of England or anywhere else once the Springboard initiative came to an end.

Wycliffe Hall had a tradition of welcoming senior scholars with expertise in mission to spend their retirement as part of the college community, allowing them to teach its students and serve as figures of wisdom and experience. Geoffrey Shaw, who served as Principal of the Hall from 1978 to 1988, had invited Bishop Steven Neill to join the community, where he lectured on modern Christian mission, while (nearly) completing his mammoth *History of Christianity in India*. I realized that Michael would fit easily and naturally into this pattern.

Consultation with colleagues and stu-

dent representatives made it clear this move would command widespread support within the college community. I therefore invited Michael and Rosemary to join the staff of Wycliffe Hall. Michael would serve as a Senior Research Fellow, a position which would allow him to teach in areas of his expertise – above all, evangelism and apologetics – while giving him space to write books, lead missions, and speak throughout the world. Michael and Rosemary could reconnect with St Aldates, as well as with Oxford – the city in which they met and fell in love. To everyone’s delight, they accepted, and moved to Oxford.

For reasons I have never quite grasped, the Church of England did not at this time consider either evangelism or apologetics to be essential, or even important, elements of ministerial preparation. It was a serious misjudgement. Pragmatically, it ignored both the shrinking membership of the Church, and its rapidly changing cultural environment. Theologically, it subverted the obvious link between Christology and evangelism, overlooking the capacity of Christ to illuminate and transform the human situation. In his *Evangelism in the Early Church* (1970), Michael identified these connections, and showed how they played out in the proclamation of the gospel in the Graeco-Roman context of the first three centuries.

Michael was able to build on his experience of the teaching and practice of evangelism at Regent College Vancouver to establish two core courses – one on evangelism and one on apologetics – at Wycliffe Hall from 1997. Michael developed and taught the first course; he and I developed and taught the second together. Students rated both highly, particularly the evangelism course. They comple-

mented the Hall’s wider teaching, particularly in New Testament and doctrine, helped along by Michael’s interest in the New Testament as a witness to early Christian outreach. His *Acts for Today* (1993), later revised as *Thirty Years That Changed the World: The Book of Acts for Today* (2002), explored how early Christian practice could inform contemporary apologetics and evangelism – for example, by identifying ‘bridges and ditches’ for faith in the first century, and reflecting on today’s equivalents.

It was always clear to me that Michael regarded it as impossible to separate evangelism and apologetics, as if there was some well-defined line between them. Michael was willing to allow such conceptual distinctions, providing these did not lead to their formal separation in practice. In listening to Michael’s evangelistic preaching, I was struck by the way in which he seamlessly wove together apologetics and evangelism, identifying difficulties that his audience might encounter, and dealing with them graciously, seriously, and compassionately. Michael had mastered the skill of learning the language of his audience, and could easily communicate the core themes of the gospel in everyday language.

As I reflected on Wycliffe’s growing competence and confidence in the field of apologetics with the arrival of Michael, I began to wonder if there was any way in which this might be developed further. Wycliffe Hall focussed on training men and women for ministry in the Church of England. But what of lay people? Surely they ought to have access to such resources, given the growing cultural and intellectual pressures that they faced? In 1997, I had lunch in Oxford with Michael Ramsden, who had just taken up the position of European Director of the

Zacharias Trust. We had a shared interest in apologetics, and wondered what might be done to establish a dedicated centre which would encourage the emergence of academically rigorous yet pastorally effective approaches to apologetics within the churches. We began to explore the idea of establishing some kind of institution which would focus on this field, offering courses which would be open to all. Gradually, we began to see a way ahead. And knowing that Michael was settled in Oxford was an integral part of the plan we began to devise. It took more than five years to sort out the details – but it was worth it.

In 2004, the Oxford Centre for Evangelism and Apologetics was established as a partnership between Wycliffe Hall and the Zacharias Trust. I served as its first director. Michael played a critically important role in establishing this Centre, and especially in developing and testing out its original teaching programme. Students constantly expressed their high regard for Michael's apologetic teaching. Re-reading Michael's *Jesus for Sceptics* (2013) helps explain why his teaching was so highly valued. Michael seamlessly integrated evangelism and apologetics,

avoiding clunky and clumsy divisions between the 'apologetic' and 'evangelistic' aspects of his message. And just as importantly, he was able to express the significance and appeal of Christ using simple language, engaging analogies, and credible arguments. Michael's gracious and winsome approach to apologetics avoided ridicule, misrepresentation, and polemics. He took his opponents seriously. Michael was still lecturing on evangelism at Wycliffe Hall in 2019, more than twenty years after his arrival. His final lecture to Wycliffe students, given only a few weeks before his death, was on the theme of evangelism through the local church – the topic of one of his most influential books.

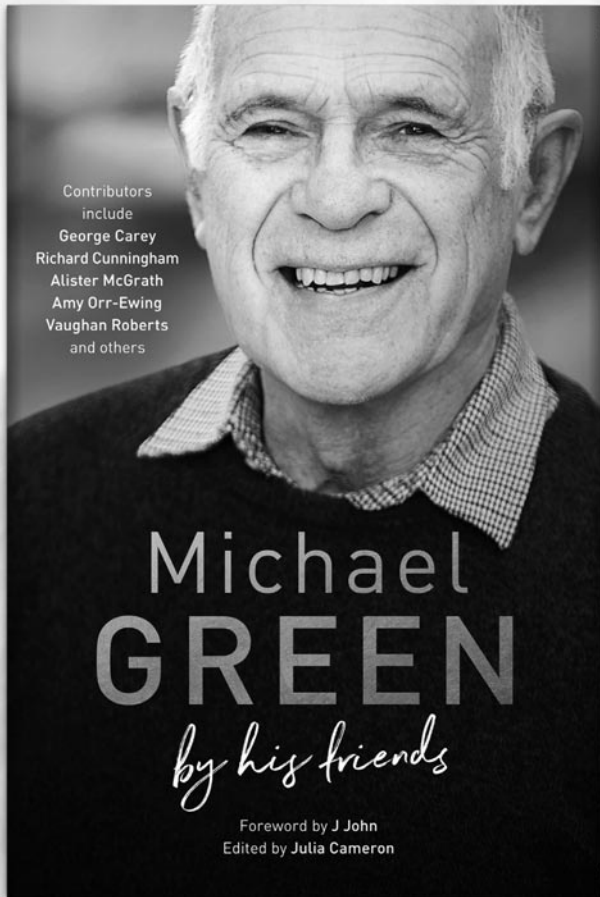
Michael's legacy will lie mainly in the lives of the many people who he advised and encouraged, especially in the field of apologetics and evangelism. They found in him a gracious and winsome Christian with a passion for his faith and a love for his Lord, who connected the life of faith with both the mind and the heart. Michael himself remarked many times that he was a Barnabas – an encourager. In today's harsh and discouraging world, we need more leaders like Michael Green.

Notes

1 [Ed.] This personal tribute by Alister E. McGrath was originally published as "Chapter 14: Thinker and apologist" in Julia E. M. Cameron (ed.) *Michael Green by his friends* (Leicester: InterVarsity Press, 2019). It is re-published here with the kind permission from both the author, the editor, and the publisher.

2. [Ed.] Alister E. McGrath is Andreas Idreos Professor of Science and Religion at the University of Oxford, and a former Principal of Wycliffe Hall, Oxford. McGrath is the author of the international bestseller *The Dawkins Delusion?* (2007), and *Narrative Apologetics: Sharing the Relevance, Joy, and Wonder of the Christian Faith* (2019).

A PORTRAIT OF A RENOWNED THEOLOGIAN
BY THOSE WHO KNEW HIM BEST



Contributors
include
George Carey
Richard Cunningham
Alister McGrath
Amy Orr-Ewing
Vaughan Roberts
and others

Michael
GREEN
by his friends

Foreword by J John
Edited by Julia Cameron

978 1 78974 114 8 • £16.99

AVAILABLE NOW



ivpbooks.com

[f /IVPbooks](https://www.facebook.com/IVPbooks)

[t @IVPbookcentre](https://twitter.com/IVPbookcentre)

[i @IVPbooks](https://www.instagram.com/IVPbooks)

***biblos* – om aktuella böcker**

För ett tidskrift som *Theofilos* spiller alltid böcker en central roll. Denne gangen vil vi gjerne gjøre våre lesere oppmerksomme på minneskriftet etter den profilerte evangelikale apologeten og evangelisten Michael Green (1930-2019). I *Michael Green by his friends* har redaktør Julia Cameron samlet en rekke lesverdige minnestegninger fra et bredt spektrum av bidragsytere. Vi er takknemlige for muligheten til å trykke Alister McGraths verdifulle bidrag fra denne antologien i *forum*.

I dette nummeret av *Theofilos* har vi også tre anmeldelser av viktige bøker fra svensk kontekst. Gunnar Hyltén-Cavallius anmelder antologien *Innan murarna föll. Svenska kyrkan under kalla kriget*, mens Kjell O. Lejon presenterer *Med god ordning och efter Guds vilja. En antologi om kyrkorätt*, samt en bok om det lille student-tidskriftet fra kristen-radikalere som senere skulle komme til å prege den svenske kirken. Tittelen på sistnevnte publikasjon er *Rännil blev till flod. Nätverket kring 68-kyrkan och tidskriften Inter Nos i Lund*.

Fra vår meget aktive anmelder Greg Laughery bringer vi i dette nummer fire bidrag, hvor alle beveger seg i feltet mellom teologi og naturvitenskap.

God lesing!

Bjørn Hinderaker

bokredaktør

bjorn.hinderaker@nla.no

biblos* – anmeldelser*Innan murarna föll. Svenska kyrkan under kalla kriget**

Lennart Sjöström, red.

Skellefteå: Artos, 2019 (640 ss).

Hur förhöll sig Svenska kyrkan under 1900-talet till den stora kraftmätningen mellan öst och väst, mellan kommunism och kapitalism? Ett forskningsprojekt inom Stiftelsen Sverige och kristen tro presenterar resultatet i antologin *Innan murarna föll. Svenska kyrkan under kalla kriget*.

Studien består av ett femtontal kapitel strukturerade inom fyra huvudavsnitt: Om kalla kriget och kyrkorna; Östra Europa, perspektiv; Transoceanica perspektiv samt Svenska perspektiv. Recensionsut-

rymmet ger dessvärre bara möjlighet att stanna till vid några av artiklarna.

Professorn i historia Kristian Gerner slår fast, att kalla kriget i en mening var ett religionskrig, då motsättningen stod mellan två diametrala världsuppfattningar.

Fil.dr Katharina Kunter lyfter fram Kyrkornas världsråd. Efter hand var det möjligt att samla kristna delegater från väst och öst till gemensamma konferenser. Kunter beskriver något som återkommer i andra bidrag: tystnaden från väst gentemot övergrep mot enskilda personer och kristna bekvännare i östdiktaturerna. Man gladde sig åt partnerskap och ömsesidigt lärande samt uppfattade sig därmed arbeta för fred.

En annan tysk forskare, Almut Bretschneider Feltzmann, tar opp den spesielle relationen mellom Svenska kyrkan och

den evangeliska kyrkan i DDR. Hon skriver om självbilder, myter och bilder av den andre. Regimen försökte ta kyrkorna i anspråk för politiska syften. Världskyrkomötet, Uppsala 68, hade stor betydelse för Svenska kyrkans agerande gentemot trossyskonen i DDR och agerandet generellt under perioden.

Forskaren Jan Henningsson skriver om Svenska kyrkans kontakter med den rysk-ortodoxa kyrkan. Redan under första världskriget hade Nathan Söderblom förbindelser med rysk-ortodoxa kyrkomän. Under 1970-talet intensifierades kontakterna på ärkebiskop Olof Sundbys initiativ. Tidigare hade interreligiösa möten i Sovjetunionen ofta ansetts som pro-sovjetiska propagandaföreställningar. År 1982 deltog han tillsammans med Stockholmsbiskopen Lars Carlzon i patriarken Pimens allreligiösa Moskvamöte. Året därpå inbjöd Sundby till Life and Peacekonferensen i Uppsala, vilken under 1980-talet mynnade ut i ett stort fredsprojekt på alla nivåer i Svenska kyrkan.

Biskop Jonas Jonsons bidrag om kyrkan och Kina genererar ett särskilt intresse. Han är bekant för sin under en period entusiastiska hållning till det maoistiska experimentet. Kristendomen var tvungen att kontextualiseras, hävdar Jonson och fortsätter: ”Den räddades genom en långtgående anpassning till det politiska systemet och kunde tack vare den ekonomiska och kulturella globaliseringen återuppstå som en integrerad del av det moderna Kina.” Ett viktigt avsnitt i Jonsons framställning är detta, då han reflekterar kring de Kinastudier han var en del av under 1970-talet: ”I efterhand är det lätt att se att alla överskattade de politiska, kulturella och sociala framstegen i Kina. Studierna genomfördes i det intellektuella, ideologiska och politiska klimat, som bestämde den internationella

diskussionen om Kina på 1970-talet, medan landet fortfarande var stängt för insyn och talet om revolution hade en utopisk klang.” En läsare kan göra jämförelse med 1930-talet. I efterhand försvarade sig många som haft nazistiska sympatier: vi visste inget.

Vad som hände i Etiopien under kalla kriget och under det brutala kommunistiska styret 1974-1991 torde vara mindre bekant. Prästen och teol. doktorn Leif Nordenstorm bygger sin artikel på missionsintervjuer. Regimens religionspolitik innebar att man genom förföljelse av kyrkornas ledare önskade hålla befolkningen i schack. Nordenstorm tar avslutningsvis upp vad som drabbade de tidigare goda kontakterna mellan Svenska kyrkan och den etiopiska Mekane Yesus-kyrkan. Det senare samfundet bröt förbindelserna 2013 som en följd av Svenska kyrkans beslut om samkönade äktenskap. Artikel-författaren kommenterar: ”När murarna fallit uppstår dock nya hinder som verkar vara mer svåröppningsbara än kalla kriget.”

Bokens avslutande del, Svenska perspektiv, sluter cirkeln. Sjömansprästen och kyrkoherden i London Lennart Sjöström, tillika antologins redaktör, redogör – med ett stänk av humor – för diplomatisk verksamhet och dess tillämpning på Svenska kyrkans insatser i form av tjänsten som beskickningspredikant. Sådana kom att under kalla kriget få en särskild närkontakt med motsättningen mellan öst och väst, i Berlin och på andra håll.

Idéhistorikern fil.dr Johan Sundeen, känd från sin banbrytande studie ”68-kyrkan”, lyfter fram konservativ och marknadsliberal kritik av Svenska kyrkans internationella agerande under åren 1965-1989. Högersfärens tidskrifter riktade sig inte mot trossamfundet utan mot

kyrkans ledarskap. Sundeen gör värdefulla nedslag i den litteratur som trots vänsterns hegemoni ändå publicerades på förlag som Pro Veritate och Contra. Om högerns kritik mot Svenska kyrkan kan karaktäriseras som en konfliktberättelse (ont/gott), framstår vänsterns narrativ som protestberättelse (fattiga/rika). Några mindre feltryck återfinns då prästen och författaren Christian Braw kommer på tal (hans pseudonym är F.J. Nordstedt, romanen heter ”Revolutionen i Sattland”).

I sin efterskrift pekar professor Sven-Erik Brodd på vad som kan ses som en förklaring till Svenska kyrkans göranden och låtanden under kalla kriget: den partipolitiska beslutsmodellen. ”Om kyrkor främst i öst kunde framstå som ’ombud’ för regeringarna [...], så har jag inte hittat något av det vad gäller Svenska kyrkan. Här finns de för tillfället etablerade politiska uppfattningarna redan som en del av Svenska kyrkans egen struktur.”

Sammantaget fyller *Innan murarna föll* en lucka i kunskapen om Svenska kyrkan i närtid. Boken skapar ett nyttigt medvetande – också inför framtida politiska påfrestningar.

Gunnar Hyltén-Cavallius

Med god ordning och efter Guds vilja.

En antologi om kyrkorätt

Leif Nordenstorm, red.

Skellefteå: Artos, 2019 (466 ss).

I denna både omfångs- och innehållsrika antologi står kyrkorättsliga frågor i centrum. Den kyrkliga situation som behandlas är Svenska kyrkans; hur man i Svenska kyrkan ”utför sitt uppdrag i spänningsfältet mellan teologi och juridik”. Tretton författare medverkar. Några tar sin utgångspunkt i juridiken och närmar sig teologin, andra författare närmar sig juri-

diken med utgångspunkt i teologin. Redaktör är direktorn, teol. dr Leif Nordenstorm.

Kyrkorätten har sitt ursprung i Nya testamentet, även om den naturligtvis på ett fundamentalt sätt inspirerats av de gammaltestamentliga texterna. De apostoliska fäderna och koncilierna fortsatte utformningen av densamma och så småningom utvecklades regelsystemen i Sverige och övriga Norden. Kyrkoordningar har avlöst varandra. Än är kyrkorättsliga frågor högst aktuella och föreliggande volym utgör ett viktigt bidrag till pågående debatt.

Volymen inleds med ett kort förord, men saknar tyvärr ett inledande introducerande kapitel. De följande bidragen har olika ärenden och har samlats under tre huvudrubriker: ”Kyrkorättens historia”, ”Kyrkorättens grunder” och ”Nedslag i nutiden”. Kapitlen är av olika omfattning, från knappt 20 till drygt 80 sidor.

Det första kapitlet är författat av juristprofessorn Rolf Nygren. Han behandlar rättsarvet från kyrkans första tid och pekar på att de lutherska kyrkornas teologiska grunddokument, den Augsburgska bekännelsen/Confessio Augustana (CA), författat av Philip Melancthon, tydligt byggde på biblisk och fornkylig tradition. De evangelisk-reformatoriska ville inte grunda något nytt samfund, endast rensa bort det som i den senmedeltida romerska kyrkan skymde den ursprungliga kristna kyrkans lära och praxis. CA fick i Sverige (och i andra nordiska länder) statsrättsliga konsekvenser. I 1634 års regeringsform ingick den tillsammans med de tre fornkyliga trosbekännelserna i de svenska fundamentallagarna. Fortsatt måste den svenske statschefen (liksom i Norge och Danmark) bekänna sig till den lutherska tron. Den kristna var under lång tid även tvingande för de svenska

undersåtarna. Att separera den kyrkliga rätten från den världsliga pågår än.

En rättsteoretisk egendomlighet med den nuvarande situationen är att en sekulär lagstiftare (den svenska riksdagen) fortfarande fastställer såväl den teologiska som den organisatoriska naturen i Svenska kyrkan (se Lagen om Svenska kyrkan).

Nygren visar exempel på "latent juridik" hos Paulus (1 Tim. 3:1 7), "ett stycke processrätt" i Jesu förkunnelse (Matt. 18:15 18), hur kyrkoordningsregler på biblisk grund växte fram hos de apostoliska fäderna, och senare hur kyrkan, efter det att hon var erkänd och kunde agera öppet, genom ekumeniska kyrkomöten/koncilier fastställde canones, "rättesnören" eller regler, för lära och praxis. Den apostoliska läran om Jesus Kristus och den Treenige fastställdes, och heresier avvisades. Ordningar innefattande "yrkesetiska krav" på ämbetsbärare, regler för kyrkotukt osv. tog form. Praxis skulle harmoniseras inom kristenheten. Genom ett studium av konsilierna kan vi till del följa den kyrkans rättsutveckling.

Att kyrkorätten hade sin grund i Bibeln, tog form hos de apostoliska fäderna och genom de tidiga ekumeniska koncilierna var ett faktum Melanchthon byggde på i CA. De reformer som de evangeliska reformatorerna rekommenderade kunde visserligen uppfattas som radikala, men de fick inte strida mot det som kyrkan "trott och lärt i alla tider". De evangeliska stod på solid apostolisk och fornkyrklig grund. Det var de romarna som hade avvikit. I slutet av kapitlet ställer sig Nygren kritiska frågor om Svenska kyrkans nuvarande situation, inte minst till kyrkomötesreformen i början av 1980-talet. Läroämbetet tonades ner och inga legala hinder finns längre för att kyrkomötet enbart skulle kunna bestå av lekmän (vilka f.ö. väljs genom nominerings-

grupper, som kan ha partipolitisk grund). Kyrkomötet beslutar ytterst också i lärofrågor. Resultatet har redan fått långtgående normgivningsmässiga konsekvenser. Rättsarvet från fornkyrkan och CA får tyvärr anses högst försvagat, avslutar Nygren.

Efter detta inledande kapitel följer en historisk och tematisk genomgång av den svenska kyrkorättens utveckling, författad av komministern Tom Randgard, som visar på dess ursprung i såväl den kanoniska rätten som i landskapslagarna med sina kyrkobalkar. Han påtalar att det finns olika förståelser för hur man skall se på kyrkorättens natur och omfattning. Gunnar Edquist, som bl.a. arbetat som utredningssekreterare, avslutar volymens första del med en relativt omfattande beskrivning med inriktning på kyrka-statfrågan under 1900-talet. Han återkommer även i volymens tredje del med ett kapitel om Kyrkomötets läro nämnds tillkomst, uppgift och yttranden. Vidare tas bland annat det kyrkorättsliga disciplinansvaret upp i ett kapitel av domaren Gustaf Almkvist. En annan jurist behandlar frågor om "ämbete, kön och medborgarskap" och ytterligare en "prästens tystnadsplikt". Teologer bidrar exempelvis med kapitel om samspelet mellan ekumenik och kyrkorätt, sakramenten och kyrkorätten och "Mjuk lag i Svenska kyrkan", dvs. policydokument, biskopsbrev, olika stifts codex ethicus (professionsetik) och andra dokument som ingår i kyrkans regelverk, men som inte är bindande på det sätt som kyrkoordningen är.

Volymen bidrar med många och viktiga perspektiv som rör just "spänningsfältet mellan juridik och teologi". Någon gång kan det faktum att en fråga tas upp ur ett juridiskt perspektiv bidra till att teologisk problematik helt nedtonas på ett sätt som

är anmärkningsvärt och olyckligt (se kapitlet "Ämbete, kön och medborgarskap"). I kapitlet om prästens tystnadsplikt, författat av Anna Tronet, noteras att den absoluta tystnadsplikten fortfarande har stark ställning i såväl kyrka som samhälle i Sverige, vilket påvisas i bestämmelserna i Kyrkoordningen 2000 och i Rättegångsbalken (36 kap. 5§, femte stycket). I balken förklaras att en präst inte får höras som vittne om det som erfarits "under bikt eller enskild själavård". Vi får emellertid även exempel på att liknande bestämmelser upphävts på andra håll och att inskränkningar i tystnadsplikten därmed skett. Så har t.ex. anmälningsskyldighet införts när det gäller ärenden som omfattar övergrepp mot barn. Vi får se om debatten om detta kommer att påverka den svenska situationen.

Även om jag saknar ett avslutande, sammanfattande och resonerande kapitel rekommenderas volymen till alla med intresse för kyrkorättsliga frågor. Den ger rik information, belyser perspektiv och väcker en rad viktiga frågor i det övergripande kyrkorättsliga ärendet, som fortsatt behöver fördjupas och diskuteras.

Kjell O. Lejon

Rännil blev till flod. Nätverket kring 68-kyrkan och tidskriften *Inter Nos* i Lund

Gunnar Hyltén-Cavallius

Malmö: Universus Academic Press (191 ss)

Under de senaste åren har studier tydligt belagt "68-vänsterns" starka påverkan på väsentliga delar av den svenska kristenhetens teologiska utveckling. Författaren till föreliggande volym förstärker bilden av denna utveckling genom sin granskning av kristna studenter vid Lunds uni-

versitet under åren 1968-1972, med en utgångspunkt i den kristna studenttidsskriften *Inter Nos*, utgiven av LuKRIS, Lundaavdelningen av Kristna Studentrörelsen i Sverige (från 1970, och deras tre företrädare).

För egen del sveper under läsningen en rad minnen fram från de egna studentåren i Lund, som tog sin början 1979. Då var flera av de personer som belyses i volymen verksamma vid den Teologiska fakulteten eller vid Svenska Kyrkans pastoralinstitut. Jag mötte lärare som var klart inspirerade av "vänstervågen". Några var uttalat "kristna marxister". På Smålands nation hölls vänsterpolitiska manifestationer och studenter erbjöds grundkurser i marxism, varför jag valde annan "nationstillhörighet". På sina håll var studentvänstern klart leninistiskt och maoistiskt inspirerade. Man tog ställning för kommunismen i Kina, Nordvietnam, Nordkorea och på Kuba. Även i kristna sammanhang drevs tydliga vänsterteser, vilket i denna studie främst klarläggs genom en rad hänvisningar till artiklar i *Inter Nos*. Artiklar har tydligt klassperspektiv och man uppmuntras att med ekonomiska medel stödja FNL och därmed revolutionärt våldsbruk. Studentföreningarna som stod bakom *Inter Nos* anordnade även studiecirklar, till exempel i "Marxistisk världsbild". Den presenterades med följande ord: "Tydligt är att många i denna mörka tid hoppas mycket av Marx's, Castros och Maos förklaringar av världen och historien..." Artiklar i tidskriften hade rubriker som "Befriarna. Kristus. Marx". Namn som Per Frostin (senare professor), Martin Lind (senare biskop), KG Hammar (senare ärkebiskop), studentprästen Anders Westerberg och den frikyrklige missionsförbundaren Lars-Åke Henningsson, passerar revy. Den sistnämnde kunde till exempel skriva

att ”friheten måste ständigt vinnas genom kamp. Jämför kulturrevolutionen i Kina”. Teologin färgades, förändrades. En blivande teologiprofessor, Henry Cöster formulerade sig bland annat så här: ”Det finns nog innehåll i ’förpackningen bibeln’ som inte bör säljas ens i andra förpackningar, men problemet är ju att särskilja vad som är innehåll och vad som är myt... att bibelns innehåll innebär att människan är herre, att Gud inkarneras i medmänniskan, att människan är Gud”. Även andra områden tolkades på nya sätt. Ett exempel är när Björn Skogar (blivande högskolelärare och religionsdidaktiker, präst) skriver att ”storfamiljer och olika slags kollektiv är viktiga former i kampen mot småborgerlighetens diktatur”. Den ansvarige utgivaren för tidskriften, etikdocenten Harry Aronson, pekade på fördelen med att anlägga en marxistisk modell över samhälls- och kultursituationen.

Författaren avslutar redovisningen av Inter Nos budskap med att Lundaavdelningen av KRISS, med såväl deras svenskkyrkliga som frikyrkliga föregångare stod bakom denna, hade en ”tydligt ideologisk överbyggnad: socialismen/marxismen”.

Volymen innefattar därefter kapitel över ”Några förebilder och välgörare”, bland vilka innefattas de i svensk-kyrkliga sammanhang inflytelserika professorerna Per-Erik Persson och Gustaf Wingren. Vi möter vidare en kort internationell utblick i kapitlet ”Lund i globalt ljus” och en närmare beskrivning av fyra representanter för ”västernätverket”. Bland dessa återfinns de nämnda Per Frostin, Martin Lind och Lars-Åke Henningsson, men även generalsekreteraren i KRISS i Sverige, Ann-Cathrin Jarl, präst och ekonomisk marxist.

Vi får också en kort beskrivning hur personer i nätverket, och deras idéer, kom

att leda till att delar av den svenska kristenheten tydligt drog åt vänster och i vad vi kan beteckna som liberalteologisk riktning. Många ”KRISS-are” nådde höga kyrkliga positioner. Några finns ännu kvar, inte sällan i socialdemokratisk skepnad, och deras politiska teologi har i mycket satt sin prägel på Svenska kyrkan teologiska utveckling, som också tydligt avspeglar sig genom de politiserade kyrkliga beslutsorganens teologiska ”nyorienteringar”. Exempel på dessa finner vi i en rad kyrkomötesbeslut. Författaren citerar journalisten Maciej Zarembas kommentar: ”Det är inte längre Paulus som skriver brev till romarna – det är romarna som vill bestämma vad Paulus skall lära ut.” Vi ser, vad som författaren också konstaterar, med stöd av filosofiprofessorerna Svante Nordin reflektioner, att marxismen öppnade dörren för en rad andra teorier, såsom postmodernism, poststrukturalism, postmarxism och social konstruktivism. Kampen drivs vidare, exempelvis genom genusvetenskap, kritisk vithetsforskning och postkoloniala studier.

Volymen innefattar även en viktig reflektion om hur man i delar av ”vänstergruppen” ser tillbaka på, eller till synes inte på allvar ser tillbaka på den tid som varit. Detta i kapitlet ”Nätverkets uteblivna omprövning”. Några röster, kritiska till 68-rörelsens ideologiska grund, hörs i det påföljande kapitlet, där Tage Lindbom m.fl. kort behandlas, innan boken avslutas med en summerande ”Epilog”. I denna, men även genomgående i volymen, ser vi exempel på författarens inställning till ”68-vänstervågen” och dess anhängares senare inflytande på den Svenska kyrkans utveckling. Den är kritisk. Han önskar en självrannsakan bland de som deltog i rörelsen och accepterade eller i vart fall inte tog avstånd ifrån tota-

litära ideologier och deras förklaringsmodeller. Han visar även på att evangeliet om Guds nåd genom Jesus Kristus tonades ned bland "68-orna". Istället betonades en "etisk renhet" i ett engagemang som resulterade i en antikapitalistisk gärningsrättfärdighet.

Genomgående får läsaren tillgång till ett gediget nothänvisningsmaterial. Käll- och litteraturförteckningen är omfattande. Samtidigt som volymen både är intressant, lättläst och viktig, ja, en angelägen studie i en större kartläggning av den svenska kristna "68-rörelsen", är den en smärtsam påminnelse om en modern utveckling inom svensk kristenhet.

Kjell O. Lejon

Conversations on Human Nature

Agustín Fuentes and Aku Visala eds.
New York: Routledge, 2016 (324 ss).

What are human beings? What is human nature, or is there really any such thing as 'human nature'? These questions and a host of others are addressed in this remarkable and thought provoking volume. Thinking about human nature, it is argued, transcends disciplinary boundaries, as reductionism(s) on topics such as this is finding less and less traction and indeed persuading fewer and fewer people. Notions of extraordinary complexity and the practice of transdisciplinary perspectives are gaining ground in our current environment. This book is a fine example of the conviction that searching for human nature is a meaningful enterprise, yet it also acknowledges that human nature might be understood in a multiplicity of ways, and through a diversity of disciplines.

Following the roughly thirty page first

chapter, *Defining and Debating Human Nature*, which consists of an excellent portrayal and appraisal of contemporary issues on the topic written by the editors, there are four chapters comprised of twenty-one interviews with leading scholars who represent various disciplines including, biology, anthropology, psychology, theology, and philosophy.

Chapter two is entitled: *Evolution, Brains, and Human Nature*. It is made up of six interviews.

Chapter three, *The Biocultural Animal*, includes six interviews.

In chapter four, *Persons and Human Nature*, there are four interviews.

Chapter five covers *Human Nature, Religion, and Theology*, and contains five interviews.

In chapter six, *Parting Thoughts on Human Nature(s)*, the editors offer concluding observations and suggestions on how to move the conversation forward from here.

These informal, yet provocative interviews, along with the two pieces from the editors, are a valuable resource for specialists and general readers alike. The questions posed throughout the volume are excellent and the responses provide cutting edge material to reflect on concerning current discussions and debates on the fascinating and complex question of human nature. This book is well worth reading and should be at the top of your list.

Gregory J. Laughery

Human Origins and the Image of God. Essays in Honor of J. Wentzel van Huysteen
C. Lilley and D. J. Pedersen eds
Grand Rapids: Eerdmans, 2017
(321 ss)

This is a splendid selection of essays in honor of J. Wentzel van Huyssteen, an influential and notable scholar who is at the forefront of discussions about the interface between, philosophy, science, and theology. Since the future of academic work is bound to be more and more transdisciplinary in the sense that disciplines are dependent on and not merely in competition with each other, van Huyssteen has indeed innovatively and in an admirable fashion offered a new road map for a better direction ahead. The authors in this volume underscore the valuable contribution of van Huyssteen and how his work has had a significant impact throughout a diversity of disciplines.

Following the helpful *Introduction* by Niels Henrik Gregersen, there are 14 fascinating chapters written by various scholars. The book is divided into three parts:

- 1) Natural Scientists
- 2) Philosophers and Historians
- 3) Theologians

Part one is comprised of five wonderfully useful chapters on the natural world informer. Exploring humanity and religion as part of our evolutionary history is in evidence. Tattersall, in chapter one, develops a captivating picture of the how humans became unique. Hodder, in chapter two, raises the important issue of life and entanglements. These are not only complex, but unstable. Based on findings at the archeological site Çatalhöyük, Hodder argues, among other things, that religion surfaced as a way of dealing with some of the mesmerizing complications facing humans. In chapter three, Barrett and Greenway make a case that cognitive-evolutionary accounts can further our understanding of human uniqueness and the image of God. Fuentes, in chapter

four, shows that faith and belief are core dimensions of being human. In order for these to unfold, he argues, there was a multiplicity of factors in play, including a role for imagination. Fuentes does not want to reduce all this to materialism. On p. 88 he states: 'Evolutionary narratives alone will not get us a full explanation of why we are the way we are, but they can get us a range of fascinating insights about mechanisms and processes that integrate our bodies, actions, perceptions, and manipulations of the world and that might get us further along in understanding what it means to be human and to imagine ourselves as such. This is why interaction between anthropology and theology (and other "ologies") can provide a potentially more robust narrative when envisioning the human niche, our *Umwelt*.' In the final chapter of this section, Potts explores the origins of symbolism, culture, and the religious sense in the context of human evolution and uniqueness. He contends on p. 109: 'The power of the theological themes and understandings advanced by van Huyssteen begins with the shared origin of all human beings. It merges the deepest reflections on God and the highest possibilities of our unique humanity with the legitimacy of our evolved ancestry. Our new origin story continues to shape our strongest notions of who we are and why it matters to continue to discover what it means to be human.'

In Part two, there are series of stimulating and thought-provoking chapters on history and philosophy. Ward delves into questions, in chapter six, concerning human distinctiveness; why humans should be treated respectfully, and what the Christian faith might add to an understanding of persons. He aims to begin with God and go from there. In chapter

seven, Wildman, on the other hand, pursues a more a-theist meditation on *values* (axiology) from aesthetics to morals. Ruse continues in the a-theist (he considers himself an agnostic) vein in chapter eight with what he terms ‘some tough questions for the Christians,’ raising Adam & Eve, theistic evolution, and the multiverse. Hedley Brooke, in chapter nine, takes a closer look at technology and aesthetics, and how these relate to science and religion for understanding humanity.

Part three offers deep and insightful chapters on theology. Deane-Drummond wrestles with the highly significant, yet terribly complex issue of morality and evolution. She argues on p. 213, ‘If van Huyssteen edges a little too close to evolutionary ethics for my liking in his account of the evolution of morality, it is worth pointing out that there may be other forms of dialogue that are still in approximately the same transversal space that he suggests, but which retain a more robust theological position without falling into the trap of a fully fledged foundationalism.’ In chapter eleven, Welker examines the content of theology as theology. What exactly is it that identifies theology in a theological sense? He offers nine levels as a response. Fergusson considers, in chapter twelve, the question of whether or not we are alone in the world. This was the topic of van Huyssteen’s Gifford Lectures in 2004, subsequently published in 2006 as *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*. De Villiers, in chapter thirteen, investigates whether we have a duet or duel between postfoundationalism and an ethic of responsibility. Smit engages, in chapter fourteen, with the difficult subject of living with strangers in the context of post-apartheid South Africa.

I highly recommend this book. Each of

these chapters alone is a pertinent resource, and when you have them all together in one place, it is indeed a gold mine for addressing many of the complex issues we face today and will have to deal with in the future.

Gregory J. Laughery

The Brain, The Mind, and the Person Within. The Enduring Mystery of the Soul

Mark Cosgrove

Grand Rapids: Kregel Academic, 2018
(180 ss)

This book is a fine introduction to the human brain and its eighty-six billion neurons. Cosgrove, however, does a good job at keeping this ultra-complex matter simple. He uses valuable analogies and pertinent examples throughout the book to help readers understand something of the density of who they are. The author assures us of the relevance of Neuroscience for this task, but he is also cautious about falling into reductionistic tendencies and therefore prefers to step back and try to see the whole person, not just the brain, when considering who a human being is.

There are ten chapters in this volume and each one is a remarkable exposing and uncovering of a variety of fascinating topics that pertain to the mysteries of who we are. These include consciousness, body/brain, and spirituality. Cosgrove also explores new research activity, especially head transplants and brain-chip therapies for treating depression. Each chapter highlights a ‘person of interest’ at the end, and some useful reading suggestions on the particular topic of the chapter.

The core of the book deals with developing an accurate picture of self. For

Cosgrove this will not be merely the result of an objective biological analysis, but also being open to the relevance of a subjective awareness that includes thinking, feeling, and acting. Many discussions of self tend to polarize, that is, embracing solely the former or the latter when describing self. Cosgrove is careful not to do this and he continually argues for balancing the two aspects of selfhood; the objective and the subjective. Both are necessary. Cosgrove helpfully dissects different parts of the brains and proposes brief explanations of how these function. He also describes how chemicals and electronic impulses operate and the symphonic character of brain activity. Thus, there is a strong aspect of who we are that is objective. Cosgrove, a Christian, believes that there is more to us than our brains and this is where he wants to call attention to the validity of a more holistic perspective that explores and affirms the significance of human experience and relationality for contributing to the picture of self.

The author raises other crucial issues connected to this debate, notably free will; whether God is found in one part of the brain; personality and brain disorders; the neuro future and robots; brain death and preserving life; persons and brains. These are tough problems that call for careful reflection and Cosgrove has done his readers a service by incorporating them in his work.

It should be noted that this is clearly an apologetic work. According to Cosgrove, there is more than matter and more happening in the brain than mere neuronal action. He defends this perspective in an intelligent and creative manner, while engaging current scientific data. Whether you will agree with his insights and conclusions is, of course, entirely up

to you. But read the book. It's worthwhile and offers a helpful view of science and the self.

Gregory J. Laughery

The New Cosmic Story. Inside our Awakening Universe

John F. Haught

New Haven: Yale University Press, 2017 (230 ss)

John Haught has written a compelling and useful book. His contribution in this work is insightful and he helps us in a provocative way to better understand both science and religion. These two controversial features of our world have often been kept separate and not allowed to interact, whereas Haught sets out to explore what they mean for each other. The *intrigue* of this unfolding as the *new cosmic story* is fascinating and will challenge any comfortable viewpoints about the drama of life.

In *The New Cosmic Story* a captivating array of issues are addressed, including chapters on Awakening, Transformation, Transcendence, Symbolism, Purpose, Obligation, and Prayerfulness. Each chapter of the book is relevant and well researched. Haught is a first rate scholar who has written over twenty books. This may be his finest.

According to Haught the universe is awakening and religion plays a part in that, though with much more recent history than the ancient cosmos. In his perspective, judicious explanations for humanity and the world will depend on the reading of interior (religious) and exterior (science) stories where neither is excluded. Haught suggests, in a recurrent theme throughout the whole book, that there are three ways of reading cosmic

and religious stories: 1) Archaeonomy – a comprehensive and recent metaphysics; nature is ‘deterministic’ with firmly fixed laws and humans are merely part of the materialistic machine (more popularly scientific) 2) Analogy – a totalizing portrait that figures the empirical world is a shadow of what *real-ly* exists in perfection beyond it (more popularly religious) 3) Anticipation – a awareness that there is an emerging future and this takes into account *real* religious and scientific orientations for understanding the unfolding drama and its developing story. Haught is critical of one and two and embraces three. He argues we need a new way of interpreting the unfinished universe and

one of his major objectives is to show how *anticipation* is the best course to follow for doing so. And religion and science, in his configuration, both play an important role in this endeavor: science for its competence concerning the natural world, and religion for its cosmic advance as the reality of rightness and wrongness in the evolving growth of humanity.

If you’re looking for an instructive and hope filled book that takes science and all the issues it raises seriously, yet is unwilling to accept naturalism or religious fundamentalism, you will appreciate this volume.

Gregory J. Laughery

Apologetikk i Norden

I denne spalten orienterer vi om det brede og økende engasjementet innen kristen apologetikk i våre nordiske land. Vi regner med å ha fyldigere informasjon fra hele Norden i de kommende open access-utgavene av *Theofilos*.

Aktuelt i Norge

* **Veritaskonferansen 2020** arrangeres 16.-18.oktober. Internasjonale gjestetalere er Tracy Trinita og Andy Bannister. Trinita arbeider for *Ravi Zacharias International Ministries* med spesielt fokus på formidling inn mot mote-, medie- og underholdningsindustriene. Hun var Indonesias første supermodell med en interessant personlig vei til kristen tro. Andy Bannister har sin doktorgrad på Koranen, samt et stort spenn av apologetiske interesser. Hans populære bok *The Atheist Who Didn't. Exist* er en morsom og intelligent imøtegåelse av vanlige argument fra ateister. Han leder nå *Solas Centre for Public Christianity* med base i Skottland. Se <https://veritaskonferansen.no/>.

* Temaet for **Veritas Research Symposium 2020** på NLA Høgskolen i Kristiansand vil være "Media Engagement: Equipping the Global Church." Forsknings-symposiet arrangeres som vanlig av faggruppa i kommunikasjon og livssyn, denne gang i samarbeid med Lausanne Media Engagement Network. Målsetningen er å publisere bidragene til dette symposiet som antologi i serien *Regnum Studies in Mission* i 2021.

* **Veritas Forlag** planlegger utgivelse av følgende bøker i 2020:

- Stefan Gustavsson: *Nakna utan att blygas: om den sexuella revolutionen & en revolutionär syn på sex*. Denne kom ut på svensk høsten 2019.
- Stefan Gustavsson: *Här för att stanna: kristen i skapelsens ljus*. Dette er en oppdatert og utvidet nytgivelse av *Gjør som Gud – bli menneske*.
- Bjørn Hinderaker og Jon Romuld Håversen (red.) *Grill en kristen II – om Bibelen*. Dette er oppfølger til den populære *Grill en kristen. Svar på 20 vanskelige spørsmål*. Dette var den første boken som ble gitt ut på Veritas forlag og har vært en stor salgssuksess.
- Chris Duwe: *Øystein på smulejakt*. Apologetikkbok for barn av Chris Duwe, kjent som buktaler i duoen «Øystein og Chris».

* Det er også naturlig å nevne at **Damaris Norges populære podcast** nå har over 100.000 nedlastninger. Her publiseres bl.a. taler, foredrag og seminarer fra den årlige Veritaskonferansen. Se <http://damarಿಸnorge.podbean.com/>.

Aktuelt i Sverige

* En endagskonferens från Apologia den 9 maj 2020 i Roseniuskyrkan, Stockholm: **Lost in translation. Når Guds Ord ända fram?** Temadag om Bibeln, med fokus på några av de största invändningarna mot den. Medverkande är Stefan Gustavsson, Tommy Wasserman, Jonas Dagson och Beth Elness-Hansson m fl.

* **Fortbildningspaket 2020:** Vi har satt samman nio gedigna fortbildningspaket (med totalt 31 föreläsningar) som i första hand riktar sig till präster, pastorer och församlingsanställda.

Se <https://mailchi.mp/apologia.se/fortbildningspaket-2020>.

* **Apologia-podden:** Nu ca 3 000 nedladdningar.

Se <https://apologia.se/#apologia-podden>.

* Alister McGrath kommer till **Uppdrag Guds rike** 20-21 november 2020 i Stockholm!

”Science and religion are different, but they can talk to each other!”

Aktuellt i Finland

* Svenska Lutherska Evangeliföreningen anordnar 21-26 maj 2020 en resa i författaren och apologeten C.S. Lewis fotspår till Oxford och London.

Se <http://www.slef.fi/aktuellt/aktuella-evenemang/2396-resa-i-c-s-lewis-fotspar>

Aktuellt i Danmark

* Alister McGrath gäster igen Center for Kristen Apologetik på Menighetsfakultetet i Aarhus den 17-18 september 2020. Sidst McGrath besögte Danmark var i 2016, hvor Christianskirken i Aarhus blev fyldt op af to omgange, både til aftenforedrag og en temadag om tro og viden.

Se <https://apologetik.dk/events/event/allister-mcgrath/>

Bjørn Hinderaker

bjorn.hinderaker@nla.no

Lausanne Europe 2020 Conversation and Gathering: Vision and Outcomes

Europe has changed. And the challenges and opportunities for Christian mission have changed too.

The Lausanne Movement is seeking to respond to this new reality by facilitating a process that, with the help of the Holy Spirit, can make a difference for a generation. We want to give fresh impulse to the proclamation of the gospel in every country of Europe. We want to see biblical truth impacting every sphere of European society. And we want to encourage Christians to influence the realm of ideas which shape the worldviews of today's Europeans. That's what *The Lausanne Europe 2020 Conversation and Gathering* is all about.

Lausanne Europe 2020 has two distinct elements: an extended Europe-wide conversation and a face-to-face gathering of representative leaders. Participants in the gathering will be drawn from national denominations and Evangelical Alliances in every nation of Europe, from mission organizations and those whose professional work is their mission frontier, including diaspora church leaders, local church leaders, women and men, the young and the not-so-young. Attendance at the gathering will be limited to 800 people but our vision is much bigger. We want to engage 10,000 leaders in the conversation around the event so that, for every person who attends, at least twelve others can participate in the thinking, connecting, sharing and implementation of the initiatives that will come out of it.

In the process, we want people to see, meet, talk and ultimately act as we walk together to share the Dynamic Gospel in the New Europe.

This will be grounded in the following outcomes:

SEE | The Lausanne Europe 2020 Conversation and Gathering will *help leaders to get new perspectives on Europe*, to engage with research and resources that will open their eyes to the realities of our European context. We will cast a vision of Europe as a mission field so that churches and individuals are equipped and motivated to engage in missional initiatives.

MEET | The Lausanne Europe 2020 Conversation and Gathering *will facilitate connections* between nations, denominations, generations, men and women, but also between European and diaspora church leaders. Our goal is to foster new Gospel partnerships that will give rise to fresh evangelistic initiatives.

TALK | The Lausanne Europe 2020 Conversation and Gathering will *provide a platform* for sharing, listening and learning together, but also for prayer and listening to God. Our goal here is renewal: a renewal of confidence in the Bible, in the local church as God's way of impacting Europe, and in the power of whole-life transformational discipleship to change society.

ACT | The Lausanne Europe 2020 Conversation and Gathering will stimulate action. Our goal is not just unity but collaboration in the re-evangelisation of Europe. We want to catalyse church planting, new evangelistic partnerships, innovative leadership development programmes, and fresh initiatives to engage with all spheres of European society.

Europe has changed, but the Gospel has changed Europe many times before. With God's help, let us change Europe again by walking together to share the Dynamic Gospel in the New Europe.

*Lausanne Europe 2020 Executive Team / www.lausanneeurope.org
Lars Dable (Chair)*



NLA
Høgskolen

Bergen | Gimlekollen | Staffeldtsgate

Med troen sentrum

Vi har et bredt utvalg av videre-
utdanninger og deltidsstudier

- Menighetsutvikling
- Barne- og ungdomsarbeid
- Praktisk teologi og ledelse
- Bibelformidling
- Apologetikk
- Kommunikasjon

Se våre nettsider for full oversikt
www.nla.no/vu



NLA
Høgskolen

Unge spør

- få hjelp til bedre svar!

Kombiner jobb med studier
ved NLA Mediehøgskolen Gimlekollen

- Kommunikasjon og livssyn
- Kristent livssyn i apologetisk perspektiv
- Livssynspluralisme, ungdomskultur og medier

For mer info se våre nettsider: www.nla.no/vu-gimlekollen

academia

Manuscripts submitted to *academia* should constitute a contribution to the academic debate within a field of study that is relevant for the purposes of *Theofilos* and should not previously have been published in the same format. Authors are asked to only submit texts that they consider complete with respect to language and content. Texts in *academia* should be written in Norwegian, Swedish, Danish or English and sent in a Word document to red@theofilos.no according to the guidelines in **Formalia** below. First, a board member reads through the manuscript and, if it is relevant for *Theofilos*, it will be sent to two anonymous peer reviewers for evaluation. If the text is accepted, the document with some revisions (if needed) with regard to content and language will be sent to the author. These should promptly be reviewed and corrected before the text is sent back to the editor. Following successful publication the author receives one digital copy of the issue where the text has been published. Should the text not meet the academic standard required for publication in *academia* the author will obtain a written motivation.

forum og biblos

Bidragene til *forum* er ikke fagfellevurdert, men de bør uansett holde samme nivå språklig og innholdsmessig som i *academia*. Forfatterne bør unngå eller alternativt erstatte fagbegreper (så langt det er mulig), samt forenkle argument og fremstilling slik at artikkelen kan være tilgjengelig for en bredere lesekrets. I *forum* føres kritiske diskusjoner rundt aktuelle saker innen akademia, kirke eller kultur. Redaksjonen er selvsagt interessert i innspill og idéer fra lesere.

Anmeldere av bøker til *biblos* bes kontakte redaksjonen for å få tilsendt anmeldereksemplar. En anmeldelse skal presentere bokas innhold, gjerne nevne noe om forfatteren, samt presist formulere hva anmelderen vurderer som boka sine sterke og svake sider. En anmeldelse bør ikke ha mer enn 6.000 tegn inkludert mellomrom. Lengre tekster om en bok eller flere plasseres som recensjonsartikler i *forum*, og inneholder en dypere analyse av ett eller to temaer i den aktuelle boka.

Formalia

Texts submitted to *Theofilos* should be written in a factual prose with high readability in Swedish, Norwegian, Danish or English (only for *academia*). As far as possible, avoid complicated formulations. The editors will reject texts containing personal attacks and pejorative language. Manuscripts in *academia* should normally be no shorter than 4.000 words and no longer than 9.000 words. For reference and stylistic guidelines please consult *Theofilos* homepage.

Together with the text please attach the following in a separate document:

1. The title of the text and subtitle if it is required to clarify the subject
2. Your name, email, address and telephone number.
3. A short presentation – your (if applicable) academic position, institution, research and interests. If you are not known to anyone of the editors beforehand, please tell us something about yourself.
4. An abstract (maximum 400 signs including space)

Reproduksjon av materiale fra *Theofilos* får endast ske efter att redaktionen givit sitt medgivande och i samråd med författaren. Författare kan återanvända publicerat material efter att redaktionen blivit underrättad och om det klart anges att texten tidigare publicerats i *Theofilos*.

Alla åsikter och slutsatser som publiceras i *Theofilos* är författarnas egna och sammanfaller inte nödvändigtvis med redaktionens uppfattning.

Reproduksjon av materiale fra *Theofilos* er kun tillatt med redaksjonens samtykke, og i samråd med forfatteren. Forfatteren kan publisere sitt materiale på nytt etter at redaksjonen har blitt orientert og dersom det angis at teksten er tidligere publisert i *Theofilos*.

Alle meninger og konklusjoner som publiseres i *Theofilos* er forfatternes egne og samsvarer ikke nødvendigvis med redaksjonens oppfatninger.

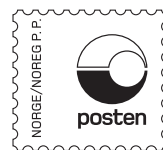
forum och biblos

Bidragen till *forum* är inte fackgranskade men bör likväl hålla samma språkliga och innehållsmässiga nivå som i *academia*. Författare bör undvika eller alternativt ersätta facktermer (så långt det är att föredra), samt förenkla argument och framställning för att artikeln ska vara tillgänglig för en bredare läsekrets. I *forum* förs en kritisk diskussion kring aktuella saker i akademi, kyrka eller kultur. Redaktionen är givetvis intresserad av uppslag och idéer från läsare.

Recensenter av böcker till *biblos* ombeds kontakta redaktionen för att erhålla ett recensionsexemplar. En recension skall gå igenom bokens innehåll och gärna nämna något om dess författare samt koncist formulera vad recensenten fann vara bokens styrkor och svagheter. En bokrecension bör ej överstiga 6.000 tecken inklusive mellanslag. Längre texter om en bok eller flera placeras i *forum* som recensionsartiklar och innehåller en djupare analys av ett eller två teman i den recenserade boken.

Returadresse:
Theofilos, NLA Høgskolen
Gimlekollen
Bergtoras vei 120
NO-4633 Kristiansand, Norge

B



Theofilos vol. 11 nr. 2 2019

intro

Sann tro banar väg för social reformation <i>Stefan Gustavsson</i>	121
I dette nummer <i>Lars Dable</i>	123

academia

Bäddar luthersk tvåregementslära för politisk uddlöshet? – En kritik av Carl-Henrik Grenholms tes i boken <i>Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik</i> <i>Tomas Nygren</i>	124
Reformasjon og kyrkjekamp – Då Den norske kyrkja utfordra tysk lutherdom <i>Egil Morland</i>	138
Den gyldne regel som basis i globaletikken – Er etikkens grundlag kompatibel hos Jesus af Nazareth og Immanuel Kant? <i>Carsten Elmelund Petersen</i>	147
Ordination and Women – A Case Study in the Historiography of The Evangelical Free Church of America <i>David M. Gustafson, Gregory C. Strand</i>	161

forum

Agreeing to Disagree <i>Atle Ottesen Søvik, Francis Jonbäck</i>	194
Att återskapa hälsan i hjärtats ögon – Några kristna perspektiv på människans längtan efter lycka med särskild utgångspunkt hos Augustinus <i>Kjell O. Lejon</i>	196
Resurrection: Faith or Fact? Miracle Not Required? <i>Peter S. Williams</i>	209
In Memoriam: Michael Green (1930-2019) – Thinker and Apologist <i>Alister E. McGrath</i>	232

biblos

238

nota bene!

249