

# Olav Skjevesland 65 år

Olav Skjevesland fyller 65 år 31. mai 2007. Skjevesland var med på å grunnlegge Halvårsskrift for praktisk teologi i 1984, og hadde hovedansvaret for redigeringen inntil 1999. Vi har derfor funnet det naturlig å hedre ham med dette nummeret av tidsskriftet.

Det er imidlertid ikke bare hans innsats for tidsskriftet som gjør en slik heder naturlig. Gjennom mange år har Olav Skjevesland hatt stor betydning for utviklingen av fagfeltet praktisk teologi i vårt land. Han ble i 1994 Norges første professor i praktisk teologi, etter å ha vært praktikumsrektor siden 1981. Gjennom et omfattende forfatterskap har han gitt viktige bidrag til forståelsen av faget, og til ulike emner innen faget. Ikke minst fortjener hans mange bidrag til homiletikken og til temaet menighetsoppbygging å nevnes spesielt. Han har også bidratt til å plassere norsk praktisk teologi i en internasjonal sammenheng.

Utgivelsen av dette nummeret skjer i samarbeid med Agder og Telemark bispedømmeråd. På denne måten ønsker de å hedre sin biskop. Et tilskudd fra bispedømmerådet har gjort det mulig å sende dette nummeret til en rekke kirkelig tilsatte i Agder og Telemark bispedømme som ikke er abonnenter fra før. En særlig takk også til Halvor Nordhaug, som har medvirket i planleggingen av dette nummeret.

Den første artikkelen – ved jubilaranten selv – viser at han fortsatt er aktiv som skribent og som praktisk teolog. Hans bidrag om visitasen gir interessante perspektiver på et praksisfelt der han selv har stått sentralt de siste årene. Det må her tilføyes at forfatteren sendte artikkelen til redaksjonen på eget initiativ, uten å være klar over den sammenheng det skulle brukes i!

*David Lischer* er en sentral skikkelse innenfor praktisk teologi internasjonalt, og en av dem jubilaranten har samarbeidet mye med. Det er derfor med særlig glede vi trykker en artikkel om presteutdannelsen og dens forhold til kirkens liv. Hovedperspektivet i artikkelen er godt

i samsvar med idealer jubilaranten selv har gitt uttrykk for, og er en aktuell utfordring til presteutdannelsen også i dag.

*Pål Repstad* tilhører det akademiske miljøet i Kristiansand, og har tidligere skrevet en bispebiografi. I artikkelen «Biskoper om bispedømmer» har han analysert hvordan ulike biskoper har omtalt kristenlivet i Agder og Telemark bispedømme, og avslutter med å avlegge jubilaranten selv en visitt.

*Tor Johan Grevbo* var i mange år kollega med Olav Skjevesland ved MFs praktikum, og var også med å stifte dette tidsskriftet. I artikkelen «Forkynnelse og bibelbruk i sjelesorgen» trekker han interessante forbindelseslinjer mellom ett av jubilarantens fagfelt (homiletikken) og sitt eget (sjelesorgfaget).

I sin artikkel om Bernt Støylens kirkelige program tegner *Andreas Aarflot* et bilde av tenkingen til en som har fulgt en liknende karrierevei som jubilaranten: Fra praktikumsrektor til bispestolen i Kristiansand. Lesningen av artikkelen vil imidlertid vise at Støylen stod for saklige anliggender som ligger nær jubilarantens egne.

*Bård Mæland* kombinerer i sin artikkel to felter som også jubilaranten har vært opptatt av, nemlig forkynnelse og kulturanalyse. Han er i denne sammenheng opptatt av ett bestemt kulturelt fenomen, nemlig informasjonstrettheten, og hvilke konsekvenser dette har for det språk forkynnelsen benytter seg av.

Til slutt i heftet har vi to bidrag som mer eksplisitt er viet jubilaranten selv. I artikkelen «Olav Skjevesland som praktisk teolog» tegner *Harald Hegstad* og *Vidar L. Haanes* et bilde av jubilarantens faglige profil og innsats. Helt til slutt trykker vi en utvalgt bibliografi.

Vi ønsker Olav Skjevesland til lykke med de 65 år, og ønsker lykke til med hans videre virke som biskop og som praktisk teolog!

**REDAKSJONEN**

# Hilsen fra Agder og Telemark bispedømmeråd

## Kjære biskop Olav!

Et enkelt googlesøk på internett gav i februar 07 hele 14.500 treff på «Olav Skjevesland». Nå skal ikke jeg påberope meg at jeg har lest alt jeg fant, men jeg bladde meg gjennom, leste litt her og litt der. Å komme gjennom de 100 første treffene tok meg bortimot en halv time, med overfladisk lesning. 0,24 sekunder tok det derimot for søkermotoren å finne de 14 tusen treffene. Informasjonsmengden var enorm. Noe visste jeg, noe var nytt, noe var interessant og noe fanget ikke interessen i det hele tatt. Om du spør om jeg fant noen fellesnevner eller røde tråder, så gjorde jeg det. Disse kan kanskje si noe om hvem biskop Olav er. Du reagerer kanskje på hvorfor jeg titulerer kirkens øverste leder i vårt bispedømme bare med biskop Olav? For oss som kjenner ham er det litt vanskelig å si Olav Skjevesland. Han er bare blitt biskop Olav. I dette ligger kjærlighet og respekt, men kanskje først og fremst opplevelse av å bli sett og respektert i han nærvær. Så tilbake til de røde tråder. Her er fire av dem.

## Forfatter

Biskop Olav har utgitt en rekke bøker. Om han har tjent mye penger på sitt forfatterskap, vet jeg ikke. Det kan synes som om forfatterskapet virker noe smalt fordi det spenner fra prekenlære til praktisk menighetsbygging. Som Norges første professor i praktisk teologi ved Menighetsfakultetet er det kanskje ikke annet å

vente. Om bøkene ikke topper salgslistene, er de betydelige bidrag til refleksjon om prinsipiell og praktisk tenkning om teologi. Han har et mål og ønske med sitt forfatterskap. På baksiden av en av hans siste bøker, en debattbok om tro og tradisjon i en ny tid, kan en lese: «Boken peker ut veien for en kirke som både vil være midt i livet og en kraft i folket». For biskop Olav er både teologi og sosiologi viktig. Han vil, slik det uttrykkes i den visjon hans eget bispedømme har valgt, at kirken både skal være «nær troens kilder og nær dagens mennesker». Kanskje biskopens viktigste bidrag i så henseende ikke var en bok, men en dåpsengel. Den ble i alle fall en suksess.

## Biskop

Til bispesetet i Agder og Telemark fikk biskop Olav flest førstestemmer av alle kandidatene. Han var klart førstevalg hos de instanser som hadde rett til å avgi stemme. At Fædrelandsvennen ikke hadde ham øverst på ønskelisten får så være. Det har kanskje i ettertid vært en større utfordring for Fædrelandsvennen enn for biskopen. Biskop Olav ble tatt vel imot som Halvor Bergans etterfølger i bispedømmet. Han evnet raskt både å være nær i Agderfylkene og i Telemark. Slik sett var han godt akslet for oppgaven med embetsbolig i Kristiansand og hytte i Vrådal. I 2004 ble biskop Olav kåret som en av de ti mektigste på Sørlandet. Det er riktig nok ikke sikkert at han ville fått en tilsvarende

nominasjon i Telemarkspresen. Det trenger ikke være noe minus. Muligheten for at Fædrelandsvennen faktisk overvurderer biskopens innflytelse er også klart til stede. Som kirkens tilsynsmann og leder av presteskapet i bispedømmet har biskopen makt, men det er kanskje ikke der innflytelsen er sterkest. Makten ligger heller i å sette dagsorden. Gjennom media, intervjuer, visitasforedrag og ulike utspill har biskop Olav klart å markere at han er en mann som våger å mene noe, også om de vanskelige sakene.

### Engasjert

At biskop Olav har latt seg engasjere av mange saker, er vel kanskje det sterkeste inntrykk en får ved søk på internett. Det forfatterskapet mangler i bredde tar han mangfoldig igjen i saker han har latt seg engasjere i. For oss som kjenner ham er det ingen overraskelse. Her er det engasjement for mye. Enten det er ny stamveg til Sørlandet eller jernbanetunnel mellom Larvik og Porsgrunn. Etter Baneheiadrapene lanserte han tanken om en barnemilliard for å trygge barns oppvekt. Han har nærmest vært fast innslag på den årlige Protestfestivalen i Kristiansand. Han har vært på visitas i Dyreparken i Kristiansand, og forpliktelsen om å betale frivillig CO2 avgift vitner om en biskop som kjenner sin besøkelsestid. Han er en kløpper på SMS-meldinger. Jeg kjenner ikke mange som så raskt svarer når det piper i brystlommen ved mottak av en SMS. Hans bispedømme var det første som ble sertifisert som «Miljøfyrtårn».

Aner vi likevel en liten irritasjon når han i forordet til den tidligere nevnte bok sier: «Biskoper blir spurt om alt fra Irak-krig til Sellafeld til personlig musikksmak og hobby.

Men det er en del grunnleggende kirkelige spørsmål som en sjelden utfordres på.. .» Om engasjementet er sterkt for viktige saker, vil vi som kjenner ham si at han har et enda sterkere engasjement for den kirken han leder.

### Preses

Det siste stunt fra biskop Olav er at han gjerne ville bli bispekollegiets leder. Ikke som erkebiskop, men som den første blant like. Presesoppgaven er etter hvert blitt en både krevende og synlig funksjon i kirken. Bispedømmerådet skal villig innrømme at vi er redd for at dette skal være med å «røve» biskopen ifra oss, ved at han bli så opptatt av å «presesstere» at bispedømmet blir salderingspost. Samtidig er vi ikke lite stolt over at han ble valgt. Det gir oss, om ikke annet, en opplevelse av at vi sitter tett opp til kirkens ledelse og kan få være med å sette dagsorden gjennom biskopen vår. Presesjobben vil kanskje sette biskop Olav på den tøfeste utfordringen. Som preses, forankret midt i det kirkepolitiske landskap, vil hans rike kunnskap, gode skjønn og gode evne til å formulere seg både skriftlig og muntlig, bli satt på prøve.

Kjære Olav!

Vi liker biskopen vår.

Vi er glad for din store arbeidskapasitet.

Vi setter pris på dine klare meninger.

Vi verdsetter ditt engasjement.

Vi synes det er godt å samarbeide med deg.

Gratulerer med 65-årsdagen den 31. mai!

**TERJE HÆRÅS**

Leder av Agder og Telemark bispedømmeråd

# Visitasen visitert

«Etter en tid sa Paulus til Barnabas: 'La oss dra tilbake og besøke våre søsken i alle de byene hvor vi har forkynt Herrens ord, for å se hvordan det går med dem'»

(Apg 15,36 NO 2005)



**AV OLAV SKJEVESLAND**

olav.skjevesland@kirken.no

Visitasen er et gammelt kirkelig instrumentarium som mange vil si står i et tvetydig lys. Den er ment og kan erfares som et nyttig virkemiddel i utøvelse av tilsyn. I de senere år er visitasen tydeligere verdsatt som anledning til å fremme menighetsutvikling som integrert del av tilsynet. Noen kan imidlertid kjenne at ordet visitas vekker blandede følelser fordi man her hører krav om rapporter og dypdykk i egen pastoral andedam. Visitasen synes derfor ved første blick å leve mellom mulighet og motstand.

Den norske kirkes visitasreglement fra 1987 er, bl.a. etter KRL-fagets innføring i 1997 og nye tjenesteordninger, i behov av revisjon. Den vil komme i sin tid. Ikke desto mindre foregår visitasene jevnt og trutt. En sak for seg er at visitasen som kirkelig handling er meget sparsomt behandlet i den praktisk-teologiske litteratur.<sup>1</sup>

I noen kirker tales det videre åpent om at visitasen er under press, bl.a. fordi andre arbeidsformer (medarbeidersamtaler, stabsutvikling, arbeidsveiledning, osv.) synes å være mer relevant for den praktiske yrkesutøvelse. Dette var et viktig moment under et faglig seminar i rammen av biskopskonferansen i Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) i dagene 4.–7. mars 2006. Visitasen oppleves noe gammelmodig sett i lys av nyere kirkelige arbeidsformer, kan man høre. Siden det er i tysk kirkeliv visitasen for tiden debatteres mest energisk, vil referansene i denne artikkel bære preg av det.

Min påstand er at visitasen ikke er avleggs, men dens begrunnelse, egenart og utførelse trenger jevnlig å gjennomtenkes. Denne artikkel er et praktisk-teologisk anlagt bidrag til en refleksjon over visitasens grunnlag, intensjon og utforming i vår aktuelle kirkelige situasjon. Om visitasen her primært behandles praktisk-teologisk, har temaet også bibelteologiske, kirkehistoriske, systematisk-teologiske og kirkerettslige aspekter.

En visitas er i utgangspunktet at det større kirkelige fellesskap «ser til» det mindre. En visitas er et møte mellom lokalkirke og regionalkirke.<sup>2</sup> Den lokale menighet er hel kirke, men ikke hele kirken. Slik sett er visitasen som teologisk og kirkerettslig ordning et uttrykk for kirkens katolisitet.

## Bibelteologiske momenter

Visitas er søskenlig besøkstjeneste og kirkelig tilsyn. Det er knapt mulig å finne paralleller mellom det som måtte være av overgripende kirkeledelse i NT og våre dagers visitaser. Vanskene begynner allerede ved bestemmelsen av hva vi presist legger i stikkordet visitas, og som så kan legges til grunn for å søke etter tidlig-kristne analogier. En definisjon av fenomenet visitas kan formuleres slik: «Visitas er et institusjonalisert, kirkerettslig fastsatt besøk ved noen betrodde embetsinnehavere, eller stedfortredere, med sikte på å føre tilsyn med en enkeltmenighet, et videre kirkelig område

eller en kirkelig institusjon innenfor det tilkjente ansvarsområde».<sup>3</sup>

Å visitere er som nevnt å ivareta en viktig side ved tilsynet (*episkopé*). Et slikt institusjonalisert besøk lar seg ikke etterspore i den tidlig-kristne kirke. Det skyldes opplagt at «kirkeordningene» i NT ennå er så forskjellige og løse at det er vanskelig å avklare hvem som visiterer hvem. Men det er nå i eksegese bredt erkjent at vi i NT ser konturene av menighetsledere og tjenestebærere – i stadig tydeligere utvikling frem mot den situasjon pastoralbrevene avspeiler.

Ifølge NT fins det i troen på Jesus Kristus en teologisk fundert *koinonia* som griper om alle lokale menigheter. Men den har ikke funnet en samlende og forpliktende organisatorisk form. Dette skjedde først med en mer etablert kirkeorganisasjon rundt det monarkiske bispeembete og etableringen av kirkestruktur knyttet til metropoler og bispedømmer, dioceses (NT.s *episkopos* er en menighets-episkopos). NT oppviser ingen instans som kan anordne visitas. Saklige analogier er det således vanskelig å finne, men enkelte terminologiske og motivmessige observasjoner gjør en seg:

- Verbet *episkeptomai*, resp. *episkopein* (hebr. *paqad*) kan på den ene side bety at Gud nådig ser til sitt folk eller enkeltpersoner (Luk 1,68; Jak 1,27), men kan også på den annen side ha den valør at Gud hjemsøker for å straffe; men hovedvekten av disse stedene har med å se nådig til noen.
- Et viktig saklig assosiasjonsfelt knyttet til tilsynstanken melder seg ut fra hyrdetalen i Esek 34,12ff, og motivets videre plass og betydning i NT, Joh 10 osv.
- En nærliggende henvisning er, som signalisert i epigrammet, Apg 15,36, hvor Paulus ved starten av den andre misjonsreise foreslår for sin medarbeider Barnabas å dra tilbake for «se hvordan det går» med de menigheter som allerede er etablert. Her bruker den latinske Vulgata verbet *visitare* som ekvivalent til *episkeptomai*.

I historisk perspektiv kan en vel si at visitasen i kirken fikk sin fødselsstund i det øyeblikk Paulus kalte opp Barnabas for en «tilsyns-

reise». Paulus holdt forbindelsen med «sine» menigheter: Han holdt kontakt gjennom brev, som fra en side sett fremstår som tilsynsskrivelser. Disse brev hadde ofte en konkret foranledning (1 Kor 5,9ff; 7,1ff) og ble opplest i menighetene (1 Kor 16,20–22; 1 Tess 5,27). Den andre måten besto i å sende budbærere som sto i et underordnet forhold til Paulus (1 Tess 5,12; Apg 15,36ff). Disse kunne overbringe spesielle anliggender (1 Kor 4,17; 16,10) og avga rapport fra besøket (2 Kor 7,6ff). Den tredje måten var ved apostelens personlige besøk.<sup>4</sup>

Det kan se ut som om det er situasjoner hvor Paulus oppfordrer til lokal løsning på vanskelige saker (1 Kor 5). I beskrivelsen av Stefanus hus (1 Kor 16,15f) er det tydelig at noen allerede tidlig i den paulinske misjon ble tilkjent et særlig ansvar og myndighet. I graverende læretviser kunne Paulus selv gripe inn med full kraft (Gal 1,6–9).

Vi finner etter dette selvsagt ingen visitasordning i NT, men det er altså visse berøringspunkter mellom realitetene den gang og de senere utviklede menighetsbesøkene – deres formål og gjennomføring. Allerede Luther har i fortalen til *Unterricht der Visitatoren* (1528) fremhevet Paulus som eksemplarisk visitator, i det han «schreibt briefe, sendet seine jünger, leufft auch selber» (WA 26, 195).

## Glimt av visitasens historie

Visitasinstituttet ble en regulær kirkelig arbeidsform i overgangen mellom senantikken og tidlig middelalder. Forutsetningen var som nevnt en mer utbygd kirkelig organisering, med biskop og tilhørende ansvarsområde. Konsilet i Tarragona (516) foreskrev en årlig visitas i kirkene i bispedømmet, og her omtales visitasen som allerede etablert ordning. Etter Gregor den Store, rundt år 600, ble visitas ved biskopen stadig sterkere forbundet med firmingen (et romersk-katolsk sakrament, som gjennom håndspåleggelse ved biskop meddeler Den Hellige Ånd for å styrke den unge kristne i troen). Under karolingerne i det frankiske rike et par hundreår senere ble det holdt visitaser ved biskopen personlig eller ved erkediakonen som dennes stedfortreder.

Visitasen fikk etter hvert en høyst vekslende

historie. Underveis inn i det nye årtusen forfalt den – vesentlig av to årsaker: Skikken med å bruke ulike typer vikarer tiltok og gled ut. Således hevdet erkediakonen i det 11. århundre en rett til å holde egne visitaser, noe som utviklet seg til et konkurrerende initiativ. I tillegg kom en tiltagende overdådighet under visitasjonen. Flere konsiler påpekte den misbruk og de utglidninger som stadig tok til. Sterke økonomiske interessemotsetninger, ofte med strid om rettigheter til eiendommer som ingrediens, kunne også gjøre visitasjonen til temmelig uandelige begivenheter. Mange bispeembeter ble for øvrig besatt med titulærbiskoper som residerte utenfor bispedømmet. Biskoper fungerte også likefrem som verdslige fyrster, noe som utgjør en viktig bakgrunn for den avklaring av bispe-makten som ligger i CA 28.

Med sterke og skjerpene formuleringer kom Tridentinerkonsilet (1545–63) til å fastslå at å utføre visitaser er en sentral biskoppelig forpliktelse i Den romersk-katolske kirke. Visitasjon er etter gjeldende romersk-katolsk kirkerett både en pastoral og en rettslig oppgave som påhviler biskopen. Dette er imidlertid ingen rettshandling i streng mening. Visitator skal gå frem på «faderlig måte» (*paterna forma*).<sup>5</sup>

Det er velkjent at reformasjonen kom til å bety en markant gjenreisning av visitasjonen, med dens kirkefornyende potensial. I Luthers foretale til Melanchtons *Unterricht der Visitatoren* (1528) fremheves hovedstykkene i evangelisk kristendom. Den nye evangeliske visitasjonsordning fra Sachsen hadde åndelig oppvåkning og moralsk renselse som mål. Luther omtaler visitasjonen som «göttlich, heilsam Werk». Han ansporer til å ta opp en biskops opprinnelige oppgave, som er å være tilsynsmann og visitator, istedenfor å «sitte bedagelig i varme stuer». På typisk vis refser reformatoren: «Men hvordan man forkynner, tror og øver kjærlighet, hvordan man kristelig lever, tar hånd om de fattige, trøster de svake og straffer de uregjerlige, og hva som hører til slikt embete, det tenker de aldri på».

I *Unterricht* fremheves også skolenes betydning. Den sachsiske visitasordning ble snart mønsterdannende og et svært viktig hjelpemiddel for å konsolidere reformasjonsverket. Luther

fremhevet videre at en visitas må skje «villig, uten tvang», et poeng som korresponderer med anvisningen i CA 28 om å utøve embetet «uten menneskelig makt, men ved Ordet» (*sine vi humana, sed verbo*).

Opp mot vår tid et det verdt å merke seg den profilering som Bekennende Kirche ga visitasjonen som «brüderlicher Besuchsdienst». Lutherske visitasordninger av nyere dato betoner at «gjennom visitasjonen våker kirken, gjennom visitatorene, over at Guds ord blir forkynt i samsvar med Skriften og at sakramentene blir forvaltet i pakt med innstiftelsen», og videre: «gjennom visitatorens tjeneste spør Herren (...) menigheten om dens liv i etterfølgelsen» (VELKD.s *Richtlinien* fra 1981, §§1 og 3). Et annet viktig poeng understrekes i § 4: «Visitatorens tjeneste vil hjelpe til med å oppdage de gaver som er i menigheten, tilordne dem til hverandre og gjøre dem fruktbare for menighetens oppbygging».

I det nåværende visitasreglement for Den norske kirke – som altså er modent for revisjon – heter det i målparagrafen: «Biskopen skal ved visitasjonen legge vekt på forkynnelsen av Guds ord for menigheten, drøftelse med menighetsrådene, og samtale med de ansatte. Ved dette skal biskopen gi støtte til menighetenes virksomhet og styrke fellesskapet i menighetene. Sammen med menighetsråd og ansatte skal biskopen under visitasjonen gå inn i et felles arbeid for å prøve menighetslivet på Guds ord og vår kirkes bekjennelse, og inspirere til frimodighet og fornyelse» (§ 2).

Økumeniske samtaler om apostolsk suksejon, gudsfolkets felles tjeneste og det historiske episkopat, har også berørt temaet «tilsyn», og dermed saklig sett drøftet visitasjonen. Her kan nevnes rapporten fra den anglikansk-lutherske dialog om «Episcope», fra Niagara Falls 1987.<sup>6</sup> Denne rapport drøfter bl. a. «the current practice of *episcope* amongst Anglicans and Lutherans» (s. 11) og betoner at biskopens særskilte tjeneste er tilsyn (*episcope*, § 54). Rapporten inngår i de mange forarbeider til Porvoo-avtalen av 1992, vedtatt av Den norske kirke 1994. I fellesuttalen fra Porvoo munner samtaleprosessen om dette tema ut i formuleringen: «Vi tror at et pastoralt tilsynsembete



(episkope), utøvet på det personlige, kollegiale og fellesskapsmessige plan, er nødvendig for å vitne om og ivareta Kirkens enhet og dens apostoliske karakter. Videre opprettholder og bruker vi bispeembetet som et tegn på vårt ønske om, under Gud, å sikre Kirkens kontinuitet i apostolisk liv og vitnesbyrd. Av disse grunner har våre kirker et personlig utøvet bispeembete» (§ 32k).

### Glimt fra nordiske søsterkirker

*Den evangelisk-lutherske kirke i Finland* har en visitasordning med de innholdsmomenter som vi kjenner fra praksis i Den norske kirke. Tilsynet med forvaltning og økonomi er enten en del av bispevisitasen eller den skjer som en separat handling. Biskopen assisteres normalt av en «presteassessor», prosten og en notarius. Presteassessoren utfører vanligvis tilsynet med forvaltning og økonomi.

Mitt materiale fra fem stift i *Svenska kyrkan* (Uppsala, Skara, Västerås, Linköping og Strängnäs) viser at det i vår søsterkirke i øst ikke fins ett samlende visitasreglement. Stiftene har noe ulike ordninger i innhold og utforming, gjerne formulert som en løsere PM-tekst. I kap. 8, § 2 heter det i Kyrkoordningen av år 2000: «Biskopen skall visitera stiftets församlingar». Videre leser vi: «Biskopen får också uppdra åt kontraktsprosterna att i biskopens ställe visitera församlingarna i deras kontrakt». I tråd med dette har biskopen i Västerås delegert menighetsvisitasene til prostene, mens han selv visiterer prostenes menigheter og har pro-  
stivisitaser med jevne mellomrom.

En viktig referanse og målestokk ved visitaser i Svenska kyrkan er den såk. «församlingsinstruktion», som uttrykker den enkelte menighets pastorale program. Ellers er hovedmønsteret gjenkjennelig for norske øyne, med forberedelsesfase, gjennomføring og etterarbeid. Forøvrig slår det en at de svenske veiledningene for visitas vektlegger at alle kirker skal besøkes og ha sin gudstjeneste under visitasen, og at det å vurdere kirkenes egnethet som gudstjenesterom er et tema høyt oppe på dagsordenen.

I *Den danske folkekirke* fines det ikke et fastlagt regelverk for visitasen. I Danske Lov av

1683 er det bestemt at superintendenten skal besøke stiftets kirker. I menighetsrådsloven er det dessuten fastsatt at biskopen eller prosten kan møte menighetsrådet uten prestens tilstedeværelse, og dette kalles «visitas». De danske biskoper besøker for øvrig på søndag kirkene i stiftet. Ofte kommer de uanmeldt, og har gjerne en kort samtale med presten etter gudstjenesten.

Viborg biskop meddeler at han dessuten har institusjonalisert bispevisitasen slik at han avholder en forut bekjentgjort visitas ca. en gang pr. måned. Visitasen forløper som en alminnelig høymesse hvor sognepresten leder gudstjenesten frem til og med prekenen. Deretter holder biskopen en tale til menigheten og leder altergangen, med den stedlige prest som assisterende. Etter gudstjenesten følger samtale med presten/prestene i pastoratet, og derpå holdes et møte med menighetsrådet. Det hele avsluttes med at stab og råd har et felles måltid, med en samtale om den kirkelige situasjon knyttet til.

### To av visitasens dilemmaer: kontroll eller kontakt – og maktens problem

Visitasen rommer flere dilemmaer. Et av de sentrale problemer er fortsatt dette: Hvordan forholder visitasens kontakt- og kontrollfunksjon seg til hverandre? Med andre ord tematiseres her vekselvirkningen mellom visitasens sjelsørgeriske og granskende side? Lar de to aspekter seg forbinde – eller blir en visitas et feilslag når man søker å forene de to? Det andre dilemma er maktaspektet i visitasens sammenheng.

1. I et viktig og profilert bidrag fra 1975 påsto Manfred Josuttis at man må skille strengt mellom *visitasens kontroll- og kontaktfunksjon*, mellom tilsynsaspektet i strikt mening og den søskenlige besøkstjeneste.<sup>7</sup> For Josuttis skiller idealtypisk mellom «kontakt» og «kontroll» i det handlingskompleks som visitasen utgjør. Han forstår visitasen – ensidig – som en kommunikasjonshandling i det kommunikasjonssystem som kirken utgjør. Her bør vi ha i tanke at artikkelen er skrevet for 30 år siden, da kommunikasjonsvitenskapen øvde sterkt innflytelse på hele den praktiske teologi.

Manfred Josuttis ser i flere av de visitasordninger han analyserer fra sin tyske kontekst at disse understreker kontaktspektet, men det er kontrollfunksjonen som like fullt fremstår tydeligst (Her må vi være klar over at i de tyske landskirker utgjør tilsynet med menighetenes økonomiske forvaltning en side ved visitasen). Slik systemet fungerer, er kontaktmomentet dømt til å mislykkes, hevder Josuttis. Dessuten fungerer kontrollen heller ikke. For det er den velpolerte, velforbereidte søndagsmenighet som stiller seg frem under visitasen.

Motsatt skrev Martin Honecker et par år tidligere at «tilsyns- og kontrollmomentet ikke aldeles lar seg fjerne fra visitasens gjennomføring»<sup>8</sup>. På lignende måte betoner Michael Plathow den reformatoriske understrekning av at «visitatio est gubernatio et reformatio» – visitas handler om menighetsledelse og forbedring.<sup>9</sup>

Josuttis' ensidige argumentasjon skjer ut fra perspektivet: kirken som kommunikasjonsfellesskap, og setter et – nyttig – kritisk søkelys på de åpne og skjulte mekanismer som utspiller seg når kontakt og kontroll skal forenes i visitasen som kompleks handling. Like fullt kommer vi ikke forbi at visitasen må integrere ulike aspekter: teologiske, sjelesørgeriske, rettslige og tilsynsmessige i vid forstand. Tilsynstjenesten slik den bl.a. utøves gjennom visitasinstituttet, skal se til at det læres rett og at sakramentene blir rettelig forvaltet – og har som overordnet siktemål å bygge opp og fornye menigheten i Den Hellige Ånd.

Dypest sett er det ikke visitatoren (eller visitaskommisjonen) og de visiterte som her stilles overfor hverandre. Det er visitator og menighet som sammen blir stilt under Guds ord: Visitator og de som visiteres står sammen i den felles forpliktelse på skriftprinsippet – i Den Hellige Ånds enhet. Visitas er å utøve kirkeledelse, hvor et kjernepunkt er å utøve teologisk fullmakt (*non vi humana, sed verbo*) – for at evangeliet kan forkynnes rett og synderen kan rettferdiggjøres «av nåde alene», «for Kristi skyld», «gjennom troen» (jf. CA 4).

Gjennom visitasen er det, teologisk sett, kirkens Herre som spør sin menighet om den er i pakt med sitt vesen og kall – kort sagt: om den er i etterfølgelsen.

Visitases historie har gjennom århundrene foregått som pendelsvingninger mellom sjelesorg og jus, forenklet sagt. I dagens visitaspraksis er kontrollmomentet klart underordnet kontakt- og oppmuntringsaspektet. Manfred Josuttis stiller opp alternativet for skarpt: enten kontakt eller kontroll. En rett visitas kommer ikke unna begge aspekter – med mitt ordvalg: inspirasjon og inspeksjon (og da inspeksjon forstått ut fra grunnordet *inspicio*: jeg ser inn i). Og for å signalisere en viktig konklusjon allerede: Jeg mener NT har en teologisk kategori som fanger opp dette dobbelte perspektiv, og mer til. Mon ikke visitas er *paraklese*? Det nyttestamentlig ordet *paraklese* angir en flerdimensjonal kommunikasjon som spenner over et vidt betydningsfelt: alt fra trøst og oppmuntring – til korreksjon og tilrettevisning.

2. *Maktmomentet* melder seg også som et dilemma i visitasens sammenheng. Makt er et protestantisk tabu-fenomen.<sup>10</sup> Protestantiske kirkers usikre omgang med maktens fenomen er et problem som fortjener større oppmerksomhet. Et poeng som røper oss her er at vi heller taler om «kirkens ordninger» enn om «kirkerett». Men vi kan ikke overse maktens tematikk i kirken – det være seg lokalt, på landsplan eller økumenisk.

Den «synlige» kirke og den «egentlige» kirke er uatskillelig forbundet. Dermed blir Guds makt – Guds ords makt – i kirken hevdet som makt *ved* mennesker *over* mennesker. For å avverge egenmektig maktutøvelse, slik at makten faktisk forblir bundet til Guds makt i Ordet, trengs ordninger, prosedyrer, mekanismer. Kirkelig makt trenger kontroll for at den kan fungere sakssvarende og rettferdig. Én slik ordning er visitasen på lokalkirkens plan. En visitas skjer ved at flere par øyne «ser», og slik berikes og nyanseres bildet av den aktuelle menighet som samhandlende fellesskap. Dette er noe idealiserende fremstilt, realitetene vil ikke sjelden fortone seg annerledes.

Når det gjelder kirkens ledernivå, bør makten kontrolleres gjennom et samspill av ulike organer og arrangementer: begrenset funksjonstid, maktfordeling, kritisk kirkejournalistikk, teologisk og samfunnsfaglig observasjon av kirkesystemet – og ved at det rår en så åpen



og trygg kultur at det også gis rimelig rom for uformell maktutøvelse.

Et bærende synspunkt på all maktutøvelse i kirken må være at den har tjenestens karakter, at den fungerer positivt for kirkens sendelsesoppdrag. Dette er «den ideale fordring» – i det vi er vel vitende om at menneskelige, og altfor menneskelige, avsporinger kan skje.<sup>11</sup>

### To nye rammefaktorer: Tjenesteordningene og KRL-faget

1. *De nye tjenesteordningene* aktualiserer bl. a. spørsmålet om visitasens nedslagsområde, adressater og praktiske organisering. Prestegjeldene, som med sine tradisjonelle sogn har vært visitasområder, er nå på vei ut som kirkelig administrasjonsområde (selv om de i og for seg kan leve videre som visitasenheter). Det er gjort, og gjøres, forsøk med prostivisitaser og med andre typer av tilrettelegging og gjennomføring.

Spør vi etter visitasens adressat og grunnenhet, er svaret fra en side sett opplagt: basis er enkeltmenigheten som gudstjenestelig fungerende fellesskap, sognet, parochien. Om sogneperspektivet er uoppgivelig, bør ikke dette tilrettelegges for trangt, for visitasen skal samtidig knytte relasjonen mellom sognet og storkirken. Vi har også etablerte kategorialmenigheter, f. eks. Døvekirken, som er gjenstand for regulære visitaser.

I de senere årene har vi dessuten en viss tendens til dannelse av nye kirkelige sosialformer, så som paramenigheter og menighetslignende forsamlinger i de frivillige kristelige organisasjonenes regi. Dette kan i ett perspektiv tolkes som tegn på en pågående – kanskje tiltagende – kirkelig desintegrering. Spørsmålet om å gjøre disse nye menighetsformene til gjenstand for visitas, aktualiserer samtidig spørsmålet om deres (vilje til) integrasjon i det større kirkefellesskap. Gjennom viljen til å la seg visitere uttrykker man en kirkelig tilhørighet og en forståelse av å være en enhet innenfor kirkestrukturen. Gjennom visitas kommer kirkelig samhörighet til uttrykk.

Et kirkehistorisk apropos kan her nevnes: På reformasjonstiden ble en rensert og opprustet visitas et første skritt til praktiske kirkerefor-

mer. Visitasen ble i det hele et viktig instrument i reformasjonsverket og en kraftig kirkelig signalgiver. Og motsvarende kan man resonnerer i dagens situasjon: Dersom en organisasjonsbasert forsamling med full nådemiddelforvaltning sier seg fri fra den tradisjonelle visitas, enn si direkte motsetter seg den, reiser det en større debatt både om denne forsamlings selvforståelse og om kirkesyn, kirkerett og kirketilhørighet.<sup>12</sup>

2. *Visitasen og skolen.* – Etter KRL-fagets innføring i 1997 er det blitt tydelig at skole og kirke er kommet inn i et nytt forhold til hverandre. I Visitasreglement for Den norske kirke, fastsatt ved kgl. res. 26. juni 1987, heter det at biskopen «skal» innby til et lærermøte (§ 4d), mens kontakt med skolen er formulert som en «kan»-bestemmelse (§ 5c).

Nå skal KRL-undervisningen knytte an til den stedlige religionsform, og dermed vil skole og kirke fortsatt ha en relasjon til hverandre i norske lokalsamfunn. Men det nye, ajourførte visitasreglement som vil komme etter at ny tjenesteordning for biskop er fastsatt, vil måtte finne formuleringer vedrørende skolen og visitasen som forholder seg til den nye virkelighet i skolen og KRL.s fagforståelse.

### Hovedperspektivet: Visitas som paraklese

Det henger igjen et viktig, uavklart spørsmål rundt selve den teologiske bestemmelse av visitasen. For de to konkurrerende perspektiver som Manfred Josuttis nærmet seg visitasen med – kontakt og kontroll – lodder neppe dypt nok i visitasens kirkelige mening og innholdsfylde. I visitasen handler det om «å se til» en kristen *koinonia* – hvordan den lever i sin tro og med hverandre, hvordan den næres og fungerer, hvordan den spiller sammen med sitt nærmiljø, osv.

Ulrich Heckel spør med rette om de nytestamentlige impulser er fullt utnyttet med tanke på å gi mening og innhold til visitasen.<sup>13</sup> Han tar utgangspunkt i den ovenfor nevnte tidlig-kristne praksis med besøk, brev og budbærere, og mener at hele dette kompleks lar seg bestemme gjennom den nytestamentlige ordfamilie knyttet til verbet *parakalein*. Denne term, med tilhørende ordfelt, rommer mer enn vårt

«formane» og «formaning». Her folder det seg som nevnt ut en vifte av betydninger og nyanser: trøste, oppmuntre, tilskynde, tilrettevise.

Heckels ansats følges opp praktisk-teologisk av Michael Herbst.<sup>14</sup> Paulus levde nærværende og våkent med i de unge misjonsmenigheter nettopp gjennom besøk, brev og budbringere (Paulus' brev og Acta omtaler flere enn 100 navn som på en eller annen måte var knyttet til den tidlig-kristne misjon). Formålet med disse mangearterede kontakter var i en hovedsum *paraklese*: apostelen ville styrke, oppmuntre, formane og tilrettevise. Paraklesen rettet seg både mot forkynnelsen og livsførselen i menighetene.

Paulus forstår seg ikke som herre over menighetens tro, men som medarbeider som vil hjelpe den til glede, 2 Kor 1,24. Et ansporende perspektiv: Visitas er hjelp til glede! Men betoningen av alles likeverd «i Kristus», opphever ikke en menighetsledelse forstått og utøvd som tjeneste (1 Kor 16,15f; 1 Tess 5,12f).

Dermed står påstanden der: *Den teologisk-saklige bestemmelse av visitasen er at den er paraklese*, som med sin evangeliske egenart innbefatter begge de anliggender som Manfred Josuttis skjematisk omtalte som kontakt og kontroll, ja, mer til. Teologisk-saklig er vi dermed svært nær Luthers formulering i De schmalkaldiske artikler III,4 om den «innbyrdes samtale og trøst» i det kristne søskenfelleskap (*Die Bekenntnisschr. der ev.-luth. Kirche*, s. 449). – Dermed blir utfordringen som uavlatelig følger enhver visitasforberedelse og -gjennomføring: Hvordan virkeliggjøre på *relasjonsplanet* det som på *saknivå* kan betegnes som *paraklese*?

Visitasens mål er fornyelse og oppbygging av menigheten i dens ulike livsytringer og funksjonsområder. Dette er ensbetydende med at visitasen også fremstår som et viktig instrument for det som nå omtales som menighetsutvikling – slik Fr. Krause sympatisk og teologisk reflektert har utfoldet det i sin avhandling om visitasen som mulighet for menighetsoppbygging.<sup>15</sup>

## Noen spesielle utfordringer

1. Vårt menighetsliv er i dag jevnt over preget

av en folkekirkelig pluralitet som favner vidt. Det har både sin verdi og sine farer. En mulig negativ følge kan bli at pluraliteten løper ut i en uforpliktende pluralisme i menighetene, og dermed svekkes den evangeliske og menighetsbyggende profil på de ulike kirkelige handlingsområder. Situasjonen ute i visitasmenighetene kaller derfor på teologisk innsikt og sunn dømmekraft som vet å bedømme i ulike spørsmål<sup>16</sup> og som – ut fra troens sentrum – vet å gjøre de nødvendige markeringer.<sup>17</sup> Motsvarende kan pluraliteten på en positiv måte utfordre konvensjoner som fører til stivnede arbeidsformer og slik anspore til en dristigere bruk av den folkekirkelige kontaktflate.

2. Kirkeloven av 1996 har nylig fylt sine sine 10 år. Den har nå stort sett «satt seg» ute på kirkemarken, men det er fortsatt behov for å utvikle og befeste en kirkelig systemforståelse som fremmer gode relasjoner på tvers av arbeidsgiverlinjene, og mellom medarbeidere, og i forhold til de frivillige.

3. Det lokale menighetsliv kan lett fremstå som et temmelig «lukket» system. Visitasen må fremholde og fremelske menighetens forbindelse med bispedømme og storkirke og den strategi og de satsningsområder som der er løftet frem. Visitasen må også ha et blick mot det økumeniske fellesskap. Menighetens oppbygging i rammen av Guds *ekklesia*, er en enkel og god visitasvisjon! Visitasen må søke å fremstå som en vitaliserende hendelse som bidrar til gode åndelige og strukturelle impulser. En visitas må sette tyngdepunkter.

4. Visitas som ledd i ledelsen av kirken vil fra tid til annen få befatning med konflikter i menighetene. Konflikthåndtering er som aller oftest lange prosesser som forutsetter mye tid til samtaler, analyser og utarbeidelse av løsningsforslag. Jeg mener at visitas ikke er egnet som ledd i en konfliktbearbeidelse. Da vil visitasens gode hensikter lett forspilles. En visitas kan derimot gjennomføres når menighetslivet synes å være normalisert, slik at visitasen kan bidra til konsolidering og nytt initiativ.

5. Når vi taler om visitasen, må det også sies et selvransakende ord om bispetjenesten. Også visitator bør visiteres. Ved vigslingen lover biskopen å «ta vare på den apostolske lære» og «å

legge vinn på å bevare enheten i Guds kirke». Biskopen som «enhetsbånd» i kirken er blitt understreket i de senere års økumeniske samtaler. Ikke desto mindre er det flere i Den norske kirke som ser bispetjenesten, slik den i dag fremstår i funksjon, som et tegn på spenning og sprik. Om de forhold som her berøres kan det argumenteres i flere retninger, men tema-tikken lar seg ikke glatte ut på en enkel måte.

6. Visitasen har offentlig karakter og fremstår som regel i lokalmediene som offentlig begivenhet og ikke bare som en indrekirkelig hendelse. Dette moment fortjener å utnyttes til beste for lokalsamfunn og menighetsliv. La visitasen skape offentlighet! Og la visitasen løfte grupper, personer og anliggender opp i dagen! Mediene «visiterer» kirken uavlatelig, det er dens oppgave. Men kirken kan også visitere offentligheten, og slik være en konstruktiv «kirke for folket». Til dette hører å holde levende en rekke spørsmål som bidrar til å «tolke» samfunn og samtidskultur: Hvilke verdier og utviklingstrekk spores blant folk? Hvordan lever ulike grupper med hverandre? Hvordan er de lokaløkumeniske forhold? Står kirken på stedet frem som et godt vitnesbyrd om enheten i Kristus?

7. I den tyske debatt omtales som nevnt en utvikling som vi i Den norske kirke (ennå?) ikke har sett spor av: at visitasinstituttet får konkurranse fra nye, spesialiserte arbeidsformer som etablerer seg i den kirkelige hverdag. Man peker særlig på at etter den empiriske dreining innenfor den praktiske teologi (etter symbolåret 1968!), er arbeidsformer kommet til som svekker visitasens betydning. Det blir især pekt på at supervisjon, årlige medarbeider-samtaler, stabsutvikling etc. har overtatt mange av visitasens funksjoner. Det behøver ikke være noen motsetning mellom disse formene, men vi bør være oppmerksom på eventuelle slike utviklingstrekk i vår kirke også.

Visitases fortrinn er at den – ekklesiologisk og praktisk-kirkelig – har en *helhetlig*, ikke-partiell tilnærming til menigheten, dens selvforståelse og mangfoldige virksomhet.

## Noter:

- 1 De mest vanlige PT-håndbøker fra skandinavisk og tysk språkområde nevner i høyden «visitas» på en summarisk måte. – I de kirkehistoriske fremstillinger dukker imidlertid temaet visitas opp hyppigere, særlig i tilknytning til navn som Peder Palladius med hans berømte *Visitatsbok* fra ca. 1540, utg. på ny av K. Støylen (1945), og til Jens Nilssøn, biskop i Oslo 1580–1600, også en meget flittig visitator, jf. hans *visitatsbøker* – og til J.C. Heuch. Biskop Heuchs *Visitatsberetninger (1889–1902)*, i utg. av G. Bøe (1964) gir interessante innblikk i en skarpsynt visitators analyser fra sine mange reiser i Christianssand stift. Heuch ble utnevnt til biskop i 1889, samme år de nye skolelovene kom. Heuch arbeidet iherdig for å gjøre visitasen om fra en typisk skolevisitas til en bredere anlagt menighetsvisitas. – Hos H. Fæhn: *Gudstjenestelivet i Den norske kirke* (Oslo: Universitetsforlaget 1994) fins det spredt omtale av visitasen og dens utvikling hos oss.
- 2 Visitases aktører kan variere i ulike protestantiske kirker: biskop, superintendent eller visitatskommisjon, med støtte av andre embetsbærere eller stabsmedlemmer. Her oppviser økumene mange varianter. Det som i hvert fall står fast, er at ingen menighet kan visitere seg selv!
- 3 Jf. *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Band XXXV, s. 151.
- 4 Jf. Fr. Krause: *Visitation als Chance für den Gemeindeaufbau* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991), s. 14f.
- 5 Sit etter M. Honecker: «Visitation», i *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* (17) 1972, s. 337–358 (339f).
- 6 Fra *Growth in Agreement II*, Faith & Order Paper No 187, Geneva.
- 7 M. Josuttis: «Visitation und Kommunikation», i *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* (64) 1975, s. 43–54.
- 8 M. Honecker: art.cit., s. 355.
- 9 M. Plathow: «Visitatio est gubernatio et reformatio», i *Kerygma und Dogma* (37) 1991, s. 142–159.
- 10 M. Josuttis: *Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie* (München: Kaiser Verlag 1983), s. 70–88.
- 11 O. Skjevesland: «Ledelse som tjeneste», i *Halvårsskrift for praktisk teologi* 2/2003, s.20–26.
- 12 Jf. M. Honecker, art.cit., s. 350f.
- 13 U. Heckel: «Gemeinde, Amt, Visitation bei Paulus und in der heutigen Praxis», i *Deutsches Pfarrerberblatt* 9/1997, s. 439–444.
- 14 «'Lasst uns nach unsern Brüdern sehen'. Visitation aus praktisch-theologischer Perspektive», i K. Grünwald/Udo Hahn (Hg.): *Visitation – urchristliche Praxis und neue Herausforderungen der Gegenwart*. (Lutherisches Kirchenamt: Hannover 2006), s. 93–119.
- 15 Se note 5.
- 16 Til temaet, se O. Skjevesland: *Sunn tro og sann åndelighet. En innøvelse i dømmekraft* (Oslo: Luther 1996)
- 17 Jf. R. Slenczka: *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991).

**Sammendrag:**

Artikkelen retter oppmerksomheten mot bispevisitasen som kirkelig tilsyns- og strategiverktøy. Visitasreglementet for Den norske kirke er fra 1987, og trenger derfor en oppdatering, bl. a. fordi den ikke er samstemt med kirkeloven av 1996, nye tjenesteordninger og KRL-faget. – «Visitat er et institusjonalisert, kirkerettslig fastsatt besøk ved noen betroede embetsinnehavere, eller stedfortredere, med sikte på å føre tilsyn med en enkeltmenighet, et videre kirkelig område eller en kirkelig institusjon innenfor det tilkjente ansvarsområde». Artikkelen tar utgangspunkt i at flere kirker opplever at visitasjonen er under press fra andre arbeidsformer i kirken. Visitasjonen fortrinn er at den nærmer seg menighetslivet ut fra et helhetlig perspektiv, men dens begrunnelse og gjennomføring trenger jevnlig ny refleksjon. Artikkelen henter opp momenter fra bibelteologi, kirkehistorie og kirkerett, og bestemmer visitasjonen som paraklese. Noen spesielle utfordringer for visitasarbeidet tematiseres til slutt.

---

Olav Skjevesland: Biskop i Agder og Telemark  
Adresse: Markensgate 13, 4662 Kristiansand

# 'Lord, Teach us to Pray'

## The Seminary as a School for Prayer



**BY RICHARD LISCHER**

rlischer@div.duke.edu

Bishop Olav Skjevesland's sixty-fifth birthday provides a rich opportunity for exploring the relationship of theological education and the church's ministry. Who better symbolizes the convergence of seminary and ministry than a man who has given significant portions of his life to both and has experienced their joys and frustrations? My conversations with him and other church leaders, academics, and theological students in the Scandinavian countries convince me that we share many of the same dissatisfactions with the troubled marriage of academia and ecclesia. I am also confident that we share a common hope in the integrity and future of that relationship.

### Seminary and Church

Despite efforts to secure a closer bond between the church and its theological institutions, fundamental questions about the role of the seminary and the nature of the ministry remain. The church is not immune to society's shifting estimates of the minister's role in our culture. How are we to talk about the relationship of school and church when there is so little agreement on the essential nature of each?

Not long ago a friend of mine was installed as «executive priest» in his Episcopal congregation. His title captures the tension, not to say the confusion, between two conceptions of the minister: that of the credentialed professional and that of the priestly intercessor. I suspect

our notion of the minister will dictate our preference for the sort of schools we want to train them.

And what is a seminary? Is it a cloistered world apart in which students are steeped in prayer and holiness? Is it a professional school of the university that takes its place beside the law school and medical school (with lower salaries for its professors, of course)? Or is it a graduate school of religion whose students will find creative ways of engaging the major issues in our culture, albeit with an academic degree our culture finds incomprehensible? Does the seminary belong to the national church as the brick-and-mortar embodiment of its theology? Or does it serve the special needs of a geographical region?

It is hard to know the answers to these questions. But I do know that seminary and ministry belong together. I do know from my own experience and the witness of the church that the Holy Spirit means for them to be together and moves through them both to call, gather, enlighten, and sanctify the whole catholic church on earth.

Just *how* the Spirit means for them to be together is the subject of discussion and, sometimes, mutual distrust.

### The Perennial Tension

The tension between an established clergy-class and the laity extends as far back as the dis-

parity between monastic ideals and the secular realities they criticized. Luther and Schleiermacher, each in his own way, attempted to bridge the gap between priestly knowledge and the faith of ordinary people. Schleiermacher succeeded only in sharpening the distinction within his own theological system and in his own personal vocation. His system is both rigorously *wissenschaftlich* and an exercise of affective sensibility. His theology presents itself as a microcosm of the tension, as does his career: he was a renowned theologian and the most prominent Reformed pastor in Berlin. As we shall note below, the more recent trend toward professionalism in ministry has done little to reduce the distance between seminary-trained clergy and the laity.

Among many contemporary churches the congregation's distrust of seminary training is taken for granted. Young people departing for seminary are often cautioned not to lose their faith in seminary. «Don't let them take out of you what God has put into you,» they are told.

At seminary, the same students are given to understand that the people «out there» in the church can't possibly appreciate a good theological argument. They are naïve when it comes to important theological issues. So it is that the seminarian encounters his or her first potential enemy in an unlikely place, in the reimagined portrait of his or her home congregation.

The stereotypes reflect the tension that exists between the two forms of God's mission. Each is based on an erroneous assumption. The people «out there» in the church apparently believe in some pre-theological state of innocence. They seem to think that if we can avoid the critical questions, we can remain pure. The seminary, on the other hand, often fails to appreciate the theological dimensions of the congregation's ordinary activities. Its curriculum often ignores or condescends to the theological/cultural issues the new graduate will first encounter in ministry: questions of abortion, evolution, racism, immigration—issues most educated people consider settled, but which in many communities represent genuine problems.

The tension between congregation and seminary is inevitable and it is not all bad. In mysterious ways the seminary and the congregation embody the whole church—yet with different functions. The seminary engages the panorama of the church's teaching, life, and practices, and places it into a conceptual framework that is foreign to most Christians. Everything it teaches finds its place on a larger canvass of ideas and events. It often divides the church's message into biblical, historical, systematic, and practical categories and, magically, makes it all fit into two fourteen-week semesters.

Life in a congregation isn't that neat. The seminary categories are real and useful but often mixed-up beyond recognition in the pressure cooker of a congregation. A pastoral call in a hospital or a wedding ceremony or a building program may become occasions for profound theology. I once heard a pastor say as he was leaving the room of a terminally ill, unchurched woman, «Remember, our question for next time is, 'How do I know I am a child of God?」» And she said, «Right, see you Thursday.» In some curricula there are social-scientific protocols, even stages, one must honor in the treatment of a dying person. Catechesis usually isn't one of them. Compared to a seminary, a congregation is messy, and the sort of knowledge it requires is of a different order. In seminary the student may learn how to define practical wisdom; in the church the minister must practice it from the first day.

The church's criticism of the seminary often amounts to the accusation that the seminary isn't *like* us. That is, it is not a congregation. This is true. A congregation's reason for existing is to worship the triune God. A school's reason for existence is to learn about the triune God. We recently celebrated All Saints (in November 2006). A congregation *aches* for its saints as brothers and sisters and sons and daughters; a seminary remembers the saints as historical figures. Even in a free-standing (as opposed to university-based) seminary, students are not bound to a cultic heart with the same intensity of devotion and mutual responsibility as are members of a congregation. Each has a different heartbeat.



The seminary enjoys a distinct advantage in *not* being a congregation. There are two ways to learn: one is to step *into* a phenomenon and experience it. One learns to water ski by going out to the lake, putting on the skis, and being dragged through the water. The second way to learn is to step *back* from the phenomenon in order to gain perspective, the way a painter must step back to assess the work or a writer must put the short story in a drawer for a month before submitting it. Students will step *in* soon enough and be immersed in the particulars of ministry, where too often the most pressing question will be, How can I get through Sunday? At seminary, students are encouraged to step back and to view the church in its catholicity. Of course, that wholeness is present in every congregation as it gathers around word and sacrament, but sometimes it’s hard to see. In seminary we study the basis of the church’s faithfulness and the breadth of its existence in the world. In *The Screwtape Letters* by C. S. Lewis, the senior devil Screwtape tells his nephew Wormwood that the best way to turn a person off from the church is to have him visit one on Sunday morning, especially one in which the preaching is poor, the ushering is sloppy, and the singing is off-key. «But» he warns his nephew, do not let him see the church as «we see her—spread out through all time and space and rooted in eternity, terrible as an army with banners.» [1] In my experience, there are many who first see the banners in seminary, and that vision carries them a long way.

### Life in the Seedbed

The word seminary incorporates the Latin word for seed, *semen*. It is a seedbed for the church’s ministry and is therefore preliminary to it. It is John the Baptist to the church’s ministry. A seedbed or a nursery is an unnatural place. It’s all very lush but, if you look closely, you’ll notice that all the plants and trees are neatly grouped according to their own kind, and most are not in the ground. So in a seminary: first years with first years; the Barthians with the Barthians, postliberals with postliberals; Norwegians with Norwegians; exegesis on

Monday and Wednesday; pastoral care on Tuesdays and Thursdays. The first thing the new graduate learns is that the ministry literally does not conform to the seedbed; that is, it doesn’t present itself in the same form in which we meet it in seminary.

A seedbed can be a pretty undramatic place. If you read the literature of Christian autobiography and memoir, you’ll notice that there are few exciting conversions that take place in a theological school. The words «burning» and «seminary» rarely occur in the same sentence. The drama of conversion is usually played out in Carthage or Lower Manhattan where theories of Atonement are not on everyone’s lips—one thinks of Dorothy Day being converted among the tenements of New York City. Often conversion occurs later in the pastorate itself when the pressure of events ruptures the commonplaces of ministry and the Holy Spirit bursts in. Martin Luther King was decisively converted two years *into* his first pastorate.

The seminary is also a more protected place than a congregation. In *Life Together*, which is his reflection on his small seminary in Finkenwalde, Bonhoeffer reminds us that we should not take for granted the incredible blessing of spending the entire day with fellow Christians. [2] Life in the secular world doesn’t offer that. The seminary is a nourishing world in which everyone acknowledges the lordship of the triune God, honors the sacramental life, and prays for one another daily – and all in the same linguistic idiom! In seminary, one doesn’t have to worry about explaining the concept of grace to a five-year old child, an auto mechanic, a nurse, and an insurance executive – simultaneously. In seminary it’s easier to get by on code words like «eschatology,» «ecclesiology,» and «pneumatology.» Say «Christology» in a theological school and everyone responds in unison, «High or Low?»

It’s impossible for any congregation to duplicate the coherence of thought that one finds in a seminary; just as it is impossible for the most creative seminary to replicate the contingencies and koinonia of an ordinary congregation.

In preparation for this article, I asked a few

pastors two questions on the relation of seminary and ministry: 1) When you got into the ministry what was it you wished you had been given in seminary but were not? And, 2) What was the most valuable learning you received in seminary? What they did *not* get tended to be an assortment of selected skills, such as administration or personal counseling, the absence of which makes for a difficult first year in ministry. What they *did* get tended to be bigger than skills, gifts with the potential to last a lifetime. And most of them did not come from the so-called practical courses.

At one of our alumni events, a former student spoke to me and gave testimony to what she received from her favorite course at Duke. She said to me, «When I was a brand new pastor out in the middle of nowhere, one-hundred miles from the nearest Starbucks, *the* one course, Prof. Lischer, that *saved* me in the ministry was . . .»

«Yes,» I said, «go on.»

«. . . was Early Church History,» she said. «It was in church history that I discovered that I was not the first to be sent to a lonely place; I wasn't the first to try to find God in my ministry; not the first to struggle with the meaning of suffering; and not the first to feel like quitting; I wasn't the first.»

I asked a Presbyterian friend about his best gift from seminary, and he said, «I learned how to pray in public.» «In worship class?» I said. «Oh no, Old Testament,» he replied, «in the prayers with which our professor opened class.»

### Four Tasks of the Seminary

A few months ago, the Carnegie Foundation published a massive study titled *Educating Clergy* in which it lists four dimensions, or categories, of learning for which the seminary is responsible. We may not agree with their proposal, but it is a place to start. [3]

The first task is interpretation. It is hermeneutical in nature. How often in the midst of a theological conversation doesn't Jesus ask, What is written? How do you read? Not only, What is on the printed page? but, 'Given the lateness of the hour and the claims I am making, What do you make of it?' The seminary

introduces the student to the classic texts of the tradition, beginning with the Bible, but also including the ecumenical creeds, many church documents, Luther, the Confessions, and much, much more. The students know many of these texts already, but the seminary teaches them *how* to read in a very specific way. It teaches how to read them instrumentally, for ministry. [4]

The second task is contextual. The church's authoritative texts have never existed in a vacuum and do not now. They have always been shaped and contested by other worldviews and other documents. The church has always been surrounded –sometimes by persecution, often by indifference, always by suffering, but surrounded nonetheless. The congregation is not an island of truth. It has a location, a postal code. It lives in a larger world of conflicting ideologies and needs. P.T. Forsyth defined theology as «the gospel taking its age seriously.» [5] The trick for both the seminary and church is knowing how to serve the age and knowing when to defy it.

The third task is performance. Some would say (if I may put it crassly), 'This is why we have seminaries: to produce professionals who can perform.' There is nothing more irritating to congregations than ministers who have not been adequately trained in the key performances of the gospel. There is something wrong when a former student calls and says, «I have my first funeral on Thursday. I have no idea what to do.» The seminary offers basic skills in liturgical and ecclesial leadership. The church has the right to expect them.

In its desire to produce credible priests, the church runs the risk of professionalism. Westerners, including western Christians, want their truth packaged and delivered to them in a particular mode: professionally. The word professional once denoted the mastery of complex material, its application to specific situations, and its practitioner's selfless commitment to those in his care. Professionalism in ministry imposes on itself extraneous criteria of accountability usually drawn from the social sciences. To these it adds concern for process, credentialing, and measurable outcomes, all

of which are inherently incompatible with prophetic or priestly ministry.

The greater danger of professionalism, it seems to me, lies not in what a profession once *was*, but what it has come to be. Today a professional is virtually anyone who gets paid for his work. «Our staff is made up of trained professionals,» says my termite exterminator. It is a mark of a professional that he or she does for you what you cannot and should not do for yourself. As George Bernard Shaw put it, «All professions are conspiracies against the laity.» The Christian church, especially that part of it that celebrates the Priesthood of all Believers, should ask its seminaries what is meant by «the minister as a professional.»

The fourth task listed by the Carnegie Foundation is formation. American law schools regularly graduate people who do not know how to make an argument, write a brief, or behave in a courtroom. Yet no one is outraged, because law schools impart what the theologian Origen called «first principles.» They are confident that they are training students to think like lawyers. How does a theological school inscribe upon its students not only the technical proficiencies but also the habits, instincts, and the soul of a priest? And how does this training override our *other* habits: for example, to think first like a citizen, like a consumer, like well—off white person, like a professional?

The formation for ministry that many in my generation received was more a process of socialization into the ethos of the Lutheran ministry. Any formation we received almost by accident. I think this is because formation in faith was assumed. It was assumed that we all knew how to pray (doesn't everyone?). Past generations of theological students grew up in congregations just like the ones they hoped to serve; they were guided by pastors just like the *men* they hoped to become. It was assumed that right doctrine couldn't help but produce right ministry.

### Prayer as a Counter-cultural Education

When a seminary takes the fourth task, formation, seriously, it redefines the first three. A

school doesn't engage in the formation of faithful persons and then proceed to teach New Testament or church history the way it is done in a religious studies program. We don't embrace spiritual values in one part of the curriculum and then the value-neutral assumptions of the Enlightenment in the rest. Instead of reading the Bible as an almanac of near Eastern myth, or mastering the ten stylistic devices of the Gospel of Luke, we teach students to do something more difficult: to read the Bible, as the poet Adrienne Rich put it, as if our lives depend on it. We sensitively examine the context in which we make theological claims, and instead of being defensive, reactive counter-punchers, always a half-step behind the digital revolution, we trust our material. We dare allow the gospel to interpret the world rather than vice-versa.

In the Gospel of Luke the disciples come to Jesus and make their only formal request for theological training. They say, «Lord, teach us to pray.» I can think of many other, more relevant questions they might have asked, such as, 'Teach us how to adapt to Hellenistic culture,' or 'Teach us to how to grow the organization,' or 'What exactly *are* the seven habits of an effective disciple?' but, no, this is their request. They ask him to teach them to do something they have been doing since they were children. A Jew who doesn't know how to pray — unthinkable! Apparently, before he could 'empower' them for ministry or «grow» a church, he would need to form them as his people.

Jesus could have replied, 'Follow the tradition. Just try harder to do what you've already been taught.' Or, 'Get in touch with the divinity within, and something will come to you.' But instead he taught them a prayer to memorize, the first stanza of which is not about us at all, but God: *your* name, *your* kingdom, *your* will. When it comes to us, our needs are simple: enough bread for today, right relationships, and deliverance from testing. The final stanza returns us to the opening. Once again we disappear, as it were, into the clouds of *your* kingdom, *your* power, *your* glory. Eternally. Yes.

In the previous chapter, chapter 10, Jesus is

praying in the Spirit to the Father when he says, «I thank thee, Father, Lord of heaven and earth, that thou hast hidden these things from the wise and understanding and revealed them to seminarians (my translation). When we teach children (and students) to pray, sometimes we concentrate more on the mechanics, like bow your head, fold your hands, but in fact when we teach prayer we are teaching *who* it is to whom we are pray. And we are saying that all of life — or, for our purposes, all of theological education — is a process of addressing God, listening faithfully, and dialoguing with God.

The most important thing a seminary can do is to teach its students to pray. The seminary is a school for prayer. Its goal is to produce persons who know God and can help others know God. You will notice in the hard moments, when life is being won or lost, people's organizational needs tend to vanish. What is left exposed are questions like, «But how do I know I am a child of God?»

We arrive at university with a single dogma in our book bag, which is the non-negotiable certainty that every person's idea of God is as good as every other person's. Our only absolute is our relativism. Our culture's God, as Flannery O'Connor said in a letter to a friend, is a god «of our own sweet invention.» At seminary we encounter another God and another doctrine of God, the God who reveals himself as Trinity — Father, Son, Holy Spirit. In a culture in which G-O-D is a cipher for everything the nation aspires to, in which G-O-D is a placeholder for everything *I* need to be happy, we have the counter-cultural nerve to teach a different God. It is the triune God, who is the object of our prayers, the teacher of our prayers, and the enabler of our prayers. God is the listening Father, the praying Son, and the interceding Spirit. The most radical education we can offer begins with addressing the true God.

When church people voice their suspicion of the seminary, they may have in mind an academy that chatters *about* God but has forgotten how talk *to* God. At seminary begins the painful reorientation from talk *about* to talk *to*.

Like many seminaries and divinity schools,

the one I teach at launches its students' education with a reading of Augustine's *Confessions*. I think we are sometimes attracted to the *Confessions* for the wrong reasons, that is, because Augustine's sense of irony is so modern, or because his self-awareness is so much like ours. But in fact we read him because he is so different from us. He deconstructs life as most people think it should be told and writes a new life lived in continuous dialogue with God. How many modern autobiographies and memoirs begin as his does? Where you might expect, 'I was born in a humble log cabin in northern Africa,' the first sentence of the *Confessions* is, *Magnus es, domine*. «God, you are great!» On the first page of his autobiography we find 7 *laudeos*, 8 *invocavos*, and 3 *domines*. This is the language of liturgy. Except now, an entire life will be displayed as a liturgical performance. This liturgical interpretation of life is not the same as a correct performance of the liturgy. Likewise, worship in seminary is not for the pragmatic purpose of teaching students how to do it, but for the formation of worshipping persons whose lives will be a prayer before God.

### The Curricular Point

By formation I don't mean spirituality as a separate, superadded dimension of life (or the curriculum). Reread Bonhoeffer's *Life Together*, and you notice that in the chapter on Ministry the formation he stresses is not professional but human, the ministry of listening, the ministry of holding one's tongue, the ministry of meekness.

Popular spirituality often equates every significant voice in ones life with the voice of God. To this a Lutheran theological school has something to say. In the Lutheran seedbed one of the first things we learn is to differentiate God's voice from our own by listening for God's word of judgment and grace. At seminary, we learn that reconciliation comes with a *message* and not just a feeling.

Our training differs from religious studies in the following important respect: Here in the unlikely environment of classrooms, lectures, and grade point averages, our students receive

information about law, gospel, justification — all of it— not as historical data but as saving knowledge. It’s not merely a matter of knowing how to pull the levers of law and gospel but of discerning the human territory between them.

It was said of the philosopher Hegel, whose system of learning was all encompassing, that he understood everything there is to know— except what it is to live and die in the world. A seminary can acquaint you with a huge range of theological options. We can give you, perhaps not everything Hegel had, but much of it. But if you should graduate without even asking the question of what it is to live and die in the world, the bursar owes you a refund. «One thing I know,» the formerly blind man says in John 9, as if knowing who it is who has saved your life were a footnote to something more important. But it’s the one thing that integrates and transforms all our learning and makes a school a seminary. We do know One who lived and died in the world, and now, as Hopkins says, «The world is charged with the grandeur of God.»

It’s hard for a lowly seedbed to capture the worldliness of this truth, but once we do everything in the curriculum changes. And professors like me, who left the pastorate long ago, or others who never served in it, become preachers of the gospel in spite of themselves. Here in this *handling* of the gospel, the seminary and the parish, the seedbed and the field, come closest to convergence.

A seminary is never just an academic institution. It is always straining to be something more. It is always ascending; always transcending the factual content of its own material in order to shape its students. Its goal is not to inform but to transform. So, when we say Teach us to pray, we aren’t treating prayer as one of the pious practices in the Christian life. We are expanding its meaning. Nor are we reducing the seminary to a Bible college. We are raising its sights toward a more challenging mission. We are asking the Lord: How can we be an institution that practices Christian teaching as an instrument of ministry? Lord, through faithful servants like our pastors and bishops, show us how to do that. How can we

produce men and women on whose leadership others will rely because they know God?

Lutheranism is not the first to embrace this approach to the formation of clergy. The former chancellor of Jewish Theological Seminary recalls,

«Rabbinical students at JTS spend most of their five or six years of study . . . immersed in learning Talmud, the legal codes, the Bible and its many commentaries, midrash, Hebrew, Aramaic, history, theology, and the like. . . . When they complete those studies, they are ordained as rabbis. Most then go out and become congregational leaders all over the country. Within a year or two, I begin hearing back from them. They complain that we didn’t teach them what they really needed for their work. What they really needed was an MBA, a master’s degree in counseling, and perhaps a few electives in reading architectural drawings and negotiating with contractors. Did we really need to spend so much time on Talmud? I try to explain that, had they not become [learned] through study of the ‘holy vessels’ of the tradition, the congregants would not have considered them entitled to play those other roles.» He goes on to ask,

«How does a professional school prepare its students both for the specific skills needed to perform the functions they must enact, while also preparing them to become the kinds of human beings . . . to whom others are ready to entrust the performance of those functions?» [6]

The baptism of a baby or the conduct of the Eucharist are not complex actions and do not require great technical know-how. To preach 50 sermons a year is more a matter of endurance than great rhetorical skill. To get on your knees at the foot of someone’s hospital bed is not rocket science. But to *be* the person to whom these duties are entrusted, that is another matter.

### Working Backwards: from Ministry to Theological Education

A few weeks ago, I was talking to my friend who has been a pastor for thirty years. By my calculus, he should be burnt out or coasting toward retirement by now. Instead, he seems to be one of those lucky people who gains new vitality from the ministry every day. He says to me in his maddeningly cheerful way, «Did you ever have one of those days in ministry where everything comes together and works perfectly?» He tells me that he had to be away from church from Wednesday to Saturday



night and therefore had to be ready for Sunday by Tuesday night. He looks in the lectionary and it's the fifth consecutive reading from John 6. How much can you say about bread? So he cheats a little and goes back to last week's epistle where Paul says, «Don't let the sun go down upon your anger.» He writes a preachable sermon but then notices there is no good hymn for the day. «Very few hymns have the word anger in them,» he remarks. «I guess I'm going to have to write a hymn,» he says, «and by 7 p.m. on Tuesday I had a sermon and a decent common-meter hymn. And the beauty of it was there were only a couple of interruptions – a marriage counseling session and an emergency trip to a nursing home. Everything came together.» This is the same pastor who has created a capital campaign for missions, who goes with his youth into the local housing projects, and who sustains his ministry through a life of prayer. It's almost incidental to the story that I had called him to see how his chemotherapy was going.

Why tell this long story? Because his ministry was not self-devised or self-initiated. He is not an entrepreneur. His ministry is the result of formation. Some seminary somewhere helped shape him into a thoughtful, faithful person who is greater than the sum of his skills.

His ministry suggests a method for doing theological education, one that does not always begin with the expertise of the academy and end with the passivity of the consumer-church. What if we in the academy worked backwards from people like my friend? I would like to deduce from his character and wisdom the sort of education that might produce others like him.

Take a look at my friend's ministry and work backward. What kind of teaching would his seminary reward? What kind of teachers would it hire? Into what sort of programs would it put its money? Where would distance learning, virtual courses, the proliferation of degrees, and technology-based innovations – all of which reflect the professionalization of our society – fit into a community's life together?

The seminary can't reproduce in its pro-

grams the contingencies and koinonia of actual ministry. The answer is not more practical courses, but an entire curriculum that is rooted in the lived and multiple realities of the church. To that end, more and more seminaries are not only sending students out into the ministry but they are themselves investigating excellence in ministry and allowing it to shape their vision of academic faithfulness. [7] What we in the academy can do is pray for the wisdom that matches that of the church's most faithful and gifted practitioners.

In other words, when we academics go to the Lord, let's be sure we ask him for the right favor.

## Endnotes

- 1 C.S. Lewis, *The Screwtape Letters* (Boston: G.K. Hall, 1979 [1959]), pp. 6-7.
- 2 Dietrich Bonhoeffer, *Life Together*, trans. John W. Doberstein (San Francisco: Harper Collins, 1954), p. 17.
- 3 Charles Foster et al, eds, *Educating Clergy: Teaching Practices and Pastoral Imagination* (San Francisco: Jossey-Bass, 2006), pp. 67-186.
- 4 See Richard Lischer, *The End of Words: The Language of Reconciliation in a Culture of Violence* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), pp. 49-66.
- 5 P.T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind* (Grand Rapids, MI: Baker, 1980 [1907]), p. 19.
- 6 Ismar Schorsch, quoted in *Educating Clergy*, p. x.
- 7 See, for example, L. Gregory Jones and Kevin Armstrong, *Resurrecting Excellence: Shaping Faithful Christian Ministry* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006).



## Summary

The nature of the relationship between theological education and the church is widely disputed. Innovations in seminary training and the rapidly changing context in which ministry is carried out have made it difficult to define their precise relationship. For a variety of reasons many in the church have come to distrust the integrity of theological education. And yet, on closer inspection, school and church have much in common, including their mission, a common worship life, and, most definitively, their handling of the gospel. In this, the seminary is preliminary to the life of a congregation. Its ordered existence is established for the sake of the congregation. The seminary is charged with four major tasks. They are hermeneutical, contextual, performative, and formative. The hermeneutical task introduces the student to the reading and interpretation of the Bible, theological classics, and other important literature. The contextual task assesses the immediate and wider «world» in which the church exercises its ministry. The performative task trains the student in pastoral and ecclesial leadership. It includes skills in preaching, teaching, liturgical leadership, counseling, and administration. The formative task is the most difficult to define. Through the many activities that make up a student's education, the formative task endeavors to inscribe pastoral character in the learner. In an era that has seen seminary training adjust its content to sociological and media influences, this paper asks seminaries to form persons for ministry in community through prayed engagement with the gospel. «Teach us to pray» symbolically represents the greatest of all seminary enterprises, one that, if grasped, will evoke the most creative and faithful ministry in the church. «Teach us to pray» is counter-cultural in that it rejects training that begins from demographics, politics, sociology, and psychology, and the many other disciplines that have fashioned the so-called «professional» ministry. It may be that theological education, in itself, does not have the resources to produce a healthy ministry. This article suggests a method for doing theological education that does not begin with the expertise of the academy and end with the passivity of the consumer church. The seminary should incorporate into its curriculum the wisdom of the most gifted practitioners of ministry. The answer is not more practical courses but an entire curriculum that is rooted in the lived and multiple realities of the church.

---

Richard Lischer: Professor of Preaching  
Address: Duke University, Divinity School, Box 90968, Durham NC 27708, USA

# Biskoper om bispedømmer



**AV PÅL REPSTAD**  
pal.repstad@hia.no

## Mange hensyn å ta

En biskop er neppe den beste samtidshistoriker eller sosiolog om sitt bispedømme, i alle fall ikke når det gjelder offentlige ytringer. Til det blir den kritiske avstand for kort, og det er for mange hensyn å ta. En biskop skal binde sammen en ganske sammensatt bukett av kirkelige planter, planter som dels gror i ulike retninger, dels kommer til å skygge for hverandre, og dels noen ganger faller ut av bukettene. Dette mangfoldet skyver en ansvarsfull biskop i retning av å være harmoniserende eller generell.

På denne bakgrunnen er det verd å merke seg at i de om lag åtte årene Olav Skjevesland har vært biskop i Agder og Telemark, har han tegnet mange interessante og ganske konkrete bilder av kristenlivet i sitt bispedømme. Her som på mange andre felter røper han sin gjennomtenkte konservative kirkelige bakgrunn, men også sin sosiologiske nysgjerrighet og kunnskap. I denne artikkelen vil jeg løfte fram noen av de bildene han har tegnet av sitt bispedømme – inklusive noen spenninger. Hovedvekten ligger på Skjeveslands forhold til pietismen i Agder. Denne vekkelles- og omvendelsesorienterte kristendomsformen var ganske dominerende i begge Agderfylkene fra 1870 til om lag 1970, og setter fremdeles en god del av premissene når sørlendinger samtaler om landsdelens egenart. Det vi skjematisk kaller sørlandspietismen finnes i et mangfold av utgaver, for eksempel både i bedehus- og frikirkeversjoner. Karismatiske og opplevelseseori-

enterte retninger synes å ha overtatt noe for streng livsstil og sterk dogmatisk og konfesjonell interesse. Kristendomstyper som likner sørlandspietismen, kan en for øvrig også finne langs kysten i Telemark. Ellers er ikke målet her å gi noen selvstendig faglig behandling av kristendommens utvikling på Agder siden den kristne pluralisering for alvor begynte på 1800-tallet. Det er gjort andre steder, både historisk (Slettan 1992, Seland 2006) og mer samtidsoorientert (Repstad og Henriksen 2005). Her skal det tegnes noen bilder av noen bilder. Hovedvekten ligger på biskop Skjeveslands konstruksjon av sørlandskristendommen – med noen innledende smakebiter fra andre biskoper.

De historisk mest omtalte møtene mellom sørlandskristendommen og dens biskop stammer nok fra J. C. Heuchs tid som biskop fra 1989 til 1904. Den kulturkonservative embetsmannen var kulturelt på lang avstand fra det sørlandske lekfolk, men gjorde felles sak med dem mot vantro og radikalisme i hovedstaden, og endte opp med å rose det sørlandske kristenliv. Det som utvilsomt var til stede av distanse hos Heuch både med hensyn til kulturell habitus og kirkesyn, fikk etter hvert mindre betydning for ham enn at lekfolket fra hans pastorale synspunkt var på rett side i åndskamp og bibelsyn. Heuchs visitasberetninger og muntlige tradisjoner etter ham inneholder mange saftige karakteristikk av sørlandskristendommen, både positive og kritiske. Etter hvert gikk han mest i positiv retning. I 1897 skrev han:

«Det gjør et ganske underlig inntrykk når jeg, etter å ha lest i Kristiania-tidsskrifter og blad så mangt et akk og ve over den sterile, alt hykleri fremmede pietisme, kommer inn i en menighet hvor denne retning hersker. Hva finner jeg nemlig da? At drukkenskapen er liten eller ingen, at der går år uten at kirkeboken oppviser noe uekte barn, at allehånde misjoner og kjærlighetsgjerninger trives» (sitert etter Seland 2001:108, se ellers om Heuch blant annet Støylen 1984: 191-196; Bøe 1965).<sup>1</sup>

De senere biskoper i Agder har i liten grad gått inn i offentlige beskrivelser av sitt bispedømme med kulturanalytiske eller religionssosiologiske ambisjoner. Jeg gjør ikke krav på å gi noen fullstendig oversikt, men fra Heuch til Skjevesland, via Thorkildsen, Schjelderup, Bernt Støylen, Maroni, Smemo, Smidt, Kaare Støylen, Utne og Bergan, er det mitt inntrykk at biskopene var tilbakeholdne med slike beskrivelser eller analyser. Et viktig grunnlag for å trekke en slik konklusjon for de siste drøye 50 år, er at jeg har bladd og lest meg gjennom *Årbok for Agder bispedømme*, som kom ut fra 1951 til 1997, de siste årene under navnet *Kirken her sør*. Disse bøkene inneholder årsmeldingene og ofte også andre tekster fra biskopene. Noen få ganger peker biskopene på samfunnsendringer, og uttrykker håp og bekymring når det gjelder om kirkens evne til å følge utviklingen. Kaare Støylens årsberetning i 1962 er ganske representativ i så måte:

«Det gamle bondesamfunn rystes i sine grunnvoller, pengeriklighet utover bygdene øker og folkeflytningen til byer og industristrøk vokser stadig. Det avgjørende spørsmål er om kirken og det kristelige arbeid i det hele makter å følge med og legge til rette arbeidsmuligheter for et effektivt kristelig arbeid under de nye forhold» (Støylen 1963:9).

Ellers har årsmeldingene ved siden av kirkestatistikk gjerne noen allmenne refleksjoner om samspillet mellom kirken og de frivillige organisasjonene. Disse er som regel av nokså overflattisk og ofte harmoniserende art. Det er den samlende biskop som taler, ikke den skarpe analytiker – naturlig nok.

Flere av biskopene har imidlertid vært genuint interessert i landsdelens historie. Det mest omfattende uttrykk for dette stammer rett nok fra en biskop emeritus. Til 300-årsjubileet i 1984 for Christianssand stift, senere Agder

bispedømme, var Kaare Støylen – Agder biskop fra 1958 til 1973 – bedt av bispedømmerådet om å utarbeide et jubileumsskrift. Det ble en bok på nærmere 250 sider med tittelen *Vår kirke i Sør*. Boka er noe ujevn som historieskriving. Støylen har en grundig presentasjon av kirkens rolle under annen verdenskrig, delvis basert på primærkilder. Av interesse er også hans ganske detaljerte og engasjerte omtale av ordinasjonsstriden i 1923, da hans egen far, biskop Bernt Støylen, kom i konservativ miskreditt fordi han ordinerte den kontroversielle Jens Gleditsch til biskop i Nidaros (Støylen 1984: 203–213). Ellers er det mange interessante og ikke minst humorfulte bidrag til Agders kirkehistorie, men vel egentlig uten noen helhetlige ambisjoner. Kapitteloverskriften «Spredte trekk fra skiftende tider» høver for så vidt godt på boka som helhet. Mot slutten av boka våger Støylen seg fram på med noen korte karakteristikker av folkelynne og kristenliv:

«Holder vi oss innenfor bispedømmets grenser, vil en fra Valle i Setesdal ordlegge seg annerledes enn en fra Høyvåg. Setesdølen er konsis og klar, en kunstner i å tale rakt på sak med få ord. Langs kysten har replikken gjerne dobbelt bunn, en undertone som en må lytte til for å forstå det som er meningen. En må lære seg å snakke språket, ellers kan en kjøre seg fast og fornærme folk. ... I det kristelige skal standpunktet være enkelt og klart, og det mangler i regelen ikke på frimodighet til å bekjenne. Men samtidig har måten de sier det på, noe inkluderende ved seg. De vil ikke støte noen bort. Det er rimelige folk som helst vil ta det med det gode» (Støylen 1984: 220–221).

Slik skriver biskopen med den avstand pensjonistlivet i Bergen gir, og minnes til illustrasjon av mildheten sin gamle konfirmasjonsprest Theisen, som sa i en time: «Vi må alle leve moralsk, i hvert fall så nogenlunde.» Karakteristikken den bløde kyststripe passer bedre enn det mørke fastland når en omtaler det sørlandske kristenliv, mener Støylen, men vedgår at beskrivelsen av mørke og tungsinn ikke bare skyldes bilder Kielland og Garborg har skapt, men også «miljøer hvor det avstengte og strenge preger kristenlivet» (Støylen 1984:220).

### «Kirkelighet og entusiasme»

Spenningene mellom en rotfestet rituell folkekirkelighet og en langt mer individualistisk

vekkelses- og omvendelseskristendom er naturlig nok et gjennomgangstema i mange beskrivelser av det sørlandske kristenliv. Om vi fortsetter dette streiftoget i biskopers bilder av Agders religiøse liv, finner vi typisk nok et par av de mest nærgående beskrivelsene hos teologer som ble biskoper *etter* at de ytret seg om sørlandskristendommen. De to jeg tenker på, Jens Gleditsch og Ernst Baasland, har virket i hver sin ende av det 20. århundre, og har nok også teologisk en viss innbyrdes avstand – selv om Jens Gleditsch i den alminnelige kirkestrid utvilsomt ble marginalisert som liberal mer enn det var saklig dekning for. Han bidro vel for øvrig selv noen ganger til marginaliseringen med ganske barske utsagn om norsk kristenliv (Fjellbu 1929: 501–503).

Både Baasland og Gleditsch hadde sterk forankring i Agder, Baasland gjennom oppveksten i Kristiansand og Gleditsch gjennom mange presteår, først i fire år i Vanse og Farsund, langt senere som sogneprest i Arendal 1912–1917. Begge ble imidlertid biskoper andre steder, Gleditsch i Nidaros i 1923 og Baasland i Stavanger i 1997.

Jens Gleditsch publiserte flittig det meste av sitt liv, ikke minst de årene han var sogneprest i Arendal. Blant annet bidro han i en bok om norsk kristenliv i en bolk med den tidstypiske tittelen «Norsk folkekarakter og kristendoms-liv» (Holt 1915). Her skrev Gleditsch om forskjeller og spenninger mellom det han kalte kirkelighet og entusiasme i Nedenes, det gamle amtsnavnet på Aust-Agder. Det vil si, Gleditsch skiller ut fra det «egentlige» Nedenes den isolerte Setesdal og langt på vei også de vestlige områdene i amtet, Vestre Moland, Lillesand og Birkenes. Men mange av hans karakteristikker er nok relevante også for Vest-Agder, eller Lister og Mandals amt, som det het på hans tid. Gleditsch er tidlig ute med en sosiologisk forklaring som siden mange har gjentatt, delvis i opposisjon til mer utbredte idemessige og personlige forklaringer: Vekkelser skyldes sterke forkynere, sekularisering skyldes ugudelige forfattere. Gleditsch er mer sosiologisk kreativ: Når religionen fra 1800-tallet av har hatt sterk appell i Agder, skyldes det blant annet egalitære forhold:

«Det er uaktet alle forskjeller i livsvilkår atskillig felles for befolkningen her. Forskjellen mellom kulturetatsjens er mindre enn alminnelig, og bondekulturens særegenhet er måskje mindre fremtredende enn annetsteds; dette gir religiøse bevegelser større gjennomslagskraft, de stanser ellers opp ved grensepælene mellom de forskjellige klasser» (Gleditsch 1915: 7).

Han taler atskillig mer vel om kirkeligheten enn om den pietistiske entusiasme. De gamle steinkirker i området avbilder:

«den roffestede, værfaste og konservative kirkelighet, den gammeldagse kirkereligiositet som er grunnstokken i folkets religion her. Kirkesøkningen er mange-steds så som så, men den i slektledd tilvante vedhengen ved kirken er ikke avhengig derav, den lever sitt eget liv uavhengig, eller kun delvis avhengig av prestens tale. Den er lite selvbevisst, er av få ord og lite aktiv, uten hver gang prester eller andre leppredikanter forstyrrer den med noen utidige modernismer» (Gleditsch 1915: 7).

Til disse modernismer hører «ikke så meget moderne teologi som metodisme og pietisme, kvinnepreken og frikirkelighet, norsk kirkepolitikk og liturgiske endringer» (Gleditsch 1915: 8). De gamle haugianere, med sin «nøkterne og ranke holdning» er nesten forsvunnet. I stedet kommer ulike grener av entusiastiske, følelsesorienterte nye retninger. Det er ingen tvil om hvor Gleditsch i sin kombinasjon av teologisk romslighet og kulturell konservatisme har sin sympati. Han anerkjenner gjennomslagskraften i den religiøse individualisme og appellen til følelsene, men karakteristikkene som «søtladen» og «naiv» og «godtroende» sitter løst, sammen med begreper som ufrivillig røper hans egen sosiale posisjon, som «underklasse-misunnelse». Noe resignert slår han fast at den konservative kirkelighet er på defensiven, men har tillit til at prestene nærmest i kraft av sitt embete vil stå for det varige, fordi de uansett personlig teologisk legning vil representere «den gjennom slektsledds liv tilblevne kirkelighet». Den nøkterne kirkelige holdning har en stor kraft som ikke er fullt utnyttet. Dels har prestene spilt for mye tid på herske over «en entusiasme som den aldri vil kunne beherske». Og delvis har den nøkterne, tradisjonsbevisste kirkelighet vært «uten livsmot og uten den nødvendige sikkerhet på sin egen religiøse borgerrett» (Gleditsch 1915: 12).

Ernst Baasland omtaler også lignende forskjeller og spenninger i det religiøse liv. Med

støtte i Harald Hegstads sosiologiske menighetsstudier (1996) snakker han om folkekirkeligheten og trosfellesskapet, til dels også om kirken som «tempel» for rituelle markeringer og som «synagoge» for kristen opplæring. Til *Kirken her sør 1996-97*, som foreløpig er den siste årgangen for denne årboka, skrev Baasland artikkelen «På sporet av «sørlandsk kristendom»». Artikkelen kan sees som et biprodukt av hans bok fra 1995, *Kristendom på norsk*. I disse arbeidene gir han uttrykk for et atskillig mer harmoniserende forhold mellom menighetskjerne og folkekirke enn Gleditsch gjorde åtti år før. Men det er interessant at Baasland gjør aktiv bruk av sosiologiske og sosialantropologiske innfallsvinkler når han leter etter spor av det særegne ved kristenlivet på Sørlandet. Kristendom er aldri uberørt av sin kulturelle kontekst, slår han fast. Som Gleditsch peker også Baasland på at en egalitær kultur kan gi god grunn for religiøse bevegelser:

«Konformitetspresset var slett ikke bare et resultat av den pietistiske forkynnelse. Konformitetspress og militant likhetstenkning har vært sterkere i Norge enn i andre land. En er mistenksom mot dem som fremhever noe som mer moralsk. Derfor har forkynnelsen av «nåden alene» en spesiell appell: Som benådede syndere er vi jo absolutt like» (Baasland 1997: 51).

I forlengelsen av dette hevder Baasland at to strømninger nærmest fløt sammen i det sørlandske kristenliv: Motstanden mot liberal teologi og en kulturell skepsis til vellevnet og sløseri. «Det relativt fattige Sørlandet var på vei oppover gjennom hardt arbeid, og da ble puritanismen en viktig dyd» (Baasland 1997: 51).

Også når Baasland utøver kritikk mot sin hjemlige kristendomsform, lar han seg inspirere av samfunnsforskere. Han peker på at kultursynet og adiaforavurderingen i sørlandspietismen hadde en meget uheldig effekt: «Det ser vi best om vi trekker inn det sosialantropologen Marianne Gullestad kaller tilbaketreknings- og utilgjengelighetsmarkeringer». Det betyr at man i et likhetsorientert samfunn som det norske reiser symbolske gjerdene overfor dem som har en annen livsstil. Også kristne miljøer trekker seg tilbake og gjør seg utilgjengelige på denne måten. De usynlige gjerdene kan ikke brytes ned ved evangelisering, men kun ved at

selve gjerdene «brytes noe ned», som det heter hos Baasland (1997: 54).

### En viss ambivalens

Gjerdene skal «brytes noe ned», skriver Baasland, og kommer derfor kanskje utilsiktet til å gi uttrykk for en viss ambivalens som vi også kan finne igjen hos Olav Skjevesland når han skriver om sørlandskristendommen. Som jeg har vært inne på innledningsvis, må en biskop balansere mange hensyn og interesser, og kan vel derfor (som andre politikere) komme til å tilpasse sine uttalelser til konteksten, med inkonsistens over tid som resultat. Jeg tror imidlertid ambivalensen her går langt dypere enn at vi kan avskrive den som opportunisme. Biskop Skjevesland har dessuten ved flere anledninger gjort det motsatte av å snakke sitt publikum etter munnen, han har snarere utfordret tilhørergrupper. Vi har å gjøre med en saklig relevant ambivalens. Biskopene på Agder – både Skjevesland og mange av hans forgjengere – ser at de aktive i Den norske kirke ikke minst på Agder for en stor del har teologisk konservative synspunkter. De konservative er de mest trofaste, de mest dedikerte til kirken. Samtidig ser også disse biskopene at nidkjærheten til de trofaste noen ganger skyver de ikke fullt så trofaste ut av de lokale menighetsmiljøene. Dette er en utfordring til verbal balansekunst. Skal man komme de marginaliserte i møte, og risikere å skyve de trofaste over i frikirkene eller i frikirkelignende bedehussamlinger? Eller skal man unnlate å si fra, for å holde på de trofaste, også når man selv synes de slåss for vanetenkning mer enn for nødvendige teologiske posisjoner?

I 2002 inviterte vårt fagmiljø på Høgskolen i Agder Olav Skjevesland til å bidra på en konferanse og deretter til en bok. Hans artikkel «Et riss av Sørlandets religiøse liv i dag – og noen tanker om mulige utviklingsmønstre» står i boka *Bløde konsonanter – hard religion? Endringer i Sørlandets religiøse liv på 1900-tallet* (2002). Skjeveslands artikkel gir et interessant oversyn over eldre og nyere trekk i Agders kristenliv, og røper blant annet at biskopen er en informert leser av nyere religionssociologi. Han omtaler en tradisjon som stadig lever, særlig blant de

eldre, preget av hjertevarm evangelisk holdning, misjonsinteresse, bibelkjerlighet. Israelsiver og offervilje. «Det aller meste av det som her lever, verdsetter jeg høyt,» skriver han, men legger inn en liten parentes om at iveren for Israel noen ganger mangler «nødvendig skjønnsomhet». Ellers peker han på veksten i en mer folkekirkelig aktivitet fra 1970-tallet, med sosial basis i «det akademisk utdannede mellomsjikt forankret i undervisning, helse- og sosialarbeid». Og han peker på framveksten av karismatiske vekkelse i ulike forgreninger (Skjevesland 2002: 17).

I denne artikkelen tar Skjevesland et kraftig oppgjør med de medier som fremdeles gjør sensasjoner ut av at det kan danses i kirken. Med klar adresse ikke minst til regionavisen Fædrelandsvennen spør han «om de som har gjort sport av å besvære seg over et trangvik'sk og smalsporet sørland sitter fast i en type, regresjon? De kommer tilsynelatende ikke løs av sine hang-ups,» mener han, og uttaler seg ganske barskt om pressefolk, akademikere og intellektuelle som kommer med «utgytelser» om sørlandsk religiøsitet som knapt er analyser, «men snarere aggressive utbrudd fra personer som er trygt forankret i eget retthaveri» (2002: 18). Vi er ikke der lenger nå, sier han videre:

«For nå har jeg sett bestemor i benken på bedehuset diskret hente frem lommeørkleet fra sin sorte veske for å knuse en gledeståre over barnebarnet som i stram trikot danser en lovsangdans til playback-toner som første programpost etter bevertningen» (2002:19).

Den unge generasjon i menighetsarbeid og organisasjoner har ifølge Skjevesland lite interesse for tradisjonelle kirkepolitiske merkelapper som pietist eller antipietist, og konservativ eller liberal. De unge i organisasjonene synes heller ikke å være særlig opptatt av å markere revir og føre videre gamle grensesettinger:

«Det som styrer dagens unge ledergenerasjon er en nyenkel, bibelbasert og evangelisk innsiktet funksjonalisme: Hva er strategisk best for å nå dagens unge? ... De lever ikke i regresjonen, men offensivt og fremadrettet. ... Endringsdynamikken er merkbar, og rundt formulert dreier det seg om endring i livsstil og kulturelle koder, om mangfold i arbeidsformer og uttrykk, hvor det emosjonelle får en markant vekt i forhold til det kognitive. Mange vil snarere ha følelsenes kick enn tankens credo» (2002: 20).

Disse betraktningene har Skjevesland senere fått en viss forskningsmessig støtte for i prosjektet «Gud på Sørlandet», som i flere delundersøkelser sporer endringer i Sørlandets religiøse liv. Helje Sødal (2005) har undersøkt endringer i tre kristne ungdomsmiljøer i Kristiansand gjennom de siste tjue år, og kommer til lignende konklusjoner: Dagens unge aktive kristne er mindre interessert i teologi og konfessjon enn før, og mer orientert mot fellesskap og åndelige opplevelser. Samme konklusjon kommer Irene Trysnes (2005) til i sitt feltarbeid fra fire kristne sommerstevner for ungdom, stevner holdt på Sørlandet.

Ut fra sin tilstandrapport ber Skjevesland de som besværer seg over Sørlandets religiøse fortid – eller deres personlige karikatur av den – om klokkelig å holde opp med det. Gjennom gjentatte dementier av gårdsdagen, holdes nemlig de kristelige sørlandsmyter varme, sier han. Samtidig nevner han – relativt kortfattet – at noen virkelig fikk sjelesørgeriske problemer:

«For noen ble vitterlig «svidd» av høy religiøs temperatur på bedehus og i teltaksjoner i unge år. Noen ble utvilsomt utsatt for uviselig forkynnelse og altfor stramme konformitetskrav. Det er det bare å erkjenne og beklage» (2002: 18).

Neste fase i denne beretningen begynte da det høsten 2005 kom tre bøker fra det nevnte forskningsprosjektet «Gud på Sørlandet». Titlene var *Moderne prester* av Paul Leer-Salvesen, *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, redigert av Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen og *Tro i Sør. Sosiologiske og teologiske blikk på sørlandsk religion*, skrevet i fellesskap av de samme to sistnevnte. Til boklanseringen på Høgskolen i Agder var blant annet biskop Skjevesland invitert for å gi en omtale. Hans innlegg ble trykt i Fædrelandsvennen et par dager etter (Skjevesland 2005). Her nyttet han høvet til å gå ganske kritisk til verks mot en av bøkene, *Tro i Sør*. Artikkelsamlingen *Mykere kristendom?* slapp lettere fra det. Boka «dokumenterer gjennom flere studier en sørlandsreligion i endring. Religionen i sør er blitt friere, ledigere, mer mangfoldig. Og det samsvarer med mine erfaringer i terrenget,» sa Skjevesland.



*Tro i Sør* refererer en del kvantitative spørreundersøkelser om religion, men har som empirisk hovedgrunnlag 26 kvalitative livsløpsintervjuer med vestegder, med særlig vekt på livssyn og eventuell kontakt med organisert religiøs liv.<sup>2</sup> Flertallet av de 26 var plukket ut blant svarerne på en kvantitativ spørreundersøkelse, for å sikre bredde i utvalget. Blant dem var det noen som hadde vokst opp i strenge kristne miljøer og til dels reagert ganske negativt på sin kristne oppvekst. Andre, som har sett på sørlandskristendommen mer utenfra, forbinder den mye med moralsk strenghet, atskillig mindre med frigjøring og nåde. Mange av de med en aktiv kristen tilknytning forstår synd i moralske kategorier. En av de yngste i materialet sier det er fordi Gud er «sablare streng» at Jesus døde for oss. Hun tror på «absolutt alt», men har begynt å drikke alkohol med venner i helgene, og kan derfor ikke lenger kalle seg en kristen, mener hun (Henriksen og Repstad 2005: 39).

«De to bøkene peker hver sin vei,» hevdet Skjevesland da han omtalte dem. *Mykere kristendom?* bekrefter at en åpnere religiøsitet har inntatt Sørlandet, mente han, mens *Tro i Sør* fikk hard kritikk, som Vårt Land og andre medier forutsigbart plukket opp. Boka «graver i gamle traumer og utdatert moralisme,» skrev han, og fortsatte:

«Boka *Tro i Sør* faller inn i en lei tradisjon jeg kaller den sørlandske selvplaging når det gjelder landsdelens religiøse fortid. ... Landsdelen er sjelegransket nok!» (Skjevesland 2005)

Også her er det hos biskopen referanser til at det faktisk er noen som har blitt møtt med uforstandig nidkjærhet:

«Det er ingen tvil om at flere generasjoner har slitt under slike hjemmesnekrede tilleggskrav. Alt for mange har gjennom dette opplevd at deres vei til evangeliet ble blokkert.»

Men hovedbudskapet i denne runden – forsterket, men ikke forvrengt av mediene – ble at biskopen var inderlig lei av kritikken av sørlandskrietismen. Vi som skrev *Tro i Sør*, følte nok at skytset rammet budbringerne. Det var faktisk i

det ganske brede intervjumaterialet mange som først og fremst forbandt sørlandsk kristenliv med moralisme. Hos noen var det kanskje ganske overflatiske annenhånds bemerkninger, men hos andre var det dype og vonde egne erfaringer som ble formidlet.

En del av disse fortellingene minte meg sterkt om intervjuer jeg foretok over tjue år tidligere, da jeg skrev boka *Fra ilden til asken. En studie i religiøs passivisering* (1984). Der intervjuet jeg ca. tjue mennesker, mange av dem fra Sørlandet, mennesker som hadde vært aktive i organisert kristenliv, men som ikke var det lenger. Jeg var interessert i hvorfor de etter egen mening hadde trukket seg ut. Jeg fant to hovedkategorier blant informantene. Noen sluttet å være med i kristent ungdomsarbeid når de ble for gamle til det. De hadde mange gode minner fra disse ungdomsmiljøene, men kjente ikke noe tildriv til fortsatt deltakelse når livssituasjonen endret seg, ofte i forbindelse med flytting. For den andre kategorien gjorde tilbaketrekningen mer vondt. Det var mennesker som hadde problemer med strenge livsstilskrav i pietistiske miljøer, delvis også med forventninger om religiøse prestasjoner av typen offentlige vitnesbyrd. Dynamikken var ofte slik at man kjente seg som tilkortkommer i forhold til disse kravene, og i noen tilfeller ble man også skeptisk til kravene. Så trakk man seg heller ut av miljøet. Livsstil betydde mye mer enn dogmatiske problemer som grunn til å gå i passivitet.

De eldste blant mine informanter i *Fra ilden til asken* fortalte om hendelser helt tilbake til 1950- og 1960-tallet, de yngste hadde sin referanseramme tidlig på 1980-tallet. Blant de eldste var det historier om hvordan musikkstil, kino, smykker, sminke og idrett ble anstøtsteiner. I dag er innholdet i livsstilsdiskusjonen flyttet. Det handler nok mer om samboerskap, sex før ekteskapet og homofili nå. Men dynamikken tror jeg har mange likhetstrekk med den jeg fant i 1984.

Inntrykket fra livsløpsintervjuene både tidlig på 1980-tallet og et par tiår senere er dessuten at for de som virkelig har hatt sterke negative personlige erfaringer med kristne miljøer, sitter erfaringene dypt og lenge i kropp og sinn. Man kan med stor rett si at en del av de dystre bildene som tegnes i disse studiene, ikke er

representative for flertallet av kristne miljøer i dagens situasjon. Men det er et dårlig utgangspunkt for dialog med de som kjenner seg rammet. For mange av dem danner gamle erfaringer et slags mørkt filter som preger deres opplevelse også av dagens kirke- og kristenliv – og på avstand holdes det mørke filteret noen ganger ved like av liberale, religionskritiske massemedias tabloide beretninger om sørlandsreligionen. Men ikke bare av dem. Noen ganger lever sørlandskristendommen opp til sin egen karikatur også i dag. Det er lett i dag å ta avstand fra forbudet mot kino og sminke på 1950-tallet. Det er ikke fullt så lett å gå inn i selvkritikk når det gjelder negative holdninger til homofilt samboerskap og andre kirkelige holdninger som av mange i dag – også kristne – kjennes like meningsløse som forbudet mot å gå på kafe for en eller to generasjoner siden.

Derfor er det svært positivt at Olav Skjevesland i et intervju for en tid siden ikke fokuserer på kritikk av pietismekritikerne, men på hvordan en skal nærme seg den vanskelige oppgaven det er å møte sårbare mennesker med dårlige erfaringer. I et større intervju i Fædrelandsvennen 20. november 2006 i forbindelse med at han er blitt bispemøtets preses, kommer han på ny inn på denne problematikken. Han vil vie arbeidskraft til:

«de mange som av ulike grunner føler seg utstøtt fra kirker og bedehus. Jeg har hørt så mange såre historier med utallige varianter der mennesker i uvettighet er støtt bort. Derfor ønsker jeg å arbeide med et kirkelig «kom hjem-program», der disse menneskene igjen kan møtes. Det er dette jeg mest ønsker å bruke tid og krefter på.»

For egen del vil jeg legge til at det kirkelige målet med et slikt program ikke må være å få de sårbare til nødvendigvis å tilpasse seg dagens menighetsliv i ett og alt. Å betrakte såre erfaringer fra kristen oppvekst i for psykologiserende vendinger nærmest som spesielle traumer, kan i verste fall bli en ny og subtil form for maktspråk, der man ikke forholder seg til det saklige innholdet i kritikken. For nå å bruke to allerede nevnte metaforer i kirkesosiologien som kanskje er diskutabile for nytestamentlige skriftlærde: Veien videre for Den norske kirke er å få både «tempelkristne» ritualbrukere og

«synagokekristne» i menighetskjernen til å leve i mer fredelig sameksistens – begge veier. Nedvurderes «synagogen», vil tradisjonsformidlingen lide. Forkjetres «templet», ligger sekten like rundt hjørnet. I Agder har talspersonene for den aktive menighetskerne hatt et internkirkelig hegemoni i over hundre år, noen ganger med bitre farvel og bitter utenfrakritikk som resultat. Kritikken har noen ganger vært urettferdig og handler om kirken slik den ble opplevd i går og forgårs. Men den lar seg ikke redusere til forslitt mediekritikk og gamle munnhell, noen ganger ligger det atskillig sterkere erfaringer bak. Men ved å gå videre inn i den diskusjonen, sprenger jeg rammen for den sosiologiske beskrivelse og blir eksplisitt kirkelig aktør. Så det temaet kan biskopen og sosiologen kanskje heller i første omgang følge opp i en rolig muntlig dialog. Intervjuet med biskopen i Fædrelandsvennen i november 2006 er et meget godt utgangspunkt. Da burde vi også samtale om hvorfor det i Agder av alle steder er en viss språkfattigdom i talen om Jesus, slik Jan-Olav Henriksen og jeg konkluderte i *Tro i Sør*. Her ligger det en stor utfordring til forkynnere om å tegne Jesus Kristus slik at en gjør bruk av hele rikdommen i den kirkelige tradisjon, og samtidig styrer unna de ferdige formlene som ikke overhodet knytter seg til menneskers erfaringsverden. Men det er en annen artikkel.

## Litteratur

- Bøe, Gunvald (utgiver) 1965. *Biskop Johan Christian Heuch. Visitasberetninger 1989-1902*, Gjøvik 1965.
- Baasland, Ernst 1995. *Kristendom på norsk*, Luther forlag, Oslo.
- Baasland, Ernst 1997. På sporet av «sørlandsk kristendom.» *Kirken her sør 1996-1997*, Agder bispedømmeråd, Kristiansand, s. 47-57.
- Fjellbu, Arne 1929. Gleditsch, Jens Gran, *Norsk biografisk leksikon*, Aschehoug, s. 501-503.
- Gleditsch, Jens 1915. *Kirkelighet og entusiasme i Nedenes*, i Holt, Boye (red.): *Norges folk og Norges kirke*, Steen'ske bogtrykkeri og forlag, Kristiania, s. 6-13.
- Hegstad, Harald 1996. *Folkekirke og trosfelleskap*. KIFO Perspektiv. Tapir forlag, Trondheim.
- Henriksen, Jan-Olav og Pål Repstad (red.): *Tro i Sør. Sosiologiske og teologiske blikk på sørlandsk religion*, Fagbokforlaget, Bergen.
- Holt, Boye 1915. *Norges folk og Norges kirke*, Steen'ske bogtrykkeri og forlag, Kristiania.
- Leer-Salvesen, Paul 2005. *Moderne prester*, Verbum forlag, Oslo.

- Repstad, Pål 1984. *Fra ilden til asken. En studie i religiøs passivisering*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Repstad, Pål og Jan-Olav Henriksen (red.) 2005. *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, Fagbokforlaget, Bergen.
- Seland, Bjørg 2006. *Religion på det frie marked. Folkelig pietisme og bedehuskultur*, Høyskoleforlaget, Kristiansand. Bearbejdet utgave av Seland 2001, doktoravhandling med samme tittel.
- Skjevesland, Olav 2002. Et riss av Sørlandets religiøse liv i dag – og noen tanker om mulige utviklingsmønstre, i Bjorvand, Agnes-Margrethe og Pål Repstad (red.): *Bløde konsonanter – hard religion? Endringer i Sørlandets religiøse liv på 1900-tallet*, Kommunion forlag, Askim, s. 14–26.
- Skjevesland, Olav 2005. Tro i sør – mykere enn før? *Fædrelandsvennen* 24. oktober 2005.
- Slettan, Bjørn 1992. «O, at jeg kunde min Jesum prise...» *Folkelig religiøsitet og vekkeseliv på Agder på 1800-tallet*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Støylen, Kaare 1963. Agder bispedømme 1962. Biskop dr. theol. Kaare Støylens årsberetning. *Årbok for Agder bispedømme 1963*, Kristiansand, s. 9-21.
- Støylen, Kaare 1984. *Vår kirke i Sør. Christianssand Stift Agder bispedømme 1684-1984*, Agder bispedømmeråd, Kristiansand.
- Sødal, Helje K. 2005. Forandring fryder? Endringer i tre kristne ungdomsgrupper i Kristiansand 1984-2004, i Repstad, Pål og Jan-Olav Henriksen (red.): *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, Fagbokforlaget, Bergen, s. 66-90.
- Trysnes, Irene 2005. Å campe med Gud. Kristne sommerstevner på Sørlandet, i Repstad, Pål og Jan-Olav Henriksen (red.): *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*, Fagbokforlaget, Bergen, s. 91-105.
- Tøff fremtid. Intervju med Olav Skjevesland, *Fædrelandsvennen* 20. november 2006.

## Noter

- 1 Dette og andre eldre sitater i artikkelen har jeg gitt en mild språklig modernisering.
- 2 En detaljert redegjørelse for datainnsamling og formelle ansvarsforhold står i bokas forord og i kapitlet «Materiale og metoder».

## Sammendrag

I denne artikkelen gir forfatteren noen eksempler på hvordan biskoper har omtalt særtrekk i kristenlivet i det som i dag er Agder og Telemark bispedømme. Han omtaler bidrag fra J. C. Heuch, Jens Gleditsch, Ernst Baasland og Kaare Støylen. Et poeng er at det er mange hensyn å ta for en biskop, slik at de mer skarpskårne analyser snarere er å finne hos biskoper i andre bispedømmer. Størstedelen av artikkelen er imidlertid viet nåværende biskop Olav Skjeveslands beskrivelser av sitt bispedømme. Han kombinerer en moderat konservativ kirkelighet med en sosiologisk nysgjerrighet, og resultatet blir en ambivalens i holdningen til tradisjonell sørlandspietisme: En viss kritikk av sider ved denne tradisjonens strenghet, men kombinert med en ganske sterk kritikk av andres pietismekritikk. Forfatteren selv tar til orde for en dialog med sikte på fredelig sameksistens mellom «tempelkristne» og «synagokekristne».

Pål Repstad: Professor i religionssosiologi  
 Adresse: Høgskolen i Agder, Serviceboks 422, 4604 Kristiansand

# Forkynnelse og bibelbruk i sjelesorgen



AV TOR JOHAN S. GREVBO

torjohan.grevbo@lds.no

Olav Skjevesland er den norske teolog som på slutten av 1900-tallet arbeidet mest intenst med forkynnelsens mange aspekter. Han har også ofte stått frem som en dyktig bibel-tolker. I noen år var han dessuten styreleder for «Institutt for sjelesorg» og har i mange sammenhenger selv vært en aktiv sjelesørger og veileder. Hva er da mer naturlig i et festskrift enn at en gammel kollega gjør forsøk på å knytte forkynnelse, bibelbruk og sjelesorg tett sammen?

## En episode i sjelesorgens rom

Sjelesorgens verden er i sannhet mangfoldig. Jeg glemmer ikke mannen i sekstiårsalderen som så meg uvanlig skarpt inn i øynene, for så å teste meg med følgende spørsmål: «Er du en skikkelig prest eller bare et vanlig medmenneske?» I min ubetenksomhet prøvde jeg å formidle at jeg gjerne ville være begge deler. En slik nyansering var konfidenten overhodet ikke interessert i. Jeg ble likevel ikke vist døren, men fikk en aller siste sjanse, nærmest på overtid: «Skal du hjelpe meg, får du glemme alt det derre menneskelige og være en ordentlig prest», fikk jeg vite. Så fulgte ganske raskt bestillingen: «Jeg har ikke veldig lenge igjen å leve, det vet jeg. Nå er jeg kommet til et punkt da jeg bare er opptatt av følgende: Jeg trenger å høre et ord fra Gud som kan gi meg trøst, jeg trenger tilgivelse – er det ikke skriftemål det heter? – og jeg vil at du skal be for meg og lyse velsignelsen.»

Denne mannen er nok ikke typisk for dem vi møter i sjelesorgen, iallfall ikke når det gjelder formen han kledde sine «bestillinger» i. Man kan er representativ for et sjelesørgerisk behov

som moderne sjelesørgere i sin høyt aktede menneskelighet har lett for å overse: Behovet for å høre noe som kommer raskt til Saken, dvs. noe som knytter våre liv på en troverdig måte direkte til Gud og hans ord. Mange sjelesorgpartnere ønsker desperat å få kontakt med en grensesprengende virkelighet som ikke alene er knyttet til sjelesørgerens innlevelses-evne eller konfidentens egen evne til å åpne seg i det vide og brede, men som bygger på at Gud selv kommer oss i møte med et livsavgjørende budskap. Alt det som ligger i en slik personlig hilsen ovenfra, kaller jeg i dette bidraget *forkynnelse i sjelesorgen*.

Når jeg nå nokså ensidig vil forfølge dette spor, er det ikke på noen måte for å umenneskeliggjøre sjelesorgen. Ei heller er det for å bagatellisere betydningen av andre tilknytningspunkter eller for generelt å advare mot lange omveier i en sjelesørgerisk prosess. Disse kan ofte være helt nødvendige. Jeg påstår imidlertid at når den kristne sjelesorg leverer sitt særegne bidrag til forløsningen av sann menneskelighet, da er det umulig i det lange løp å overse den identiteten som er «skjult med Kristus i Gud» (Kol 3,3). Og denne vil alltid måtte bli gitt oss utenfra, det vil si bli *forkynt* oss i en eller annen forstand. Samtidig er sjelesorgens felt langt videre enn dette, og dersom intet menneskelig skal være den fremmed – et godt oldkirkelig ideal! – er det ikke grenser for hva sjelesørgeren må ha hjerte for.

## Noen forsøk på nyorientering i gammel retning

Er det ikke noen moderne sjelesørgere som igjen har begynt å tale om forkynnelse i sjelesorgen? ville nylig en dansk kollega vite, litt oppgitt

over sjelesorgens manglende kontakt med sine egne røtter. Han kjente godt bøkene til tyskeren Hans Asmussen og sveitseren Eduard Thurneysen,<sup>1</sup> som på 1930- og 40-tallet nærmest identifiserte sjelesorgen med forkynnelse overfor enkeltpersoner. Og han var vel innlest i de klassiske bidragene til danskene Axel Hansen og Wilhelm Dieckmeiss, som i årene etter fulgte opp med egne utgaver av den samme grunnforståelsen.<sup>2</sup> Men hvordan var det nå?

Heldigvis kunne jeg som svar henvise til en rekke nye forsøk i denne kerygmatiske retning på ulikt konfesjonelt hold. Det gjelder for eksempel videreutviklingen av Thurneysens anliggender hos de reformerte teologene Helmut Tacke og Deborah van Deusen Hunsinger, videre Howard Stones luthersk pregede ansatser til fornyelse av arbeidet med Guds ord i sjelesorgen og endelig katolikken Joachim Hänles omfattende beskjefteigelse med de kerygmatiske utfordringer i dialog med den humanistiske psykologi.

I alle disse tilfeller dreier det seg om teologisk meget reflekterte sjelesørgere som ikke kan avkvalifiseres med merkelapper som «fundamentalister» eller lignende ukvemsord. Med tanke på historiens svingninger er det heller ikke særlig underlig at disse personer – og andre – har innsett at sjelesorgens kerygmatiske side trenger en ny og positiv besinnelse i våre dager. De har, som godt er, skjønt at ikke alt er sagt med den dødbringende kritikken som i mange årtier var et gjennomgangstema innenfor moderne sjelesorg, og som hos Peter Gerlitz topper seg i beskyldningen om «en tvangspregget teologisk nevrose» hos de budskapsformidlende sjelesørgere («Seelsorge und menschliche Beratung», *Theologia Practica* 3/1967 s. 244).

a. På reformert teologisk mark har altså blant andre tyskeren Helmut Tacke i sine bøker gitt den forkynnende sjelesorgtenkningen et nytt løft (jf *Glaubenshilfe als Lebenshilfe. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge*, Neukirchner Verlag: 2. oppl. Neukirchen-Vluyn 1979 og *Mit den Müden zur rechten Zeit zu reden. Beiträge zu einer bibelorientierten Seelsorge*, Neukirchner Verlag: Neukirchen-Vluyn 1989). Vi kan gjerne si at han har prøvd å forene en forståelse som

er konsentrert om den kerygmatiske formidling av Guds egen sjelesorg, med en menneskenær og problemorientert diakonal sjelepleie. Særlig er Tacke skeptisk til en sjelesorgforståelse som lar sjelesørgeriske prosesser fungere som en allmenn åpenbaringskilde (jf den tvilsomme innflytelsen til amerikansk prosess-teologi), og han hevder i møtet med moderne sjelesorg at spørsmålet om den hjelpsøkendes rette gudsforhold lett forsømmes eller forveksles med rent menneskelige anliggender. Samtidig presiserer Tacke at gudsnærværet i sjelesorgen i utgangspunktet gir samtalen en uinnskrenket frihet, og tar blant annet på denne måte en del av kritikken mot de «gamle» kerymatikere inn over seg.

Deborah van Deusen Hunsinger er en amerikansk sjelesorglærer ved Princeton, som – lik Tacke – også er tydelig inspirert av den såkalte dialektiske teologi (jf *Theology & Pastoral Counseling*, W.B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids 1995). Hun har gjort Kalkedonbekjennelsens forsøk på å unngå både adskillelse og sammenblanding av det guddommelige og menneskelige i kristologien (år 451) til sitt prinsipielle utgangspunkt og kriterium på god teologi også i sjelesorgens verden. Samtidig gir hun – med massiv støtte fra Barth og Thurneysen – det strikt teologiske en tydelig forkjøringsrett i sjelesorgtenkningen. Følgen blir en asymmetrisk tilordning av det guddommelige (teologiske) til det menneskelige (psykologiske), noe som på dette vis åpner for forkynnelseskategorier som en nødvendig del av den sjelesørgeriske kommunikasjon (s. 96 ff.). Hvordan skal ellers Guds egen åpenbaring få levere det avgjørende ord? Denne tydelige ulikhet i den prinsipielle rangordning mellom det guddommelige og menneskelige motvirker en utilbørlig sammenblanding av de to størrelser. Den hindrer likevel ikke at begge anliggender i praksis kan eksistere side om side uten gjensidig å redusere hverandres betydning, noe som også gir rom for Hunsingers fascinasjon for Jungs analytiske tankeverden. På dette punkt blir også hun svært kritisk til Thurneysen, som vel unngår sammenblandingen, men ikke splittelsen mellom det guddommelige og det menneskelige, slik Hunsinger ser det.



b. På et tydelig luthersk grunnlag skaper også amerikaneren Howard Stone (nylig pensjonert sjelesorgprofessor ved Brite Divinity School i Texas) på ny rom for forkynnelsen i sjelesorgen (jf *Theological Context for Pastoral Caregiving*, The Haworth Press: New York/London 1996, særlig s. 39 ff.).<sup>3</sup> Guds ord er inkarnasjonen midt iblant oss av Ham som er helt annerledes, og som samtidig er vårt sanne medmenneske. Det guddommelige ord i menneskelig skikkelse som han representerer og formidler, går ikke ut på dato, men utgjør en levende proklamasjon inn i de spesifikke livssituasjoner. Ved hjelp av hans budskap som selv kalles Ordet, havner vi med et kjent reformatorisk uttrykk *coram Deo* (overfor Gud). Selv om sjelesorgen åpner for en mer intim og personlig formidling enn prekensituasjonen, beholder den like fullt sin karakter av forkynnende kommunikasjon av Ordet. I utvidet forstand dreier forkynnelse seg om en dobbelt kommunikasjon, sier Stone. *Verbalt* formidles Ordet gjennom preken, undervisning og selve bibelordet, *synlig* gjennom sakramentene, gode gjerninger og nærværets tjeneste. Akkurat denne type distinksjon mellom det verbale og synlige ord er ikke uten videre overbevisende, men hos Stone brukes den fortjenstfullt til å peke på to hovedformer for formidling av Guds ord som må sees i sammenheng, og der den ene ikke må spilles ut mot den andre. Han slutter seg også til Charles Gerkin – en sterkt toneangivende kollega – som sier at sjelesørgeren må finne sin integritet et sted mellom en klippefast verbal formidling av Ordet som ikke kommuniserer, og en omfattende identifikasjon med tvil og usikkerhet som svikter det pastorale oppdrag (*Crisis Experience in Modern Life*, Abingdon Press: Nashville 1979 s. 15 f.). Stone peker også på noen former for budskapsformidling som historisk sett har vist seg å være livskraftige, bl.a. bruken av bibelske fortellinger som modeller for liv og livsmestring, påpeking av Ordets virkning i konfidentenes konkrete livshistorier og enkle vitnesbyrd om Ordets plass i ens eget liv. Det er lett å se at Stone her åpner opp for forkynnelse i sjelesorgen på en måte som i mange sjelesorgfaglige kretser nå lenge har vært tabu, men som til

gjengjeld knytter sterkt an til tidligere tiders sjelesorg.

c. Joachim Hänle er en relativt ung katolsk teolog ved fakultetet i Tübingen. Hans store avhandling om «helende forkynnelse» i lys av den såkalte humanistiske psykologi (*Heilende Verkündigung. Kerygmatische Herausforderungen im Dialog mit Ansätzen der Humanistischen Psychologie*, Schwabenverlag: Ostfildern 1997) utgår fra en bred forståelse av forkynnelse. Den utgjør for Hänle mye mer enn bare en verbal belæring i preken og katekese, og omfatter derfor også konkrete henvendelser i ord og gjerning til enkeltpersoner innenfor den spesifikke sjelesorg (s. 22). Mennesket finner i troens perspektiv ikke sin identitet ut fra seg selv, men i dypeste forstand først ved å få den til sagt utenfra fra Gud. Derfor blir en form for forkynnelse også et nødvendig innslag i sjelesorgen. Dette innslag begrunnes nærmere ut fra det faktum at mennesket ved synden stadig tar feil av sin guddommelige bestemmelse. Det blir selv-sentrert istedenfor å følge sin iboende ek-sentriske utfordring. Den innebærer å gå ut over seg selv – og nettopp til det som mennesket får forkynt fra Gud. Bare slik kan det oppnå sitt virkelige mål og sin dypeste mening i livet. Når det gjelder *måten* den forkynnende formidling av dette budskapet skal foregå på, kommer så humanistiske psykologer (in casu Carl R. Rogers, Victor E. Frankl, Fritz Perls og Ruth C. Cohn) Hänle til hjelp med sine erkjennelser. Det fører blant annet til at han legger avgjørende vekt på relasjonens kvalitet i forbindelse med formidlingen, med det avkall på all makt-utfoldelse som dette forutsetter fra sjelesørgers side. Videre peker han på at forkynnelsen også må ta menneskets legemlighet på alvor og derfor inkorporere former som spiller på flere strenger enn kun det ytre, hørbare ord. Endelig må forkynnelsen også våge å ta for seg enkeltpersoners relasjon til samfunnet og verden omkring. Hänle har imidlertid bare tro på en gjennomgripende fornyelse av forkynnelisaspektet i disse retninger hvis den sjelesørgerske grunnutdannelsen gir betydelig hjelp til et ekte, sant og sensibelt møte med både en selv og andre.



Disse eksemplene er ikke enestående. Det er også f.eks. grunn til å peke på synspunktene i en ny og meget stimulerende pastoralteologi av den klassisk kirkelige metodisten William H. Willimon ved Duke University (jf *Pastor. The Theology and Practice of Ordained Ministry*, Abingdon Press: Nashville 2002, særlig s. 171-201). I sin behandling av sjelesorgen støtter han seg bl.a. på den viktige boken til Rebekah Miles: *The Pastor as Moral Guide* (Fortress Press: Minneapolis 1999). Hun påstår, som det naturligste av alt, at en guide må komme til orde: «En guide som avstår fra å veilede og dele kunnskap, er ikke verd å kalles guide» (s. 5). Det kreves imidlertid en god del for å guide rett. En slik person har ikke bare selv gått veien før, men har også evnen til å gjennomskue sterke sider og svakheter hos dem som betror seg til vedkommendes veiledning. Med ord gitt av Gud, taler en slik guide inn i sjelesorgens verden på en tilhørorientert måte så det blir tydelig at våre liv også utgjør Guds fortelling med oss, understreker Willimon. Dette skjer gjennom forkynnende ord som trøster og oppmuntrer, men som også advarer og konfronterer. Alle disse varierte ord har ett mål: De sikter mot å føre frem til hvile og forankring i Guds ord. Willimons kjerneeksempel er Augustins mangslungne vei gjennom ord til Ordet (s. 191 ff.). – Jeg peker også på forkynnelsengasjementet til Theo Sorg, i mange år en ledende skikkelse i den «württembergische Landeskirche», bl.a. som stedfortredende biskop. I en liten bok om grunnlinjene i bibelsk forkynnelse går også han inn på forkynnelse i sjelesorgen. Sorg kritiserer den nye sjelesorgbevegelse blant annet for å sette metoder fremfor innhold, og han viser hvordan en kerygmatiske sjelesorg i dag må kunne utfoldes under tre overskrifter: 1. Sjelesørgerisk forkynnelse som vitnetjeneste 2. Sjelesørgerisk forkynnelse som oversettelsestjeneste 3. Sjelesørgerisk forkynnelse som hyrdejeneste (jf *Grundlinien biblischer Verkündigung*, Brunnen Verlag: Giessen 1984 s. 32-46). Som et apropos til punkt 2, viser Sorg til at Luthers språk omfattet ca. 8000 ord, mens en gjennomsnittsborger i dag behersker ca. 30 000. Tar man i tillegg med alle faguttrykk, varebetegnelser og forkortelser, kommer man samlet sett til minst det tidobbelte. Et tilsvarende avansert teologisk fagspråk er ikke løsningen i sjelesorgen, slik man kanskje umiddelbart kunne tro, men derimot en oversettelse til enkle bilder og lignelser som kan nå hjertene, understreker Sorg (s. 42 f.).

Jeg har her trukket frem noen bidrag fra ulikt konfesjonelt hold, som alle gjør sitt til at forkynnelsesaspektet igjen blir løftet frem i sjelesorgen. Samtidig understreker de samstemmig at dette aspektet må fornyes på en måte som gjør at sjelesorgen unngår alle former for ufrihet og tvang. Poenget er altså ikke bare å repetere synspunktene til de tradisjonelle sjelesorg-kerymatikere i en tid da disse lett blir helt oversett eller gjennomkritisert. Det må en fornyende refleksjon til. I fortsettelsen inviterer jeg med meg enda flere fagkollegaer som er inne på samme spor, og forhåpentlig kan vi samlet trekke i nettopp i denne tradisjonsfornyende retning.

## Den nødvendige bruddkategorien

Noe av den sterkeste faglige kritikken som har rammet tankegangen til Thurneysen og Asmussen, har gått på deres understrekning av «bruddets» eller «bruddlinjens» betydning om det skal dreie seg om ekte sjelesorg.<sup>4</sup> For eksempel sier Thurneysen i teseaktige vendinger:

Gjennom hele sjelesorgsamtalen går det *en bruddlinje* som viser at menneskets bedømmelse og vurdering, og den adferd som henger sammen med denne, riktignok ikke blir satt ut av kraft, men betraktes som noe foreløpig. Da mennesket ikke vil akseptere denne relativisering og begrensning av sin egen naturlige oppfatning, men vegrer seg mot den, blir sjelesorgsamtalen til en kamparena der det blir kjempet om gjennomføringen av Guds vilje til menneskers frelse (*Die Lehre von der Seelsorge*, EVZ-Verlag : 3. oppl. Zürich 1965 s. 114).

Denne bruddtenkningen blir av mange beskyldt for massivt å ødelegge en samtales naturlige løp og de selv-helbredende krefter som ligger innbygget i dette, og har derfor blitt sett på som en maktutfoldelse der kampmotivet ikke bare er begrenset til selve terminologien (jf Thurneysen-sitatet ovenfor). Det vil også etter min mening være en helt håpløs form for sjelesorg om man hele tiden skulle sitte og passe på at det teologiske brudd finner sted. Mye god sjelesorg kan foregå uten at Guds stemme kommer tydelig frem i hver samtale, og mange ganger er det heller ikke helt godt å vite hva Gud konkret vil ha sagt akkurat der og da.

Til tross for slike svært berettigede innvendinger, kan det likevel være grunn til å spørre om sjelesorgen kan klare seg helt uten tanken på brudd. Blir den ikke da bare en form for sjelelig oppvarmingsentral med selvbekreftelse som det altbeherskende mål, og finnes det dessuten i det hele tatt noen av de psykoterapeutiske søsterdisipliner som ikke tilstreber en eller annen form for bruddaktig forandring – om man ser nøyer etter?

Slike spørsmål grep den tyske teologen og logoterapeuten Wolfram Kurz fatt i for over 20 år siden i en artikkel om «bruddet», som han kaller «en bannlyst poimenisk kategori» («Der Bruch im seelsorgerlichen Gespräch. Zum Sinn einer verfeimten poimenischen Kategorie», *Pastoraltheologie* 74 (10/1985) s. 436-451). Kurz

understreker her at den klientsentrerte, terapeutiske sjelesorg har bidratt med gode og innlysende innsikter når det gjelder å fremme en sjelesørgerisk atmosfære preget av empati, ektethet, varme og betingelsesløs akseptasjon. Dette skal ifølge denne sjelesorgretning oppnås ved blant annet å unngå all moralisering og dogmatisering under samtalens løp. Likevel nøyer denne retning seg ikke bare med å forfølge og bekrefte den horisont som samtalepartneren selv presenterer. Man bærer tydelig med seg en innbygget for-dom, som gjør at man søker å bringe konfidenten i kontakt med en mer frigjørende form for liv enn det vedkommende nå fører. Altså tilstreber man *faktisk* et brudd med den tankegang som hittil har vært dominerende.

Mer åpenlyst finnes bruddtenkningen i alle de terapeutiske konsepter som løfter frem person-etiske grunnkategorier som en del av terapien. For eksempel gjelder det for Erich Fromm å fremelske en produktiv fremfor en ikke-produktiv orientering, en biofil fremfor en nekrofil holdning og en «being mode of existence» fremfor en «having mode of existence». Dette gjør han i nær dialog med den jødisk-kristne tradisjon og med eksempler fra den kristne mystikk (jf bl.a. *To Have or to Be?* Harper & Row: New York 1976). Det skjer nødvendigvis et avgjørende inngrep i samtalen når en terapeut eller sjelesørger knytter de problemer som klienten/konfidenten presenterer eller avslører til en mangelfull eksistensiell grunnholdning i lys av f.eks. disse «frommske» kategorier, og dessuten søker å oppmuntre til avskjed med den hittil dominerende tankegang og adferd. Slike samtaler sikter mot et brudd med tilvante holdninger som ikke sjelden er smertefullt, men ikke mindre nødvendig av den grunn. Det samme vil ofte gjelde samtaler omkring konkrete etiske problemstillinger og overtramp, både om de sees i et kristent eller et mer allment etisk lys. Altså kan det være god grunn til å hevde at kampen i sjelesorgen ikke dreier seg om bruddlinje eller ikke, men om de ulike teologiske og livssynsmessige grunnforestillinger som driver bruddet frem og om måten dette eventuelt skjer på. Av dette følger videre at helt uten en form for påvirkende for-

kynnelse – implisitt eller eksplisitt – kan hverken ansvarlig sjelesorg eller terapi finne sted.

Sjelesorgens særlige bruddlinje beskriver Rudolf Bohren på *sin* måte med sedvanlig evangelisk skarphet, og denne gang med Luthers hjelp (WA 40/1,445,19 ff.). Poenget er tydelig, selv om det bygger på en syndserkjennelse som ikke lenger er like utbredt: Den som ber om sjelesorg ser med filosofene synden i verden, i de andre, i seg selv, i omstendighetene. Sjelesørgeren ser synden i Kristi kors og hjelper derfor den andre til å oppdage seg selv og verden på en ny måte. I denne oppdagelsen ligger nøkkelen til løsningen av vedkommendes problemer. Siden synspunktet til «filosofene» og til «teologene» ikke lar seg forene, oppstår det nødvendigvis et brudd når sjelesørgeren bringer på bane det overordnede som vedkommende ser. Annerledes kan det ikke være om man er tro mot sitt «syn» (jf note 1 s. 226 f.).

La oss nå (med Rudolf Bohren som pådriver) ta skrittet helt inn i sentrum av det kristne budskap med en blankpusset bruddtenkning i bagasjen. Siden kristendom handler om både kors og oppstandelse, fornedrelse og opphøvelse, smerte og glede, kan ikke sjelesørgeren for eksempel bare la konfidenten bli viklet inn i sin egen pasjonshistorie uten på et gitt tidspunkt – NB: kaiologisk sjelesorg! – også å gi hjelp til å se livet i lys av Guds oppstandelsehistorie med Jesus Kristus, vår bror. Men bruddet kan også finne sted i motsatt retning, så å si. En halleluja-preget gladkristendom vil ofte trenge forkynnende impulser som holder fast ved gudsnærværet også i mørke, smerte og lidelse. Selv et oppstandelsespreget liv vil aldri helt kunne vikle seg ut av korsets skygge, for en disippel står ikke over sin mester (Matt 10,24).

Og over og under det hele ligger i den kristne tro håpet om det endelige, eskatologiske brudd med all sorg, smerte og gråt. Dette brudd er aldri helt ute av horisonten dersom sjelesorgen da skjer i lyset fra klassisk kristendom og det som også sjelesorgens historie i all hovedsak har vært opptatt av.

### Et utfordrende bibelteologisk perspektiv

Jeg tviler på om det for tiden finnes en bibelteolog med større evne til å positivt å utfordre sjelesorgen enn amerikaneren Walter Brueggemann (gammeltestamentler ved Columbia Theological Seminary, Atlanta). Han løfter frem «pakten» som den dominerende bibelske metafor når det gjelder å si noe vesentlig om men-

neskets stilling i verden (jf *The Psalms and the Life of Faith* (red. P.D. Miller), Fortress Press: Minneapolis 1995 s. 150 ff.). Pakt-tankegangen blir hos Brueggemann et redskap til å knytte teologisk antropologi og sjelesorg sammen. Gjennom denne sammenknytning utbygges det grunnlaget for forkynnelse i sjelesorgen som er påbegynt ovenfor.

Paktmetaforens bibelske budskap går ut på at mennesket har sin dypeste grunn i en Annen som det er uoppgivelig bundet til, det vil si at det har fundamentalt med Gud å gjøre. Denne Gud er en identifiserbar størrelse som har vist oss sitt navn, og som har invitert oss inn i sin historie. Å være grunnfestet i Ham, står i motsetning til den holdning som mange moderne mennesker synes å ta for gitt: nemlig at vi er grunnfestet i oss selv og er henvist til oss selv som vår egen lykkes smed. Brueggemann påpeker blant annet at mye bruk av psykologi innenfor sjelesorgen ikke har hatt det rette teologiske og antropologiske grunnlag. Samtidig trekker han frem at Bibelen forkynner fire sannheter om Gud som er av avgjørende betydning også for sjelesorgen, og der hver av dem kaller på en adekvat menneskelig respons:

1. Den pakt-knyttende Gud både vil og har evne til å *gjøre noe nytt*. Virkelig nyskaping (creatio ex nihilo, oppstandelse fra de døde, rettfærdiggjørelse ved nåde) er hans enestående kapasitet. Det nye og fremtidsrettede i våre liv er alltid å forstå som Guds gave. – En sann sjelesørgerisk respons til dette er *håp*. Håp er nettopp å leve hver dag i tillit til Guds nyskappende kraft. Dette er ikke noe som bare hører til i marginale livssituasjoner, men det definerer oss rett og slett som personer i lys av «pakten».

2. Måten denne pakt-knyttende Gud handler på, er *ved å tale*. Han aksjonerer ved sitt eget ord. Paktmetaforen forutsetter altså at Gud taler, og at det er ved denne tale at ting endres og nyskapes (jf Rom 4, 17 f.). – En sann sjelesørgerisk respons til dette er å *lytte*. Det skjer ved å innrømme at vi er henvist til den Annen som kaller oss ved navn, og som igjen forteller oss hvem vi er. Aldri å lytte til Gud, er et sikkert tegn på a-teisme. Frykten for at det ikke er andre enn oss selv som kan bryte terro-

ren fra den kosmiske taushet, er både årsak til og virkning av en slik gudløshet.

3. Denne pakt-knyttende Gud *holder fast ved* sine fremste skapninger (menneskene), slik at de livet igjennom er forpliktet til å holde seg til ham. Dette skjer ikke i et nytt skritt som følger etter den basale tilhørigheten til Gud. Samtidig som Gud gir liv og identitet til et menneske, gjør han krav på det. Forut for denne akt eksisterer mennesket ikke! Ifølge Bibelen er en «person» en som alltid hører sammen med, hører til og eksisterer for noen og noe. Pakttenkingen torpederer slik den relasjonsløse menneskelige autonomi – En sann sjelesørgerisk respons til dette faktum er *lydighet* mot Gud og hans vilje. Den består i å handle rettvis, lojalt og nådig, og utgjør dermed byggeste- nene i den tjeneste mot full modenhet som mennesket er kalt til i Guds navn (Ef 4,13).

Å *håpe, lytte og respondere lydige*, gir hver for seg og samlet et uttrykk for at vi er grunnfestet i en Annen. Disse tegn utgjør derfor også en protest mot det å være grunnfestet i seg selv, for en slik person er (a) i bunn og grunn uten håp, (b) må alltid bare snakke seg selv til innsikt, og (c) og står ikke urokkelig ansvarlig overfor noe(n). Sjelesorgen dreier seg derfor om hvordan personer som i denne forstand er håpløse, døve og troløse kan bli brakt inn i et tillitsfullt paktforhold med Gud.

4. Alt det som er nevnt innledningsvis i punktene 1-3, er handlinger fra Guds side *som (re)definerer menneskelig liv*. Fordi Gud er Gud, er alle mennesker gjennom ham satt inn i en ny kontekst av løfte og krav. – I tillegg til det som alt er nevnt, gir denne kontekst etter bibelsk tankegang også rom for *sinne og protest*. Tendensen til å ta alt inn over seg (som kanskje er et typisk vestlig fenomen), balanseres i Bibelen med den retten som «pakten» gir til også å protestere mot Gud og anklage ham for ikke holde sin del av avtalen. Så stor tillit viser de bibelske personer altså den guddommelige paktspartneren at man ikke holder dette tilbake, men tvert imot kan se det som eneste utvei til nytt håp. En annen bibelsk begrunnet reaksjonsform er *sorg* i vid forstand. Den er årsaken til at så mange bibelske salmer er klagesalmer. Israels folk var ikke tilbakeholdende med å tale om tap, slag, svik, redsel, trussel eller angst. Gjennom slike utbrudd søker man ikke forsoning med tingene som de er, men

man kjemper med gråt og tårer for å få situasjonen forandret og forneker på ingen måte den smerte den utgjør. Det er ikke tapsobjektet som i det vide og brede er klagens adressat, men den rettes mot den Gud man tror på. Den er adressert til *noen*, og inneholder derfor også en sjanse for svar. Endelig skal *lovprisning* fremheves som en adekvat reaksjon i den kontekst som paktstroen skaper. «I sannhet verdig og rett er det, at vi alltid og alle steder takker deg, hellige Herre, allmektige Far, evige Gud, ved Jesus Kristus, vår Herre... Ved ham lovsynger englene din herlighet, og din menighet i himmelen og på jorden priser ditt navn med samstemmig jubel.» Det er ikke bare i forbindelse med nattverdfeiringen at dette er en adekvat reaksjon i møte med Gud. Doksologi er et mål i seg selv som samtidig renser den ekstreme selvopptatthet ut av vårt eget sinn og erstatter den med den Ene som er vårt livs virkelige subjekt.

Ifølge Brueggemanns tenkning betyr altså sjelesorg blant annet å føre personer og felle-skap inn i møtet med den mangesidige bibelske paktmetafor. Denne paktssammenhengen inneholder troen på at alt kan bli nytt fordi vi der forholder oss til den nyskapende Gud. Han krever på sin side brudd med andre bestemte metaforer som utilitarisme og konsumerisme, og alle gjengse forestillinger om at vi bare er knyttet til oss selv. Det trengs på dette grunnlag en sjelesorg som vel lærer av dagens psykologiske innsikt, men som samtidig ikke overser det Bibelen forkynner oss som viktigere enn alt annet, og den sterkt kritiske impuls som ligger i dette. – Denne dobbelte presisering er viktig. Den gjør at Brueggemanns teologiske perspektiv ikke blir stående som et frontalangrep på *all* innsikt som ikke har et bibelsk utgangspunkt. For meg er det velgjørende at hans kraftfulle anliggende ikke ender opp med at bare teologi er betydningsfullt i sjelesorgen. Da går man over streken – også teologisk.

### Prinsipiell konklusjon

Etter min oppfatning trenger sjelesorgen minst et så stort rom for forkynnelse av ulikt slag, som det jeg har prøvd å markere gjennom de foregående avmerkninger i terrenget. I de

fleste sjelesørgeriske sammenhenger jeg kjenner til, er det ikke en krampaktig og ufølsom forkynnelse som er hovedfaren. Det er heller en sjelesorg som ikke gjør helhjertet bruk av de midler som knytter vårt ek-sentriske liv til det sentrum som Gud og hans ord til oss representerer.<sup>5</sup> Denne siste faren gir også et signal om hvor viktig det er at sjelesørgeren selv lever av denne kilde, ellers vil det oppleves helt fremmed å gi videre fra den til andre.

Jeg har i tidligere offentliggjørelser blant annet prøvd å beskrive sjelesorg slik: «Sjelesorg består i å bidra til at vi oppdager og holder fast ved den uutslettelige forbindelse mellom våre liv og Gud – ikke minst når og der han oppleves fjern og skjult» (jf Tor Johan S. Grevbo: *Guds masker i sjelesorgen*, Institutt for sjelesorg; 2. oppl. Vikersund 2006 s. 11). Dette program kan bare realiseres dersom vi lar forkynnelsen innta en sentral plass i sjelesorgen – ikke som et tvangspreget «must», men som en mulighet vi er kalt til å gjøre bruk av på rett tid og sted.

Vel er det noen som ønsker å snakke med en sjelesørger uten at et guddommelig perspektiv tillates å bli berørt. Det er realt nok. Slike tilfeller gjør på ingen måte at jeg føler meg utnyttet som sjelesørger. Ut fra min kristne tro vet jeg at Gud er opptatt av alle mennesker – også de som prøver å holde ham på avstand – og alle sider ved livet. Hans nærvær er heller ikke bare begrenset til de steder der hans navn uttrykkelig blir nevnt, og selvsagt heller ikke kun til sjelesorgens spesifikke verden. Men både de synspunkter som jeg har gjengitt ovenfor, og min egen erfaring som sjelesørger, tilsier at vi må gi skikkelig rom for forkynnelsessiden i sjelesorgen så sjelesorgen ikke begrenses til det mennesker makter å si til seg selv og til hverandre.

### Bibelbruk i praktisk sjelesorg

Det forkynnelsesmessige anliggende som preger denne artikkelen, kan virkeligjøres – og *må* virkeligjøres – på mange forskjellige måter. Valgmulighetene er nærmest utallige og vil avhenge både av sjelesørger, samtalepartner, situasjonen dem i mellom og samtalens aktuelle fokus og gang. Det forkynnelsesmessige fokus åpner imidlertid ikke minst for et stort sjelesørgerisk tema som gjelder *bruken av*

*Bibelens ord, lignelser og fortellinger i sjelesorgen*, et tema som i forhold til sin betydning har vært adskillig underbelyst i moderne sjelesorg. I tilsvarende beskjeden grad har det antagelig preget hovedstrømmen av den konkrete sjelesorg. Jeg mener det er på tide å inspirere til en aldri så liten snuoperasjon på dette felt, uten at vi dermed ender opp som sneversynte biblisister. Tiden må være forbi da kampen om sjelesorgen kunne synes å bli ført mellom bibelvennlige menneskefiender og menneskevennlige bibelfiender (Peter Bukowski).

En ting er at formidling av Guds ord, gjerne med tilhørende bønn og salmesang, vil ha en naturlig plass i mange sjelesørgeriske samtaler der konfidenten uttrykkelig ønsker dette. (Unntaket kan være der konfidenten tydelig vil bruke noe slikt som forsvar mot å berøre det som er virkelig vanskelig, og som det er grenser for hvor lenge man skal unngå å nærme seg.) Noe annet er at ord, tanker og fortellinger fra Bibelen kan belyse temaer under samtalsgang også i møte med konfidenter som er relativt ukjente med den bibelske forestillingsverden, og kanskje endog skeptisk til den. Da må disse bibelske innspill imidlertid tilpasses selve samtalestrukturen på en slik måte at det som *prinsipielt* kan forsvares som en slags «bruddlinje» (se ovenfor), ikke i *praksis* fører til et uheldig avbrudd i samtaleforløpet istedenfor til fordypelse og utvidelse av det.

Bibelen er en rik bok. Den inneholder en mengde litterære kategorier, et svært variert innhold og noen opprinnelige tilhørere som både er like og forskjellige fra oss i dag. Det er ikke bare å gripe til det første og beste bibelsitat og regne med at det gjør sin virkning uten tanke på når og hvordan det bringes inn.

### **a. Noen grunnprinsipper for bibelbruken i sjelesorgen**

Donald Capps har med det nevnte forbehold for øyet introdusert *fire grunnprinsipper for bibelbruken* som bør lede all sjelesørgerisk anvendelse (jf Leroy Aden / J. Harold Ellens: *The Church and Pastoral Care*, Baker Book House: Grand Rapids 1988 s. 41-55):

1 *Relevans*. Dette prinsipp hevder at hvordan

man enn anvender Bibelen i sjelesorgen, skal denne anvendelse være styrt av de særlige behov og omstendigheter som er knyttet til den person man prøver å hjelpe.

- 2 *Sensitivitet*. Dette prinsipp slår fast at anvendelsen av Bibelen bør avspeile et følsomt forsøk på å leve seg inn i den enkeltes fysiske, psykiske eller åndelige begrensninger.
- 3 *Konsistens*. Dette prinsipp – som Capps har reformulert etter først å ha grunnet over prinsipp 4 – hevder at hvordan man enn anvender psykologiske og psykoterapeutiske teorier og teknikker i sjelesorgen, skal anvendelsen være i overensstemmelse med den bibelske åpenbaring. Det er altså ikke snakk om at Bibelen skal tilpasse seg psykoterapeutiske mål, men at bruken av psykoterapeutiske mål og metoder skal være i overensstemmelse med det som et skikkelig teologisk arbeid med Bibelen avdekker.
- 4 *Fornyelse*. Dette prinsipp går ut på at enhver anvendelse av Bibelen i sjelesorgen bør være bestemt av sjelesørgerens bevissthet om at bibelske tekster er i stand til å endre holdninger, adferd og oppfatninger. Dette skyldes at Bibelen er som en stemme som kommer utenfra og har noe annerledes og fremmed over seg, noe som ryster vår sedvanlige måte å forholde oss på (sagt med tilslutning til Gaylord Noyce: *The Art of Pastoral Conversation*, John Knox: Atlanta 1981 s. 117-123).

Jeg slutter meg til det hovedbudskapet som disse prinsippene formulerer. Følger vi dem, er også sjansen adskillig mindre for at bibelbruken vil oppleves som en form for psykisk overgrep. Disse grunnreglene kan gjerne også suppleres med noen advarsler fra Peter Bukowskis side. De utgjør etter hans og min mening forutsetninger for at temaer som tro, bibel, kirke og teologi i det hele tatt kan berøres i respekt for samtalestrukturen<sup>6</sup>:

- Sjelesørgerens egne bidrag må være relativt kortfattede.
- Vi må stadig akte på samtalepartnerens reaksjoner og la vedkommende få gi uttrykk for dem.



- Vi må legge inn pauser så vår partner får anledning til «å komme imellom».
- Gjennom kontrollspørsmål til konfidenten må vi forsikre oss om at våre bidrag ligger innenfor det forløp som vedkommende er ute etter og kan tilegne seg.

### **b. Ulike modeller for møtet med bibeltekster i sjelesorgen**

De sjelesørgeriske overveielene bør videre konkret gjelde noen ulike modeller som kan heftes til introduksjonen av bibeltekster. Jeg tenker da i hovedsak på fire forskjellige typer av relasjon som jeg kaller *kontrast*, *identifikasjon*, *integrasjon* og *ekspensjon*. La oss nå prøve disse ut på noen vanlige sjelesørgeriske problemområder, samtidig som vi spør oss selv om vi har tendenser til å begrense dette repertoaret til én eller to foretrukne kategorier. Videre er det selvsagt også viktig å være klar over at konfidentene for egen del har sine spontane preferanser i så henseende.

1. Med *kontrast* mener jeg bibeltekster som oppviser eksempler på at Gud vil og kan vende en tung situasjon i en ny og positiv retning: «Da bekjente jeg min synd for deg... og du tok bort min syndeskyld» (Sal 32,5). «Se det som var så bittert, er blitt til gavn for meg» (Jes 38,17). «La ikke hjertet bli grepet av angst. Tro på Gud og tro på meg!» (Joh 14,1). Slike utsagn kan virke som frigjørende forkynnelse inn i mange sjelesorgsituasjoner, om de får stå der uten tvang som en vennlig hilsen fra Gud. Det kan også gjelde bibelske fortellinger som på kontrasterende måte viser til nye muligheter selv etter store svik (David, Peter, røveren på korset). Jeg tror kanskje at dette er den vanligste måten å bruke Bibelen på i sjelesorgen, og jeg vil på ingen måte avskrive denne varianten. Den må bare ikke få stå der som den eneste mulighet.

2. For mange mennesker gjør det et sterkere inntrykk å møte Bibelens mange tilbud om *identifikasjon* med personer i en situasjon som ligner ens egen, uten at den raskt spilles ut som en overgang til noe nytt og bedre (jf modell 1). Paulus kontinuerlige kamp med egen svakhet (f.eks. 2 Kor 12,7 ff.), Jesu smertefulle angst i Getsemane (Matt 26,36 ff.) og

Tomas' sterke tvil og skepsis (Joh 20,24 ff.) er eksempler på kjernefortellinger av denne identifikatoriske type. Med identifikasjon mener jeg altså bibeltekster som innbyr til at konfidentene kan legge sine egne problemer og følelser inn i situasjoner av lignende art som de Bibelens persongalleri bærer bud om. Det vil si at sjelesørgeren kan møte personer som tviler, med beretninger om bibelske personer som også er preget av tvil; personer som sliter med angst, kan få identifisere seg med bibelske personer som også kjemper med det samme; og personer som sliter med egen kraftløshet, kan bli hjulpet gjennom møtet med bibelske eksempler på det samme osv.

3. Med *integrasjon* mener jeg den hjelpen som bibeltekster kan gi til å leve med motstridende tanker og følelser samtidig, uten at man gjennom dette splittes og bryter sammen som menneske og kristen. Et klassisk eksempel er her Paulus' erfaringsmettede oppramsing i 2. Kor 4,8 ff: «Vi er alltid presset, men ikke knekket, vi er i tvil, men ikke fortvilet, forfulgt, men ikke forlatt, slått ned, men ikke slått ut. Vi bærer alltid Jesu død på vår egen kropp, for at også Jesu liv skal bli synlig ved den.» En annen pregnant formulering av samme motsetningsfylte type finner vi i utsagnet til faren til gutten med en uren ånd: «Jeg tror, hjelp meg i min vantrol!» (Mark 9,24). Ut fra sammenhengen ser vi at denne farens tvetydighet likevel er et tydelig nok signal for Jesus i positiv retning. En sammenbindende tro som er i stand til å forene paradokser og motsetninger,<sup>7</sup> er uttrykk for en moden trosholdning. De fleste voksne konfidenter som jeg har møtt, opplever ikke en slik modenhet som et krav om en helt uoppnåelig trosprestasjon, men heller som en befrielse til ærlighet og nye erfaringer i troens verden. De opplever at de i dette lys på en måte kan få livet til å gå opp uten å måtte forlate troen. I det hele tatt er ønsket om å komme videre på troens vei en impuls som sjelesorgen må møte med større frimodighet enn mange hittil har våget av frykt for å stresse konfidentene.

4. Med *ekspensjon* mener jeg en holdning som er beslektet med foregående punkt, nemlig en utvidelse av trosinnhold og -perspektiver som gjør at man kan kjenne seg inkludert i tro-



ens verden gjennom å slippe inn over seg en større rikdom i det bibelske materiale enn det som hittil er skjedd. Uten et slikt utvidende perspektiv vet mange seg tvunget til å betrakte seg som en utenforstående eller til nød som en tvilsom grensegjenger i troens verden. Et godt eksempel som jeg aldri blir trett av å observere virkningen til, er variasjonene i Paulus' bilder og uttrykk når det gjelder tilegnelsen av Guds frelse. Den som bare er kjent med én type billedbruk eller den inngangsdøren som kanskje er mest vanlig, puster ofte lettet ut når man blir møtt med de mange ulike «frelses-utsagn» hos Paulus. Han taler jo blant annet om å få del i Kristus, om en overgang fra mørke til lys, om å motta en ny erkjennelse og innsikt, om å få lov til å legge det gamle bak seg og om et nytt barneskår med en ufattelig arv, inkludert frihet og fred (jf Nils Aksel Røsæg: «The New Perspective on Paul' – soteriologisk og praktisk-teologisk potensial», *Halvårsskrift for praktisk teologi* 2/1997 s. 38-51). Da er det kanskje plass også for meg og min egen inngangsdør, er en ikke uvanlig reaksjon på dette mangfold.

### c. Bibelske grunnformer av forkynnende sjelesorg

En annen refleksjon som gjelder bibelbruk i sjelesorgen, kan knyttes til fire grunnformer for kristen sjelesorg med tilsvarende former for forkynnelse. De former som jeg her vil peke på, er presentert av den produktive og kreative engelskmannen Roger Hurding i en verdifull bok om Bibelen i sjelesorgen (Jf *The Bible and Counselling*, Hodder & Stoughton: London 1992 s. 147 ff.).<sup>8</sup>

1. Hurding taler først om en type sjelesorg som er *profetisk* i sin karakter og som bruker Bibelen til å fremføre klare budskap i den sjelesørgerske kontekst (*performativ* skriftbruk). Denne bibelbruk er som regel sterkt preget av formaning, oppfordring, konfrontasjon og kall til omvendelse. Den kan f. eks. gjerne ta i bruk utsagnet i Sal 119,9-11: «Hvordan kan den unge holde sin sti ren? Ved å holde seg til dine ord. Jeg søker deg av hele mitt hjerte, la meg ikke fare vill, bort fra dine bud! I hjertet gemmer jeg ditt ord, så jeg ikke skal synde mot deg.» Metodisk minner

denne bibelbruk sterkt om kognitivt-adferdsfokuserende terapiformer, som også en god del sjelesørgere, særlig på kirkens høyrefløy, kjenner seg tiltalt av. Hurding nevner selv blant andre Jay Adams<sup>9</sup>, Lawrence Crabb, Selwyn Hughes og Gary Collins. En slik type bibelbruk som disse forsvarer, står i særlig stor fare for å utøve et utilbørlig press på sjelene. Det betyr imidlertid ikke at vi ikke trenger en sjelesorg som med engasjement og sensitivitet søker å forme tenkning og liv etter dette bibelske mønster.

2. Den neste type sjelesorg samler opp i seg en rekke metoder som inviterer til en reise bakover i livet, ikke helt ulikt den «sjelelige utgraving» som finner sted innenfor analytisk psykoterapi. Her regner Hurding både opp sjelesørgerske metoder som bønnerådgivning, helbredelse av minner og aktivisering av trosforestillinger, knyttet til sjelesørgere som Agnes Sanford, Anne White, Ruth Carter Stapleton og Francis MacNutt. Dessuten nevner han engelskmannen Frank Lakes innflytelsesrike arbeid med såkalt primal integrasjon, relatert til babyens opplevelser under og like etter svangeskapet. Denne type sjelesorg trekker oppmerksomheten mot bibelske figurer som *helbrederen* og *vismannen*. Skriftbruken som følger av denne grunnholdning, kaller Hurding for *reflektiv*, siden den blant annet fokuserer på dømmekraft, innsikt og klarsyn i møtet mellom konfidenter og bibelsteder. For eksempel har Sal 139,14-16 vist seg å være til stor hjelp for mennesker som strever med lav selvfølelse på bakgrunn av de sår som fortiden har påført dem: «Jeg takker deg, fordi jeg er skapt på skremmende, underfullt vis. Underfulle er dine verk, det vet jeg så vel... Du så meg den dag jeg var et foster, i din bok ble alt skrevet opp; mine dager ble dannet før en eneste av dem var kommet.» Hvis veien tilbake til de ømme punkter i livshistorien forfølges med visdom og klokskap, da kan Kristi helende hånd bli lagt over mørke og skjulte steder under Åndens ledelse ved hjelp av Skriftens ord. Det er Hurdings håp med denne andre kategori bibelbruk.

3. En såkalt personalisme som teologisk sett bygger på Bibelens lære om Gud som tre perso-

ner i én, skapelsen av mennesket til fellesskap, og verdien til både individ og kollektiv, utgjør en tredje grunntype av sjelesorg som for sin del er beslektet med den humanistiske og eksistensielle psykologi, slik Hurding ser det. Han nevner spesielt sveitseren Paul Tourniers dialog-sjelesorg og amerikaneren Howard Clinebells veksttankegang i sjelesorgen, som gode eksempler på denne form for personalisme.<sup>10</sup> Her er det *hyrdens pastorale, veiledende oppdrag* som utgjør det bibelske forbilde på veien til menneskelig utfoldelse og modenhet. Jesu eget virke som den nærende, beskyttende, trøstende og modige veileder i egenskapen av overhyrde, er det som gir liv til denne type bibelsk påvirkning. En lovprisende sammenfatning av noe av grunntonen i denne type bibelsk sjelesorg finnes for eksempel i 2 Kor 1,3-5: «Løvet være Gud, vår Herre Jesu Kristi far, den Gud som gir all trøst! Han trøster oss i all vår nød, for at vi skal kunne trøste dem som er i nød, med den trøst vi selv får av Gud. For likesom vi har rikelig del i Kristi lidelser, får vi ved Kristus også rikelig trøst.» Trøstens kilde springer fra Gud Fader ved Jesus Kristus til hans følgesvenner, og gjennom bibelbudskapet flyter den over til stadig nye mennesker, slik Hurding tenker seg. Dette fører til en såkalt *formativ* skriftbruk, der gudsordet selv bidrar til å forme alle aspekter ved sjelesorgen – dens forutsetninger, mål, metoder, prosesser og relasjoner. I motsetning til den preskriptive eller reflektive skriftbruk, som er eksplisitt, er den formative vanligvis implisitt, idet den lar Bibelen fungere som en kraftfull gjær i den deigen som hele sjelesorgrelasjonen utgjør.

4. Endelig taler Hurding om en kristen transpersonalisme som en fjerde type av sjelesorg. Her går fokus over fra å være konsentrert om menneskelig adferd, sårhet, vekst og relasjonsevne til et perspektiv som når ut over mennesket selv. Ingen typer sjelesorg kan klare seg uten et slikt perspektiv, men det er særlig i fokus under dette siste punkt hos Hurding. Med en slik innsiktning får denne sjelesorgtype likhetstrekk med den svært omstridte psykologiske transpersonalisme. Den er av den berømte amerikanske psykologen Abraham Maslow beskrevet som «den fjerde kraft»

(1968), og den peker ut fra en ikke-kirkelig basis nettopp mot betydningen av noe som er større enn oss selv. Tankegangen understøttes blant andre av personer som George Gurdieff, Peter Ouspensky og Roberto Assagioli. Den kristne utgaven av denne tankegang reflekterer den *prestelige* side ved Bibelens grunnkategorier, hevder Hurding, men kan utøves av både geistlige og legfolk. Her ligger vekten på Kristi forsonende verk som formidles til oss utenfra, og som sikter mot et liv i helhet og hellighet for Hans åsyn. Sentralt står budskapet i 2 Kor 5,17-20: «Derfor, hvis noen er i Kristus, er han en ny skapning. Det gamle er borte, se det nye er blitt til. Men alt er av Gud, han som ved Kristus forsonte oss med seg selv og gav oss forsoningens tjeneste (...) Det er som om Gud selv formaner gjennom oss: Vi ber dere på Kristi vegne, la dere forsones med Gud!» I denne sammenheng finnes en særlig impuls til *imaginativ* bruk av skriftordet, slik Hurding tilrettelegger det. Med denne bruk mener han vår evne til å forme mentale bilder (inntrykk, malerier, symboler) som gjør den større virkelighet som har skapt oss og elsker oss nærværende. Bibelske lignelser og fortellinger utgjør her den fremste inspirasjonskilde. Selv om denne imaginative transformasjon av bibeltekster inn i vår egen moderne situasjon ikke lykkes like godt for alle, hører det med til bibelbruken i sjelesorgen å la realiteter som ble uttrykt for nesten 2000 år siden få betydning som et budskap som går ut over oss selv, men som like fullt er rettet til oss selv. I den metoden som kalles «bibliodrama» og som foreløpig er lite kjent i Norge, finnes lignende impulser til å hente opp livs- og troshjelp fra kilder utenfor oss selv.

Hurdings tanker om (1) en profetisk og preskriptiv, (2) en klok og reflektiv, (3) en pastoral og formativ og (4) en prestelig og imaginativ bibelbruk i sjelesorgen inneholder komplekse uttrykksmåter som kanskje ikke umiddelbart gjør dem praktisk anvendbare. Det viktigste for meg i denne sammenheng er imidlertid tre innbygde erkjennelser: 1. Ingen former for sjelesorg bør foregå helt uten tanke på et bibelsk perspektiv og bibelske kategorier. 2. Bibelbruken i sjelesorgen må være minst like variert

som Bibelen selv er det 2. Ingen former for bibelsk overlys i sjelesorgen må absolutteres eller gjennomføres uten en kritisk refleksjon som omfatter samspillet mellom bibelbruken, konfidenten og sjelesørgeren.

#### **d. Bibelske fortellinger som sjelesørgerisk ressurs**

Mange har påpekt hvor verdifulle bibelske fortellinger kan være i en narrativ form for sjelesorg, der vi får flytte inn i disse gamle, velprøvde og erfaringsmettede historier med alt det vi er og har i oss selv. Ganske nylig har to jødiske forskere og terapeuter prøvd å vise hvordan f.eks. gammeltestamentlige fortellinger kan ha stor betydning endog innenfor psykoterapi og allmenn rådgivning, også til fortrenghet av greske myter (f.eks. Ødipus-myten), som det lenge har vært mulig å anvende uten særlig mange motforestillinger (jfr Matthew B. Schwartz / Kalman J. Kaplan: *Biblical Stories for Psychotherapy and Counseling. A Sourcebook*, The Haworth Press: New York 2004).

Når det gjøres et slikt massivt forsøk på terapeutisk hold for å føre bibelske historier inn i samtalene, ville det være underlig om ikke sjelesorgen uttrykker en minst like stor interesse for saken. De nevnte forfatterne knytter konkret en rekke av de gamle bibelske historier til elleve områder som ofte aktualiseres i terapi, f.eks. problematisk selvfølelse, vanskelige valg, god og dårlig aggresjon, familieproblemer og selvmordstanker.

Her blir det bare plass til å presentere ett kort eksempel (s. 68 f.) som sikkert har vært relativt sjelden brukt i sjelesorgen, iallfall etter de to forfatteres intensjoner. Det gjelder fortellingen om Abraham og hans forhold til kvinnene Hagar og Sara (1 Mos 16-21). Av fortellingen går det først frem at den egyptiske trellkvinnen Hagar gjorde Abraham og Sara en tjeneste ved å skjenke ham et barn (Ismael) på et tidspunkt da det virket helt umulig for Abraham å få barn med Sara. Nå brukes jo dette bibelske eksempel i våre dager rett som er på politisk nivå for å vise til slektskapet mellom de jødisk/kristne folkegrupper og arabere, men det er ikke på dette punkt at Schwartz/Kaplan setter inn sin terapeutiske anvendelse. Den

knytter an til det faktum at etter at Sara ved et under likevel selv fikk barn (Isak), oppførte hun seg svært skarpt overfor Hagar og fikk Abraham til å sende bort trellkvinnen og Ismael med støtte i den overordnede plan hun og mannen var kalt av Gud til å realisere. Selv om Abraham i utgangspunktet syntes dette var veldig vondt, krevde altså en spesiell situasjon og et overordnet oppdrag at Sara og Abraham var nødt til å gjennomføre denne meget tøffe og krevende handling.

Terapeutene Schwartz og Kaplan trekker følgende aktualiserende slutninger: Noen ganger befinner vi oss i trøblete situasjoner der lojaliteten overfor andre personer hindrer oss i å fullføre vår egen plan. Å foreta tøffe avgjørelser for å virkeliggjøre en slik overordnet plan, må imidlertid ikke uten videre bli forvekslet med selvishet. Avgjørelsen kan være rotfestet i et reelt sett overordnet mål for livet, og kan derfor med full rett prioriteres i forhold til andre i og for seg positive hensyn (i Abrahams og Saras tilfelle den hyppige kontakten med nærstående personer, kombinert med et forsøk på å overvinne motsetninger). Terapeuten bør på dette grunnlag kunne hjelpe en samtalepartner til å skjelle mellom selvisk egosentrisitet og en sunn form for selvrealisering, for eksempel ved hjelp av den nevnte fortellingen. En selvisk person med et klart mål for livet har en tendens til å se ned på andre fordi de generelt virker uviktige. Det er ikke bra, men alternativet er ikke å underkaste seg andres forventninger. En sunn person følger hans eller hennes vei uten å overse andre eller tilkjenne dem en uvesentlig betydning. Vedkommende lar allikevel det aller viktigste få forkjørsrett. For å få dette frem som en positiv mulighet kan altså fortellingen om Abraham, Hagar og Sara være et tjenlig redskap – også i en sjelesørgerisk sammenheng. Den viser at forståelse og empati ikke alltid er nok og det riktige, hverken i livet eller den sjelesorg som skal stå i livets tjeneste.

#### **e. «Reframing» av konfidentens situasjon gjennom bibelske lignelser**

Det foregående eksempel viser at en vanskelig valgsituasjon kan komme i et nytt lys ved hjelp av noen overraskende premisser som en

bibelsk fortelling er i stand til å levere. Denne type «reframing» eller perspektivforskyvning er en viktig side ved bibelbruken i sjelesorgen. Den hviler på det forandringspotensiale som ligger innbygget i det bibelske univers, og som jeg tidligere påpekte ved hjelp av Brueggemann (hans punkt 1) og Capps (hans grunnprinsipp a

4). «Reframing» er navn på en terapeutisk metode som nettopp er inspirert av kirkens sjelesørgeriske arv og bibelbruk, og som det er på høy tid at kirken fører tilbake med hevet hode til sitt eget skattkammer.<sup>11</sup> Samtidig er det viktig å glede seg over at den kan brukes av mange slags mennesker av god vilje. I de fleste former for såkalt korttids-terapi som sjelesorgen bare mer og mer blir nødt til å sammenligne seg med når den henter inspirasjon på terapeutisk hold, er «reframing» en del av standardrepertoaret. Metoden går ut på å forandre den kognitive og følelsesmessige ramme en situasjon omgis av, og å erstatte den med en ny ramme som passer like godt eller bedre, i den hensikt å endre totalforståelsen.

Når jeg nevner dette her under gjennomgangen av praktisk bibelbruk i sjelesorgen, er det særlig for å peke på lignelsenens sjelesørgeriske verdi.<sup>12</sup> De utgjør eksempler på overraskende perspektivforskyvninger som fortsatt har kraft i seg til å forandre menneskers liv. Noen ganger angir fortelleren selv hvilken «ramme» som lignelsen skal bli sett gjennom (f.eks. Matt 21,31), andre ganger er det en person i lignelsen som gir uttrykk for den overraskende fornyelsen (f.eks. Matt 20,15) og endelig finnes det lignelser der perspektivforskyvningen først finner sted gjennom en forkynnende applisering etter at en hovedperson har mislykkes i egen «reframing» (f.eks. Matt 25,24 ff.). Igjen må jeg nøye meg med å trekke frem et eneste praktisk eksempel, in casu av type 1.

Det dreier seg her om fariseeren og tolleren (Luk 18, 9-14). Etter at fariséeren er presentert som en rettskaffen person, med et rutinert bønnespråk og en troverdig opplisting av egne meritter, presenteres vi for tolleren i det samme tempel. Han møter Gud hverken med selvtilitt eller tegn på fromhet, kun med en kort bønn om nåde. Til slutt forklarer Jesus hvilken over-

raskende ramme denne fortellingen skal bli sett gjennom: «Jeg sier dere: Tolleren gikk hjem rettferdig for Gud, den andre ikke. For den som setter seg selv høyt, skal settes lavt, og den som setter seg selv lavt, skal settes høyt» (v. 14).

En gang jeg spilte på denne teksten i sjelesorgen, hadde en kvinnelig konfident nettopp fortalt at hun ikke kjente seg fortjent til noen som helst nåde. Etter å ha referert til lignelsen, våget jeg følgende ettertensomme konklusjon: «Hadde vi gjort oss fortjent til den, var det vel ingen nåde ...». Dette viste seg å være en perspektivforskyvning som hadde kraft i seg til å føre denne konfidenten et godt skritt videre.

### f. Øvrige utfordringer til bibelbruk

De punkter jeg her har nevnt, gir bare noen få eksempler på de overveielser som hører med til sjelesorgens forkynnende side (vidt forstått) og den bruk av bibelsk materiale som naturlig hører med til denne. Jeg vil oppfordre til videre arbeid med alt jeg her har skrevet, og med to typer konkrete utfordringer som stadig aktualiseres i sjelesorgen, og som jeg her nevner til slutt:

1. Den ene relaterer seg til de *problemfylte sinnstemninger og reaksjoner* som konfidenter ofte er plaget av. Her har gode kollegaer allerede har levert spennende bidrag med tanke på å trekke inn Bibelen på en forløsende måte. Jeg tenker f. eks. på fremhevelsen av alt det de gammeltestamentlige salmer har å bidra med som bibelsk språkhjelp i forbindelse med *depressive* tendenser.<sup>13</sup> Andre eksempler er bibelsk språkhjelp i forbindelse med *sinne* og *kraftløshet*.<sup>14</sup>

2. Det andre fokuspunkt gjelder *tilbakevendende temaer* i sjelesorgen av intellektuell og eksistensiell karakter som også kan profitere på bibelsk belysning. Jeg trekker her frem to temaer, som jeg omkranser med noen relevante bibelsteder av svært ulik karakter med henblikk på sjelesorgen i disse sammenhenger:

- Jeg har problemer med å tro på Gud fordi det er så mye ondt i verden?  
Joh 3,16; Rom 8,32.38; Matt 4,8 f.; Jes 55,6 ff.; Gen 50,20; Hebr. 12,7-10; 2 Pet 3,3 f.; Matt 5, 45; Joh 9,3; Sal 91,15.

- Hvordan kan jeg regne meg som kristen når jeg aldri får skikkelig kontakt med Gud?  
Job 35,14; Sal 22,1; 1 Joh 3,20; Jes 49,14-15; 57,15; 59,1-2; Joh 10,27 ff.: Fil 4,7.

Peter Bukowski (jf note 5) nevner for sin del følgende spørsmål som han stadig støter på i sjelesorgen:

- Hvordan kan jeg stole på en bibel som stadig motsier seg selv?
- Hva skal de ulike religioner tjene til, vi tror vel alle på den samme Gud?
- Når Gud elsker alle mennesker, hvorfor har han overhodet tillatt at vi synder?
- Hvorfor kan ikke Gud bare tilgi uten å måtte ofre sin enbårne sønn?
- Hvorfor rammer det onde akkurat meg?
- Hjelper det virkelig å be?
- Hvor havner de døde?

Jeg sier ikke at forkynnende svar ut fra Bibelen utgjør den endelige sjelesørggeriske løsning på disse og andre spørsmål. «Endelige løsninger» er i det hele nokså fremmed for sjelesorgen og livet selv. Likevel er det min klare mening at en sjelesørgger jevnlig skal unne seg å tenke rolig gjennom tilbakevendende spørsmål i det lys som Bibelen og den kristne tradisjon kan gi. Det ville være hovmodig å hevde at vi dag f. eks. kan klare oss helt uten den apologetiske og didaktiske sjelesorg som mange av våre sjelesørggeriske forfedre la så stor vekt på (f.eks. C.I. Nitzsch og J.C. Heuch).

## Epilog

Mannen jeg fortalte om innledningsvis fikk etter hvert mer liv i ansiktet mens jeg på hans uttrykkelige forlangende prøvde å være en skikkelig prest og sjelesørgger. Men denne oppkvikning var ikke av en slik karakter at den overværet kroppens nedbrytning. Kort tid etter døde han. Det siste jeg hørte ham si, var dette: «Takk skal du ha! Nå har du gjort jobben din. Jeg håper du får deg noe godt å spise».

## Noter

- 1 Det er i nyere tid gjort flere berettigede forsøk på å trekke Thurneysen positivt frem i lyset igjen, bl.a. i temanummeret av *Pastoraltheologie* 77 (10/1988) utgitt til hans 100 års fødselsdag. Blant bidragene finnes et av Basel-presten Georg Vischer, som direkte angår vårt tema: «Nochmals: Seelsorge als Verkündigung». Her prøver han å forstå Thurneysens forkynnelsesengasjement ut fra dagens situasjon. Bl.a. sier Vischer med rette: «Faren for et skjevt syn på hva forkynnelse er, stiger der Thurneysens lære blir overtatt av personer som mer ukritisk enn ham lever i embetskirken og gjerne instrumentaliserer «Guds ord» for alle mulige forhold» (s. 462). Andre rehabiliteringsforsøk er utført av Rudolf Bohren: *Prophetie und Seelsorge*. Eduard Thurneysen, Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn 1982, Dorothee Hoch: *Offenbarungstheologie und Tiefenpsychologie in der neueren Seelsorge* Chr. Kaiser Verlag: München 1977 og Eberhard Harbsmeier: «Retfærdiggørelse og accept. Sjelesorg mellom teologi og psykologi», *Kritisk forum for praktisk teologi* nr. 25 (1986) s. 21–30 (25 ff.). Fra aller nyeste tid nevner jeg Isolde Karle: «Seelsorge im Horizont der Hoffnung. Eduard Thurneysens Seelsorgelehre in systemtheoretischer Sicht», *Evangelische Theologie* 63 (2003) s. 165 ff (med flere henvisninger) og Wilfried Theilemann: «Unfreie Frei-Willigkeit. Seelsorge und Anthropologie», *Wege zum Menschen* 59 (2007), 3–15.
- 2 Se til alle de her nevnte og andre bidrag min gjennomgang av «Budskapsformidlende (kerygmatiske) sjelesorg» som den første av i alt åtte hovedretninger i boken *Sjelesorgens vei. En veiviser i det sjelesørggeriske landskap – historisk og aktuelt*, Luther forlag: Oslo 2006 s. 308–316.
- 3 Litt eldre lutherske bidrag til feltet er skrevet av Donald Capps: *Pastoral Counseling and Preaching. A Quest for an Integrated Ministry*, Westminster Press: Philadelphia 1980; *Biblical Approaches to Pastoral Care*, Fortress Press: Philadelphia 1981 og William E. Hulme: *Pastoral Care & Counseling. Using the Unique Resources of the Christian Tradition*, Augsburg Publishing House: Minneapolis 1981. Begge disse forfattere har jeg i min nye bok (jf note 2) plassert under hovedretning 5: «Menighetsfundert (ekkesial) sjelesorg».
- 4 I fremste rekke blant kritikerne har Joachim Scharfenberg stått, jf *Seelsorge als Gespräch*, Vandenhoeck & Ruprecht: 3. oppl. Göttingen 1980 s. 17 ff. (dansk utg. *Samtalen i fokus*, G.E.C. Gad: København 1981).
- 5 En lignende analyse finnes i den meget praksisnære boken til Peter Bukowski, som skriver mer levende og balansert om bibelbruken i sjelesorgen (se mitt neste hovedavsnitt) enn noen annen jeg kjenner, jf *Die Bibel ins Gespräch bringen. Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge*, Neukirchner Verlag: 3. oppl. Neukirchen-Vluyn 1996 s. 36 f.
- 6 Note 5 s. 45, der det også henvises til vellykkede eksempler hos Hans van Geest: *Unter vier Augen*, Theologischer Verlag: Zürich 1981 s. 80 ff og 159 ff. Det siste eksempel er også gjengitt i den danske utg.: *Under fire øjne*, Aros: Århus 1984, 95 ff.
- 7 Jf J. Fowler: *Faith Development and Pastoral Care*, Fortress Press: Philadelphia 1987 og G. Bergstrand: *Från naivitet til naivitet. Om Fowlers modell för trons utveckling*, Verbum: Stockholm 1990. Se også mitt eget bidrag «Moden og sunn tro. Et mørklagt tema satt under teolo-



- gisk og religionspsykologisk belysning», *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1/1999 s. 3-12.
- 8 En mer kjent modell av lignende type er Donald Capps, salmiske, proverbiske og paraboliske modell, jf *Biblical Approaches to Pastoral Counseling* (note 3) og utdraget i den danske antologi *Forandringens mulighed*, Forlaget ANIS: Frederiksberg 1990.
- 9 Innenfor den store gruppe av Adams-inspirerte, såkalte nuthetiske, sjelesørgere, har den aktive bruk av Bibelen blant annet ført til utarbeidelse av oversiktlige oppslagsbøker. En bok av John G. Kruis har opplevd å bli trykt i over 200 000 eksemplarer: *Quick Scripture Reference for Counseling*, Baker Academic: 3. utg. Grand Rapids 2006.
- 10 Se flere eksempler bl.a. hos Ekkehard Guhr: *Personale Beratung. Voraussetzung und Methode*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1981.
- 11 Se bl.a. min art. «Når tingene låser seg... Om perspektivforskyvning i sjelesorgens hverdag», *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1/2000 s. 3-20.
- 12 Jf f.eks. Donald Capps: *Reframing. A New Method in Pastoral Care*, Fortress Press: Minneapolis 1990 s. 56 ff. At Capps kaller dette en «ny metode» er bare sant i den forstand at den er blitt bevisstgjort på nytt i senere tid.
- 13 Jf Tacke anf. skr. (*Glaubenshilfe als Lebenshilfe*) s. 135-135, men også Ingo Baldermann: *Ich werde nicht sterben, sondern leben. Die Psalmen als Gebrauchstexte*, Neukirchner Verlag: 2. oppl. Neukirchen-Vluyn 1994 og generelt Walter Brueggemann anf. skr. om salmene og troens liv.
- 14 Jf Bukowski anf. skr. s.70-83, og til det førstnevnte punkt også Caroll Saussy: *The Gift of Anger. A Call to Faithful Action*, Westminster John Knox Press: Louisville, Ken. 1995, bl.a. s. 117 ff.

### Sammendrag:

Artikkelen dreier seg om et tema som etter forfatterens mening lenge har vært sterkt underbelyst i moderne sjelesorg, nemlig forkynnelsens plass og den bibelbruk som naturlig henger sammen med denne. Etter å ha presentert en utfordrende sjelesørgerisk situasjon, viser artikkelen i første hoveddel at den kerygmatiske form for sjelesorg igjen er mer offensiv på fagfeltet, om enn i fornyede utgaver. I denne forbindelse leveres også et oppgjør med en overflatisk kritikk av den såkalte brudd-tenkningen i sjelesorgen. Dessuten trekkes et bibelteologisk perspektiv med paktstanken i sentrum inn i arbeidet med sjelesorgens forkynnelse. I andre hoveddel konsentrerer artikkelen seg om bibelbruken i praktisk sjelesorg. Det presenteres bl.a. noen bærekraftige prinsipper, modeller, grunnformer, metoder og fortellinger som er ment å stimulere til en nyansert forkynnelse i dagens sjelesorg.

---

Tor Johan S. Grevbo: sykehusprest ved Lovisenberg Diakonale Sykehus og professor II ved Høyskolen Diakonova.  
Adresse: Blekksoppgrenda 2, 1352 Kolsås



# Kirken – et samfunn om nådens midler

Bernt Andreas Støylens kirkelige program



**AV ANDREAS AARFLOT**

andraarf@online.no

Bernt Andreas Støyle (1858-1937) må regnes som en av de betydeligste kirkemenn i Norge i de første desennier av 1900-tallet. Hans innsats som praktisk teolog, biskop og salmediker har neppe blitt tilstrekkelig påaktet i samtid og ettertid. Når vi nå skal hylle en av hans etterfølgere, Olav Skjevesland, som har fulgt den samme bane fra praktikum til Agder bispestol, kan det vær på sin plass å tegne noen streker av Bernt Støylens kirkelige program, slik det kommer til uttrykk gjennom hans forelesninger over den praktiske teologi. Her utformet han et helstøpt ekklesiologisk grunnsyn, hvor kirken defineres som samfunnet om nådens midler, og hvor kirkens kall består i å gjennomsyre samfunnet med den åndskraft som springer frem av livet med Kristus.

## Et innholdsrikt og spennende liv

Bernt Støyle vokste opp i et gudfryktig hjem med forbindelse til haugiansk tradisjon, hvor bl.a. Berthe Kanutte Aarflot spilte en rolle med sine sjelesørgerbrev og sine sanger. Med sin oppvekst på en bondegård på Sunnmøre fikk han tidlig sans for det nynorske språk, som han etter hvert kom til å nytte både muntlig og skriftlig. Han utviklet en djerv, folkelig stil, som kan spores i hans arbeid med den nynorske salmeboken og i hans prekener og foredrag.

Etter artium i 1879 begynte han på det teologiske studium. Han viste særlig interesse for studiet av Det Gamle Testamente, og gav privat-

timer i hebraisk. Tross gode evner av slo han et tilbud fra professor C.P. Caspari om stipend, og valgte å gå inn i preste tjenesten, etter en god embetseksamen 1885, fulgt av praktikum. På denne tid var Gustav Jensen hovedlærer ved praktikum, og Støylens inntrykk fra forelesningene i de praktisk-teologiske disipliner har nok lagt grunnen for hans egen undervisning i disse fag senere.<sup>1</sup>

Etter noen års virksomhet som forkynner, menighetsprest og sjømannsprest, ble Støyle i 1895 tilsatt som styrer ved den nyopprettede lærerskolen på Notodden. Det var norskdom og kristendom som preget arbeidet ved skolen. Støyle hadde med seg en sterk religiøs arv fra barndomshjemmet og fra vekkelsen han opplevde i sin ungdom. Men han falt ikke inn i det pietistiske mønster som preget mange av dem som stod bak lærerskoleprosjektet på Notodden. Han var opptatt av de almenmenneskelige trekk i det nasjonale. Interessen for folkeminnesamling hadde han bl.a. fått i møte med Moltke Moe.

Denne interessen danner grunnlaget for Støylens omfattende arbeid for å få fram nynorsk salme- og sangmateriale, som for alvor var blitt satt på dagsordenen da Elias Blix's salmer ble godkjent til kirkebruk fra 1892. Støylens egen produksjon av salmer er betydelig. Den mest aktive periode av arbeidet med de nynorske salmene fant sted i årene 1905 og 1906. Hele 60 salmer skrev han i denne tiden,

både egne og oversatte. Det er imponerende at dette skjedde midt i den travle perioden da han arbeidet seg inn i stoffet til forelesningene på det praktisk-teologiske seminar.

I 1924 ble han sammen med Peter Hognestad og Anders Hovden med i den komiteen departementet oppnevnte for å forberede en egen nynorsk salmebok, og han ble formann og drivkraft i dette arbeidet. «*Nynorsk Salmebok*» ble godkjent av departementet i desember 1925, etter en rekord-rask saksbehandling. Støylen står for 62 av salmene her. Særlig hans oversettelser utmerker seg ved stor poetisk kraft.

Støylen var tidlig blitt en markert skikkelse i det kirkelige landskap, og større vingefang fikk han da han høsten 1902 ble ansatt som hovedlærer (fra 1909: professor) ved praktikum, og semesteret etter begynte å undervise de kommende prester i praktisk teologi. Det vitner om stor arbeidskraft at han i løpet av de par første årene utarbeidet omfattende håndskrevne utkast til forelesninger i alle de praktisk-teologiske disipliner.

Støylen ble utnevnt til biskop i Kristiansand i desember 1913, og vigslet i Oslo 8. mars 1914. Han stod i embetet til 1930. Hans bispegjerning var preget av energiske visitaser, ryddig administrasjon, og personlig omsorg for menigheter og prester. I kirkeretten var han bevandret som få i samtiden. Han utarbeidet etter anmodning fra Presteforeningen et «*Register over lover, retterbøter, resolusjoner og skrivelser m.v. for Den norske kirke*» (1923, 2. oppl. 1934). Hans innsikter kom godt med da han ble oppnevnt som medlem i den store Kirkekommissjonen 1908, som i løpet av vel 3 år leverte en rekke store betenkninger, bl.a. om kirkeforfatningen. Støylen selv skrev med betydelig innsikt mindretallsinnstillingen, som argumenterte for en selvstendigjøring av Den norske kirke, med etableringen av et Kirkemøte som øverste organ.<sup>2</sup>

Støylens forkynnelse ble høyt skattet i samtiden. Hans prekener var tydelig disponert, med enkel og direkte språkbruk som appellerte sterkt til tilhørerne. Det var en Kristusorientert, bibelsk og bekjennelsestro forkynnelse som han formidlet fra prekestolen. Men han var også kulturåpen og romslig og opptatt av å

bygge bro til samtidens livsfølelse. Et par trykte prekenesamlinger og noen utrykte manuskripter gjør fortsatt inntrykk når de blir lest.<sup>3</sup>

I 1923 vigslet Støylen den liberale teolog Jens Gleditsch til biskop i Trondheim. Det var en omstridt utnevning, som departementet begrunnet med at det måtte være plass i kirken for den retning som Gleditsch tilhørte. Den nylig tiltrådte biskop i Oslo, Johan Lunde hadde unnsått seg fra å forestå vigslingen, som etter tradisjonen skulle utføres av Oslo biskop. Støylen, som året før, i egenskap av eldste biskop, hadde vigslet de nye biskoper til Oslo og Hamar (J. Lunde og M. Bjønness-Jacobsen), ble igjen forespurt, og han foretok handlingen etter å ha fått personlig tilsagn om at Gleditsch ville holde seg til kirkens bekjennelse i sin embetsførsel. Dette førte til at Støylen ble boikottet av Indremisjonen, og stemplet som en som bygget bro til de liberale. Støylen opplevde dette som høyst urettferdig, og kom aldri helt over den urett han mente var begått mot ham. Men sin bispegjerning førte han videre med troskap og iver. Da Stavanger bispedømme ble utskilt fra Kristiansand 1925, vigslet han den første biskop i det nyopprettede stift, J. C. Petersen. En samling av Støylens taler ved prestevigsel og bispevigsel viser hans klare pastorale profil og evangeliske sikte.<sup>4</sup>

### Støylen som pastoralteolog

Da Gustav Jensens etterfølger som leder av det praktisk-teologiske seminar skulle utpekes, var det biskop Heuch som grep inn i ansettelsesprosessen. Han reiste til Notodden og oppfordret Støylen til å søke, og fulgte opp aktivt for å krysse Det teologiske fakultets ønske om å få Jens Gleditsch tilsatt.<sup>5</sup>

Støylen ble kastet inn i arbeidet med de praktisk-teologiske disipliner uten å få særlig tid til å sette seg grundig inn i fagkretsen. I løpet av få høstmåneder i 1902 gjorde han bare noen raske besøk ved tyske læresteder, og fikk kontakt med noen av de tyske teologer.<sup>6</sup>

Det var en omfattende oppgave som ble lagt på den nyutnevnte hovedlærer ved Det praktisk-teologiske seminar. Han skulle undervise de kommende prester i alle hovedemner innenfor den praktiske teologi. Med sin erfa-

ring og sin orienteringsevne ble han dessuten trukket inn i mange viktige oppgaver innenfor kirken. Det ble derfor ingen tid til å skrive noe standardverk innenfor den praktiske teologi.<sup>7</sup>

Det finnes imidlertid et materiale som ikke tidligere har vært benyttet, og som gir et ganske omfattende innblikk i det stoff som Bernt Støylene presenterte gjennom sine forelesninger. Biskop Kaare Støylene etterlot seg i Oslo bispegård en rekke hefter som han hadde tatt vare på etter sin far, med håndskrevne forelesninger, for det meste fullstendig utskrevet, til de fleste av de praktisk-teologiske disipliner som Bernt Støylene underviste i. Det dreier seg om et stofftilfang på mer enn 600 håndskrevne sider, i Støylens klare og godt leselige skrift. Det er dette materiale som danner basis for den presentasjon av noen av hans pastoralteologiske hovedtanker som blir gitt i det følgende. Materialet er nå tatt hånd om i Nasjonalbiblioteket i Oslo.

### Prinsipiell plassering av den praktiske teologi

Høsten 1903 gikk Støylene direkte løs på selve den prinsipielle del av *pastorallæren*, med en forelesningsserie om «Den grunnleggende del af den praktiske teologi». Fremstillingen har følgende undertittel: «Læren om kirken, dens tjeneste og tjenerne». Dette gir også disposisjonen til stoffet. Det er ikke minst her vi finner de viktigste bærende prinsipper i Støylens pastoralteologiske grunnsyn.<sup>8</sup>

I 1905 ser det ut til at han har ønsket å gi en mer generell bestemmelse av den praktiske teologi, og gjorde ferdig et manuskript som kan synes å være tenkt for trykking, med tittelen: «Indledning til den praktiske teologi».<sup>9</sup>

Etter 48 sider tekst ser det ut som om han har tenkt seg å fortsette fremstillingen, og presenterer følgende disposisjon av stoffet:

«Greiest og naturligst synes det at være om man følger en historisk-genetisk ordning:

1. Den grunnleggende del, eller læren om kirken, dens tjeneste og dens tjenerne.
2. Læren om kirkens virksomhet til stadig grunnleggelse og utvidelse af dens menigheder – missionslære og kateketik.
3. Læren om kirkens virksomhet til stadig selvopbyggelse – eller læren om gudstjeneste og prædikener (liturgik og

homiletik).

4. Læren om kirkens virksomhet for dens bevarelse og ledelse – eller læren om sjælesorg, indremission og kirkestyrelse.»<sup>10</sup>

Som nevnt, er denne fremstilling datert 1905, men saklig hører stoffet hjemme som en innføring til hele gjennomgangen av den praktiske teologi. Det er derfor naturlig å begynne presentasjonen av Støylens pastoralteologiske syn her.

Støylene innleder med å peke på at det har vært mange meninger om hva som egentlig er kjennetegnet på den praktiske teologi, og han sier at dette vil man først kunne danne seg en mening om etter en gjennomgang av de historiske forsøk som er gjort for å beskrive denne teologiske gren. Derfor gir han en summarisk, men innsiktsfull oversikt over de forskjellige retninger, like fra oldkirken til den nyere tid. Men han slår likevel fast som utgangspunkt for sin undersøkelse hva han mener er den praktiske teologis kjennetegn:

«Kristi kirke har til alle tider udfoldet sit liv i praktiske virksomheder. Den har brugt de livskræfter Gud har givet den. Men livets kræfter udfolder sig og øves efter indre love, som er givet i og med livet. Disse love kan ikke overtrædes uden at livskræfterne hindres og skades. Jo mer derimod livet faar udfolde sig og kræfterne øves efter livets love, des mer vil livet vokse i sundhed og kraft». (s.rf.)<sup>11</sup>

Vi møter her ett av Støylens viktige begreper, nemlig «livskræfter». Han betegner den praktiske teologi som en fremstilling av «teoriene om livskræfternes udfoldelse i kirkens virksomheder» (s.3). Det er kanskje i denne religionspsykologisk orienterte forestilling Støylens særpreg som pastoralteolog kommer klarest til syne. I den historiske fremstilling går Støylene ut fra at det både i det gamle og det nye testamentet finnes mange vitnesbyrd om «Guds menigheds livsvirksomheder».<sup>12</sup>

Særlig gjennom Jesu forkynnelse kommer dette til uttrykk:

«Kristi ord og gjerning danner i særlig forstand grundlaget for den praktiske teologi. Uden dette grundlag vil den praktiske teologis teorier blive værdiløse. Det vil blive abstrakte tanker om forbigaaende og endelige livskræfter og virksomheder. Det ville blive mennesketanker om menneskers gjerninger» (s.5).

Gjennom sitt riss av den praktiske teologis historie peker Støylen på noen hovedtyper som har utkrystallisert seg. Han avviser en tendens til å sette et absolutt skille mellom det teoretiske og det praktiske i kristendommen, og han reserverer seg mot å gjøre den praktiske teologi til et spørsmål om etiske holdninger, enten det er hos den enkelte kristne eller hos prestene som utøvere av den praktiske teologi. Som rimelig er, tillegger han *Fr. Schleiermacher* en stor betydning for utviklingen av den praktiske teologi, og han synes i særlig grad å gi sin tilslutning til den viderutvikling av Schleiermachers tanker som ble gitt av *C. I. Nitzsch*.<sup>13</sup>

Ifølge Nitzsch er det kirken og menigheten som er subjekt for alle de virksomheter som omhandles i den praktiske teologi. Kirken er «das actuose Subjekt». Kirkens embeter og styremakter er kun deres organer: «Af kirkens eget liv fremvokser de organer, som tjener til dens selvopbyggelse» (s. 29). Støylen omtaler med tilslutning den hovedtese som han har funnet hos denne teolog:

«Fra kirken og dens iboende livskræfter skal den praktiske teologi udlede kirkens selvvirksomhed og livsudfoldelse og deraf skal den danne normer og regler for alle dens virksomheder. Den praktiske teologi blir saaledes efter ham teorien om kirkens udøvelse af kristendommens livskræfter».

Det neste kapittel i denne innledningen handler om «*Den praktiske teologis begreb*». Støylen trekker lærdommene av den historiske gjennomgang, og peker på den feilutvikling som etter hans mening har funnet sted i mange retninger:

«Den praktiske teologis historie har vist os, at man slog ind paa mange veie, førend man endelig fandt den som førte til maalet. Man søgte at gjøre hele teologien praktisk eller ogsaa overførte man teologien paa det kristelige livs omraade og ansaa de kristnes nye liv som praktisk teologi, eller ogsaa anvendte man enkelte dele af teologien paa kristenlivet saaledes som etik og moral og kaldte dette praktisk teologi eller ogsaa anvendte man disse paa den geistlige embedsgjerning og regnet dette for den rette praktiske teologi». (s.33)<sup>14</sup>

Allerede Jesu eget program for sin kirke viser hva saken egentlig gjelder:

«Formaalet for vor Herre og Frelsers liv og virksomhed var ved sin Aand at faa forene sjælene med Gud og omdanne og opbygge dem i et nyt aandens samfund, som Frelseren selv kalder Guds rige. ...Dette samfund fremtræder i Kristi kirke. Kirken blir da bæreren paa de forskjellige steder og gjennom de vekslende tider af Gudslivets kræfter i slegten og derfor ogsaa den, som aabenbarer Guds rige. Gjennem den skabes, bygges og opholdes Guds rige, idet kristendommen ved frelsen og det nye liv forener sjælene med Gud». (s.35).

For Støylen blir hoveddefinisjonen som nevnt at praktisk teologi er «læren om kirkens livsvirksomheder». Den praktiske teologi blir da den «videnskabelige fremstilling af læren om kirkens livsvirksomheder» (s.36). Den handler om kirkens og menighetens utøvelse av sitt kristenliv. Den fremstiller «lovene for udfoldelsen og anvendelsen av kirkens livskræfter» (s.37). Denne definisjon fant han som nevnt allerede hos Nitzsch. Hos Gustav Jensen beskrives sammenhengen mellom de praktisk-teologiske disipliner på følgende måte: «(Kirken) samler sine lemmer om gudstjenesten (liturgik og homiletik), følger dernæst ogsaa menigheden ud i hverdagslivet og søger der dens opbyggelse (pastorallæren). Gjennem disse virksomheder søger kirken at opbygge sig paa en indad rettet maade; udad gjør den det ved at søge at vinde nye lemmer, af de døbte børn nye myndige lemmer (kateketik), og helt nye lemmer blant jøder og hedninger (missi-onslæren). Endelig maa kirken søge at ordne sig (læren om kirkeforfatningen)». <sup>15</sup>

Som påvist ovenfor har Støylen en mer bevisst orientering ut fra en prinsipiell ekklesiologi, der læren om kirken og dens tjenester danner utgangspunktet for behandlingen av de øvrige disipliner i pastoralteologien.

## Praktisk teologi – konfesjonell og kontekstuell

Den praktiske teologi må etter Støylens mening også ta hensyn til «den konfesjonelle stilling som kirkens utvikling har medført». Den må være konfesjonelt preget fordi kirkens liv, i en utvikling som er «villet og ledet af Gud», har ført til at kirkenes og menighetenes liv tar seg forskjellig ut på de forskjellige steder. Dette henger sammen med Støylens krav om at den praktiske teologi må være *kontekstuell*, for å

være på rett spor: «Den praktiske teologi vil da som konfessionel netop have det rette syn for det som særlig trænges i det samfund hvor den virker» (s.39). Men han advarer mot konfesjonell polemikk. Den praktiske teologi kan oppdage verdifulle elementer også i andre kirkesamfunns utvikling.

«Dette vil hjelpe den til at optage og indsmelte i sit indhold det som findes af lærerigt og opbyggende for menighedsarbeidet ogsaa i de andre kirkeafdelinger og udskille og bortvise det som er uforenligt og utjenligt for det samfundslegeme som den tilhører» (s.40).

Kravet om kontekstualitet går også på erkjennelsen av de faktiske samfunnsforhold som kirken lever i. Den må kjenne «det stof og materiale, som skal bearbejdes, den tids slegt som skal paavirkes, de menighedstilstande, hvor virksomheden skal øves» (s.41).<sup>16</sup>

Det kan tenkes at Støylene i sitt krav om en samfunnsorientert teologi er påvirket av Fr. Petersen, som han har fulgt forelesninger hos, og sikkert også lest skrifter av. Det er i alle fall et utpreget særtrekk ved hans pastoralteologi som her kommer til uttrykk. Den praktiske teologi har vært mest opptatt av subjektet for virksomheten. Men etter Støylens mening må det legges mer vekt på å fremstille objektet for kirkens virksomhet:

«Baade samfundets og den enkeltes psykologi er her af betydning og bør granskes. De kræfter og grundsætninger som findes der burde kjendes. En religiøs samfundslære og en oversigt over religiøse, moralske, nationale og sociale tilstande vil ofte være en nødvendig forudsætning for et frugtbart praktisk teologisk arbejde i en menighed. Uden det vil arbeidet let svæve i luften» (s.42f).

Med tilslutning til Fr. Niebergall sier Støylene at en teori som ikke har et klart øye for den konkrete virkelighet, vil mangle gjennomslagskraft.<sup>17</sup>

Støylene advarer likevel mot å bli ensidig opphengt i de ytre tilstander som kirken lever under. Da ville den praktiske teologi

«stagnere i en autoritetsbunden embedsteknik eller ogsaa fortabe sig i en ubegrændset mængde flydende og vekslende praktiske vink. Heller ikke kan den enkelte kirkeafdelings virkemaade og opfatning være absolut

bindende for udformningen af den praktiske teologis teorier. Thi man kan ikke uden videre gaa ud fra kirken eller kirkeafdelingen som den er og handler indenfor givne historiske udviklingsforholde. Den praktiske teologi maa gaa ud fra kirken som den skulde være efter sit sande begreb. Den maa gaa ud fra kirkens livsudfoldelse og virksomhed saaledes som den skulde være efter kirkens sande ide. Derfor maa den praktiske teologi prøve sine teorier paa kirkens oplevelse gennem alle tider og sidst og afgjørende maa den prøve sine grundsætninger paa Kristi eget ord» (s.43f).

Til sist i sin innledning minner Støylene om at den praktiske teologi ikke kan skape krefter som ikke er for hånden. Den kan bare vise hvordan de krefter som finnes, kan og bør brukes. Den kan heller ikke erstatte den ånd og den kallsbevissthet som kirkens tjenere må ha. «Den kan ikke producere, den kan kun regulere det liv og de aandskræfter, som findes hos tjenerne» (s.46).

## Læren om kirken

Som nevnt tok Støylene allerede i sitt første undervisningsår tak i de sentrale ekklesiologiske problemstillinger. I et forelesningshefte fra høsten 1903 går han inn i stoffet under overskriften «Den grundlæggende del af den praktiske teologi», og han starter gjennomgangen med hovedtemaet: «Læren om kirken, dens tjeneste og tjenere». Innledningsvis viser han sine metodiske ansatser, i første rekke ved å avgrense seg overfor andre metoder:

«Førend den prakt.teol. kan fremstille kirkens livsvirksomheder, maa den give en udredning af disse virksomheders udgangspunkt. Subjektet for disse virksomheder maa nærmere fremstilles, baade for at de rette forudsætninger for virksomheden kan blive klargjorte, og for at den prakt.teol. stof kan begrændses til sit rette omraade. Enkelte gjør dette i en grundlæggende del som de kalder praktisk teologisk principlære. Der fremstiller de da baade læren om kirken og dens embede, grunddrisene af embedets opgaver og kirkens virksomheder». (s. 1)

Støylene selv velger altså en tilsvarende metode, når han først gir en grundig fremstilling av sin forståelse av kirken, både historisk og teologisk, før han beskriver kirkens forskjellige virksomheter.<sup>18</sup>

Støylene finner det mest saksvarende å drøfte de forskjellige sider ved kirkens og prestenes virksomhet i «en for alle disipliner grundlæggende del». Slik kan man få et samlende inntrykk. «Man kan fremstille for sin sjæl det ide-



ale bilde af den arbeidende menighed, som er den praktiske teologis og de kirkelige livsvirk-somheders sande subjekt. Og man kan klar-gjøre for sin sjæl billedet af den retskafne Herrens tjener, saadan som han skal være efter Guds vilje i alle sine virksomheder» (s.3). Det er denne innfallsvinkel han utfolder i det føl-gende.

### Kirken og Guds rike

Når Støylen nærmere vil beskrive hva kirken er, tar han ikke utgangspunkt i kirken som dog-matisk begrep, men kirken som «en levende og virksom aandsmagt, .... den i Kristi Aand arbeidende kirke». Spørsmålet er ikke hva kirken er, men «det ethisk rettede spøragsmaal om den aand hvori kirken arbeider, og om hvorledes kirken blir arbeidende og virkekraftig». Det gjelder å beskrive «den arbeidende kirke og dens organer» (s.5) Med dette som rettesnor begynner han så en historisk gjennomgang av kirkeforståelsen like fra nytestamentlig tid. Han peker på at i Kristi forkynnelse var begrepet *Gudsriket* sentralt. Men dette rike er altom-fattende, både i hjem, folk og samfunn: «Det er baade i tid og rum langt større end kirken. Det var før kirken blev til, det er endnu i sin vorden». Støylen plasserer kirken innenfor denne større sammenheng:

«Indenfor Gudsriget baade i tid og rum staar Kristi kirke. Den er den organisk religiøse forbindelse med Gud, som i særlig forstand baner veien for Guds rige i hans skabning og fører slegten frem til den fuldendelse, da Gud skal bli alt i alle».

Kirken blir «bæreren af Guds rigstanke i det nærværende verdensløb» (s.6f).<sup>19</sup> (!)

Støylen peker på at den vanlige oppfatning går ut på at det er kirken som Gud bruker både til å bryte ned det onde i verden og å bygge Guds rike i slekten. Men dermed har i manges bevissthet tanken på kirken kommet til å for-trenge tanken på Gudsriket, som dels blir opp-fattet rent eskjatologisk. Det er evangeliets *sur-deigskraft* som blir fortiet når saken fremstilles slik. Men, sier Støylen, dette er en svekkelse av Guds rikstanke:

«Den er blevet indsnævret til de enkelte sjæles frelse. Baade det almindelige kristelige samfundsarbeide og kirkens arbeide har lidt og lider endnu under dette. Saalænge ikke den altomfattende tanke om Guds vilje atter faar hvælve sig som himmelen over alt vort arbeide, kan heller ikke den arbeidende kirke udfolde sine kræfter i det rette lys» (s.7).

Her legges vekten på kirkens innvirkning på samfunnslivet, og i det hele på frelsens innvirk-ning på den skapte verden. Dette svarer til hans tanker om teologiens kontekstualitet.

Støylen peker videre på at Jesus talte om kir-ken på en annen måte enn om Gudsriket. Han bruker uttrykket *menighet*, *ecclesia*. «Efter aposto-lisk betraktning er kirken samfundet af dem, som tror paa Kristus og samler sig om naadens midler, hvem de saa er og hvor de findes» (s.8). Hver enkelt menighet er kirken i full mening, slik det også kommer tydelig frem hos Paulus. Enheten som knytter menighetene sammen, er ikke en ytre, men en indre, den består i livet i Kristus og kjærligheten som strømmer ut fra det. Kirkens enhet er uttrykt i den felles bruk av nådemidlene: Det er en enhet i arbeid, ut fra den samme ånd og mot et felles mål. Kirken har av Kristus fått oppgaven å «gjennomføre den plan som han har lagt i frelsens verk for den hele slegt». «Kirkens ideale fællesskikkelse fremtre-der konkret i hver enkelt menighet. De er som moders børn og bærer hendes natur og hendes navn – ja de blir selv mødre til andre børn». Derfor tillegges den enkelte menighet de samme egenskaper og de samme fellesnavn som den hele kirke. Den kalles Guds tempel, (1 Kor 3,16), Kristi legeme, (1 Kor 12, 27), Kristi brud, (2. Kor 11,2). Støylen bruker mange ord for å vise at enhver menighet har utfordringen til å bruke de nådegaver som Gud har gitt sin kirke: «Den enkelte menighet er udrustet af Gud med livets kræfter og arbeidets redskaber for at den skal være en arbeidende kirke» (s.9). Det var altså ikke en felles organisasjon som knyttet menig-hetene sammen til en kirke. Det var ikke en ytre, men en indre enhet som dannet grunnlaget for både enkeltmenighetene og kirken i det hele. Enheten var livet i Kristus og kjærligheten som strømmet ut fra det. Det var den felles ånd og det felles arbeid, som drev alle og ledet dem frem mot det felles mål.



## Kirken er samfunnet om nådens midler

Støylen minner om at den evangeliske forståelse av den arbeidende kirke går tilbake til Det nye testamente. Han nevner med tilslutning den lutherske kirkeforståelse slik den kommer til uttrykk i Augustana (CA 7) og Apologien (Apol. IV), og understreker at det hører med til kirkens «korsskikkelse paa jorden» at også hyklerne er innblandet i den ytre kirke (s.13). Men det er den usynlige menighet, som åpenbarer seg i bruken av nådens midler, som er bærer av de åndelige krefter og som påvirker menneskeånden, når de mottas i tro. Disse nådemidler er ikke tryllemidler, som kan fremtvinge noe resultat. Men «overalt hvor disse midler faar træde frem og virke, der dannes og er Kristi kirke. Og det tror vi, selv om vi ikke ser det i det ydre samfund» (s.14). «Trods alle halve og blandede forhold og alle uværdige tjenere er naademidlernes brug det synlige tegn og bevis for at her er en Kristi kirke og at han endnu arbeider iblandt os» (s.15).

På bakgrunn av disse overveielser mener Støylen å kunne fastslå følgende hovedprinsipp:

«Den praktiske teologi maa derfor fastholde at den i Kristus levende og virkende menighed er den handlende kirke og derfor det egentlige subjekt for alle de kirkelige virksomheder. Det er ikke den ydre blandede menighed, som er det egentlige subjekt. Den er objekt for den sande kirkes virksomhed, idet denne søger at gjennomtrænge det halve og skadede væsen og udskille det ubrugelige og levendegjøre og dygtiggjøre det brugelige til sin egen selvopbyggelse. Det er den aandelige og i Kristus levende menighed, som eier forplantningens liv og kræfter, idet den bruger naadens midler og udfører den tjeneste i frelsens husholdning som Kristus har sat sine disciple til» (s.17).<sup>20</sup>

## Folkekirken som problem og mulighet

Dette synspunkt videreføres når han taler om folkekirken med dens muligheter og problemer:

«Vilde man deraf slutte, at den udvortes og blandede folkekirke og den urene og lidet ideelle menigheds skikkelse ikke svarer til menighedens væsen og derfor ikke kan forenes med den arbeidende kirke eller danne den ydre ramme om den sande Kristi kirke, saa skal det aabent erkjendes at afstanden mellem kirkens ideal og nutidens menigheder oftest er ængstelig stor» (s.18). Men avstanden skyldes at kirken ikke har kommet lenger i sitt virke, den er ennå i sin «vorden».

I et margnotat sier Støylen, med henvisning til Gustav Jensens «Innledning i prestedtjenesten»:

«Vi tror og vet at der er en hellig bevægelse fremad mod målet. I folkenes kirke med alle sine skrøbelige og blandede forhold fødes og dannes Herrens hellige. Her tvætter de sine klæder og gjør dem hvide i Lammets blod. Her strider de sin strid fra dag til dag. Kjendte eller ukjendte færdes de gennem folkenes kirke og gjør den til et hellig sted» (s.18).<sup>21</sup>

Kirkens oppgave er å være et redskap for Guds frelsesplan. Med særlig tanke på den folkekirkelige situasjon sier Støylen:

«Kirken er sat ind i slegten for at frelsens mulighed altid skal være nærværende og møde menneskehjærterne og kalde dem til det store valg, og frelsens kræfter skal altid være virksomme midt i den syndende og lidende slegt og bøie sig ned til alle elendige, som kirkens herre og mester gjorde, og omdanne alle dem som vil modtage hans aand og liv». <sup>22</sup>

Det er den sanne, usynlige kirke som har fått denne oppgaven, og den skal «arbeide i folkekirken som sjælen i legemet, og gjøre folkelegemet til et redskap for Herren. Derfor giver folkekirken en aaben adgang til at gjennomtrænge alt menneskeligt, nationalt, politisk og sosialt med kristendommens aand. Folkekirken bærer i sig et stærkere drag af Gudsrigets idé end separatkirken og sektmenigheden» (s.19).<sup>23</sup>

De kristelige livsvirksomheter i menigheten utgår fra den sanne kirke. Og det er derfor denne åndelige kirke som er subjektet også for utformingen av kirkens tjenester. Før han går nærmere inn på en mer detaljert gjennomgang av prestedtjenesten, omtaler Støylen det forhold at det også finnes tjenester av «reddende og bevarende art» (diakonitjenesten), og av «ordnende og styrende art». Støylen beklager at disse siste har vært overlatt til det borgerlige samfunn i og med det statskirkelige styre i kirken. Det medfører, sier han, at «staten har faaet den ledende magt i den hele kirkestyrelse og kommunen har faaet styrelsen i den enkelte menighed». Dette gjør at kirken er «bunden paa hænder og fødder, og det ser ud som den endnu eier liden evne og lyst til at faa fjernet dette umyndighedsmærke» (s.34).

På denne måte kommer prestedtjenesten i et skjævt lys, fordi den ikke bare er kirkens tjeneste, men også det borgerlige samfunns redskap og

statsinstitusjonenes tjener. Derved skades også det som er den lutherske prestetjenestes hovedsak, nådemiddeltjenesten. Den er «hjærtet i al kirkens tjeneste. Fra den strømmer blodet med liv og kraft til alle lemmer og fornyer dem hver til sin tjeneste» (s.35). Menighetens midtpunkt er ikke de troende, men nådemidlene. Der er menighetens sjel. Derfra går også dens krefter ut, og dit samles de. Prestetjenesten er nådemiddeltjeneste, og dermed er også de som samler seg om nådens midler, menighetens medarbeidere til denne tjeneste.<sup>24</sup>

### Kirkens samfunnsansvar

I det hele tatt minner Støylen om at folkekirken bare danner den ytre ramme om den egentlige kirke, som er de helliges samfunn. Denne ramme er underlagt forandringens kår, og har endret form i historiens løp. Den sanne kirke er «evighedens liv indenfor den historiske ramme». Den består med sine kjennetegn hvordan enn folkekirken eller de andre ytre kirkeformer utvikler seg (s.20). Men det er et vilkår at den sanne kirke får utfolde sitt arbeid etter de åndelige lover som preger den. Hvis dette ikke lenger kan skje, og folket som helhet ikke tåler en kirke som arbeider «paa den af Kristus lagte grundvold», må kirken søke sin egen vei:

«Det er dens hellige pligt at udfolde livets kræfter og udnytte alle naadegaver, saa at enten folkekirken gjen-nemsyres af kristelige grundsætninger eller ogsaa føres frem til en afgjørelse som skiller mellem den officielle statsstyrelse og den arbejdende kirke» (s.20).

Men folkekirken kan ikke nå sitt mål ved å trekke seg tilbake fra livets utfordringer:

«det kan kun skje ved at tage nutidens rige kulturmidler i den kristne kjærligheds tjeneste. Synet maa aabnes for menighedens store opgave i menneskeslegten. ...Den negative beklæmpelse af den med nydelselivet følgende sløvhed og ligegyldighed er derfor lidet verd. Den positive kamp som griber livskræfterne og nutidens mangfoldige og rige anledninger og udnytter dem og omskaber dem til kjærlighedens tjeneste er hovedsagen» (s.7 - i ny paginering)

Her viser igjen Støylen at han har et åpnere blikk for kulturutfordringen i tiden enn mange av hans samtidige. På dette område spores antakelig hans erfaringer fra arbeidet ved

lærerskolen i Volda og på Notodden, med deres interesse for nasjonal kultur og litteratur. Samtidig kan en merke en viss avstandtagen fra en pietistisk polemikk mot de såkalte adiafora, som var fremherskende i tradisjonen etter Pontoppidan.

Vi ser at Støylen, tross enkelte likhetspunkter, avgrensner seg fra en rekke teologer og geistlige i samtiden, som i sin bedømmelse av folkekirken ser den hovedsakelig som en ramme om de kirkelige tjenester. Han uttaler for øvrig en viss kritikk av statskirkesystemet, og er opptatt av at kirken må få virke på sine egne premisser og sitt eget bekjennelsesgrunnlag innenfor statskirkens ramme. Som medlem av den store Kirkekommissjonen fra 1908 har han likevel skjerpet sin skepsis til statskirken som konstitusjonelt system, og i kommisjonens betenkning om statskirkens fremtid (1911) står han som talsmann for mindretallet, som enten vil ha en helt selvstendig kirke eller i det minste en kirke som er organisert med et Kirkemøte og har en større grad av selvstyre innenfor en statskirkelig ramme. Det kan neppe være tvil om at Støylen har ført mindretallets konklusjon i pennen.<sup>25</sup>

Støylens ekklesiologiske grunntanke er altså at kirken er et samfunn båret oppe av nådens midler. Kirkens midtpunkt er ikke de troende, men nådemidlene. Kirken er en manifestasjon av Guds rike og skal bringe Gudsrikets krefter til utfoldelse blant menneskene i Guds skapte verden. Kirken som de døptes fellesskap næres av ordet og sakramentene, og oppgaven til alle tider er å bringe flest mulig inn i troens fellesskap med den oppstandne Frelser. I denne sammenheng er det viktig å frigjøre den kraft som ligger i nådegavene som er utdelt til alle kirkens lemmer. Folkekirken er ikke bare å betrakte som «menighetsstoff» eller et stillas som kan benyttes til å bygge Guds «sanne kirke» ut fra, slik for eksempel en av Støylens samtidige, G. Skagestad, mente på den tiden. Folkekirken er også en Jesu Kristi kirke, «et samfund med et aandelig og evig formaal og et særegent aandsliv». Kirken skal utfolde alle livets krefter og utnytte alle nådegaver, slik at folkekirken preges av kristendommens kraft og gjør det mulig å gjennomsyre hele samfunnet med Kristi Ånd.<sup>26</sup>

## Noter

- 1 Gustav Jensen fikk aldri utgitt sine forelesninger, men det finnes flere omfattende referater fra hans forelesninger over pastoralteologien, bl.a. ett som Støylen har tatt vare på, men som er skrevet med en annen hånd. Dette blir det henvist til i det følgende som «Forelesninger I». Manuskriptene finnes i Nasjonalbibliotekets manuskriptsamling.
- 2 Kirkekommissionen av 1908. IV. *Indstilling angaaende den norske kirkes organisation*, Kristiania 1911.
- 3 To prekansamlinger er utgitt med fullstendige prekenertil 3. tekststrekke: *Livet med Gud* (Bergen 1934) og 2. tekststrekke: *Kom til Kristus*, (Utgitt året etter Støylen død, Bergen 1938). I manuskript finnes prekenutkast og skisser til 1. rekkes tekster fra i.s. i advent til 12. s. e. Trefoldighet, antakelig fra hans prestetid i Bergen.
- 4 B. Støylen: *Tilbed og ten Herren, Vigsetalar*, Bergen 1928. Her finner vi også hans kraftfulle og utfordrende tale ved vigslingen av J. Gleditsch, med overskriften «Evangeliet er en Guds kraft til frelse» (Rom 1, 16).
- 5 I et personlig brev til kirkestatsråd Wexelsen skrev han: «Jeg vil paa det indstændigste tilraade Dem at utnævne Bernt Støylen til Bestyrer af det praktisk-teologiske seminar. Rigtignok er han Maalmand, men det er vel intet aber i Regjeringens Øine. Han vil imidlertid være en velgjørende Spyling for de teologiske Kandidater efter at de har gaaet igjennem det Sodoma og Gomorra i hvilket dr. Odland er den eneste retfærdige Lot. Han er lig to Mænd, nemlig Gustav Jensen og Moltke Moe. Dog er han ikke saa veg som den første og mer normal end den sidste». Sitert etter biografien om Støylen som ble utgitt på Det norske Samlaget i 1951: Reidar Bolling: «Bernt Støylen», s. 94f
- 6 Han oppsøkte Martin von Nathusius i Greifswald, men var mest oppglødd over møtet med Martin Kähler i Halle. I Wittenberg fordyppet han seg i tradisjonen etter Luther, R. Bolling, *Bernt Støylen*, s. 96.
- 7 I jubileumsåret 1914 skrev Støylen en artikkel i publikasjonen «*Fra den norske kirke. Norske presters aarbok*» (Red. Egil Brekke), trykt i Trondheim. Tittelen viser at det her er tale om en generell plassering av den praktiske teologi: «*Den praktiske teologi, dens oppgave og betydning for norsk kirkeliv*». Artikkelen er en kort introduksjon til en samling artikler om praktisk-kirkelige emner. Også et stort anlagt foredrag ved lærerstevnet i Volda i 1905 om «*Uppdraging*», kan sies å være et bidrag til den kirkelige undervisningslæren (kateketikk). Det ble trykt som bilag til «*Stille Stunder*» (nr. 3, 1905), som Støylen var medutgiver av. Det finnes også viktige pastoralteologiske momenter i hans vigslingstaler, og vi kan lese et ekklesiologisk grunnsyn ut av hans bidrag til Kirkekomisjonens innstilling om kirkens organisasjon (1911).
- 8 Forelesningene finnes i et skrivehefte, innbundet, med 149 sider tekst. (etter de første 40 sider begynner en ny paginering, og etter den nye side 46 følger et innskudd på 13 sider).
- 9 Tittelsiden er utformet på følgende måte:  
«Praktisk teologi I  
*Grundlæggende del – Indledning*  
af Bernt Støylen  
Kristiania 1905».
- 10 Det blir likevel i denne sammenheng en torso, hvor bare overskriften på en ny side viser hvordan han hadde tenkt å gå videre med «I Læren om kirken», som han allerede hadde forelest over tidligere. Det kan tenkes at han har ønsket å bearbeide sine tidligere manuskripter med tanke på en utgivelse, og har renskrevet innledningen, men har ikke maktet å få stoffet trykkeferdig.
- 11 Sidenummereringen er Støylen's egen
- 12 Gustav Jensen bruker også dette uttrykket: «Den praktiske teologi beskjeftiger sig med kirkens nærmeste og mest selvfølgelige livsvirksomheder». Forelesningsreferatet I, s.4.
- 13 Friedrich Schleiermacher utviklet sin ide om den praktiske teologi som en egen disiplin alt i 1811: «*Kurze Darstellung des theologischen Studiums*», men han tok ikke skrittet helt ut og sidestilte denne gren av teologien med dogmatikk og etikk som vitenskaplige og historiske disipliner. Dette skjedde imidlertid med Carl Immanuel Nitzsch sitt store arbeid: «*Praktische Theologie*», som kom i årene 1847-1867.
- 14 En undersøkelse av utviklingen i synet på den praktiske teologi ved noen av dens hovedtalsmenn i tiden før Støylen er gjort av *Lars Emmersleben*: «*Kirche und praktische Theologie; Eine Studie über die Bedeutung des Kirchenbegriffes für die praktische Theologie anhand der Konzeptionen von C.I. Nitzsch, C.A.G. v. Zezschwitz und Fr. Niebergall*», Bonn, 1999. Støylen viser kjennskap til disse og andre teologer i sine forelesninger, og han kommenterer enkelte av dem med karakteristikk som: *Claus Harms*. «en aandfuld og glødende bog» (C. Harms: *Pastoraltheologie*, 1830-1834); *Wilhelm Löhe*: «populær og inderlig» (W. Löhes «Drei Bücher von der Kirche» kom i 1845, og hans «prestespeil»: «*Der evangelische Geistliche*» ble utgitt i 1861); *G. von Zezschwitz*: «tung og indgaaende, næsten ulæselig» (G. von Zezschwitz: «*System der praktischen Theologie*», 1876-78); *R. Baxter*: «Et gribende alvor og en stor kraft i formaningen», (R. Baxter: «*The reformed Pastor*», 1656)
- 15 G. Jensen: Forelesningsreferatet I, s.1f. (Sml. Støylen's inndeling i «*Inledning til den praktiske teologi*», ovenfor side 4, og note 9).  
–Aller helst ville G. Jensen sett at den praktiske teologi ble foredratt underveis i det teologiske studium. Han peker på at det vitenskapelige studium lett kan føre til en intellektualisme som fortrenger det personlige tros-liv. «Naar det dog viser sig, at man fra studiet bringer med noget afbleget, tilbøielighed til kritik og theoretiseringen, bør dette ikke betragtes som et vidnesbyrd mod et videnskabeligt studium, men som vidnesbyrd om farerne, hvis det personlige ikke kommer til sin ret. Det skulde synes, som om disse farer kunde minskes, hvis den praktiske teologi fik sin plads inden selve studiet» (Forelesningsreferatet I, s.23f). Det skulle gå hundre år før Gustav Jensens tanker om et integrert praktikum fikk fullt gjennomslag i Norge. Olav Skjevesland fikk selv være med å sette disse ideer ut i livet, som rektor ved Menighetsfakultetets praktisk-teologiske seminar.
- 16 Nyere pastoralteologiske arbeider har lagt enda større vekt på at kirken i dag må forholde seg til den samfunnsvirkelighet som evangeliet skal forkynnes inn i. *Olav Skjevesland* har i mange sammenhenger pekt på dette: «En innføring i menighetsoppbygging må forholde seg både til den bibelske åpenbaring, teologiens normkilde, og den kontekst som samtiden utgjør», i: «*Huset av levende steiner*», 1993, s. 17. Se også avsnittet «*Situasjonsrelatert menighetsledelse*» i boken «*Morgendagens menighet*», Oslo 1998, s. 49 ff. Han

- skriver: «Aspektet kontekstuell teologi og kirke har også et poeng i norsk sammenheng. Den som har tjenestegjort på ulike steder i den norske kirkegeografi, vet at ingen menighet er lik en annen. ....Menighetens ledelse må derfor vinne innsikt i, og arbeide ut fra de lokale betingelser» (s. 61).
- 17 Henvisningen fra *Friedrich Niebergalls* oppsats: «Die wissenschaftlichen Grundlagen der praktischen Theologie» i et tysk Monatschrift fra 1903, viser at Støylen holdt seg løpende orientert innen sin fagkrets. – Også *G. Jensen* hadde syn for de forandringer som hadde skjedd i kulturliv og samfunnsliv, og de utfordringer dette stilte prestene overfor. Se *Bernt T. Oftestad*: Hyrde – når fårene spres. Wilhelm Andreas Wexels og Gustav Jensen – to norske pastoralteologer fra 1800-tallet, Halvårsskrift for praktisk teologi, 2/1995, «Med Gustav Jensen kommer den pastoralteologiske aksept av det moderne samfunn og den moderne mentalitet (...) en bevisst tilegnelse av den nye tids tenkesett for å kunne gjøre det kirkelig og teologisk fruktbart» (s.30). Det er likevel tydelig fra hans forelesninger at *G. Jensen* hang sterkere fast i den gamle samfunnsforståelse enn *Bernt Støylen* gjorde.
- 18 Til en viss grad er det denne tilnærming også *Gustav Jensen* velger, når han som hovedoppslag i sine forelesninger om Pastoralteologi innleder med å si: «Den praktiske teologi er læren om den handlende kirke». Det er her han lanserer sin kjente skjelning mellom den «væsentlige kirke», som er de troendes samfunn, og den brede folkekirke, som er alle døpte: (Forelesningsreferatet I, s.6ff). *G. Jensen* drøfter likevel kirkeforståelsen ganske kort og summarisk, og den spiller ikke samme sentrale rolle som hos *Støylen*.
- 19 Denne tanke får en særegen utfoldelse i en bok *Støylen* skrev om Buddhimisjonen, med tittelen «Guds fotspor i folkenes liv»: Her heter det: «Fra Kristi kors strømmer frelsen som en veldig flod gjennom Kristi kirke fra folk til folk og gir liv og kraft til alle dem som vil bøie sig ved dens bredder og drikke av dens levende vann og slukke sin sjels tørst». I: «Guds fotspor i folkenes liv», utgitt på Buddhimisjonens forlag (uten år, antakelig 1935).
- 20 Også her finner vi gjenklang av *G. Jensens* tanker, som uttrykkes slik i hans forelesninger: «Det er kirken som de helliges samfund, der er subjekt for kirkens virksomheder, deres objekt er kirken som synlig kirke, det ydre kirkesamfund, som den mer og mer vil vinde for at opbygge sig selv». «Den evangeliske kirke elsker fremfor alt ordets og sakramentenes tjeneste, som altid paany frembringer kirkesjælen, de helliges forsamling, og som leder livet du til den hele menighed» (Forelesningsreferatet I, s.9 og s. 13).
- 21 Utg. 1888, s. 50, sml. ny utgave: «Den hellige tjeneste», v. *B.O. Weider*, 1969, s. 60
- 22 Hos *G. Jensen* heter det: «Gjennem folkekirken naar den kristne kirke sin universalitet. ...Folkekirkens princip er Guds almindelige kjærlighed, frelsens universalitet. Derfor er folkekirken efter Guds gode vilje ikke bare noget der maa taales, .... men ogsaa det arbejdsstof der er overdraget kirken, hvori kirken skal indarbejde evangeliet». (Forelesningsreferatet I, s. 192).
- 23 Sektkirken «bærer i sit udspring en skjæbnesvanger spire; trangen efter at nyde brodersamfundets sødme er større end kjærligheden som søger og frelser det fortabte. Det gjensidige velbehag og fortlørlige samvær blir formaålet for menighedens arbejde, istedetfor kirkens store kald at vinde menneskeheden og omdanne den for Guds rige» (s. 19).
- 24 Den nærmere utfoldelse av de bærende momenter i prestens tjeneste følger i den senere omfangsrige fremstilling av pastoralteologien sett ut fra de krav som må stilles til prestenes liv og virksomhet. Denne del av hans forelesninger skal ikke forfølges videre her. Se for øvrig min artikkel: «Et prestespeil i hundreårspektiv - *Bernt Andreas Støylens* presteideal», i Tidsskrift for Teologi og Kirke, 1/2007
- 25 I tillegg til den felles utredning av mindretallets standpunkt, har *Støylen* sammen med medlemmet *Gerhardsen* utformet en særbetenkning, der noen av de prinsipielle sider ved kirkeforståelsen kommer til uttrykk: «Vor kirke har saaledes ingen arbeidsordning som kan kalde menigheternes læge krefter frem og sætte dem til at arbeide for kirken og vække hos dem ansvarsfølelse for dens liv og fremgang. Vi maa hevde at verken stedmenigheten eller kirken kan samles og modnes som de burde, med mindre hele kirken faar baade arbeidsorganer og ledende organer. Fælles samfundsordning er nemlig en av de viktigste faktorer til dannelse og opdragelse av et samfund. ... Men saavist som ogsaa statskirken er et samfund med et aandelig og evig formaal og et særegent aandsliv, git den av kirkens herre, fælles for alle dens menigheter trods al forskjel og mangfoldig veksling, saa vist trænger den ogsaa sine organer og arbeidsordninger, som svarer til dens aandsliv, og som kan ta dens kræfter i bruk for at føre ogsaa den fremover til sit store maal. Ogsaa vor norske kirke trænger mund til at tale med og haand til at arbeide med, om den skal kunne gjøre sin herres gjerning i vort folk». (Kirkekommissjonen av 1908, Indstilling IV, s. 417.)
- 26 Til *Skagestad*, se min artikkel «'Menigheten' som teologisk og kirkelig begrep. En studie i norsk pastoralteologi, med særlig henblikk på *Gabriel Skagestads* kirkesyn», i TTK, 1966, s. 26-43.

**Sammendrag:**

Bernt Andreas Støylen var en av Olav Skjeveslands forgjengere på Agder bispestol. Hans betydning for norsk kirkeliv har neppe vært tilstrekkelig påaktet. Både som praktisk kirkemann og lærer i praktisk teologi har han satt spor som fortjener å friskes opp. Artikkelen bygger på håndskrevet materiale til Støylens forelesninger i pastoralteologi fra hans første par år som hovedlærer (senere professor) ved det praktisk-teologiske seminar i Oslo. En hovedtanke i hans undervisning er tesen om at kirken må forstås som samfunnet om nådens midler, og at hele pastoralteologien må utvikles ut fra en ekklesiologisk hovedbestemmelse. Støylen beskriver kirken som et uttrykk for de åndelige livskrefter som Kristus har satt inn i verden, og han er opptatt av at den praktiske teologi må være både konfesjonell og konfesjonell i sin utforming.

---

Andreas Aarflot: Biskop emeritus  
Adresse: Chr Krohgs v 114, 1415 Oppegård

# Lukkende og åpnende

Forkynnelse i et informasjonstrett samfunn\*



AV BÅRD MÆLAND

baard.maeland@mhs.no

## Informasjonstretthet og praktisk-teologisk kulturanalyse

I Olav Skjeveslands praktisk-teologiske forfatterskap er det særlig forkynnelse og menighetsoppbygging som vies oppmerksomhet.<sup>1</sup> For begge deler gjelder det at man verken kan preke eller utvikle menigheter uten å kjenne den kulturen som tilhørerne og menighetslemmene (og presten!) er en del av. Skjevesland opplever det likevel krevende å fortolke samtidskulturen. I *Huset av levende steiner* (1993) skriver han følgende: «Jeg har vandret i faglig tereng jeg var lite hjemmekjent i», og spesialister kan «av den grunn bebreide meg for å være en naiv turist i fremmed land».<sup>2</sup> Det er lett å forstå slike forbehold. For hvordan skal man treffsikkert beskrive trekk ved en samtidskultur i stadig endring uten å ende i diletanteri?

Selv om Skjeveslands ulike samfunns- og kulturanalyser spenner over et stort tidsrom; fra det sene industrisamfunnet, via det postmoderne samfunnet og opp til det han kaller «det elektroniske samfunnet»,<sup>3</sup> så har alle disse epokene det til felles at *informasjonsstrømmen* har økt betraktelig. Det gjelder enten det dreier seg om avis, radio, TV, eller nyere uttrykk for det såkalte «nettverkssamfunnet» (M. Castells), særlig ulike former for digitale kommunikasjonssystemer (for eksempel mobiltelefoner og Internet).<sup>4</sup> Allerede i *Broen over 2000 år* (1981) beskriver Skjevesland den kulturelle situasjonen som «en inntrykksmett og kommunika-

sjonstrett tid», preget av «et sansebombardement uten like», der «lyd, bilde og fete overskrifter (...) jager forbi i en heksedans».<sup>5</sup> Han hevder videre at tretthetsterskelen har blitt senket på tilhørersiden som en følge av informasjonsbombardementet.<sup>6</sup> Dette skaper igjen sanseløvhets.<sup>7</sup> Han spør derfor om det i vår tid bare er predikanten og prekenen som kjeder tilhørerne i det mange oppfatter som en prekenkrise,<sup>8</sup> eller om det like gjerne er slik at tilhørerne projiserer sin egen «lede og tretthet» over på predikanten.<sup>9</sup>

Med slike beskrivelser viser Skjevesland – trolig uten selv å ville det – at vår tids tematikk hører hjemme i en lang historie rundt det vi noe upresist kan kalle for tretthetens eller kjedsomhetens idéhistorie.<sup>10</sup> Og siden kirken har vært opptatt av dette fenomenet siden ørkenfedrenes tid, burde både trettheten, sløvheten og kjedsomheten være særlig interessante fenomener å beskjeftige seg med for kirkelige praktikere.<sup>11</sup> Men hvordan?

I *Det skapende ordet*, Skjeveslands andre homiletikk, kommer han svært tett på denne tretthetens eller kjedsomhetens idéhistorie. I del IV behandler han «prekenens realisering» og gjør dette blant annet ved å undersøke de språklige betingelsene for å preke meningsfullt og rett. I et underkapittel om «Prekenarbeid som skapende prosess» behandles også det som man forventer må være viktig i en prekenlære med



tittelen «det skapende ordet», nemlig «Bilder og metaforer». Her sier han:

Det er bl.a. presset fra en teknifisert og rasjonalisert hverdag som har skapt økt behov for et billedkraftig, levende språk, også i forkynnelsen. Trettheten på grunn av all støtvis og oppsplitende informasjon i dagens samfunn har også skapt sult etter et annet språk.<sup>12</sup>

Men hvordan henger så alt dette sammen? Ved hjelp av en sosiologisk teori om hvordan informasjon virker på mennesket, skal jeg i det følgende forsøke å gi en utdypende fortolkning av en mulig sammenheng mellom informasjons-tretthet og behovet for et annet – billedkraftig og levende – språk.

### Informasjon og tretthet

I boken *Overload and Boredom* (1986) har sosiologen Orrin E. Klapp beskrevet hvordan informasjon innvirker på menneskers livskvalitet, i særdeleshet hvordan en opplevelse av kjedsomhet røper en problematisk situasjon som knytter seg til det han kaller *informasjonsoverbelastning*.<sup>13</sup> Denne problematiske informasjons-overbelastningen forstår han på to ulike måter:

Den ene karakteriserer han som *trettende gjentakelse*<sup>14</sup> (*bad redundancy*). Klapp sier at dette dreier seg om informasjon som fremtrer som «flat» og kraftløs; informasjon i et emosjonelt flatland. I dette flatlandet sperres man inne, man begrenses og forflates. Her hersker stivheten, monotonien, banaliteten, og kjedsommeligheten. Det er rett og slett for mye av det samme, og for lite sted å boltre seg på. Med alt dette forringes livskvaliteten for den enkelte. Det er trolig denne form for informasjonsproduksjon Skjevesland beskriver i *Broen over 2000 år* når han skriver følgende:

Når den fromme floskulatur, med en mengde utilkjempede ord, nærmest skaper drukningsfornemmelser på tilhørersiden, da blinker det blått lys for alvor. Mye er ille på prekenstolen, mon ikke det *billige* er verst?<sup>15</sup>

Klapp beskriver den andre formen for informasjonsoverbelastning som *støy* (*noise*). Dette er en tilstand som inntreffer ved for mye informasjon, ved for mye «variasjon», og særlig hvor dette overskuddet på informasjon kjennetegnes av tvetydighet, manglende relevans, forvir-

ring eller rett og slett tom informasjon. Kort og godt oppstår støyen der hvor man enten ikke evner å fordøye eller tolke en gitt informasjonsmengde, eller der informasjonen ikke inneholder tilstrekkelig meningsfylt informasjon. Resultatet er det samme i begge tilfeller; informasjonen blir bare i begrenset grad forstått, med den konsekvens at den verken mottas eller viderefremidles. Skjevesland snakker et sted om predikanter som stiller store spørsmål som ikke stilles. Resultat: «prek».<sup>16</sup> Kanskje kunne vil like gjerne sagt «støy»?

Verken den trettende gjentakelsen (for mye lik informasjon) og støyen (for mye uforståelig informasjon) evner å tilføre menneskene livskvalitet, hevder Klapp. Dette henger negativt sammen med det han kaller «the slow horse of meaning». Verken den grå og flate gjentakelsen eller den hissige og forvirrende støyen er i stand til å skape bærekraftig mening. Støyen er forvirrende og intens, og den ensformige gjentakelsen ser ut til å ha forsenket seg i tomhet og sløvhets. På denne måten er det mulig å komme dobbelt til kort i forhold til det som er det gode alternativet: det langsomme, men utrettelige arbeidet med å skape mening.

Konteksten for Klapps bok er informasjons-samfunnet. En tilgrunnliggende – og kulturpes-simistisk – premiss for Klapp er at ikke alle fremskritt i informasjonsalderen representerer en utvikling til det gode.<sup>17</sup> Et uttrykk for dette er den allerede nevnte informasjonsoverbelastningen. Forstått som en kjedsommelig informasjonstretthet kan det forstås som enten 'kjedelig variasjon' (*noise*) eller 'kjedelig gjentakelse' (*bad redundancy*):

Boredom can come from either redundancy or variety when it does not tell enough of interest. The deficiency is not a sheer lack of information but hearing too much of what we are not interested in. That is, boredom as we experience it today is more likely to be from an *overload* than an *underload*.<sup>18</sup>

Som man ser, kan kjedsomheten inntreffe på den ene eller den andre enden av en (horisontal) akse mellom «redundans» (gjentakelse, overskudd) og «variasjon». Men det som gjør at for mye variasjon eller for lite variasjon gjør at noe oppfattes som kjedelig har å gjøre med innslaget fra en annen – vertikal – akse, nemlig

mellom det meningsfulle (*meaning*) og det meningsløse, det entropiske (*entropy*).

Klapp bruker begrepet 'entropi' for å beskrive et informasjonsforfall,<sup>19</sup> noe han forstår som et «tap av menneskelig potensial». Et slikt forfall kan gi seg utslag i dårlige holdninger, spenningsøkning gjennom usunne aktiviteter som veddemål eller stoffmisbruk, eller regelrett vandalisme eller annen kriminalitet.<sup>20</sup> Entropien rommer altså et betydelig potensial for menneskelig forfall, der den eller de det gjelder slutter å opptre meningsfylt og sunt i forhold til sine omgivelser.

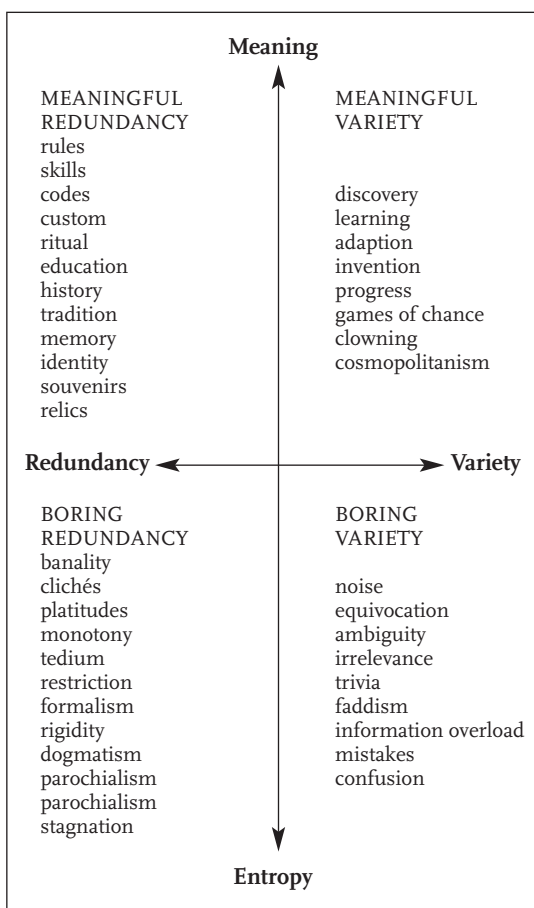
Av alt dette kan man nå forestille seg et koordinatsystem med to akser, en mellom mening og entropi, og en mellom variasjon og gjentakelse (se figur 1 nedenfor). Innenfor dette koor-

dinatsystemet kan man videre tenke seg ulike konstellasjoner av kjedsomhet og mangel på kjedsomhet (meningsfylde). Mens vi beskrev to ulike former for kjedsomhet eller entropi (hvh. trettende gjentakelse og støvende variasjon), så kan man gjøre det samme for de gode og meningsfulle sektorenes del.

Det første gjelder *den gode variasjonen*. Her kommer alt inn som har «nytt» som fortegn: oppdagelser, oppfinnelser, endring, flaks, tilegning av ny kunnskap, etc (jf. sektoren øverst til høyre i figur 1). Til forskjell fra støyen, er denne formen for informasjon både meningsfull og tilpasset kunnskaps- og erfaringsnivået hos den som skal fordøye denne typen inntrykk og opplevelser. Man er i *flyt*.<sup>22</sup> Forskjellen til den trettende gjentakelsen, er at rommet blir større, det stive reglementet mykes opp, det platte erstattes av både høydedrag og dybdeboring, og det dogmatis(tis)ke fortrenkes av nyformuleringer og oppfinnsomhet. For predikanten: Man bringer tilhørerne over i noe dypere og større, eller skaper (!) en opplevelse av forfriskning eller å ha oppdaget noe nytt. Prekenen henfører – og forfører.

Det andre gjelder *den gode gjentakelsen*. Kirken skulle være vel fortrolig med Klapps beskrivelser av denne koordinatsektoren. Her finner vi det trygge «informasjonsstedet», med de muligheter det gir for bekreftelse og identitetsforsterkning. Stikkord som ferdigheter, skikk, opplæring, overlevering, historie, ritualer og minne er ord som knytter det enkelte menneske sammen med en bestemt forhistorie og sosial kontekst (jf. sektoren øverst til venstre i figur 1).

I tillegg til disse fire sektorene som inndeles av de nevnte aksene, kan man også forestille seg ulike bevegelser mellom ulike sektorer av koordinatsystemet, for eksempel mellom meningsfull gjentakelse og kjedelig gjentakelse, mellom spennende variasjon og lamrende variasjon, eller andre kombinasjoner av bevegelser. Styrken ved Klapps modell er at den ikke bare åpner opp for en nærmere bestemmelse av vårt forhold til den informasjonen vi omgir oss med (representert ved de fire sektorene), men at den samtidig gir et redskap for å fortolke hvordan dette forholdet *endres og kan*



Figur 1. Orrin E. Klapps informasjonsteoretiske sektormodell<sup>21</sup>

påvirkes positivt eller negativt. Dette redskapet skal derfor ikke forstås deterministisk, men vel så mye som et konstruktivt middel for å motarbeide de «entropiske» kreftene vi er omgitt av i informasjonsalderen.

Klapp har kalt modellen sin en *metaforisk* modell. Modellen er nemlig knyttet til et bestemt metafor, nemlig en skipper som forsøker å seile båten sin opp mot nordavinden, som blåser sørover, i retning av entropien. Poenget er å *navigere*, sier han, fordi det er umulig å seile rett opp mot vinden. Da vil båten stoppe helt opp og begynne å drive med vinden. Løsningen er å veksle mellom å seile skrått mot vinden, mot enten babord eller styrbord. Dersom vi forflytter denne metaforen over til samfunnskonteksten, vil en veksling mellom redundans og variasjon være den optimale måten å opprettholde «kursen» i retning av det meningsfulle. Man skal likevel passe seg for å seile for langt mot land (faren for å strande), eller for langt ut på de store havene (faren for å lide skipbrudd).

Den gode seilas beveger seg derfor mellom ytterpunktene, men også godt innenfor både den gode gjentakelsen og den utfordrende kampen med elementene. Kursending og differanse blir dermed viktig for å finne den gode kursen mot den gode livskvaliteten. For eksempel vil man i den trygge sektoren («god og meningsfull gjentakelse») kunne finne ro og bekreftelse. Men dersom man blir der for lenge, vil opplevelsen av ro og bekreftelse falle til en kjedelig gjentakelse, der det trygge og tradisjonelle blir begrensende og forflattende. I en slik situasjon trenger man nye utfordringer, nye oppdagelser og nye bilder. Men for mye av det som er nytt og annerledes vil i neste omgang kunne virke lammende og forstyrrende. Et uavbrutt liv i frådende sjø på åpent hav bærer ikke løfte om noe annet enn utmattelse og forlis. Ikke uten grunn beskrives ulike mentale forstyrrelser som «psykisk entropi».<sup>23</sup>

### Behovet for et annet språk: Forkynnelse som fortolkning, retrett og imaginasjon

Hva betyr så dette for den som skal forkynne inn i en informasjonstrett kultur? På bakgrunn

av Orrin E. Klapps beskrivelse av former for informasjonsoverbelastning, men også former for menneskelig livskvalitet, skal jeg nå forsøke å skissere noen homiletiske implikasjoner av hvordan en sammenheng mellom livstretthet og et annet språk kan etableres. Siden trettheten er beskrevet som kjedelig gjentakelse (*bad redundancy*) eller kjedelig variasjon (*støy; bad variety*), må nødvendigvis de homiletiske implikasjonene også bli flere. Med utgangspunkt i Klapps metaforiske modell ovenfor skal jeg forsøke å utmynte mine tanker om dette i form av *to ulike kryssbevegelser*: en fra kjedelig variasjon (*støy*) til god og meningsfull gjentakelse, og en annen fra kjedelig gjentakelse til god og spennende variasjon.<sup>24</sup> Begge handler om fortolkning, om enn på ulik måte.

Den første kryssbevegelsen vil for kirken måtte handle om både *informasjonsfortolkning* og *retrett*. Problemet med den typen dysfunksjonell informasjonstilstand som vi har kalt *støy* eller kjedelig variasjon, er jo nettopp en kombinasjon av for mye informasjon og for lite meningsfull informasjon. Det står så å si en uendelig mengde informasjon oppstilt i påvente av fortolkning. Dette er en situasjon de fleste av oss vil gjenkjenne. Summen av informasjon fra TV, Internet, aviser (som vi ikke orker å lese lenger?), beskjeder fra alle mulige institusjoner og foreninger, er både overveldende og utmattende. I tillegg ekspanderer summen av informasjon så raskt og uhemmet at det både prinsipielt og praktisk er en tilnærmet umulig oppgave å stoppe opp for å fortolke hva det er som passerer så hurtig forbi oss. Vi blir stående å måpe på sidelinjen.

Hva gjør en predikant i en slik situasjon? Kan man oppdrive en tolk som kan fortolke, ikke bare Skriften, men Skriften i lys av samtiden, og samtiden i lys av Skriften? Vår tid roper etter fortolkning. Men dersom tolken tier, vil ropet stilne og entropien sette inn. Da slutter skipene å krysse opp mot vinden og begynner å drive med nordavinden. Det er i denne potensielle driften at prekestolen i informasjonssamfunnet må fremtre. Hva denne fortolkningen konkret skal innebære, har jeg ikke ambisjoner om å si noe kortfattet om. Men rent generelt må den i alle fall ta form av *informasjonsfortolk-*

ning i lys av det som kirken bærer med seg av tro, tradisjoner, hellige skrifter og ritualer. I dette møtet mellom informasjon som har fått preg av å være både lik og flat, og en form for informasjon som er annerledes, gis det muligheter til å sortere og fordøye det informasjonskaoset vi alle står midt i. Hva betyr informasjonen vi bombarderes med? Hvilken informasjon er viktig, nødvendig, berikende, byggende, god? Og hvilken informasjon er forflatende, ødeleggende, opprivende, dehumaniserende, eller villedende? Om kirkens forkynnere ikke makter å absorbere og fordøye slike spørsmål, vil kirken bli eliminert som viktig og relevant «node» i det Manuel Castells kaller «nettverks-samfunnet». <sup>25</sup>

I denne håndteringen av informasjonsstrømmen må det høre med et element av *retrett*, det å kunne skjerme seg for store deler av informasjonen. Ingen prestemunn eller predikant-hjerne er så stor at den kan gape over og fordøye den mengden informasjon vi er omgitt av. En viktig tilleggsstrategi for kirken, i tillegg til aspirasjoner om å kunne fortolke *noe* av dette, vil derfor være å ta noen skritt bort fra den jevne strømmen av informasjonsbombardement. Jeg tror Salmistens gjentatte forkynnelse om å søke tilflukt hos Herren har et uutnyttet potensial i en tid med informasjonsutmattelse, med informasjon som den fienden man flykter i fra. En slik tilflukt kan dels skje ved at kirken blir et sted som formidler mindre informasjon som samtidig består av mer meningsfull informasjon, dels ved at den fordøyer og fortolker flommen av informasjon fra andre «sendere».

Trolig er det en sammenheng mellom evnen til å lukke seg og evnen til å fortolke. Jeg tror rett og slett at den åpne kirken også må være *den lukkede kirken* om den skal evne å fortolke menneskers liv med Gud i informasjonssamfunnet. På samme måte som vi setter opp synlige og usynlige sperrer for å verne oss selv i det virvar og den kakofoni vi utsettes for informasjonsmessig (for eksempel når vi flykter inn i bilen og forskanser oss for noen minutter!), <sup>26</sup> på samme måte må kirken være tilstrekkelig innkapslet og lydisolert for å kunne gi et kraftig nok ly og vern for informasjonstrette og informasjonsskadede mennesker. Og minst av alt

trenger man mer av det samme som møter en utenfor «murene».

Den andre kryssbevegelsen går fra det emosjonelle flatlandet (kjedelig gjentakelse) til det nyoppdagede, fantastiske høylandet (meningsfull variasjon). Også her stilles forkynneren overfor utfordringer. Disse dreier seg ikke minst om betydningen av metaforer, bilder og evnen til å forestille seg noe større en det man tilsynelatende ser rundt seg og inni seg, det jeg med ett begrep vil omtale som *imajinasjon*. Med dette er vi tilbake til kapitlet i *Det skapende ordet* av Skjevesland hvor han nevner informasjon, tretthet og behovet for et nytt språk i samme åndedrag.

Den gode predikanten kan skape noe stort av det som tilsynelatende er lite, noe variert av det monotone, noe dypt av det flate, noe varig av det forgjengelige, noe bærende av det synkende. Dette handler om prekenens *imajinasjonsfunksjon*. Kanskje kan vi også kalle det prekenens *sakramentale* funksjon, i den forstand at det skapes betingelser for at det begrensede (våre ord) kan romme det ubegrensede (den guddommelige virkelighet). <sup>27</sup> På en måte er dette en tilsvarende skaperakt som den aller første skapelsen, da det øde landet ble til det fruktbare landet, og nå: når det entropiske og meningsfattige blir til liv og velsignelse. Prekenen kan la begrensede bilder bære det ubegrensede på en måte som forflytter trette mennesker ut av de krefter som trekker nedover.

På mange måter er evnen til å skape overskridende bilder det motsatte av desperasjon og fortvilelse. Mens ordet desperasjon er konstruert som et fravær (*de*) av håp (*spes*), bringer forestillingsevnen derimot bud om noe hittil usett og uoppdaget, men som like fullt finnes når grenser åpnes og overskrides. I dette ligger håpet – og meningen. Fra monotonien, stivheten og banaliteten reiser det seg et nytt, levende og dyptloddende håp om noe som overskrider det emosjonelle flatlandet av kjedelig gjentakelse. For den forkynneren som ikke bare nøyer seg med å lede mennesker inn i den trygge havn av ro og bekreftelse, vil prekenens forestillingsevne kunne være «det annet språk» som bringer en tilsynelatende kjedsommelig sjel ut av informasjonstretthet og begrensning-

ens forbannelse. Sagt på en annen måte: *begrensningen kan overskrides gjennom imaginasjonen*. Men hadde det ikke vært noen begrensning, hadde det heller ikke vært noe å overskride. Sagt med Paul Ricoeur: Imaginasjonen er strukturerende og lukkende på samme tid som den er oppløsende og (gjen)åpnende.<sup>28</sup>

Søren Kierkegaard beskriver i *Enten-Eller* hvordan kjedsommeligheten gjennomsyrrer alt i verden.<sup>29</sup> Og de aller kjedsommeligste er de aller travleste, ikke minst de som forsøker å reise bort fra kjedsomheten. Slike reisende mennesker, for ikke si flyvende flanører – og vi er en del av dem selv, graver seg imidlertid bare dypere og dypere ned i sin egen kjedsomhet. Skjeveslands formaning i *Broen over 2000 år* om at «en eksperimentiver på forkynnelse område må søke å unngå de banale kvikkheter», tematiserer denne grøften.<sup>30</sup>

Kierkegaards snakker på samme sted om *begrensningens prinsipp*, om det å forbli på stedet. Det er bare ved å begrense seg at man kan gjøre intense oppdagelser av det store i det små. I geniets ekspeditte øyeblikk. Han bruker her bildet av hvordan en fange kan være meget oppfinnsom, eller ha stor glede av en edderkopp som løper langs gulvet i cellen. Eller hvordan et skolebarn kan ha stor glede av en flue som man har fanget i et nøtteskall. Begrensning er nemlig ikke begrensende, men åpnende, ansporende og intensiverende. Men det er ikke gitt at man evner å oppdage denne intensiteten i det begrensede. Det er bare geniet som kan finne disse lukene og rommene til noe større og mer intenst.<sup>31</sup>

Det samme gjelder for den som skal forkynne. Predikanten er kalt til å være en imaginasjonsgenius, hvor vekten i den pastorale sammenheng bør ligge på det å skape bærende bilder og overskridende metaforer mer enn akkurat på det å være et geni. Rundt slike billedskapende mennesker vil ting og steder endre seg. Ordene forblir ikke bare ord, men skaper ny virkelighet. Prestegjeldet rommer ikke lenger bare medlemmer, men blir stedet hvor Gud holder fest.<sup>32</sup> Fantasien setter ingen grenser, og bare gjennom fantasien kan man sprengre grensene på en slik måte at himmelen blander seg med jorden.

Innenfor en religion hvor både skapelse, inkarnasjon og overskridende bilder spiller en sentral rolle, vil det måtte være slik. Forkynneren skal se for seg det usynlige, tegne bilder av det uendelige og språkliggjøre det som hever seg over alle steds- og tidsbegrensninger, og samtidig bærer alle tider og steder. Som forkynnere er vi fortolkere av den evige sang som kan få et hvert sted på jorden til å synge. Dersom noe slikt inntreffer, er vi på et diametralt annet sted enn den meningstappende redundansen, den kjedelige gjentakelsen. Da blir prekenen verken kjedelig eller forvirrende, men fortolkende, avlastende, nyskapende og overskridende. Med slik forkynnelse kan den informasjonstrette forflyttes, og prekenen avsluttes. Å forstå forkynnelsen slik, er å forstå hva nøkkelmakten kan bety i informasjonssamfunnet.

## Litteratur

- Castells, Manuel (2004). «Informationalism, Networks, and the Network Society: A Theoretical Blueprint», i samme forfatter (red.): *The Network Society: A Cross-cultural Perspective*, Cheltenham, UK/Northampton, MA, ss. 3-45.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (2002). *Flow: The Classic Work on How to Achieve Happiness*. London: Rider.
- Kierkegaard, S. ([1843]1982). *Enten-Eller*, Samlede værker, bind 2 (første halvbind), 3. oppl., København: Gyldendal.
- Klapp, Orrin E. (1978). *Opening and Closing: Strategies of Information Adaptation in Society*, Cambridge et al: Cambridge University Press.
- Klapp, Orrin E. (1986). *Overload and Boredom: Essays on the Quality of the Life in the Information Society*. New York et al: Greenwood Press.
- Mæland, Bård (2006). «På hvert et sted», forkortet versjon av hovedforedrag på PFs generalforsamling 2006, *Luthersk kirketidende*, nr. 18, ss. 489-494.
- Mæland, Bård (2007). «Kirke og kjedsomhet», *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, 78(1): 2-18.
- Ricoeur, Paul ([1989]1995). «Pastoral Praxeology, Hermeneutics, and Identity», i samme forfatter: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis: Fortress, ss. 303-314.
- Skjevesland, Olav (1981). *Broen over 2000 år: Bidrag til prekenlæren*. Oslo: Luther.
- Skjevesland, Olav (1993). *Huset av levende steiner: En teologi for menighetsoppbygging*. Oslo: Verbum.
- Skjevesland, Olav (1995). *Det skapende ordet: En prekenlære*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Skjevesland, Olav (1998). *Morgendagens menighet: Ledelse og livsform*. Oslo: Verbum.



## Noter

- \* Takk til stipendiat Tomas Sundnes Drønen, Misjonshøgskolen, og en anonym fagfelle for konstruktiv respons på et tidligere utkast til denne artikkelen.
- 1 Gitt hans definisjon av praktisk teologi som «læren om menighetsoppbygging» (se *Huset av levende steiner*, s. 10), vil nok forkynnelsen strengt tatt måtte forstås som en underkategori under menighetsoppbygging. Likevel, med den kvantitative og kvalitative vektleggingen forkynnelsen har i Skjeveslands forfatterskap mener jeg man kan snakke om forkynnelsen og menighetsoppbyggingen som de to ulike tyngdepunkter.
  - 2 S. 10. Spesialistene er i denne sammenheng både sosiologer og antropologer. Det er nettopp et poeng for Skjevesland å supplere sosiologisk observasjon med kulturfagenes «nærobserverende tilnærming» i hans bestrebelser med komme nærmere samfunnet, *ibid.* s. 140. For kulturanalytiske bolker i hans bøker, se særlig *Huset av levende steiner*, del II, ss. 95-145; *Morgendagens menighet*, ss. 51-59; *Det skapende ordet*, del VI, ss. 216-235.
  - 3 *Det skapende ordet*, s. 126. Det elektroniske samfunnet er særlig representert ved fjernsynet og bruken av bilder i eteren.
  - 4 Dette er av naturlige årsaker knapt omtalt hos Skjevesland (Internet tar ikke skikkelig av før etter utgivelsen av *Det skapende ordet*). På mange måter står han midt i overgangen mellom «industrialismen» og «informasjonsjernalismen», se Manuel Castells, «Informationalism, Networks, and the Network Society», s. 8f. Et forhold som er drastisk annerledes med Internet sammenlignet med TV, gjelder hvordan TV prinsipielt sett er sendergenerert og bare delvis autonomt (det mest aktive man kan gjøre er å zappe mellom ulike kanaler), mens Internet er brukergenerert, interaktivt og med autonome «noder» (kommunikasjonssendere og -mottakere). Et symptom på betydningen av det siste er hvordan «du» («You»), i praksis enhver aktiv Internet-bruker i hele verden, ble utropt til årets person i 2006 av Time Magazine, se URL: [www.time.com](http://www.time.com), 25. desember 2006, årgang 168, nr. 26. Med Internet kan den enkelte oppkoblede bruker i uendelig stor grad generere fakta, fortellinger, avsløre propaganda, oppløse autoriteters makt, påvirke politiske prosesser, m.m. Den kirkelige utfordringen ved denne revolusjonen, som det må kalles, er forsøksvis tematisert i min artikkel «På hvert et sted» (2006).
  - 5 S. 23.
  - 6 S. 21.
  - 7 S. 24, med referanse til Alfred Hauge.
  - 8 Se *Det skapende ordet* der det sies at «å forkynne er for presten et eksistensproblem» og at den dermed berører «selve prestens identitet», s. 99f. Dette tematiseres videre som et gap mellom (a) «visse forventninger» som omgir prekenstjenesten og som gir «oppdrift rundt prekenstolen», (b) prestens eget «håp om å yte sitt ytterste, og (c) til slutt: «realitetene». Med det teoretiske perspektiv som jeg anlegger i det videre, er det åpenbart at prekenkrisen har med en pastoral kjedsomhetsopplevelse å gjøre. I en artikkel der jeg tar opp det jeg kaller «pastoral kjedsomhet» («På hvert et sted», 2006), har jeg imidlertid ikke gjort denne koblingen mellom prekenkrisen og kjedsomheten. Jeg har derimot påpekt at prekenen kan være det stedet hvor det motsatte av kjedsomheten: prekenens sakramentale imaginasjon, kan få utfolde seg. Mer om dette mot slutten av denne artikkelen.
  - 9 S. 23.
  - 10 Markante milepæler i denne historien er blant annet Evagrius av Pontos, Thomas Aquinas, Blaise Pascal og Søren Kierkegaard. For en god norsk fremstilling av både kjedsomhetens historie og filosofi, se Lars Fr. H. Svendsen, *Kjedsomhetens filosofi*, Oslo: Universitetsforlaget, 1999.
  - 11 Se for eksempel artikkelen «Kirke og kjedsomhet» (2007) der jeg drøfter hvordan tematiseringen av dette fenomenet hos særlig Evagrius, Pascal og Kierkegaard kan ha relevans for kirkelig praksis.
  - 12 S. 139.
  - 13 «(...) overloads of information», *Overload and Boredom*, s. 1.
  - 14 Jeg oversetter her 'redundancy' med 'gjentakelse'. Det er ikke helt presist. Redundans innebærer at det ved gjentakelse opparbeides en viss overflødighet eller overskudd, av mening, karakteristika, eller annet. Den gode effekten er at redundans kan tydeliggjøre poeng man vil ha frem. Det potensielt problematiske med redundans er at den ikke tilfører noe nytt, og derfor kan oppleves som trettende, søvndyssende, meningsløs, etc. Det siste er poenget med begrepet 'trettende gjentakelse' (*bad redundancy*). Et annet begrep som har samme betydning hos Klapp er 'kjedelig gjentakelse' (*boring redundancy*).
  - 15 S. 26.
  - 16 S. 18.
  - 17 *Ibid.* s. 4.
  - 18 *Ibid.* 2f, orig. uth..
  - 19 En slik bruk av entropi-begrepet, som kanskje flest forbinder med termodynamikken innen fysikken, har etter hvert blitt vanlig i både informasjonsteori og kaos-teori.
  - 20 *Ibid.* s. 3.
  - 21 *Ibid.* s. 119.
  - 22 Csikszentmihalyi, *Flow*, passim.
  - 23 *Ibid.* s. 36.
  - 24 Interessant nok beskriver Klapp nettopp disse kryssbevegelsene i en tidligere bok (1978; *Opening and Closing*) ved hjelp av begrepene «åpnende» og «lukkende». Vi skal se hvordan dette har umiddelbar relevans for preken-situasjonen.
  - 25 «Informationalism, Networks, and the Network Society», s. 3.
  - 26 Klapp trekker interessant frem *munken* som representant for en «perfected closing strategy» i *Opening and Closing*, s. 177.
  - 27 Jf. Luthers *finitum capax infiniti*, til forskjell fra Calvins *finitum non capax infiniti*.
  - 28 «Pastoral Praxeology, Hermeneutics, and Identity», s. 311. Se også ss. 309f.
  - 29 *Enten-Eller*, ss. 263ff.
  - 30 *Broen over 2000 år*, s. 19.
  - 31 Når dette er sagt, så må det også sies at Kierkegaards behandling av denne evnen til begrensning og oppdagelse hører hjemme i beskrivelsen av estetikerens, jf. min egen behandling av dette i artikkelen «Kirke og kjedsomhet» (2007), ss. 10ff. Dette poenget er derfor hos Kierkegaard begrenset til det estetiske stadium. Satt inn i en homiletisk sammenheng, og knyttet sammen med hvilken rolle metaforer og billedbruk spiller i kristen teologi og forkynnelse, mener jeg imidlertid at poenget med fordel kan utnyttes slik jeg har gjort.
  - 32 Jf. Jakob Sandes «Då Gud heldt fest i Fjaler». Som en kuri-ositet kan nevnes at det var Skjevesland som første gang introduserte meg (og praktikumskullet) for dette diktet.



**Sammendrag:**

Med basis i Olav Skjeveslands beskrivelse av informasjonstretthet hos mennesker i vår tid og deres behov for «et annet språk», har forfatteren forsøkt å gi en utdypende fortolkning av hvordan man kan etablere en sammenheng mellom informasjonstretthet og et annet språk i kristen forkynnelse. I lys av Orrin E. Klapps teori om informasjonsoverbelastning fremstår predikantens utfordring med å tilby et annet språk som dobbel: Dels må forkynnelsen tilby informasjonsfortolkning og retrett fra «støyende» informasjon, dels må den bruke overskridende bilder som kan bevege mennesker som har blitt begrenset og fortapt i kjedsommelig gjentakelse, monotoni og banalitet, over i noe større og dypere. Men for at ikke disse alternative strategiene i neste omgang skal forfalle til enten trettende gjentakelse eller lammende kreativitetsiver, kreves det en finjustert og vekslende «navigering» mellom dem.

---

Bård Mæland: Professor i systematisk teologi ved Misjonshøgskolen i Stavanger  
Adresse: Misjonsveien 34, 4024 Stavanger

# Olav Skjevesland som praktisk teolog



AV HARALD HEGSTAD OG VIDAR L. HAANES

harald.hegstad@mf.no

vidar.l.haanæs@mf.no

## Fra professor til biskop

I sin tale ved nyttårsmottakelsen i Kristiansand 1. januar 2007 kommenterte Olav Skjevesland den posisjon i offentligheten som bispeembetet gir. «Biskopsembetet forsyner deg med et mikrofonstativ du ikke hadde før,» konstaterte han, men la til: «Selv om du kunne si vel så glupe ting tidligere!»<sup>1</sup>

Vi skal ikke i denne artikkelen ta stilling til forholdet mellom kvaliteten på Skjeveslands ytringer før han ble biskop i 1998 og etter at han ble det. Trolig dreier det seg ikke om et spørsmål om kvalitet, men om en endret kontekst og om andre typer forventninger og krav. I denne artikkelen skal vi i første rekke konsentrere oss om Olav Skjeveslands rolle som praktisk teolog før han ble biskop. Spørsmålet om sammenhengen mellom «før» og «etter» får vente til en senere anledning. Det er likevel grunn til å bemerke at Skjevesland er en av de som har maktet å fortsette et faglig arbeid fra bispestolen. Det kommer bl.a. til uttrykk i faglige artikler og i faglig informerte bidrag i ulike sammenhenger, også fra den aller seneste tid.

## En praktisk-teologisk pioner

I sin akademiske karriere kommer Olav Skjevesland for ettertiden til å bli stående som en pioner på den praktiske teologis område. Pionergjerningen ligger fremfor alt i det å løfte faget fra en ren seminartradisjon til å bli anerkjent som et regulært fagfelt innenfor teolo-

gien. Dette kom fremfor alt til uttrykk ved at han i 1994 ble tilsatt som professor i praktisk teologi ved Menighetsfakultetet. Med unntak av Bernt Støylen, hovedlærer ved Det Praktisk teologiske seminar, som i 1909 fikk bruke tittelen «professor», ble han dermed den første professor i dette faget i vårt land. Før det hadde han vært rektor ved MFs praktisk-teologiske seminar siden 1981, etter to år som fakultetslektor i homiletikk samme sted. Gjennom Skjeveslands år ved fakultetet gjennomgikk den praktiske teologi en utvikling fra å være noe studentene først fikk møte helt ved slutten av studiet, til å være noe man arbeidet med også underveis i studiet. En forutsetning for at dette var mulig, var ikke minst den innholdsmessige utvikling og styrking av faget som Skjevesland representerte.

Ulikt de fleste som blir professorer, tok Skjevesland aldri noen doktorgrad. Når han like fullt fikk tilkjent kompetanse som professor av en internasjonalt sammensatt komité, var dette på grunnlag av et omfattende forfatterskap med gode faglige kvaliteter. Skjevesland har i det hele tatt vist seg som en svært produktiv forfatter, både når det gjelder bøker og større og mindre artikler. Den omfattende bibliografien lenger bak i dette heftet (selv om den bare er et utvalg!) er et uttrykk for dette. Kompetansen som professor viste at det ikke bare dreide seg om et forfatterskap av stort omfang, men også av høy kvalitet.

Som praktisk teolog har Skjevesland hele tiden vært opptatt av sammenhengen mellom teologi som akademisk fag og det praktiske kirke- og menighetsliv. Det går derfor en naturlig linje fra hans virke som professor i praktisk teologi til det å gå inn i en kirkelig lederstilling som biskop. Da han kom til MF som lærer i 1979, var det fra en stilling som res.kap. på Nøtterøy (siden 1976). Før det hadde han gjort prestetjeneste både i Nordstrand (1970-72) og i Kampen (1975-76). Samtidig hadde han også vært beskjeftiget innen undervisning og faglig arbeid. Like etter at han var ferdig med teologisk embetseksamen i 1967 og praktikum i 1969, vikarierte han et semester som gresklærer ved MF. I 1970 utkom hans første fagartikkel: «Apostolatet i Det nye testamente» (Ung Teologi). Allerede i studietiden startet han som timelærer ved Menighetsseminaret, og han fortsatte inntil han flyttet til Nøtterøy som kapellan i 1976. 1973-74 var han lektor ved Diakonhjemmet.

Hadde Skjevesland villet, hadde han kunnet begynt i en akademisk lærerstilling på et langt tidligere tidspunkt. I studietiden gjorde han seg bemerket gjennom sin interesse for nytestamentlig teologi, og han fikk i 1974 kall til å bli lærer i NT ved MF. I sitt svarbrev til MFs styre at han satt stor pris på kallelsen, men at han så for seg en fremtid som prest, og at hans interesse i den senere tid hadde «dreiet seg noe bort fra det rent eksegetiske til det pastoral-teologiske felt, til forkynnesproblematikken og forkynnensens bruk av eksegesen» (brev til Styret, 31/5-1974). Han skrev videre at kallsbrevet krysset det spor han mente å se fremover, samtidig som han kjente takknemlighet og forpliktelse over for det fakultet som hadde gitt ham den teologiske utdannelsen.

Han kom likevel til å arbeide videre med nytestamentlig teologi gjennom en periode som stipendiat ved Stiftelsen Kirkens Hus i Oslo (1974-75), der han arbeidet med en fremstilling av kirketanken i Det nye testamente. Denne utkom som bok i 1976 under tittelen *Kirken i Det nye testamente*.

MF ga imidlertid ikke opp håpet om å knytte til seg Skjevesland som lærer. I 1977 kom et nytt kall, denne gang til en stilling som lektor

ved praktikum. Denne gang sa Skjevesland ja, men ulike praktiske problemer førte til at han tiltrådte først høsten 1979. To år senere sluttet Ingemann Ellingsen, og Olav Skjevesland ble kalt til stillingen som praktikumsrektor.

Da Skjevesland ble kalt til rektor ved praktikum, uttalte dekanus Ludvig Munthe at hans teologiske grunnsyn var slik at det «vekker alles tillit», samt at hans «evne til kollegialt samarbeid er stor». Dette er karakteristisk for Skjevesland, som har en bibelsk, konservativ grunnholdning – men samtidig en irenisk form.

### Et omfattende forfatterskap

Det er karakteristisk for Skjevesland at han alltid arbeider både med hodet og med pennen. Hans undervisning i homiletikk førte alt i 1981 til hans første prekenlære, *Broen over 2000 år*. Hans andre bok om prekenen kom i 1995 under tittelen *Det skapende ordet*. Bidrag til prekenlæren leverte han også bl.a. gjennom to bøker som gjennomgår tekstene i første tekstrekke: *Ordet i første rekke. Evangelietekstene i forkynnelse og undervisning*. Bind 1 kom i 1986 (advent-pinse) og bind 2 i 1987 (tiden etter pinse). Samme år kom boken *Ord i det blå?*, som var en analyse i en årgang norske radioandakter. I 1996 ledet han en nordisk plangruppe for et homiletisk forskerkurs, og endte opp som prosjektansvarlig, sammen med professor Sven Åke Selander i Lund på prosjektet «Luthersk prekenradisjon i nordisk evangelisk kristenhet». Dette prosjektet ble i 2001 publisert i to bind under tittelen *Luthersk påskpredikan i Norden*, med innledende og oppsummerende bidrag fra Skjevesland selv.

Skjeveslands engasjement for homiletikken kom også til uttrykk i den rolle han spilte i dannelsen av *Societas Homiletica*, et internasjonal sammenslutning for prekenforskning. Denne organisasjonen ble stiftet under en konferanse i Oslo ved MF i juni 1993, og Skjevesland ble valgt til første president. Både gjennom dette forum og gjennom en rekke andre ulike faglige kontakter bidro Skjevesland til å plassere norsk praktisk teologi inn i et internasjonalt fagfelt.

Ved siden av homiletikken underviste Skjevesland også i pastorallære. For ham innebar dette

faget ikke noe snevert fokus på prestens funksjon, men forutsatte en bred orientering mot menigheten. Et første viktig bidrag i bokform kom i 1984 med *Levende kirke. Om nådegaver, tjenestegjøring og menighetsbygging*. I 1993 kom boken *Huset av levende steiner. En teologi for menighetsoppbygging*. I 1998 utgav han *Morgendagens menighet. Ledelse og livsform*, denne gang med et sterkere fokus på kirkelig ledelse.

Ved siden av å skrive selv, har Skjevesland gjennom årene gjort en stor innsats som redaktør av faglige publikasjoner. Fremfor alt gjelder det hans innsats som medredaktør i Luthersk Kirketidende, en posisjon han hadde fra 1976 til 1998. Skjevesland er dermed den som, etter Gunvald Blom (red. 1877-1901) har vært redaktør lengst i dette tradisjonsrike prestebudet. I 1984 startet Skjevesland, sammen med praktikumskollegene, Halvårsskrift for Praktisk Teologi, som et tilleggshäfte til Luthersk Kirketidende. Til og med årgangen 1999 var Skjevesland den drivende kraft bak utgivelsen av tidsskriftet.

### Praktisk teologi som fag

I det første nummeret av Halvårsskriftet skriver Skjevesland en artikkel med tittelen «Praktisk teologi på norsk». Her peker han på den svake stilling faget har i norsk akademisk sammenheng, samtidig som han tar til orde for en sterkere fagliggjøring av den praktiske teologi. I denne sammenheng gir han også en sammenfattende bestemmelse av fagets plass og funksjon innenfor teologien:

«Praktisk teologi er den vitenskap som kritisk og konstruktivt ledsager kirkens praksis i dens selvopbyggende og ekspanderende gjerning i verden.» (HPT h.1 1984, s. 4)

På denne måten plasserer han faget i et skjæringspunkt mellom vitenskap og kirke. Som vitenskap er den saklig og metodisk basert, samtidig som den finner sin normative forankring i kirkelæren og har som oppgave å bidra konstruktivt til kirkens liv. I artikkelen redegjør Skjevesland også for særlige utfordringer til de ulike praktisk-teologiske deldisiplinene, samtidig som han påpeker betydningen av å holde deldisiplinene sammen i enhetlig forståelse av den praktiske teologi.

De fleste som har arbeidet med praktisk teologi i Norge har gjerne nøyd seg med å gjøre en innsats innenfor en av den praktiske teologis deldisipliner. Også Skjevesland hadde sine faglige tyngdepunkter innen den praktiske teologi – i homiletikken og pastorallæren – men nøyer seg ikke med det: Som artikkelen fra 1984 er et uttrykk for, tar han også et ansvar når det gjelder å innholdsbestemme praktisk teologi som et helhetlig fagområde. Arbeidet med fagforståelsen fikk sitt fremste uttrykk i boken *Invitasjon til praktisk teologi* fra 1999. Ved siden av å presentere aktuelle problemstillinger innen de ulike enkeltfagene, gjøres det rede for den praktiske teologis faghistorie, og for ulike paradigmer for forståelsen av den praktiske teologis egenart. Det paradigme som åpenbart ligger forfatteren nærmest, er det han betegner som «menighetsparadigmet», som han sammenfatter under tesen «Praktisk teologi er læren om menighetsbygging», og nærmere innholdsbestemmer på følgende måte: «Det innebærer at praktisk teologi er det fag som konstruktivt og kritisk reflekterer over kirkens selvrealisering i verden, konkret ved at det bygges gudstjeneste-feirende, forkynnende, undervisende og diakonale menigheter» (s. 52).

Det samme synspunktet på den praktiske teologis egenart hevder Skjevesland også i boken *Huset av levende steiner* fra 1992: «Praktisk teologi, tilspisset som pastoralteologi, blir således en samlende betegnelse for den faglige innsats som søker å avklare og formgi oppbyggingen av Guds menighet». Menighetsoppbygging blir for Skjevesland dermed ikke bare ett emne blant mange, men grunnleggende for forståelsen av hva praktisk teologi er for noe. I sin introduksjonsbok til praktisk teologi innfører han derfor ekklesiologien som den første av de praktisk-teologiske deldisipliner.

I *Invitasjon til praktisk teologi* reiser Skjevesland også spørsmålet om hvordan man skal forstå den praktiske teologis karakter av *vitenskap*. Uten å gå særlig dypt inn i de vitenskapsteoretiske grunnlagsspørsmål, peker han på at praktisk teologi bestemmes gjennom sitt særlige saksområde: Kirkens sendelse i verden. Fagets vitenskapelige karakter henger sammen med at det arbeider kritisk, strukturert og metodisk, og

at det fremsetter sine resultater i ordnet, publisert form (s. 60). Gjennom å analysere kirkelig praksis har faget en historisk-deskriptiv dimensjon. Samtidig har det et normativt-veiledende sikte, med henblikk på å bistå kirken i realiseringen av dens oppdrag. Praktisk teologi er derfor et fag av *systematisk-teologisk* karakter (s. 61).

### Fokus på menigheten

Kirkens karakter av konkret og lokalt fellesskap er et viktig perspektiv i Skjeveslands ekklesiologi. Med utgangspunkt i det nytestamentlige nådegavebegrep peker han på at alle kristne har en oppgave i oppbyggingen av menigheten. Selv om tanken om et særskilt embete har sin berettigelse, må den ikke brukes til å passiviseres kirkens lemmer. Dette tema behandler han særlig inngående i boken *Levende kirke. Om nådegaver, tjenestegjøring og menighetsbygging* fra 1984, og viser en viss radikalitet i dette temaet når han hevder at CAs art V «Om embetet» bør underkastes «en mild sakkritikk» (s. 80). I samme bok behandler han også embetsteologien i mer spesifikk forstand, et tema han også fikk beskjefte seg med som leder av to kirkelige utredningskomiteer som begge førte fram til hver sin utredning: «Vigsling av kantorer» (1997) og «Embetet i Den norske kirke» (2001).

Skjevesland forutsetter i sin tenkning om kirken tilstedeværelsen av en bred folkekirke. Men han advarer mot å gjøre folkekirkebegrepet normativt på en måte som underslår sentrale sider ved det nytestamentlige kirkebegrep. Ikke minst er han skeptisk til en kirketenkning som ikke har rom for menigheten som konkret fellesskap. I sin egen kirketenkning synes han å stå nærmest det man kan kalle *reformbevegelsens* kirkesyn. Et slikt kirkesyn har tenkt positivt om folkekirken, men samtidig understreket betydning av det gudstjenestefeirende fellesskap som basis for kirkens liv og orden (jfr. behandlingen av ulike kirkesyn i *Huset av levende steiner*, s.73ff).

Sitt fokus på den lokale menighet som konkret fellesskap er noe Skjevesland har felles med sin svigerfar Eilert Dæhlin. Dæhlins arbeid, bl.a. med menighetsseminarene, springer ut av hans erfaringer i en aktiv kjerneme-

nighet i Oslo (Nordstrand). Også i mye av Skjeveslands menighetstenkning synes det å ligge en implisitt referanse til en liknende menighets sosiologi. Det meste av sin tid som lærer ved MF bodde han dessuten nettopp i Nordstrand menighet. Et interessant spørsmål er på hvilken måte Skjeveslands erfaringer fra en sammensatt kirkevirkelighet i Agder og Telemark de siste årene har påvirket hans menighetstenkning.

Svigerfaren er imidlertid langt fra den eneste inspirasjonskilde for Skjevesland. Blant hans egne lærere ved MF betydde særlig nytestamentleren *Sverre Aalen* mye og var med å inspirere hans interesse for nytestamentlig teologi. Innenfor sitt eget fagområde plasserer han seg i linjen av norske pastorallærere fra bl.a. Wilhelm Andreas Wexels, Gustav Jensen, Gabriel Skagestad og Johannes Smemo. Et sitat Skjevesland bruker på en artikkel om Skagestad (TTK 1983), passer forresten godt på Skjevesland selv som praktisk teolog: «En menighetslivets tenker på Skriftens grunn»! Sitt bredeste tilfang av faglige impulser henter han for øvrig fra internasjonal sammenheng, i første rekke fra Tyskland. Her har dessuten den praktiske teologi hatt en helt annen tradisjon som akademisk fag enn i vår egen sammenheng. Navn som Skjevesland stadig kommer tilbake til, er bl.a. Manfred Josuttis, Rudolf Bohren og Manfred Seitz.

### Prekenen som skriftutleggelse i menigheten

I sine to bøker til homiletikken dekker Skjevesland et bredt felt av tema, fra homiletikkens og prekenens historie til prinsipielle spørsmål om hva som særkjenner en kristen preken, hvordan man konkret kan arbeide med en preken, ulike retoriske virkemidler og hva som kjenner tegner preken i bestemte situasjoner. Han er også opptatt av å vise det brede repertoar som finnes av prekentyper, han diskuterer sammenhengen mellom prekenen og predikantens person, og han er opptatt av prekenens kulturelle kontekst. Et annet spørsmål han har skrevet om, er forkynnelse i mediene, bl.a. på radio.

En grunnleggende problemstilling i det Skjevesland har skrevet om forkynnelse, er for-

kynnensens karakter av skriftutleggelse. Han forutsetter at en preken ikke bare er en samling av predikantens egne tanker, men at den har Bibelen både som sin norm og sitt materiale. Forholdet mellom eksegesi og homiletikk blir dermed et viktig tema for Skjevesland, et tema han ikke bare belyser teoretisk, men også gjennom konkret tekstarbeid med henblikk på prekenen. Sin kyndighet på dette feltet demonstrerer han ikke minst gjennom sine to bind med gjennomgåelse av alle tekstene i første tekstrekke fra 1986-87. Tittelen er et ordspill, men rommer også et klart program: *Ordet i første rekke*.

Et annet anliggende i Skjeveslands forståelse av prekenen er dens forhold til menigheten som sin viktigste kontekst. Arbeidet med homiletikk og med pastorallære/menighetsoppbygging er derfor ikke to atskilte tema, men hører nært sammen i hans tenkning. Han kan selv beskrive dette forholdet på følgende måte:

«Forkynnelsen skaper en troende flokk, fremkaller menighet. Derfor henger *homiletikken* uadskillelig sammen med *poimenikken*, for nå å bruke denne gamle fagterm på en viktig del av pastoralteologien. Hvis man ikke innser denne forbindelse, snakker man i verste fall om en forkynnelse som *ikke* har åndskraft og potensiale til å drive frem menigheter.» (*Luthersk kirketidende* 1985, s. 521)

For Skjevesland betydde denne sammenhengen mellom forkynnelse og menighet også en forpliktelse til aktiv forkynner- og prestetjeneste, også mens han var akademisk lærer. Gjennom flere år som praktikumsrektor hadde Skjevesland en månedlig avløsertjeneste i Iladalen småkirke. Etter at han ble utnevnt til professor i praktisk teologi, meddelte han biskopen at han var disponibel for assisterende prestetjeneste i Oslo bispedømme, gjerne i form av en fast, månedlig gudstjeneste. Dette var for Skjevesland et programmatisk uttrykk for den nødvendige forbindelse mellom teologisk undervisning og praktisk prestetjeneste. Han anså det likeledes som umulig å skulle arbeide for en fornyelse av prekenen og homiletikkfaget uten selv jevnlig å stå i en forkynnerposisjon.

Det vi har sagt ovenfor om den grunnleggende betydning av de nytestamentlige tekstene, gjelder i Skjeveslands perspektiv ikke

bare for prekenen, men for hele den praktiske teologi. For Skjevesland er dette ingen lettvinnt biblisme, men bunner i et solid faglig arbeid med nytestamentlig teologi, der han viser godt kjennskap til nyere bibelforskning. Hans analyser og drøftelser av ulike praktisk-teologiske spørsmål gis som oftest en kyndig bibelteologisk forankring. Om en skulle anlegge et kritisk perspektiv på Skjeveslands arbeid i denne sammenheng, måtte det være å etterlyse en mer kvalifisert systematisk-teologisk refleksjon som en «mellomstasjon» mellom bibelteologi og praktisk teologi. Av og til kan overgangen oppleves litt brå, selv om det ikke betyr at Skjevesland er ukjent med hermeneutiske eller dogmatiske overveielser.

### Bevissthet om kontekstens betydning

En annen faktor som gjør at Skjeveslands sterke skriftforankring ikke kan kalles biblisis-tisk, er den sterke bevissthet om *kontekstens* betydning som preger hans tenkning. I *Huset av levende steiner* (1992) utvikler han en modell for sin tenkning om menighetsoppbygging, der situasjonsanalysen spiller en stor rolle. Det dreier seg om «en pastoralteologisk modell med en dobbel forpliktelse: overfor de bibelske kriterier og samtidssituasjonen, dvs. de kulturelle og religiøse betingelser kirkens tjeneste i dag må forholde seg til.» Det dreier seg altså om «å tenke kirke i kontekst» (s. 95).

Til forskjell fra teologer som bygger sin situasjonsanalyse på egne erfaringer og inntrykk tok Skjevesland tidlig til orde for at den praktiske teologi må forholde seg til resultater og perspektiver fra sosialvitenskapene. Ja, han tar i denne sammenheng også til orde for et tettere integrasjonsforhold mellom sosialvitenskapene og teologien, der «kirken reelt tar opp i seg og lar seg utfordre av samfunnsvitenskapelig empiri, samtidig som det normative i Bibelens åpenbaring får beholde sitt primat.» («Folkekirken i teologisk og sosiologisk perspektiv», 1988, s. 152). I sin behandling av ulike praktisk-teologiske spørsmål røper han en utstrakt lesning av sosiologisk og annen samfunnsvitenskapelig faglitteratur. Ved ett tilfelle var han også selv delaktig i en empirisk undersøkelse, nemlig en spørreundersøkelse blant norske kir-



kegjengere om deres syn på gudstjenesten: *Rapport fra gudstjenesten* (1993, sammen med Pirjo Krabye). I en periode (1995–98) var han styremedlem i Stiftelsen Kirkeforskning (KIFO) og skrev allerede i 1993 en artikkel om «Kirkeforskning i et praktisk-teologisk fagperspektiv».

Som det framgår av sitatet fra 1988 i forrige avsnitt, har Skjevesland vært særlig opptatt av å understreke at samfunnsvitenskapelig empiri ikke tillegges en normativ posisjon som går på bekostning av teologiens forankring i Skriften. Teologien må derfor være kritisk til de interesser av normativ karakter som kan ligge til grunn for samfunnsvitenskapelig forskning, særlig når den beskjeftiger seg med religion og kirke. Dette kritiske anliggende utfoldet Skjevesland ikke minst i sin sterke kritikk av Knut Lundbys avhandling *Troskollektivet* i 1986 og 1987. Her kritiserte han bl.a. de teologiske premissene han mente å finne i bunnen av Lundbys sosiologiske arbeid. Sett i ettertid kunne en kanskje ønske at Skjevesland i litt større grad hadde latt seg utfordre av Lundbys empiriske funn før han satte inn sin teologiske kritikk.

### Den praktiske teologis begrensning

Olav Skjevesland har vært i fremste rekke i å utvikle den praktiske teologi som akademisk disiplin i vårt land. Han har representert en kvalitetssikring og fagliggjøring som hans

etterfølgere i faget har kunnet nyte godt av. Selv om det dreier seg om et akademisk fag, har Skjevesland aldri mistet bevisstheten om at det dreier seg om en faglig aktivitet som har med Gud å gjøre. En kan bare nå et stykke på vei gjennom analyser og handlingsprogrammer. Til syvende og sist handler det også om å være lydhør for Gud og hans vilje. Dette perspektivet kommer ikke minst fram i en bok Skjevesland utgav i 1996 under tittelen *Sunn tro og sann åndelighet*, der han drøfter spørsmålet om åndelig dømmekraft og profetiens gave. Her peker han på at kirkelige strategier ikke bare må være tankemessig gode, men at de også må være relatert til Ånden:

«Strategier som både er reflektert tankemessig og gjennomlyst av Ånden, vil være det beste utgangspunkt for kirkens tjeneste inn i den fremtid som måtte komme. Kirkelig lederskap er ikke bare håndverk og management. Det griper feil dersom det ikke også har en åndelig dimensjon.» (s. 159).

På denne måte gir Skjevesland en viktig påminnelse om den praktiske teologis grunnlag – men også om dens begrensning.

*For litteratur nevnt i artikkelen, vises det til bibliografien lenger bak i dette heftet.*

### Note

1 Talen finnes på <http://kirken.no/agder>

# Olav Skjevesland – en utvalgt bibliografi

ved Bente Røren og Harald Hegstad

Bibliografien omfatter et utvalg av Olav Skjeveslands forfatterskap. Vi har forsøkt å være komplett når det gjelder bøker og vitenskapelige artikler, mens vi har gjort et utvalg når det gjelder mindre artikler. Blant annet er lederartikler og debattinnlegg fra Luthersk kirketidende utelatt. Det samme gjelder innlegg i dagspressen.

## 1970

Apostolatet i det Nye testamente. I: *Ung teologi* 3 (1970) nr 2, s. 93–111.

Tanker om prekenens fornyelse. I: *Luthersk kirketidende* 105 (1970) nr 3, s. 54–56.

## 1971

Aalen, Sverre: *Matteus evangeliet: forelesningsreferat ved Terje Raddum, Gunnar Salomonsen, Olav Skjevesland*. Oslo: Universitetsforlaget, 1971. 289 s.

## 1973

Å forkynne diakoni. I: *Hilsen fra Diakonhjemmet*. 60 (1973) nr 4, s. 24–27.

## 1974

Apokalyptikk i forkynnelsen. I: *Fremtiden i Guds hender*. Oslo: Collegium Judaicum, 1974, s. 274–293.

## 1975

*Stat – kirke: et spørsmålshefte utarbeidet til studieopplegg nr. X*. Ved Andreas Aarflot og Olav Skjevesland. Oslo, 1975. 16 bl. (PF's studiebibliotek; 4)

*Aksjon Ansvar: teksthfte*. Utgitt av Bispedømmerådenes fellesråd/Kirkerådet; [heftet er utarbeidet av Olav Skjevesland og Ragnar Grøm]. Oslo 1975. 27 s.

## 1976

*Kirken i det Nye Testamente: en innføring*. Oslo: Andaktsbokselskapet, 1976. 197 s.

Jesu helbredelsesgjerninger og diakonien. I: *Diakoni og kirke*. Oslo: Luther, 1976, s. 11–32.

## 1977

*Verdens nød: har kirken et ansvar?* Oslo: Credo, 1977 (Credos småhefter). 23 s.

Apokalyptikk i forkynnelsen. I: *Fremtiden i Guds hender*. Oslo: Skrivestua, Menighetsfakultetet, 1977, s. 225–245.

Profetisk tale. I: *Luthersk kirketidende* 112 (1977) nr 15, s. 459–461.

Homiletikk i Sverige og Danmark på 1970-tallet. I: *Luthersk kirketidende* 112 (1977) nr 17, s. 518–530.

**1980**

Fra tekst til preken – utenom bekjennelsen?: en homiletisk besinnelse ved et 450-årsjubileum. I: *Luthersk kirketidende* 115 (1980) nr 10, s. 248–250.  
Å komponere en homiletisk lærebok. I: *Tidsskrift for teologi og kirke* 51 (1980) nr 4, s. 305–313.

**1981**

*Broen over 2000 år: bidrag til prekenlæren*. Oslo: Luther, 1981 (Teologi i dag). 218 s.  
Dansk oversettelse: *Broen over 2000 år: bidrag til prædikenlæren*. Hillerød: Dansk Luthersk Forl., 1997.  
Bruk og misbruk av salmer i prekenen. I: *En Ny sang for Herren*. Oslo, 1981. (Presteforeningens studiebibliotek; 17), s. 239–243.

**1982**

*Samling og sendelse: et studiearbeid om gudstjenestens mening og mål: lærerveiledning med hjelpestoff til deltakerne*. Oslo: Oslo bispedømmeråd, 1982. 1 b. (flere pag.). Utarbeidet til forsøksprogrammet Søndagsundervisning for voksne  
«Svenska kyrkan just nu»: litteratur om menighetsmønstre og prestedtjeneste. I: *Luthersk kirketidende* 117 (1982) nr 18, s. 525–531.  
Fortrenger sjelesorgen prekenlæren? I: *Tidsskrift for Sjelesorg* 2 (1982) nr. 3, s. 29–34.

**1983**

Prekenkrise eller ikke prekenkrise? I: *Luthersk kirketidende* 118 (1983) nr 21, s. 619–622.  
«En menighetslivets tenker på Skriftens grunn»: Gabriel Skagestad som pastorallærer. I: *Tidsskrift for teologi og kirke* 54 (1983) nr 2/3, s. 173–185.

**1984**

*Levende kirke: om nådegaver, tjenester og menighetsbygging*. Oslo: Luther, 1984 (Teologi i dag). 172 s.  
Mediavridd – mediariktig forkynnelse. I: *Kirken og de elektroniske mediene i informasjonssamfunnet (konferanse) (1984: Drammen)*. Kristiansand: IMMI, 1984, s. 67–78.  
Praktisk teologi på norsk. I: *Halvårsskrift for Praktisk Teologi* 1 (1984) nr. 1, s. 3–8.  
Det fundamentale – Forkynneren og kristentroens ABC. I: *Tidsskrift for Sjelesorg* 4 (1984) nr. 4, s. 23–30.  
Menighetens omsorg for sine forkynnere. I: *Tidsskrift for teologi og kirke* 55 (1984) nr 2, s. 127–135.  
Pastorallæren vender tilbake. I: *Tidsskrift for teologi og kirke* 55 (1984) nr 4, s. 287–297.

**1985**

Dåpsforkynnelsen: en studie i homiletisk reduksjonisme. I: *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1985, nr 2, s. 13–20.  
Veivalg i ordinasjonsspørsmålet. I: *Luthersk kirketidende* 120 (1985) nr 6, s. 153–157.  
Den praktisk-teologiske utdanningen. I: *Luthersk kirketidende* 120 (1985) nr 12, s. 307–311.  
Form og innhold i forkynnelsen. I: *Luthersk kirketidende* 120 (1985) nr 16, s. 433–435.  
Forkynnerens respekt for tilhørernes følelsesliv. I: *Tidsskrift for Sjelesorg* 5 (1985), nr. 2, s. 6–11

**1986**

Ordet i første rekke: evangelietekstene i forkynnelse og undervisning. Oslo: Luther (Tro og tanke) Bind. 1: *Advent – pinse*. 1986. 226 s.  
«En er død for alle»: 2. Kor. 5,14: meditasjon ved nattverdsgudstjenesten under Menighetsfakultetets etterutdanningskurs i Majorstuen kirke den 13. juni 1985. I: *Forsoningen*. Trondheim: Tapir, 1986, s. 9–12.

**1987**

- Ord i det blå?: stikkprøver i en årgang norske radioandakter.* Oslo: Land og kirke/Gyldendal, 1987. 146 s.
- Ordet i første rekke: evangelietekstene i forkynnelse og undervisning. Oslo: Luther (Tro og tanke) Bind. 2: *Tiden etter pinse.* 1987. 209 s.
- Samtale og tiltale. I: *Samtale og tiltale.* Kristiansand: IMMI, 1987, s. 1–6.
- Krysser vi grenser? I: *Samtale og tiltale.* Kristiansand: IMMI, 1987, s. 55–58.
- Den pastorale sjalusi. I: *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1987, nr 1, s. 32–34.
- Kirkens vei videre: 1–8 [artikkelserie] I: *Luthersk kirketidende* 122 (1987) nr 13–20, s. 352–357. 386–389. 418–423. 433–436. 477–479. 505–509. 521–525. 558–561.

**1988**

- «*Reis deg, Guds menighet*»: *festskrift til Eilert Dæhli: mai 1988.* Redigert av: Reidar Huseby, Einar Kongsbakk, Olav Skjevesland. Oslo: Menighetsseminarene i Norge, 1988. 96 s.
- Folkekirken i teologisk og sosiologisk perspektiv. I: *Folkekirken.* Oslo: Den norske kirkes presteforening, 1988 (Presteforeningens studiebibliotek; 29), s. 149–161.
- Misjon – organisk element eller tilfeldig påheng i forkynnelsen. I: *Misjon.* Oslo: Den norske kirkes presteforening, 1988. (Presteforeningens studiebibliotek; 25), s. 171–181.
- Fornyet kirke: om å bygge et hus av levende stener. I: «*Reis deg, Guds menighet*». Oslo: Menighetsseminarene i Norge, 1988., s. 43–49.
- Å bygge opp menigheter i folkekirken. I: *Tidsskrift for teologi og kirke* 59 (1988) nr 4, s. 289–304.

**1989**

- En liten bibelundervisning om bønn. I: *Lær oss å be!* Oslo: Credo, 1989, s. 42–62.
- Predigtanalyse: ein norwegischer Beitrag. I: *Die Predigtanalyse als Weg zur Predigt.* Tübingen: Francke, 1989, s. 117–124.
- Fra anstaltsdiakoni til diakonimenighet? I: *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1989, nr 2, s. 18–34.
- Aktuelle posisjoner i kirkesynet. I: *Luthersk kirketidende* 124 (1989) nr 6, s. 157–166.

**1990**

- Folkekirkens vei: noen perspektiver på menighet, gudstjeneste og preken. I: *Sannheten tro i kjærlighet.* Oslo: Nye Luther forlag, 1990, s. 243–259.
- Tro og lydighet. I: *Tjenestens kilder.* Oslo: Den norske kirkes presteforening, 1990 (Presteforeningens studiebibliotek; nr 32), s. 67–78.
- «Søndagsteksten» revidert: til spørsmålet om prekenarbeidets metodikk. I: *Luthersk kirketidende* 125 (1990) nr 13, s. 357–361.

**1991**

- Den lyse natt. I: *Og lyset skinner i mørket.* Oslo: Verbum, 1991., s. 15–16.
- Motvind og medgangsbris. I: *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1991, nr 1, s. 33–35.
- «Mitt berg og min borg» : minnetale og preken ved begravelsen fra Grefsen kirke, 31. mai 1991: Minnetale ved Per Karsten Karstensens begravelse. I: *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1991, nr 2, s. 3–5.
- Die Kirche Norwegens im Prozess der Erneuerung. I: *Lutherische Monatshefte* 30 (1991) nr 11, s. 500.
- Kirken i pressebildet. I: *Tidsskrift for teologi og kirke* 62 (1991) nr 3, s. 275–287.
- Kirkesyn og kirkevisjoner. I: *Ung teologi* 24 (1991) nr 4, s. 35–40.

**1993**

- Huset av levende steiner: en teologi for menighetsoppbygging.* Oslo: Verbum, 1993. 294 s.
- Sammen med Pirjo Krabye: *Rapport fra gudstjenesten: norske menigheter vurderer kirkegangen.* Oslo: Verbum, 1993. 47 s.
- Ordinasjonen i Det nye testamentet. I: *Reform og embete.* Oslo: Universitetsforlaget, 1993., s. 199–212.
- Å bygge opp menigheter i folkekirken. I: *Ichthys.* 20(1993) nr 3, s. 86–99.
- Folkekirke uten munn og mæle?: internasjonalt utblikk – Danmark. I: *Luthersk kirketidende* 128 (1993) nr 1, s. 14–17.
- Kirkeforskning i praktisk-teologisk fagperspektiv. I: *Luthersk kirketidende* 128 (1993) nr 20, s. 643–651.
- Rahmenbedingungen des schulischen Religionsunterrichts in Skandinavien I: *Pastoraltheologische Informationen.* 13 (1993) nr 1, s. 7.
- To praktisk-teologiske konferanser. I: *Tidsskrift for teologi og kirke* 64 (1993) nr 4, s. 281–288.

**1994**

- Sammen med Øystein Bjørdal: *Engelen ved din side.* Oslo: Verbum, 1994. 87 s.
- Tracing the dimensions of homiletics. I: *Text and theology.* Oslo: Verbum, 1994., s. 276–293.
- «Hvert Ord levte, før det blev talt»: J.J. Jansen (1844–1912). I: *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1994, nr 1, s. 20–35.
- «Kirketukt» i folkekirken. I: *Luthersk kirketidende* 129 (1994) nr 17, s. 499–504.
- Sjelesorgen i Einar Lundbys forkynnelse. I: *Tidsskrift for Sjelesorg* 14 (1994), nr. 2/3, s. 87–98.
- «Guddommelig talekunst»: glimt fra patristisk prekenarbeid: Johannes Chrysostomos og Augustin. I: *Ung teologi* 27 (1994) nr 1, s. 36–48.

**1995**

- Det skapende ordet: en prekenlære.* Oslo: Universitetsforlaget, 1995. 286 s.
- Homiletics and preaching in Scandinavia. I: *Concise encyclopedia of preaching.* Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1995, s. 252–255.
- Internasjonale trender i homiletisk forskning. I: *Homiletisk forskning i Norden.* Åbo, 1995 (Skrifter i praktisk teologi vid Åbo akademi; 40), s. 9–35.
- Homiletisk forskning i Norge. I: *Homiletisk forskning i Norden.* Åbo, 1995 (Skrifter i praktisk teologi vid Åbo akademi; 40), s. 69–77.
- Kirken og arbeidslivet: noen prinsipielle synspunkt. I: *Kirken på arbeidsplassen* Bergen: Den norske sjømannsmisjon/Norsk kirke i utlandet, 1995, s. 13–25.
- Sermon on Psalm 84: (7–1–1995). I: *The Sermon on the Mount.* Berlin: Societas Homiletica (Studia Homiletica), 1995, s. 82–83.
- Praktisk teologi i Norge. I: *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1995, nr 1, s. 3–15.
- Folkekirken – en evangeliserende kirke. I: *Kirken her sør* 44 (1995), s. 34–37.
- Kirkebot. I: *Luthersk kirketidende* 130 (1995) nr 7, s. 203–209.
- Internasjonale trender i homiletisk forskning. I: *Tidsskrift for teologi og kirke* 66 (1995) nr 4, s. 305–320.

**1996**

- Sunn tro og sann åndelighet: en innøvelse i dømmekraft.* Oslo: Luther, 1996. 159 s.
- Dansk oversettelse: *Sund tro og sand åndelighet: en indøvelse i dømmekraft.* Fredericia: Lohse, 1998.
- Teologiske perspektiver på kirkevekst og menighetsutvikling. I: *Vekst i folkekirken?.* Oslo: Diakonhjemmets Høgskolesenter, 1996 (kap. 2, 12 bl.).
- Martin Luther – sjelesørger av Guds nåde. I: *Tidsskrift for Sjelesorg* 16 (1996), nr. 2, s. 69–80.
- Å være ansatt i Ordet: perspektiver på prekenoppdraget. I: *Ung teologi* 29 (1996) nr 1, s. 41–50.

## 1997

- Sammen med Berit Okkenhaug (red.): *Våre tider i Guds hånd : kirkens tjeneste ved dåp, konfirmasjon, vigsel og gravferd*. Oslo: Verbum, 1997 (Kirkeforum), 222 s.
- Community and conflict: a painful issue in the primitive church and the church of today I: *Church leadership*. Uppsala, 1997 (Tro & tanke ; 1997:6), s. 193-203.
- Die heilige Taufe nach lutherischen Verständnis in Verkündigung und Katechese. I: *Das Sakrament der Heiligen Taufe*. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 1997 (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg; 27), s. 91-109.
- Prekenen som litteratur i nyere homiletikk. I: *Teologi og litteratur i dialog*. Oslo: Den norske kirkes presteforening, 1997 (Presteforeningens studiebibliotek ; nr 41), s. 81-100.
- Ekteskapet: en institusjon mellom forhåpning og press. I: *Våre tider i Guds hånd*. Oslo: Verbum, 1997 (Kirkeforum), s. 129-140.
- Prestens yrkesetikk i pastoralteologisk perspektiv. I: *Yrkesetikk for prestar*. Oslo: Den norske kirkes presteforening, 1997 (Presteforeningens studiebibliotek; 42), s. 23-37.
- Practical theology in the Nordic countries: a survey. I: *International journal of practical theology 1* (1997), s. 302-319.
- Presterollens utvikling i Norge – i forholdet mellom kirke, misjonsbevegelse og bedehus. I: *Luthersk kirketidende* 132 (1997) nr 11, s. 316-327.
- Den pastorale identitet: perspektiver på presteutdannelsen i dag. I: *Tidsskrift for teologi og kirke* 68 (1997) nr 4, s. 291-303.
- Prestens mulighet til å utøve kirketukt. I: *Ung teologi* 30 (1997) nr 4/ 31 (1998) nr 1, s. 87-101.

## 1998

- Morgendagens menighet: ledelse og livsform*. Oslo: Verbum, 1998 (Kirkeforum). 192 s.
- Under en høyere himmel. I: *En tro som bærer*. Oslo: Verbum, 1998., s. 337-354.
- Den norske kirkes rolle ved vigsel. I: *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1998 nr 2, s. 43-52.
- Den 13. Lambeth-konferansen. I: *Luthersk kirketidende* 133 (1998) nr 16, s. 429-430.

## 1999

- Invitasjon til praktisk teologi: en faginnføring* (i samarbeid med Per-Otto Gullaksen). Oslo: Luther, 1999. 174 s.
- Evangelistens embete: en ekklesiologisk refleksjon om evangelistens plass i kirken. I: *Evangelistens ämbete & nutida funktion*. Uppsala: Nordiska Ekumeniska Rådet, 1999, s. 28-40.
- Salmer for de sårede: motiver i Svein Ellingsens salmer. I: *Prismet* 50 (1999) nr 3, s. 134-136.

## 2000

- Det pastorale lederskap. I: *Prest og ledelse*. Oslo: Verbum, 2000 (Kirkeforum / PF's studiebibliotek; nr 46), s. 205-219.

## 2001

- Historisk innledning til den norske hovedstudien. I: *Från reformation till nutid*. 2001 (Nord; 2001:6), s. 115-118.
- Norsk påskepreken 1870-1945: oppbrudd, strid og konsolidering. I: *Från reformation till nutid*. 2001 (Nord; 2001:6), s. 171-207.
- Oppsummering av den norske hovedstudien. I: *Från reformation till nutid*. 2001 (Nord; 2001:6), s. 249-251.
- Ny tid – forandret presterolle. I: *Nytt vin i nya läglar: festskrift till Gustav Björkstrand på 60-årsdagen den 25 oktober 2001*. Åbo: Åbo Akademi 2001, s. 113-129.
- Fra embedsteologisk «blindvei» til «highway»? I: *Luthersk kirketidende* 136 (2001) nr 15, s. 428-430.



**2003**

*Tro og tradisjon i ny tid: kirken ved et tideverv.* Oslo: Luther, 2003, 157 s.

Menighetsbygging: noen nytestamentlige perspektiver. I: *Slik blir kirken til.* Trondheim: Det teologiske Menighetsfakultet og Tapir akademisk forlag 2003, s. 147–158.

Menighetsutvikling eller menighetsplanting?: territorialmenigheten under press. I: *Halvårsskrift for praktisk teologi* 20 (2003) nr 1, s. 39–46.

Ledelse som tjeneste: tilslørende eller normerende for maktutøvelse? I: *Halvårsskrift for praktisk teologi* 20 (2003) nr 2, s. 20–26.

Dåpen – hjemmet – menigheten: dåpsopplæringens kontekst og sikte. I: *Prismet* 54 (2003) nr 5/6, s. 214–218.238.

**2004**

Presten som leder i lokalmenigheten. I: *Luthersk kirketidende* 139 (2004) nr 2, s. 35–39.

«–det var fordi Han kalte dem»: kallet som befrielse. I: *Ung teologi* 37 (2004) nr 2, s. 29–36.

**2005**

Kirkens egenart og kirkens ledelse. I: *Halvårsskrift for praktisk teologi* 22 (2005)nr 2, s. 66–70.

