

LUTHERSK KIRKETIDENDE



INNHOOLD

Funksjonshemmet i kirken? / "Promiskuitet" - og hva så? / Til forståelsen av Rom 1 i homofildebatten / Liturgiske bakevjer / Fra bokfronten / Fra bispedømmerådene og Kirkedepartementet

MENIGHETSRAKULTEIETS

BYBIBLIOTEK

SØNDAGSTEKSTEN

Bots og bededag – Birger Henrik Fossum

Allehelgensdag – Sjur Isaksen



Det er ikke alle med funksjonshemninger som selv har anledning til å kjempe for sin rett

Funksjonshemmet i kirken?

Avisen Vårt Land har startet en serie der de er opptatt av de funksjonshemmedes plass i kirken. Det er et viktig fokus, og det er på tide at det gis fornyet oppmerksomhet. Hvem er det plass til - i våre benkerader - og på våre prekestoler?

Det ene er et spørsmål om hvordan det legges til rette for at rullestolbrukere kan komme inn i kirken ved egen hjelp, og at hørselshemmede får høre ved hjelp av teleslyngene. Ulike tiltak for ulike funksjonshemninger kan kreve en innsats, både med hensyn til økonomiske

midler og i forhold til engasjement og kreativitet. Men det handler faktisk om at de hører med i fellesskapet, og da er det deres rett at de får mulighet til å være der. I Jesu egen tid var det mange som ble utestengt. De spedalske ble hindret gjennom en sykdom som mennesker var redde for å bli smittet av. Kvinnen som hadde hatt blødninger i tolv år, ble hindret på grunn av forskrifter som uttrykte at hun var uren. Jesus visste noe om den isolasjon som dette medførte. Gjennom sine handlinger sørget han for at disse menneskene ikke bare ble helbredet, men at de kunne finne sin plass i fellesskapet. Og i Jesu handlinger kan vi også lese en stille protest mot dem som hindret noen mennesker å være i fellesskapet. Vi er kalt til å ha øyne for de mennesker som ikke uten videre finner plass i de "funksjonsfriske" fellesskap og sørge for at de kan kjenne den samme tilhørighet som vi alle trenger.

Vi kan tenke at når vi har en kropp som fungerer, blir vi den ytende part i dette samspillet. Og i første runde så er det slik det er, og slik må det være. Det er ikke alle med funksjonshemninger som selv har anledning til å kjempe for sin rett. Men den som ikke har skjont at vi lever i et samspill, der vi gir og får, har gått glipp av en velsignelse og en gave som Gud og våre medmennesker ønsker å gi oss. Heldigvis har forfattere som Sjødin, Nouwen og Vanier lært oss noe om det, ikke minst i forhold til psykisk funksjonshemming. Nouwen har i sitt rike forfatterskap også en liten bok som heter "Adam, God's beloved". Den er ikke av de mest kjente, men det anbefales å gjøre Adam til en venn og læremester.

Det andre er et spørsmål om hvilken plass ulike funksjonshemmede skal kunne få i kirkenes arbeidsfellesskap. Dersom lønnslistene ikke har plass til mennesker med ulike handicap, hva sier vi da om menneskers verdi og evne til å formidle evangeliet slik at vi kan fatte og begripe det? Kan ikke jaget etter vellykethet bli en trussel for selve kjernen i evangeliet?

Kan noen sider ved kirkevektstanken bli de "vellykkedes" prosjekt og de synlige resultatets kirke i slik grad at vi mister perspektivet på at evangeliet faktisk er gitt til de fattige, forfulgte, de undertrykte og de isolerte og ensomme? Et slikt fokus gir ikke alltid synlig vekst vi kan skryte av, men det gir dybde til evangeliet og det vi skal forkynde.

Mennesker med ulike funksjonshemninger kan hjelpe oss til å åpne opp for vår egen sårbarhet. Dermed kan de hjelpe oss til å begripe mer om hvem vi selv er. Sårbare, med våre grenser, tilbøyeligheter og skjulte funksjonshemninger. Sårbare mennesker trenger hverandre, og de trenger Guds barmhjertighet. Det er ikke noe mål i kristen forstand å være sterk og stå alene. Det er koinonia-fellesskapet som gjelder. Og da er det kanskje ikke de prestisjefylte arrangementene, de ressursterke menighetene, strategiene og programmene

som blir det viktigste. Det er klart det er flott med tilstelninger som får spalteplass og omtale. Hvem av oss liker ikke det? Men er det ikke også slik, at vi kan beundre de store, men det er de som har våget sin egen sårbarhet, som vi åpner oss for og våger å vise hva vi strever med.

Kanskje menigheter som ikke glitrer, kan være menigheter vi likevel dras mot. "Det er bare doktorer og ingeniører i denne menigheten" sa en dame en gang og uttrykte at hun ikke kjente seg hjemme i det tilsynelatende vellykkede fellesskapet.

Det er lett å skrive andakter om dette. I andakter kan noen og enhver opptre som fromme læremestere. Men det er langt igjen til at menigheter, fellesskap og enkeltmennesker tar inn over seg den utfordring det ligger i faktisk integrering, og den velsignelse som følger når vi lytter til menneskers sårbare erfaringer.

Det er langt igjen til at menigheter, fellesskap og enkeltmennesker tar inn over seg den utfordring det ligger i faktisk integrering, og den velsignelse som følger når vi lytter til menneskers sårbare erfaringer.

BERIT OKKENHAUG

◀berit.okkenhaug@sjelesorg.no▶



"Promiskuitet" - og hva så?

AV PER LØNNING

Inge Westly (LK nr. 15) vil imøtekomme oppfordringen fra redaktør Nordhaug til mer nysansert homo-debatt. Han vil argumentere bibelfaglig - fortjenstfullt nok. Hans brede kommentar til Rom 1:26- 27 krymper likevel i sin konklusjon sammen til en avskrivning - mer overbevist enn overbevisende - av kapitelets relevans i dagens debatt.

Det som i mine øyne diskvalifiserer budskapet, er det enkle logiske håndgrep som til sist overstyrer fakta, håndteringen av det innlånte ordet "promiskuøs" som tolkningsnøkkel. Jeg siterer:

"Det skal betydelige anstrengelser til for å komme utenom at Paulus i Rom 1:26ff omtaler en tøylesløs, promiskuøs homofil seksuell utfoldelse. Det er denne formen for seksualitet han bruker som eksempel på menneskets maktesløshet under syndens og begjærets herredømme. Det ligger implisitt i Rom 1,26f at denne seksualiteten ses som et brudd med Guds skapervilje, men det endrer ikke det faktum at det er den promiskuøse seksualiteten som står i søkelyset."

Her tillegges apostelen faktisk en underlig, hittil ukjent form for homo-diskriminering. Dersom det er promiskuitet (løssluppen sex i alminnelighet) Paulus slår etter, hvorfor lokaliserer han da denne på den homofile siden av gjerdet? At han ellers ser løssluppen sex som synd - uansett fortegn: homo eller hetero - det levner hans forfatterskap liten tvil om. Men anvendt på den foreliggende, svært så markert plaserte, tekst utleverer promiskuitets-tesen homofile til en merkelig særbedømmelse. Hvorfor kommer de - til forskjell fra de heterofile - i søkelyset under jakten på promiskuitet? Visst regnes det samtidig med ikke-promiskuøse homofile, som da frikjennes. Men de heterofile smetter jo denne gangen unna i samlet folk. NB: dersom Westlys tolkning

holder. Rammet blir - utelukkende - den som kvalifiserer seg for to merkelapper på én gang: promiskuøs og homofil .

Angivelig dreier det seg for Paulus om eksemplifisering. I sentrum står syndens herjing i verden i fullformat, avdekket som skapningens brudd med "naturen" (= skaperlovene). Riktig! Men så inntreffer vilkårligheten: å innholdsbestemme naturbruddet via det medbrakte begrepet "promiskuitet". Kan vi med tanke på "promiskuøs homofil seksuell utfoldelse", se bort fra at minst 80 % av verdens promiskuitet utfolder seg under heterofil fortegn? Ville ikke Paulus ha innsett - intelligent som han var - at han tok en råtjans med å eksemplifisere etter den foreslåtte oppskrift? Både samtid og framtid ville stå i fare for å definere promiskuitet som et noe spesifikt homofil, og det med apostelen som garantist! Var det her (som i flere andre Paulus-sekvenser) seksuell hensynsløshet en gros som skulle refses, da måtte han vel ha stilt opp homo- og hetero-syndere på en rekke. Til nød kunne han ha nøyet seg med eksempler fra det heterofile flertall, og latt flertallet gjelde også for mindretallet. Men å refse et mindretall for verdens samlede syndesirkus, det måtte i beste fall forvirre!

"Å løsrive og å løfte frem skaperordningsmotivet som det bærende hermeneutiske moment for å få teksten til å omfatte alle former for homofili, blir å ta motivene ut av sin sammenheng, og er ikke å ta teksten etter dens pålydende. Hva Paulus ville sagt om en ikke-promiskuøs form for homofili, slik vi kjenner den gjennom homofile re-lasjoner som beskrevet innledningsvis, blir spekulasjon. Det eneste vi kan si er at slike relasjoner ikke kunne fungere som eksempel i apostelens argumentasjon i Rom 1."

Her er kjernen en tautologi: "Å løsrive og

løfte frem skaperordningsmotivet... blir å ta motivet ut av sin sammenheng..." Selvsagt blir det det! Å løsrive er å løsrive, det overrasker ingen. Men det den tradisjonelle Paulus-utlegning gjør, er faktisk det motsatte. Hevdvunnen forståelse av "naturstridig" seksuell adferd i Rom 1 forutsetter nettopp et sammenhengende skaperordningskonsept og prøver å utlede et enhetlig resonnement av dette. Og når Westly påstår at motparten slik fremhever skaperordningen ikke av interesse for denne, men rett og slett utfra en forutfattet hensikt: "å få teksten til å (uthevet av meg) omfatte alle former for homofili" - da sier han faktisk at motparten jukser. Saken er at han har forsømt å overveie motpartens resonnement i dets egen sammenheng. Dermed kan han da også med bred pensel redusere tolkninger av Paulus' syn på "ikke-promiskuous" homo-praksis til ren "spekulasjon". Hva med hans egen tolkning?

At de dagens homofile relasjoner som Westly vil frikjenne, "ikke kunne fungere som eksempel i apostelens argumentasjon i Rom 1", er avgjort en iakttagelse som kan tydes i to retninger. Enten forviser den teksten fra dagens arena, slik Westly uten å nøle gjør det. Eller den antyder at apostelen argumenterer for noe annet enn det Westly lar ham argumentere for. Kan det tenkes at Paulus' tanker om natur og skaperordning favner videre og dypere enn til tmaet "promiskuitet"?

Det mest utfordrende etter Westlys Paulus-tolkning er til sist spørsmålet: Kan ikke "ikke-promiskuous seksualitet" (seksuell utfoldelse under rasjonell kontroll, formentlig uten kollisjon med statens lover og flertallets rettsfølelse) likevel gripe forstyrrende inn i menneskers forhold til sin Skaper? Hva Rom 1 svarer på dette, er jeg ikke i tvil om. Men jeg har vanskelig for å se hvorledes Westlys tese kan forenes med dette.

Til forståelsen av Rom 1 i homofilidebatten

AV BJØRN HELGE SANDVEI, FØRSTELEKTOR, MENIGHETSFAKULTETET

Gjennom en artikkel i LK nr. 15/05 med tittelen «Rom 1,26-27 - om promiskuous homofil seksualitet» ønsker Inge Westly å gi et bidrag til debatten om homofilt samliv ved å rette fokus på de siste års eksegetiske bidrag til forståelsen av Rom 1,26-27. Et hovedspørsmål er «om denne teksten omtaler homofili i den form vi kjenner til i dag, når vi tar i betraktning at det er mennesker som har en homofil identitet som ikke kan velges bort, og videre at det er en rekke mennesker som velger å leve i varige, forpliktende samliv/partnerskap.»

Westlys konklusjon på drøftingen av Rom 1,26f er følgende: Paulus omtaler i Rom 1,26f «en tøyelsløs, promiskuous homofil seksuell utfoldelse.» «En homofil seksualitet uten en promiskuous karakter er ikke innenfor synsvinkelen i denne teksten.» Han mener å ha problematisert påstanden om en eksegetisk

consensus av Rom 1 (i retning av at teksten representerer en generell avvisning av homofilt seksuelt samliv), og at det er uholdbart «å legge denne teksten til grunn ved vurdering av en ikke-promiskuous homofili, og som ledd i en avvisning av enhver form for homofilt samliv i vår tid.»

Jeg har vanskelig for å følge Inge Westly i hans forståelse av Rom 1. Jeg hører dessuten til dem som mener at det i den senere tids seriøse faglige arbeid med det nytestamentlige tekst-materialet faktisk er oppnådd en betydelig grad av konsensus om forståelsen av Rom 1. Det er f.eks. verd å merke seg at det allerede i utredningen «Homofile i kirken» fra Bispemøtets arbeidsgruppe om homofili (1995) faktisk forelå en betydelig grad av enighet mellom professorene Halvor Moxnes og Hans Kvalbein når det gjelder forståelsen av det bibelske materia-

le, ikke minst av Rom 1. Debatten i dag mer dreier seg mer om på hvilken måte Bibelen er normativ for oss, i hvilken grad skriftordene forplikter oss i dag.

Nå må jeg innrømme at jeg har problemer med å følge tankengangen i deler av Westlys fremstilling. Mitt bidrag til samtalen vil derfor delvis få preg av spørsmål - til avklaring og utdyping.

(1) Et første problem er knyttet til valget av terminologi - «promiskuøs homofil seksualitet». Begrepet «promiskuitet» blir i Bokmålsordboka definert som «kjønnslig samliv med stadig skiftende partnere, *tøylessøst kjønnsliv*».

Apostelen Paulus har utvilsomt hatt godt kjennskap også til seksualetiske skyggesider ved den gresk-romerske storbykulturen, inklusive ulike former for «tøylessøst kjønnsliv». Det er neppe tilfeldig at de tekstene i Det nye testamente som omtaler homoseksualitet, stammer fra brev med tilknytning til pluralistiske storby-samfunn i den gresk-romerske verden som er preget av stort sosialt, kulturelt og religiøst mangfold. Det gjelder *Brevet til romerne* (skrevet fra Korint til Roma), *Første brev til korinterne* (skrevet fra Efesos til Korint), og *Første brev til Timoteus* (ifølge brevet selv skrevet fra Makedonia til Efesos). Fra antikke kilder vet vi ganske mye om de generelle samfunnsforholdene og om den etiske pluralismen, også innenfor seksualetikken, i disse storbyene. Denne bakgrunnskunnskapen om det samfunnet som de første kristne levde midt oppe i, utgjør en viktig forståelseshorisont for at en lesning av Paulusbrevene ikke skal bli vilkårlig og anakronistisk.

Gjennom den ensidige fokuseringen på en «promiskuøs homofil seksualitet» i Westlys artikkel synes jeg at bildet av homoseksualitet i artikkelen blir skjevt. Vi vet at både GT (Hellighetsloven) og jødedommen i nytestamentlig tid var kategorisk avisende overfor enhver form for homoseksuell adferd, og jeg finner det ikke sannsynliggjort at Paulus skulle vende seg bare mot særskilte (tøylessøse) utslag av seksualiteten. Paulus var utvilsomt kjent med at det både i den hellenistiske og romerske kulturkrets fantes mange eksempler på trofaste homofile parforhold uten noen spesiell promiskuøs karakter, uten at dette endrer på hans prinsipielle syn. I en artikkel i LK (nr. 5/2000)

har jeg trukket frem noen slike eksempler som er omtalt i antikke kilder og i relevant sekundærlitteratur.

Inge Westly mener at Paulus i Rom 1,26f beskriver en «tøylessø, promiskuøs seksualitet». Men det blir uklart for meg hva han mener når han p.d.e.s. sier at «det er ikke den homofile seksuelle handlingen [Paulus] primært uttaler seg om, men *begjæret*», og så like etterpå p.d.a.s. sier at «den homofile aktiviteten fungerer som eksempel, *ikke* fordi den representerer et brudd med Guds ordning, men fordi promiskuiteten gir et bilde av syndens antropologi.»

Her synes det å foreligge en indre spenning i fremstillingen. Kan dette henge sammen med en litt selektiv benyttelse av noen (men avvisning av andre) synspunkter i en artikkel av David E. Fredrickson om «Natural and Unnatural Use in Romans 1:24-27»? Fredrickson argumenterer for at «these Pauline texts [Rom 1:24-27 and 1 Cor 6,9] are not about the condemnation of homosexuality. Rather, in Romans 1:24-27 Paul points to the problem of passion without introducing the modern dichotomy of homo/heterosexuality.» Denne artikkelen av D. E. Fredrickson (i samleverket «Homosexuality, Science and the "Plain Sense" of Scripture», redigert av David L. Balch) er forøvrig så langt jeg kan se det *eneste* eksegetiske bidraget som blir trukket frem i noen bredde som eksempel på nyere og alternative tilnærminger til forståelsen av Rom 1. Det er beklagelig at ikke andre bidrag i Balchs artikkelsamling blir tatt opp til drøfting og vurdering, særlig bidraget til Robert Jewett («The Social Context and Implications of Homoerotic References in Romans»). Jewetts artikkel representerer en så fundamental kritikk av Fredricksons synspunkter at den indirekte også rammer Westlys bruk av Fredrickson.

(2) Et hovedanliggende for Inge Westly er som nevnt at «teksten [Rom 1,24-27] er taus om annet enn den promiskuøse homofile seksualiteten». «Det er definitivt en tøylessø, promiskuøs seksualitet som beskrives.» Westly avviser med god grunn diverse forsøk på å begrense utsagnene i Rom 1 til bare å skulle gjelde spesielle, sosialt betingede uttrykksformer for homofili, som for eksempel pederasti, kultisk homoseksuell prostitusjon eller homoseksuell

adferd hos ellers heteroseksuelle mennesker. Men også han søker å begrunne en tilsvarende *innsnevrende* tolkning av teksten, som «ufarliggjør» den i forhold til dagens debatt om homofilt samliv.

Jeg kan imidlertid ikke se at påstanden om at Rom 1 (bare) beskriver en tøylesløs, promiskuøs seksualitet, egentlig er begrunnet ut fra en *detaljeksegetisk gjennomgang* av teksten.

For det første: Språkbruken i v. 24-27 har riktignok terminologiske likheter med den vi møter i stoisk moraldiskusjon, men bare en språklig detalj som anvendelsen av *flertallsformer* i begrepene «begjæringer» (*epithymiai*) i v.24 og «lidenskaper» (*pathē*) i v. 26 viser at Paulus ikke deler den stoiske vurderingen av at begjær/lidenskap i seg selv er en grunnårsak til menneskets kranke kår. «In Greek philosophy *epithymia* is the waywardness of man in conflict with his rationality. It is estimated ethically rather than religiously.» (Fr. Büchsel i TDNT III, s.168f.) Hos Paulus er fokus mer rettet mot begjær som uttrykk for opprør mot Gud (jfr. budets formulering «Du skal ikke begjære...»). Robert Jewett kommenterer flertallsformen *pathē* i v.26 slik: «[Den adjektiviske termen 'vanærende'og] the context of 1:26b indicate that the plural term 'passions' implies perverse, erotic passions for Paul, not the broader philosophical sense of emotions in general.» (Homosexuality, s. 230).

Dernest: Dersom teksten skulle ha til hensikt å gi en nærmest sosiologisk beskrivelse av det tøylesløse seksuallivet til visse mennesker i samtiden, måtte man dessuten vente seg en *tempusbruk* på gresk som anskueliggjør at fremstillingen er fokusert på *måten* mennesker lever på (dvs. ved bruk av *imperfektum*, se f.eks. beskrivelsen av syndflodgenerasjonen i Luk 17,27f; jfr. også Paulus' omtale av sitt eget tidligere liv, Gal 1,13f). Men Paulus brukes tempusformer i *aorist* i de avgjørende versene, dvs. aorist-formene understreker og fokuserer på «the primal sin of rebellion against the Creator», for å sitere Ernst Käsemanns Romerbrevskommentar til denne teksten.

Inge Westly tar ikke stilling til Paulus' utsagn 1 Kor 6,9 som eventuelt bidrag til forståelsen av Rom 1,26f. Men i Fredricksens artikkel blir det av avgjørende betydning å forsøke å påvise at 1 Kor 6,9 *ikke* taler om homoseksuell adferd

generelt, men mer spesifikt om «loss of self-control and hybris», slik at altså at ingen av disse tekstene taler om homoseksualitet mer allment. Fredricksens tolkning av 1 Kor 6,9 er etter min vurdering meget anstrengt og lite overbevisende, og svekker også grunnlaget for hans spesielle tolkning av Rom 1 (som Westly slutter seg til).

Det virker for meg helt uforståelig om Paulus - ikke minst med sin jødisk-rabbinske bakgrunn - skulle gjøre et poeng av å distingere mellom ulike former for homoseksuell adferd i et slikt prinsipielt resonnement som det vi møter i Rom 1, der poenget åpenbart er å vinne forståelse for at når det har skjedd en grunnskade på den 'vertikale' relasjonen Gud-menneske, så kan denne grunnskaden eks-emplifiseres og synliggjøres ved de skadede relasjoner også på det 'horisontale', mellommenneskelige plan, og aller tydeligst i de mest intime relasjoner, innenfor seksuallivet. Det er forøvrig grunn til å understreke at Paulus omtaler både kvinnelig og mannlig homoseksuell adferd som ett av flere *eksempler* på følgene av den tapte gudskunnskap, ved siden av en serie andre eksempler (i v. 28-32). Grunnskaden i menneskenes gudsrelasjon får altså følger på det mellommenneskelige plan som *alle* mennesker deler, som har *universell* karakter. (Paulus' likestillingen av kvinnelig og mannlig seksualitet i et slikt prinsipielt resonnement er forøvrig ganske enestående i artikken.)

Inge Westly reserverer seg mot Fredricksens avvisning av at Rom 1 skulle romme skapelsesmotiver. Men jeg synes han i praksis nærmest ser bort fra denne forståelsesrammen for teksten, når han i pkt. 4 formulerer spørsmålet «Hva slags homofil seksuell utfoldelse beskrives i Rom 1?» En slik spørsmålsstilling er etter min mening en ren avsporing i forhold til Paulus' overordnede anliggende i hele perikopen - nemlig å bekrefte tesen i Rom 1,16f, ved å vise at mens alle mennesker har syndet og mangler ære for Gud, har også alle fått nåde ved Kristi soningsdød for syndere. At hensikten med avsnittet Rom 1,24-27 primært er teologisk, ikke etisk, fremgår etter mitt skjønn ved de mange gammeltestamentlige, særlig skapelsesteologiske, referansene. Noen eksempler:

• Bruken av de nærmest synonyme begrepene *homoiōma* («likhet», avbildning, bilde) og *eikōn* (bilde) i v. 23 svarer til uttrykksmåten i *Deut 4,15-18 LXX* - om forbud mot gudebilder: «Dere må ikke handle lovløst og lage for dere selv noe utskåret bilde (avbildning), noe slags [avguds]bilde, en avbildning (bilde) av mann (hankjønn) eller kvinne (hunkjønn), en avbildning (bilde) av noe dyr ..., en avbildning (bilde) av noe krypdyr ...»

• Paulus bruker i v. 26-27 ikke de vanlige ordene «kvinner» og «menn», men to ord som egentlig betyr «(av) hunkjønn, kvinnelig» (*thēly*) og «av hankjønn, mannlig» (*arsēn*). Samme språkbruk finner vi i *Gen 1,27 LXX* - om skapelsen av mennesket: «Og Gud skapte mennesket (hebr.: *ha-adām*), i Guds bilde skapte han det, til hankjønn (mann) og hunkjønn (kvinne) skapte han dem.

• At avvísningen av homoseksuell adferd altså ikke primært gjelder konkrete personers handlinger, men knytter tilbake til skaper-tanken og er ledd i et prinsipielt og allment resonnement, understrekes også ved bruken av *bestemt artikkel* i v. 26-27: kvinnene (*hai thēleiai*, «de av hunkjønn») og mennene (*hoi arsēnes*, «de av hankjønn»). Den bestemte artikkel tjener her til å fokusere nettopp på *arten* og ikke individene (såkalt *generisk artikkelbruk*, dvs. som arbeidsbestemmelse, se Leivestad/Sandvei, *Nytestamentlig grammatikk*, § 101c (innledningen)).

• Uttrykket *tēn askjēmosynēn katēgazōmenoi* (NO: «drive utukt») i v. 27b svarer til begrepsbruken i *Lev 18,6ff* og *20,11ff* (lover om kjønnslig omgang), der det sjeldne ordet *askjēmosynē* (*skam, skamløs gjerning*) nærmest er en teknisk term for de forbudte former for samleie. *LXX* bruker her uttrykket *tēn askjēmosynēn apokalyphtō* (ordrett «avdekke skammen») = *ha samleie med* (om illegitim seksuell kontakt). Paulus alluderer i v. 27 åpenbart bevisst til Hellighetsloven.

- At avsnittet 1,18-32 også gjør bruk av begreper som er kjent fra hellenistisk moralfilosofi, særlig stoicismen, f.eks. i v.19f, 23 og 28, forteller noe om apostelen Paulus' kompetanse som kommunikator: Han er fullt fortrolig med samtidens filosofiske og etiske terminologi, og er i stand til å formidle sine tanker på en måte som overfor adressatene i Roma vil bidr

understreke argumentasjonens allmenngyldige karakter.

(3) Inge Westlys bruker flere ganger i artikkelen uttrykk som «konstitusjonell homofili», «en homofil identitet som ikke kan velges bort» o.l., dvs. uttrykk som kunne tyde på at han orienterer seg innenfor en såkalt *essensialistisk* tankemodell. Men samtidig resonnerer han på en måte som er typisk for en såkalt *konstruksjonistisk* forståelse av seksualiteten; det gjelder særlig i forbindelse med hans bruk av (deler av) argumentasjonen til D.E. Fredrickson, som uttrykkelig forutsetter det sosiologiske rammeverket som er utviklet av 'konstruksjonister' som Michel Foucault, David Halperin o.fl.

Her foreligger det atskillige uklarheter i mye av den senere tids refleksjon omkring homoseksualitetens problem, også i kirkelige sammenhenger. Historikeren Øystein Rian (Universitetet i Oslo), som selv er homofil, har pekt på dette i et par artikler i ukeavisa «Blikk», der han fremholder at den såkalte konstruksjonismen rommer problemer som er undervurdert i en litt motepreget forskningstrend i de forløpne tiårene: «En sterk teoretiserende motebølge har i senere år fornektet at de homofile har en fortid: Homoseksualiteteten påstås ikke bare å være en kulturell konstruksjon, men også i betydlig grad et resultat av frivillige valg som de homoseksuelle gjør. Ifølge denne teorien eksisterte ikke homoseksualiteten tidligere i noen form som var beslektet med vår homoseksualitet - ergo vi har ingen fortid, og det er høyst usikkert om vi har noen framtid jamfør forsøket på å omdepe LLH til Skeive folk.» (Blikk, nr. 1/2005. jfr. nr. 3/2005.)

For meg blir det uklart hvordan Inge Westly forholder seg til denne problemstillingen, som er av grunnleggende betydning når man vil forsøke å begrunne 'retten' til homofilt samliv med utgangspunkt i en ny forståelse av bibeltekstene. Det kan synes som at det her foreligger en risiko for å havne i en eiendommelig anakronistisk skriftforståelse.

Flere av mine spørsmålsteget i margen til artikkelen er ikke berørt her. Men jeg håper at de momentene som jeg har fokusert på, kan danne grunnlaget for en videre konstruktiv samtale om et brennbart tema som både engasjerer meg personlig og angår vår kirke som helhet.

Liturgiske bakevjer

AV JØRUND MIDTTUN

Levende liturgier er stadig i utvikling. Ikke bare når de er gjenstand for offisielle endringer, men like mye gjennom det ukentlige bruk gjennom årtier og århundrer. Denne karakteren av å være en levende organisme gjør at utviklingen heller ikke alltid blir så strømlinjeformet som hvis den hadde vært utformet av en komité eller ved et skrivebord, noe liturgi-historien har mange eksempler på. Naturlig nok vil noen deler av utviklingen være mer vellykket enn andre, og det vil alltid være viktig å drive liturgikritikk for å undersøke hvordan de enkelte ledd fungerer i seg selv og i forhold til helheten. En variant av slike utviklingstrekk er når liturgisk praksis *ikke* forandrer seg etter en endring av den offisielle liturgien, og praksisen dermed likevel får en endret funksjon. I denne artikkelen vil jeg reflektere litt over noen slike trekk i høymessen, som et innspill til videre samtale. Jeg vil se på tre enkeltheter i høymessen, nemlig sammenhengen mellom syndsbejennelsen og kyrie, lesning av evangeliet og forberedelsen av nattverden.

Synsbejennelse og kyrie

Disse to leddene kommer i dag rett etter hverandre og oppfattes nok av de fleste mer eller mindre som en enhet. Dette kommer til uttrykk når man noen ganger vil integrere dem, og særlig i forbindelse med spørsmålet om avløsningsord, som mange etterlyser i vår messe. Det er derfor et poeng å være klar over at disse leddene i utgangspunktet har hver sin historie og ganske distinkt forskjellige funksjon i innledningen av messen. Kyrieleddet er definitivt eldst. Det er restene av et litani som kom inn i den vestlige messen ca år 500 via den østlige liturgien, hvor det hadde vært i bruk fra 300-tallet. Etter hvert forsvant de mellomliggende bønnene, først på hverdager, og i løpet

av 800-tallet som fast praksis. Omtrent samtidig skjedde utviklingen av et trinitarisk kyrie. Det klassiske romerske kyrie, også bevart i tridentinermessen er nifoldig, tre ganger tre. Etter reformasjonen ble kyrie hos oss bevart i form av en salme (finnes delvis bevart i NoS 236) før kyrie ble gjeninnført i prosaform i 1887/89.

Synsbejennelsen (Confiteor) har på den annen side sitt opphav senere i middelalderen, da den var en av "trinnbønnene" som presten ba før messen. Confiteor ble bedt med lav stemme idet presten kom for alteret, og før selve messen startet med Introitus. Senere ble dette en bønn som også menigheten tok del i, i Norge kom den først inn i høymessen i 1887. Her blir syndsbejennelse og kyrie satt i sammenheng, noe som kommer særlig tydelig frem i Alterboken av 1920, hvor ledd 3 heter 'Synsbejennelse med kyrie'. I nyere tid er da også denne koblingen blitt ganske vanlig ikke bare i Den norske kirke, men også i økumeniske sammenhenger og i andre kirker. Det er kanskje ikke så rart, siden tematikken i de to leddene ligner nokså mye på hverandre, men etter min mening gir det en innsnevring av tolkingsfylden bak kyrieleddet å binde det ensidig opp mot syndsbejennelse. De bibelske foreleggene til ropet, for eksempel den blinde Bartimeus (Mk 10,47) handler ikke om syndsbejennelse, men er et rop om oppmerksomhet og hjelp. Den samme funksjonen har det som omkved i et litani. I den ortodokse liturgien er dette litaniet bevart i sin helhet, og vi har det i salmeboken på nr 952/953. Betydningen av kyrie som et innledende rop om oppmerksomhet fra Gud, så å si menneskets ur-rop, må derfor etter min mening være grunnbetydningen. (Det andre kyrie-litaniet som finnes i salmeboken (NoS 941) har for

ørig heller ikke mye botspreng). En annen sak er at det i dette ropet også ofte kan ligge et rop om tilgivelse, men som sagt ville det være uheldig med en automatisk kobling. Dette er da også erkjent i moderne liturgiske ordninger. I Svenska kyrkans messeordning av 1986 er det gjort svært ettertrykkelig. Der åpner messen med inngangssalme syndsbekjennelse, avløsning og en avsluttende bønn, før en fortsetter med introitus og kyrie. Her er det altså et miniskriftemål til å begynne med, noe som vel kan oppleves i overkant omstendelig. I vår kirke er skille mellom syndsbekjennelse og kyrie bare markert ved at liturgen (i motsetning til før 1977) reiser seg og står under kyrie. Det kan likevel virke som dette ikke er særlig tydelig, ettersom de fleste forslag (noen steder også innført som en fast ordning), om å sette inn et ledd med syndstilgivelse plasserer det etter kyrie. (Vanskeligheter med plasseringen var da også en av grunnene til at dette leddet ikke kom med i høymessen av 1977). Etter min mening vil en bedre løsning være å bygge ut syndsbekjennelsesleddet, men samtidig gjøre det mer fleksibelt, slik at det noen ganger kan sløyfes helt, evt. gjøres til et ledd den enkelte ber hver for seg idet gudstjenesten begynner, mens det andre ganger vil være naturlig å ha en felles syndsbekjennelse. Utbygging av kyrieleddet til et litani vil også kunne fungere godt noen ganger, og her kan en også legge inn rop om tilgivelse, hvis omstendighetene innbyr til det.

Prekentekest

I 1977 fikk Den norske kirke for første gang en tekstrekke med gammeltestamentlige tekster. Dette var en del av en økumenisk bevegelse for å gjeninnføre bruken av GT i gudstjenesten. For vår kirke skapte det imidlertid en annen forandring, som skulle få nokså store ringvirkninger: For første gang ble ikke lenger evangeliet lest (tidligere messet) fra alteret. Dermed ble evangelieteksten paradoksalt nok merkelig anonymisert. Evangelielesningen har alltid vært omfattet med ekstra høytid i den tradisjonelle kristne kirke. Evangelieboken ble (og blir) sett på som et bilde på Kristus selv, og behandlet deretter. Slik var det også hos oss for 1977, om enn i beskjeden grad. Når evangeliet var lest fra alteret sang menigheten "Gud være

lov et for sitt glade budskap". Deretter fremsa, evt. sang man trosbekjennelsen, som et svar på budskapet. Først deretter kom prekenen. Før 1886 var det bare én tekstrekke, og den samme teksten ble derfor først sunget for alteret og deretter lest på prekestolen i forbindelse med utleggelsen. Dette året fikk vi imidlertid tre tekstrekker, og ordningen ble slik at to forskjellige evangelier ble lest henholdsvis for alteret og prekestolen. Dermed oppsto begrepet 'prekentekest'. Da så omleggingen kom i 1977 var det denne som ble stående igjen. Dette førte til flere pussigheter som jeg ikke skal gå nærmere inn på i denne sammenheng: Akklamasjonen ("Gud være lov et..") ble flyttet til før første tekstlesning, både hovedsalmen og trosbekjennelsen ble forkjørt plassert, løsevet fra evangeliet, og det kan i neste omgang oppstå noen problemer rundt salmene før og etter prekenen, slik Per Arne Faye berører i LK13/05. Her vil jeg imidlertid særlig peke på den litt sterneroderlige behandling lesningen av evangeliet ofte får på norske prekestoler. En ting er at mange prester har en tendens til å innlede med å si "Dagens prekentekest står hos..." i stedet for "Dette hellige evangelium står skrevet...". Nesten verre er det at mange også begynner prekenen med en gang, og først et stykke uti får vi gleden av å høre bibelteksten. Jeg har til og med opplevd en prest som kom så godt i gang med prekenen at han glemte å lese teksten! Dermed skapes inntrykket av at gudstjenesten har to tekstlesninger og deretter en preken (Dagens høydepunkt), hvori innebefattet en bibeltekst, som regel fra et evangelium. Dette blir en uttallig anonymisering, for ikke å si privatisering, av hovedteksten, liturgisk sett. Det skal sies at dette er en utvikling som det er lagt til rette for i den siste gudstjenestereformen, og i den pågående revisjon er det en skjevhet som bør rettes opp. Men inntil så skjer bør det være et minstekrav at evangelielesningen ikke fremstår som en del av prestens preken, men skiller seg distinkt ut i forhold til den, og at lesningen innledes på den foreskrevne måten, slik vi forventer som en følge av tekstleserne. Helst bør det også være en liturgisk fremheving av evangeliet. Man behøver ikke gå så langt som å lage evangelieprosesjon, slik stadig flere gjør. Det er nok å for eksempel løfte boken litt opp i etterkant for

fysisk å vise Guds ord ære, evt be en kort bønn. Et velbrukt eksempel er bønnen fra Joh 17,17 som vel fortsatt noen bruker.

Forberedelse av nattverdgvarene

I Gudstjenesteboken står det i en rubrikk på s. 66 at "Liturgen legger brød på disken og heller vin i kalken". Etter min erfaring er det nok så få steder denne rubrikken blir etterlevd. Som regel er brød og vin gjort klar av kirketjeneren på forhånd, og alt liturgen har å gjøre er (ofte under selve innstiftelsordene!) å strekke ut armen etter disk og kalk. Her er jeg mer overlatt til spekulasjoner, men jeg har lurt på om ikke dette også delvis er et eksempel på at ændrede forutsetninger ikke har resultert i ændret liturgisk praksis. Det har tradisjonelt vært skikk i lutherske sammenhenger å ikke innvie mer brød og vin enn det som behøvedes, for å unngå spekulasjoner om behandlingen av elementene etter bruken. Ansvar for dette har alltid ligget på liturgen, men inntil for ca 100 år siden var problemstillingen enkel, fordi det som regel var en kommunikantprotokoll som viste antall nattverdgjester. Kirketjeneren kunne dermed enkelt telle opp en passende mengde oblater og sette dem på alteret før gudstjenesten. I vår tid er antall kommunikanter nok så uoversiktlig, men fortsatt er praksis den samme. Nå kan det vel også være andre grunner til en slik praksis, men av minst to grunner mener jeg den bør endres, og Guds-tjenestebokens rubrikk følges: For det første er

det et poeng, som stadig flere ser verdien av, at nattverdmåltidet blir gjort i stand under selve gudstjenesten. Men for det annet er det fortsatt av betydning å kunne innvie omtrent den mengden brød og vin som behøves. Som det fremgår av ovenstående er problemstillingen med tiloversblevnt brød og vin ganske ny. Praksis har for det meste vært at det ikke ble noe igjen. Det bør etter min mening fortsatt være normen. Riktignok er reformerte holdninger omkring forståelsen av nattverdelementene temmelig utbredt i Den norske kirke, men problemstillingen omkring behandlingen av innviede elementer er like aktuell i dag som på Luthers tid. En god praksis bør kunne være at kirketjeneren, kommer frem til alteret under offertoriesalmen og gir et anslag på antall nattverdgjester, og at passende mengde oblater, (eller evt. annet brød) kan legges på disken. Jeg har selv sett dette bli gjort på en enkel og elegant måte i anglikansk sammenheng. Det som blir til overs bør så spises og drikkes av liturgen til slutt eller rett i etterkant av gudstjenesten.

Dette var noen små praktiske refleksjoner over enkelte sider av dagens høymesse. Men her er det forhåpentlig mange som har både tanker og meninger, og jeg oppfordrer alle til å fortsette refleksjonene, på veien mot en ny høymesseordning der det blir mer opp til den enkelte prest og menighet å forme sin liturgiske praksis.

Nyhët fra LutherForlag

Mitri Raheb


BETLEHEM UNDER BELEIRING



Kr 198,-

En spennende og annerledes bok om Midtøstenkonflikten. Betlehem er byen der Fredsfyrsten ble født. Hvordan er det å leve i byen i dag? En bok om lidelse og sorg, men fremfor alt om håp om en fremtid for både israelere og palestiner. "En vekker for kristne i Norge" - Ørnulf Steen, gen.sekr. i Norges kristne Råd

82-531-4477-6

Luther  Forlag

Besok oss på: www.lutherforlag.no

FRA BOKFRONTEN



Torleiv Austad:

Kirkelig motstand

Dokumenter fra den norske kirkekamp under okkupasjonen 1940–45 med innledninger og kommentarer.

Høyskoleforlaget, Kristiansand, 2005. (298 s.)

Verdifull kildesamling fra kirkekampen

Alle som har arbeidet med den norske kirkes historie under den tyske okkupasjon gjennom siste verdenskrig, har følt behovet for en pålitelig dokumentasjon av de viktigste markeringer fra kirkelig hold i dette tidsrom. Hittil har en måttet nøye seg med å lete fram aktstykker fra de mange forskjellige monografier som så dagens lys like etter frigjøringen, og en oppdaget snart at ikke alle var like nøyaktige. Torleiv Austad, som uten tvil er den beste kjenner av denne tiden, har nå gitt oss en vederheftig samling av de viktigste dokumenter, basert på grundig kildeanalyse, og med saklige introduksjoner og vurderinger til de forskjellige temaer som stoffet er samlet under. I tillegg har Austad også gitt en samlet analyse av de bærende teologiske ideer som kirkekampen var preget av.

Boken fremstår i et delikat format, med god og oversiktlig inndeling og vakker layout. Her er ikke stedet til å kommentere alle de enkelte avsnitt i samlingen. Austad har ordnet stoffet hovedsakelig kronologisk, men har i noen tilfeller sett det naturlig at en saklig sammenheng bryter dette mønster. Fremstillingen gir et interessant bilde av hvordan den kirkelige bevissthet ble utviklet til en sterk og prinsipiell klarhet over de bærende ideer som ble utformet i kritisk oppgjør med den nazistiske ideologi. Det blir igjen klart hvilken betydning Eivind Berggrav hadde som den ledende bannerfører for kirkens standpunkt, samtidig som det også bekrefter hans evne til å bygge broer og skape allianser i et kirkebilde som før krigen hadde

fremstått med mange motsetninger. Dokumentene viser hvordan begge de teologiske fakulteter dels gav momenter til de grunnleggende aktstykker, og dels underbygget og forsterket de prinsipielle standpunkter som kirkekampens lederskap stod frem med. Dokumentene bekrefter også det sterke samhold og den kontinuitet som hersket i dette lederskap, fra de første løse kontakter gjennom Kristent Samråd, til Den Midlertidige Kirkeledelse som fremstod mer og mer som et kirkelig sentralorgan med oppgaver og ansvar som strakte seg langt inn i etterkrigstiden. Selv om noen av personene i dette lederteam ble utvekslet med andre på grunn av arrestasjoner og andre forhold, var det likevel en basiskontinuitet i arbeidet, som avtvinger respekt i ettertiden.

Dokumentsamlingen viser hvordan kirkelederne reagerte situasjonsbetinget, idet de ofte måtte ta stilling til begivenheter og utspill fra de nazistiske myndigheter. Men den viser også hvordan lederskapet selv tok initiativ og gradvis bygde opp en nesten enhetlig kirkelig front, som tvang frem til dels hysteriske reaksjoner fra myndighetene. For mange vil det vel være overraskende å se hvilken rolle ekspedisjonssjef Sigmund Feyling spilte som hovedideolog for Quislings kirkepolitikk. Austad gir en grundig analyse av de utspill som kom fra dette hold. I denne sammenheng kunne det vært opplysende med noen referanser til hvordan den tyske okkupasjonsmakten grep inn i tingenes utvikling, selv om hovedvekten ligger på de norske aktstykker.

Noen dokumenter har for meg vært spesielt interessante. Det første er en uttalelse fra Centralstyret i Den norske kirkes Presteforening etter at Berggrav i juli og oktober 1945 hadde foretatt en situasjonsbedømmelse og bl.a. gitt råd om hva prestene burde svare hvis de ble avtvinget en lojalitetserklæring fra nazi-regimet. Her synes det som om Ludvig Koren og Johannes Smemo på vegne av PF så med større prinsipiell klarhet hva som stod på spill. Det er neppe tvilsomt at Smemo her var den førende når foreningen anbefalte sine medlemmer å ikke gi seg inn på noen form for erklæring som innbefattet en betinget lojalitet mot øvrigheten, slik det lød i Berggravs utkast, men bare en henvisning til den lojalitet som ordinasjonsløftet forutsatte fra de ordinerte prester. Smemos rolle som ideologisk anker-mann i kirkekampen har neppe vært tilstrekkelig påaktet i forskningen.

Det er også fortjenestfullt at Austad trykker opp de to viktige foredragene som Berggrav holdt våren 1941, der han både utviklet sitt viktige rettsfilosofiske resonnement og la grunnlaget for den senere velutviklede teori om de to regimentene. Særlig foredraget i juristforeningen i februar 1941 om "Religion og rett" burde inngå som et klassisk dokument i en rettshistorisk lesebok. At Berggrav var opptatt av rettens grunnsetninger kommer til uttrykk i flere av hans arbeider, slik det også kommer frem i hans bok "Staten og mennesket", som ble utgitt i 1945. I min opposisjon ved Austads doktorgrad trakk jeg frem noen eksempler på forfattere som kan ha inspirert Berggrav i denne materie. Hans rettstenkning bygde i noen grad på naturretten, men han så denne som inspirert og opplyst av Gud og den guddommelige vilje for menneskelig samkvem. Men det er interessant at Berggrav etter min oppfatning ikke maktet å overføre sin generelle rettstenkning på en bærekraftig forståelse av kirkeretten. Når Austad med forbilledlig klarhet analyserer kirkekampens nytolkning av to-regimentslæren, må vi i dag spørre om denne teori kanskje forutsatte en oppfatning av øvrigheten som ikke er like selvsagt i vår pluralistiske tid. Både kirkeforståelsen og statsforståelsen har endret karakter i tiden som er gått siden okkupasjonen. Statens begrep og den reelle øvrighetsmakt er ikke i samme grad

identifiserbare størrelser som de var i en tidligere tid. Kirkens rolle er nok på mange måter den samme som det ble hevdet i kirkekampen, når det ble sagt at kirken skal være rettens tale-rør og statens samvittighet. Men de mange faktorer av økonomisk, sosial, kulturell og politisk karakter som i dag påvirker og er en (ofte skjult) del av statsmakten, gjør det vanskelig å argumentere uten videre med en tradisjonell to-regimentslære, også slik den ble utviklet under krigen.

Austad dokumenterer også hvilke krav som ble stilt for gjenopprettelse av kirkelig tillit for prester, kirkelige tillitsvalgte og ansatte som hadde gått nazistenes ærend. Rettsoppgjøret for prester som svek, kunne kanskje vært enda bedre belyst. Sammenhengen mellom avskjed ved dom og tap av presterettigheter ble grundig drøftet i et stort saksdokument som Ø. Jahr utarbeidet for ekspedisjonssjef Kristian Hansson. Her benyttet Jahr seg av det gamle reskript fra 1745, som også ble trukket frem i saken mot Børre Knudsen. Det juridiske resonnement var imidlertid helt igjennom preget av statsrettslige overveielser, og hadde ingen refleks av den utvikling som hadde skjedd siden. At biskopen var gitt myndighet til å forestå (eller formidle) suspensjonen av naziprestene, burde vært en tankevekker. Og når det så gjaldt muligheten for innsettelse igjen i tjenesten, viser Bispemøtets arkiv at de mer prinsippfaste biskoper (med Smemo i spissen) ønsket en formular som i virkeligheten lå nær en reordinasjon, mens et mindretall (med Fjellbu som viktigste talsmann) ønsket en så glatt overgang som mulig. Departementet fulgte mindretallet når det fastsatte ordningen for en gjeninnsettelse i tjenesten. Materialet viser at det var tilløp til en konflikt mellom statsrett og teologisk begrunnet kirkerett i denne saken.

Austad vil forhåpentlig gi oss nye innsikter i den viktige konsolideringsprosess som fant sted for Den norske kirke under den siste krigen. Kanskje vi da også får en nærmere drøftelse av Den Midlertidige Kirkeledelses selvforståelse, der dokumentet "Kirkens Grunn" var basis, både for embetsnedleggelsen og embetsovertakelsen etter krigen. I motsetning til dette stod regjeringens markering av at det var rent statsrettslige prinsipper fra Grunnlovens kirkestyre som lå til grunn for de

fullmakter Den Midlertidige Kirkeledelse hadde fått. Fra statens side ble de betegnet som "et midlertidig rådgivende utvalg for regjeringen", mens de selv i sin avskjedsskrivelse til regjeringen omtalte seg som "et kirkelig sentralorgan" (Austad s. 259). Drømmen om et

kirkelig sentralorgan, som nok spøkte i tankene hos enkelte i kirkeledelsen, fikk først sin oppfyllelse etter en lang drakamp senere i århundret.

Andreas Aarflot

Larry W. Hurtado:

Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity

Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2003, 650s

Hvordan 'funker' Jesus?

En ting er å spørre etter den historiske Jesus, en annen ting er å spørre etter den dogmatiske sum av de kristologiske titlene i Det nye testamente - en tredje ting er å spørre etter hvordan Jesus fungerte i de tidligste kristnes tro, religion og kontekst. Dette spennende prosjektet inviterer Larry W. Hurtado oss nå med på i *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2003, 650s).

Blant fagkolleger av høyst forskjellig observans sies det at dette er en av de viktigste og bredeste NT-bøker i det siste. Hurtado stiller de riktige og viktige spørsmålene. For Hurtado omfatter kristologi ikke bare trosforestillinger og lære men også som tilbedende praksis, bønn og gudstjeneste, inkludert synsuttrykk, arkitektoniske og materielle nedslag - selv om ytterst få av disse er bevart. Slik sett har han en bred, religionsfenomenologisk og funksjonsanalytisk tilnærming til urkristendommen, og kan godt sammenholdes med Gerd Theissens *De første kristnes religion: En teori om urkristendommen* (Odense: Syddansk universitetsforlag 2004, 404s, tysk 2003, engelsk 1999 etc).

Hurtado har tidligere gitt oss bl.a. *At the origins of Christian worship: The context and character of earliest Christian devotion* (1999) og *One God, one Lord: Early Christian devotion and ancient Jewish Monoteism* (1988). Han spør nå: Hvordan, når og hvorfor oppsto tilbedelse av

Kristus som en guddommelig innenfor den tidligste kristendom? Var man influert av samtidige religioner? Forandret Jesu guddommelighet tidligere gudsbilder? Det er mildt sagt ingen enighet om dette i dag (cf. James Dunns *Christology in the Making* 1980, Burton Mack's *A Myth of Innocence* 1988, Maurice Caseys *From Jewish Prophet to Gentile God* 1991, John Crossans *The Birth of Christianity* 1998 osv). Hurtado er en god guide inn i forskningslandskapet.

Hurtado tilhører 'den nye religionshistoriske skolen', som Martin Hengel kalte det i 1988. Han vil vise at tilbedelsen av Jesus som én med Gud oppsto og utviklet seg 1. tidlig, ikke sent, og 2. innenfor rammen av hengiven jødekristen monoteisme - ikke først innenfor en hedningekristendom som hadde brutt med den og var synkretistisk påvirket, slik bl.a. Bousset hevdet i *Kyrios Christos* (1913). Dermed bringer Hurtado jødekristne og hedningekristne sammen igjen i et helbibelsk perspektiv, for å si det i kortform.

Bokens tredje tese og anliggende er at den også observerer bredden i tidlig kristen fromhet, og spør om hvorfor og hvordan urkristendommen fikk mennesker til å gjøre det ofte kostbare valg å slutte seg til den. Der var mange konkurrenter. Hvorfor fikk Jesus slik oppslutning? En bok for vår tid.

Nils Aksel Rosæg

SØNDAGSTEKSTEN

Birger Henrik Fossum og Sjur Isaksen



Bots og bededag

29. oktober 2005

Prekatekst: Luk 18, 1-8

Jes 59, 1-4.8-9; Gal 5, 16-24

Til dagen

De førreformatoriske *fastedagene* onsdag og fredag (*dies stationis*) ble ved reformasjonen omdannet til *gudstjenestedager*, der det skulle forkynnes *pönitentz* og *tro*. På en av ukens hverdagsgudstjenester skulle *litaniet* synges.

Disse bededagene ble ikke fjernet ved bestemmelsen om en årlig bededag i 1686, de er f. eks. nevnt i Norske Lov 1687 (NL 2-4-5), men de kom etter hvert av bruk. Noe er bevart i de fastegudstjenestene som også den nyeste Gudstjenesteboken (Bd. I, s. 219) anbefaler at vi holder nettopp på onsdag eller fredag.

I tillegg til de ukentlige bededagene ble det fra 1538 av tillyst ekstraordinære bededager en gang i året. I 1546 og senere ble det i regelen tillyst *tre bededager på hverandre*. I praksis ble dette ordnet slik at kongen henvendte seg til Sjællands biskop, Peder Palladius, og bad ham foreslå bibeltekster og et tema, sannsynligvis også datoer. På 1500-tallet falt de ekstraordinære bededagene alltid på de tre dagene mandag-onsdag, senere ble bededagene helst lagt til onsdag-fredag. Plasseringen i året varierte. Fram til 1666 ble bededagene oftest tillyst en gang mellom Kyndelsmesse (2. februar, som var helligdag fram til 1770), og påske.

Ved Christian V's forordning av 27. mars 1686 ble det innført en *fast* årlig bededag til avløsning av de *ekstraordinære* bededagene.

Oluf Kolsrud regnet opp dokumenterte ekstraordinære bededager i tiden 1546-1684 i Norsk Kirkeblad 1915. I gjennomsnitt ble det avholdt slike særskilte bededager oftere enn hvert 2. år i tiden fram til år 1600, for perioden 1600-1685 hadde Kolsrud opplysning om 35 bededags-tillysninger. Overgangen til en fast årlig bededag har forbilder i andre land.

Den gamle bededagsbønnen fortalte om dagens innhold:

"O evige, alsommægtige Gud, barmhjertige, milde Fader! vi dine affaldne Børn, komme nu med den forlorne Søn igjen til dit Huus og af vor ganske Sjæl og Hjerte prise vi prise vi din overflodige Godhet, som du Tid efter Tid, Aar efter Aar, saa faderlig har beviist imod os indtil denne Dag. ..."

Plasseringen av bots- og bededagen i uken - på en fredag - gav seg ut fra tradisjonen. Plasseringen i året - fredag før 4. søndag etter påske - har visstnok sin forklaring i kong Christian V's ønske om å ha bededagen unnagjort før han dro ut på sine sedvanlige reiser om våren.

Ved kongelig anordning av 12. mai 1916 ble det bestemt å flytte bededagen til *fredag før Allehelgensdag*.

I årene 1940-1944 ble bededag i det minste ett år avlyst av hensyn til produktiviteten. Ved lov av 26. april 1947 ble 1. og 17. mai offentlige høytidsdager og fridager, uten at hensynet til produktiviteten denne gang kom i veien for å innføre to nye fridager. I 1950 var situasjonen blitt en annen; Marshallhjelpen nærmet seg avslutningen, og hensynet til produktiviteten gjorde at bededagen som en arbeidsfri dag stod for fall. En fri fredag hadde nemlig en lei tendens til å dra med seg en fri lørdag, og

dermed gikk to arbeidsdager tapt på grunn av én helligdag.

Ved denne anledning påtok Stortinget seg rollen som liturgikommisjon: det gjaldt for flere talere å begrunne at bededagen ikke ville miste noe ved å bli flyttet til en søndag. Den som vil danne seg et omfattende inntrykk av Stortingens behandling av saken kan lese i Stortingstidende. Debatten i Odelstinget begynte i formiddagsmøtet den 28.11.1950 og fortsatte om kvelden samme dag. Lagtingsdebatten fant sted 08.12.1950. Blant de mange dype tanker som kom til orde fra Stortingets talerstol ved denne anledning, får det i denne sammenheng holde med et lite utvalg. Først ble det redegjort for den historiske bakgrunn for dagen:

"Bededagen er, så vidt jeg forstår, en levning fra den katolske pietismes reaksjon på slutten av 1600-tallet mot den lutherske reformasjon. Den evangelisk-lutherske bekjennelse er vår statskirkes bekjennelse i dag, så man skulle ikke trodd at denne dag kunne være så overdådig hellig for den evangelisk-lutherske statskirke i vårt land."

Om en nå likevel skulle ønske å be, var det kan hende ikke nødvendig med en egen helligdag?

"Og hvis man ønsker å høre til de stille i denne forbindelse, som en taler var inne på, har man rik anledning til å pleie denne tilbøyelighet uten å behøve å ha noen spesiell bots- og bededag til det."

Framfor alt var bededagen vel ivaretatt ved flyttingen til den nærmeste søndag:

"Vi har påskedag og vi har pinsedag som alltid faller på en søndag, men er det noen som føler at disse dagene er mindreverdige av den grunn? Eller er det noen som føler at første juledag ikke er første juledag når den faller på en søndag? Jeg tror ikke det."

At en søndagsgudstjeneste kunne komme til å bli meget forandret ved å gi rom for det som fra begynnelsen av var en hverdagsgudstjeneste, var det visst ingen eller bare noen få som innså.

Tvert imot, fra Stortingets talerstol ble det trukket opp sterke vyer for den foreslåtte søndags-bededag:

"Jeg vil gjerne gå et skritt videre og henstille til administrasjonen så sant den finner det mulig - jeg er klar over at det må lovendring til - å gjøre denne søndag som blir bededag, altså bededag, til en av våre virkelige store helligdager, stenge kinoer og

teatre, stenge idrettsplasser, la det bli som en første juledag ved å gjøre den til en stille dag."

I juli 1951 skrev så Kirkedepartementet til sokneprestene om bededagen og gjentok den gamle meningsløshet om at bededagen ikke var blitt avskaffet eller svekket, bare flyttet til en søndag. Vi fikk dermed fra 1951 av en søndag i året som ikke får lov å være søndag. Dagen er beslaglagt av en hverdagsgudstjeneste.

Endringer i bededagens liturgi som følge av flyttingen fra hverdag til søndag var det vel politisk umulig å foreta i 1951, ettersom debatten i Stortinget i hovedsak hadde dreid seg om hvordan bededagen kunne *bevares* på tross av flyttingen. Dermed skulle en stadig følge Alterboken på bots- og bededag: Det skulle ikke feires nattverd på "bededagssøndagen," ikke engang allment skriftemål eller et tydelig absolutionsord var det rom for. Mens boten i Augustana består av *anger og tro*, skulle den fortsatt nærmest bestå av *anger og angst*.

Når bots- og bededagen ble gjenstand for mye kirkelig forsvar i 1950, var det dels fordi en husket hva som hadde skjedd under krigen, og dels fordi 1. og 17. mai uten vansker hadde blitt fridager i 1947. Saken ble en sak om avkristning av det offentlige rom.

Bededagen i og for seg var overmoden for en ny gjennomtenkning - det mente *Andreas Grimelund* allerede i 1858. I lys av hans mange forslag til gjeninnføring av festdager i kirkeåret er det mest nærliggende å forstå Grimelund slik at han like gjerne så Bots- og bededag bli avskaffet.

Liturgirevisjonen i 1980-årene viste hvor vanskelig det var å gjøre dagen tidsaktuell. Bededagsbønnen hører dels hjemme i en enhetskultur der folk og kirke er ett og hvor menigheten gjør bot på alles vegne. I dag kan det i virke som om menigheten ber deler av bededagsbønnen på vegne av dem som burde vært til stede, men ikke er det. Det er ikke spesielt fromt å bekjenne andres synder. I syndsbekjennelser bor en ikke hilsen fra andre. Det kan tvert imot virke som en lite heldig demonstrasjon.

Det hjelper heller ikke at bededagsbønnen ånder av politisk korrekthet. Den inneholder f. eks. følgende: "Vi bekjenner at vi lever i en verden der menneskene glemmer deg og vender seg bort fra hverandre. Vår tid er ond ..."

Hvor er *vår synd* i denne bedrøvelige tilstandsrapport fra jorderik?

Hva betyr det ellers at vi bekjenner - formodentlig som en synd - at "din kirke har søkt trygghet og støtte i denne verden istedenfor å sette sin lit til deg alene"? Hva er det tale om her - med det forløpne år som den naturlige referanse? Er det statskirkeordningen? Er det våre søknader til de kirkelige fonds? Er det praktiseringen av den nye kirkeloven vi skal be om Guds tilgivelse for? Eller er det den selv-samme bededagsbønnens politiske uanstøtelighet som er den egentlige referansen?

Et forslag om å flytte dagen til askeonsdag falt beklageligvis. Vi har fått en forsøksordning for bededagen som helst hører hjemme i fastetiden.

Hva gjør vi så på Bots- og bededag? Litt empiri kan belyse det: For Bots og bededag i 2004 var det i Oslo-avisene kunngjort 100 gudstjenester på formiddagstid. Av disse var 49 kunngjort med ofring, 26 med nattverd derav 7 kombinert med skriftemål, 20 hadde bare skriftemål, 5 hadde dåp. Hele 10 gudstjenester var annonsert som *høymesser*, 2-3 kirker hadde familiegudstjeneste. I Østre Borgesyssel prosti var det i 2004 kunngjort 9 gudstjenester på løagen, det var tillyst nattverd ved 6 av dem, i en kirke var nattverden kombinert med skriftemål, en kirke hadde skriftemål alene.

Søndagen er i ferd med å erobre bededagen. Det er en utvikling jeg hilser med glede. Hos oss har vi de siste årene hatt gudstjeneste med skriftemål og nattverd på denne dagen, i likhet med praksis på en av høymessene i fastetiden. Mye taler for at vi denne gangen nøyer oss med nattverdfeyringen. Med den prekenteksten som er valgt for i år, er det nærliggende å profilere dagen som en *bønnens og forbønnens søndag*.

Til søndagsgudstjeneste å være mangler vår bededagsliturgi et skikkelig *forbønnselement*. Dermed gir den et underlig selvsentrert inntrykk. Det er tid for å gi oppmerksomhet på bots- og bededag også til *ofrene og de undertrykte*, flytte fokus noe slik at vi ikke bare ser overgriperne men også dem som lider under andres synder, vende den litt programatiske beklagelsen over at også vår verden ligger i det onde til en solidaritet med dem som lider. I 1997 foreslo *John Victor Selle* i Luthersk Kirketidende at vi etter internasjonale forbilder

måtte få "de forfulgtes søndag" på bots- og bededag. Etter mitt syn ville det være et skritt i riktig retning. Liknende tanker ligger bak når det på bots- og bededag tillyses kveldsgudstjenester til minne om trafikkofer. Det dør noen hundre mennesker i trafikken hvert år, når kommer "trafikk" og "trafikkofer" inn i bededagsbønnen? Det dør et tresifret antall mennesker av overdose hvert år. Når kommer rusmisbrukerne og deres familier inn i bededagsbønnen? Det brukes store midler til å rehabilitere voldsdømte i vårt land, og det er rett. Ofrene sendes derimot ut på en tung og ofte ensom gang for å gjenvinne økonomisk sikkerhet, fysisk helse, livsmot og livsglede. Hvor er voldsopfrene i vår bededagsbønn?

Når pasienter og hjelpemansker beskytes, da er det tid for å forme bønner ikke bare for dem det går ut over men også *mot* de onde råd, mot renkesmedene, de overmodige og de hensynsløse.

Det er ikke for meg et mål at menighetens forbønn skal bli et politisk opprør. Men det er heller ikke noe mål å unngå det, om det må til. I mange av fortidens bededagsbønner identifiserte menigheten seg med overgriperne for å unngå å bli ofre. Nå er det tid for å identifisere seg med ofrene for å unngå å bli overgriperne.

Til teksten

Evangeliet for søndagen er dette år en tilleggstekst. Luk 18, 1-8 var tideligere III. rekkes evangelium på 21. s. e. tref., en søndag som fra 1977 av (som 22. s. e. pinse) har helt nytt tema og nye tekster. Den gamle 21. s. e. tref. ble ofte skjøvet ut av Bots- og bededag eller Allehelgensdag. Etter 1945 forekom dagen i 1952, 1958, 1961, 1964, 1967, 1970 og 1973, for så å forstumme som tilleggstekst etter 1977. Det er altså 32 år siden det ordinært ble prekt over dette evangeliet.

Den gamle kollektbønnen uttrykte en bønn om oppvekkede hjerter så vi "med daglig bønn søker hjelp hos ham i alle fristelser og ved en fast tro på hans ord og løfte får det vi beder om."

Teksten har tre dimensjoner:

1. En oppfordring til stadig bønn
2. En forvissning om bønnesvar, illustrert ved liknelsen om enken og dommeren
3. Et framsyn mot Jesu gjenkomst; bønn som

beredskap - se Luk 17, 20-37.

Detaljer

v 1: *dem*

Tilknytningen til det foregående er ganske løs, men dette pronomenet indikerer at Jesus taler til de samme her som i 17,22ff. Det er naturlig å se teksten for en fortsettelse av det foregående, ikke minst i lys av v 8.

v 2: *en dommer som ...*

Dommeren er tegnet som et urettferdig motstykke til Gud som den rettferdige dommer, slik Gud er beskrevet i Sirak 35, 15-17.

v 3: *en enke*

Enker er i GT som i NT representanter for de hjelpeløse. "Det utgjorde det israelittiske och judiska samhällets permanenta socialfall." (se E. Larsson i LK 1973:455ff). Enken kan ikke selv tvinge sin rett igjennom, men vender seg til dommeren.

v 4: *lenge ville han ikke...*

Dommer frykter verken Gud eller tar hensyn til noe menneske. Han vil en lang tid heller ikke felle den dom som enken har rett til.

v 5: *slik som hun plager meg*

Når han til slutt feller dommen, er det av rent egoistiske grunner. Se ellers NTR om fargerike oversettelser av dommerens monolog på dette punkt!

v 6-8a

Jesus argumenterer fra det mindre til det større. Når den urettferdige dommer til slutt gir enken det hun har krav på, hvor mye mer skal da ikke den rettferdige Gud snart gi sine utvalgte det de ber om. "De utvalgte" er i den synoptiske apokalypsen nettopp betegnelsen for de troende, kirken, se Matt 24, 22.24.31.

v 7: *Er han sen til å hjelpe dem?*

Teksten kan oversettes på flere måter. Verset innledes med et retorisk spørsmål - svaret er et underforstått "nei". Til dette er et annet spørsmål knyttet med *kai*: *makrothymeí ep' autois*. Verbet *makrothymeá* betyr å ha tålmodighet med, men også å nøle, vente. Om vi - som flere kommentarer gjør - velger betydningen "å ha

tålmodighet med" kunne oversettelsen bli: "skulle han ikke ha tålmodighet med dem?" eller med J. Jeremias: "han som tålmodig lytter når de roper til ham dag og natt." G. Voigt legger en tilsvarende oversettelse til grunn for sin homiletiske kommentar. Jfr. også Luthers oversettelse fra 1545: "Sollte aber GOtt nicht auch retten seine Auserwählten, die zu ihm Tag und Nacht rufen, und sollte Geduld darüber haben?"

Det er imidlertid *makrothymeá* i betydningen "vente", være sen" som gir en sammenhengende tanke gjennom hele verset, jfr. Dansk Bibel 2003: "Eller lader han dem vente?" Svensk bibel 2000: "Skulle han låta dem vänta?" Slik også NO og NTR.

v 8b: *Men når Menneskesønnen kommer ...*

Det er endetiden det handler om - når Gud kommer med rett til alle sine utvalgte, troende og undertrykte. Er det da noen som tror - slik at de ber?

Sammenfattende

Teksten høver svært godt til en bededag, men lar seg vanskeligere forene med bots- og bededagens opprinnelige tanke om en botsdag for eller på vegne av hele den sant lutherske dansk-norske nasjon. Teksten handler om endetidskirkens konflikt med omgivelsene og dens forvilede bønn i forfølgelse og nød, inntil Jesus kommer igjen og oppretter sitt rike med herlighet og kraft. Måtte det da fremdeles være noen som venter på Jesus i bønn dag og natt! Han skal ikke bli sen.

Til prekenen

Jeg preker på *selvransakelsens og bonnens søndag*. Leseteksten fra Jes 59 gir et mektig oppspill til å preke om Guds løfter til den som ber. Det er en som hører dem som roper natt og dag. Noen av dem er i blant oss, de bærer på bekymringer for sine nærmeste, for barn og barnebarn som strever med helse, skole, relasjoner og arbeid; for foreldre som er på veg inn i demens, for kronisk syke ektefeller.

Enda lenger inn i tekstens mening kommer vi når vi tar med dem som ber under forfølgelse for Jesu skyld - de utvalgte i forfølgelsens situasjon. Gå til hjemmesiden til Norsk Misjon i Øst <http://www.nmio.no/modules/news/> for å

finne materiale fra vår tid - forfølgelsesens tid - til konkretisering og forbønn. Se deg også litt rundt i egen menighet.

Jes 59 er et utgangspunkt for å sette fokus på dem som - i likhet med enken i liknelsen - ikke får sin rett og ta dem med i en forbønn. Det får være opp til hver enkelt å finne eksempler. Vi kan ikke be for dem som ikke får sin rett uten at vi også ber mot de onde råd, ber mot og advarer dem som holder retten tilbake for andre. Er det vi? Elsker vi tingene og bruker menneskene, i stedet for å elske menneskene og bruke tingene?

Til slutt vil jeg prøve å fange inn v 8b: Jesus kommer igjen. Er vi da slike som drives av Ånden, så troen er i oss den dagen, eller har vi blitt slike som ikke skal arve Guds rike (Gal 5)? La oss be, så vi holder ut til Jesus kommer med rett og fred og glede.



BIRGER H. FOSSUM
Sokneprest i Trøgstad

Allehelgensdag

6. november 2005

Prekentekest: Matt 5,1-12

Et tog (NOS 247)

Det går et stille og merkelig opptog gjennom verden. Det består av små og store, krøplinger og atleter, menn og kvinner. Det består av helgener, levende mennesker som bærer Kristi lys gjennom verden. Et merkelig opptog er det. Der er de som lever av nåden. Der er de som har byttet klær med Jesus. Toget har gått i tusener av år og skal gå til tidenes ende. Det strekker seg så langt øye kan se, og på andre siden av synsranden er de som allerede er fremme. De som har gått foran og vist vei.

En speilvendt helgen

Har du sett en helgen i det siste? Det tror jeg du har. Kanskje så du en speilvendt helgen på badet i dag morges. Det faller ikke så naturlig, verken for prester eller tilhørere å tenke på seg

selv som en helgen. Ikke likner vi Mor Theresa og enda mindre likner vi Martin Luther King. Ordet helgen vil trolig vekke assosiasjoner om alt vi skulle ha vært, alt vi mislykkes med, alt vi ikke orker. Selv ikke de mest velvillige kan øyne glorien over hodet vårt. Ordet vekker også assosiasjoner til alt vi engang kanskje skal bli, når løpet er fullført og vi er hjemme hos Gud. Likevel: Kanskje så du en speilvendt helgen på badet i morges.

Og hvem skal vi preke for denne gangen?

Nesten enhver gjennomgåelse av Allehelgensdagens gudstjeneste tar opp forholdet mellom dagens opprinnelige innhold og dagens aktuelle praksis med minnegudstjenester for siste års avdøde. Spørsmålet kan stilles lettere retorisk: Hva er viktigst? A: At Kirken får beholde denne søndagen som feiringsmarkering av de helliges samfunn, helgener og martyrer, eller B: At folkekirkemenigheten får en teologisk og rituellet gjennomarbeidet anledning til å markere årets sorg? Jeg er tilbøyelig til å gi min stemme til alternativ B. Denne dagen har potensiale til å løfte privat og ensom sorg inn i et fellesskap, der både medsørgende og Gud er til stede. Slik fungerer det allerede i mange menigheter, ikke minst i kirker i kirkegårdens nærhet. Hvorfor skulle vi avvise eller korrigerer denne praksis? Dette er en bevegelse nedenfra. Så får det bli lturgens/predikantens oppgave å møte den faktiske menighet der de er, møte dem med både omsorg og sanne ord om salighet og etterfølgelse.

Tekst og budskap

Teksten innleder den store disippel-katekesen hos Matteus, best kjent som Jesu bergpreken. Den tredobbelte innledning, åpnet munnen, lærte dem og sa (riktignok forkortet i norsk 1985-versjon), understreker at det som nå følger er mer enn vanlig undervisning. Det er proklamasjon, det er himmelkongen som kunnegjør sitt regjeringsprogram, det er trontale. En liknende funksjon har Jesu ord i synagogen i Luk 4,18ff, der han siterer Jesaja 61,1ff. Både der og her i saligprisningene nevnes de fattige og de sørgende (de med knust hjerte) spesielt.

Vårt avsnitt skiller seg på mange måter ut fra resten av bergprekenen, både i form og inn-

hold. Formen har trekk fra visdomslitteraturen, mens både form og innhold fungerer som et slags *hilsningsrop*: "Det er kongens hilsen til dem som Guds rike åpnes for" (Sverre Olsen) Hans Kvalbein karakteriserer saligprisningene som *gratulasjonsformler*: Gratulerer, dere som sørger....! Denne innfallsvinkelen får fram det paradoksale i Guds rike. Der vi skulle forvente en kondolanse, får vi en gratulasjon.

Nøkkelordet *makarios* synes vi vel fortsatt er vanskelig å finne en god og dekkende norsk oversettelse for. Ordet *salig* velges i denne sammenheng fortsatt framfor *lykkelig*, fordi det gir nære assosiasjoner til et åndelig/religiøst språk. Fallgruven blir imidlertid den bruk av salighetsbegrepet som er knyttet til saligkåringene og "de hensovede." I Jesu bergpreken er det nåtid som gjelder: Gratulerer, allerede nå, dere som sørger, tørster, hungre, blir forfulgt.

De enkelte saligprisningene har hvert sitt fokus. De innledes med beskrivelse av en kvalitet, en kvalitet som viser en side ved den fattige disippels holdning i møte med Gud. Og de avsluttes med hver sin beskrivelse av det korresponderende frelsesgode, frelsesgoder som hver på sin måte er med å gi farge til Himmelriket slik det engang skal bli, og slik det i glimt kan erfares allerede nå. Der den lokale menighet har invitert sørgende spesielt til denne gudstjenesten, blir det viktig å legge vekt på tolkningen av vers 4: "Salige er de som sørger, for de skal trøstes." Dette er radikal Gudsrike-forkynnelse: Jesus åpner Riket for fattige og sørgende. Utfordringen er å overføre denne undervisingen til en virkelighet der mottakerne av budskapet er fokusert på sine avdøde kjære. Det er neppe redelig overfor teksten å sette likhetstegn mellom den sorg Jesus omtaler i v.5 og den sorg allehelgensmenigheten har med seg til kirken. Men det er ikke noe mer redelig å avvise den faktiske sorg i kirkerommet som irrelevant. Vi er de vi er: Sørgende. Vi er der vi er: I kirken. Da blir vår oppgave å legge til rette for et Gudsmøte, og Gud kan bare møte oss slik vi er og der vi er.

Jeg tenker at teksten skal få lov å vekke minst 2 reaksjoner: Først uro og dernest håp. Uro, fordi ingen er kvalifisert på grunn av sitt livs kvaliteter. Det finnes ikke noen vei til salighet uten gjennom usalighet, det finnes ingen vei til

å bli mett uten forutgående hunger, det finnes ingen vei til oppstandelse uten gjennom korset. Lidelsen, hungeren, sorgen er ikke fremmedelementer, men snarer grunnbetingelser i livet. Derfor er det heller ingen vei til salighet som ikke går innom Jesu Kristi kors. Douglas John Hall uttrykker det slik:

"This blessedness that Jesus describes in every one of his famous sentences in the Sermon on the Mount, is contrary to the kind of favor that "religion" courts, all from Babel to Crystal Cathedral. It is typical of "religion" as distinct from faith that it seeks to gain the kingdom of heaven without the poverty of spirit which is the prerequisite of such a search: comfort without mourning (5.4), the inheritance of the earth without the meekness of the dispossessed (5.5) etcIt is the propensity of religion to avoid, precisely, suffering: to have light without darkness, hope without an ongoing dialog with despair - in short: Easter without Good Friday"

Håpet vekkes fordi Jesus sier at det er i erfaringen av fattigdom, sorg og nederlag at Himmelriket bryter i gjennom. Ingen er kvalifisert på grunn av sitt eget livs kvaliteter, men ingen er heller diskvalifisert på grunn av sitt eget livs mangler. Håpet er frigjort fra alle tradisjonelle, interne og psykososiale kategorier, og i stedet knyttet til Han som er forsoner og som gjør alle ting nye.

Prekenskisser

Skisse 1: Et tog

- Hvem går vi sammen med? En salig (ja, nett-opp salig!) blanding av smått og stort, skeivt og rett, gammelt og ungt. Disippelskaren har kanskje bare en ting felles: Klærne er vasket hvite i Lammets blod.
- Hvor går vi? Gjennom fornedrelse, fattigdom, sorg, sult og tørst. Ingen vei over, ingen vei på siden, bare en vei gjennom korset, til Riket som er gjort ferdig.
- Hvordan går vi? Vi går med glede midt i trengsel, med jubel midt i sorg. "Med smil i gråt det vandrer frem mot himlens lyse hjem" (NOS 247v.3)

Skisse 2: Alle tiders fellesskap

- De som gikk foran i Jesu navn.
- Vi som går nå i Jesu navn
- De som skal gå i Jesu navn. Noen vil komme

etter oss, vi er bundet sammen med nye generasjoner av disipler. Til slutt skal Himmelriket fullendes. Da skal fortid, nåtid og framtid samles i ett fellesskap: (NOS 246,v7)

*Men dag med større glans går opp av hav,
da ærens Konge hever herskerstav
og roper helgenskaren frem av grav.*

Lykke til!



SJUR ISAKSEN

Universitetslektor Menighetsfakultetet

Nyheter fra Luther Forlag

Mark Galli

FRANS AV ASSISI OG HANS VERDEN




Frans av Assisi er en av verdens mest populære religiøse skikkelser, men samtidig en av dem som oftest fremstilles feil. Det hevder Mark Galli, som her forsøker å fjerne vår tids tilsløring for å gi et klart bilde av den virkelige Frans og den verden han levde i. Boken har utsøkte kunstbilder og fotografier i farger.

82-531-4452-0

Kr 178,-



Dette er den tredje boken i serien Luther Historie. Tidligere utgitt: Luther og hans verden
Troen i den bysantinske verden

Luther  Forlag

Besøk oss på: www.lutherforlag.no

FRA BISPEDØMMERÅDENE OG KIRKEDEPARTEMENTET

SØKERE

Tunsberg bispedømme

Oversikt over søkere til ledig stilling i Tunsberg Bispedømme som sokneprest i Ringerike prosti med Norderhov og Ask sokn og Tyrstrand sokn som særskilt arbeidsområde/tjenestested.

1. Øystein Frivold, vik.prest Ringerike, f. 56
2. Morten Gravdal, sjømannsprest/vikarprest Bekkelaget, f. 56
3. Bjørn Kinserdal, vik.prest Skien, f. 57
4. Ønsker ikke sitt navn offentliggjort, f. 56 mann
5. Tor Inge Petersen-Øverleir, fung.spr. Aurland, f. 52
6. Bjørg Elisabeth Oserud, sykehusprest Akershus universitetssykehus, f. 57
7. Frode Lagset, prest Åpen kirke Oslo Domkirke, f. 71
8. Per-Arne Mehren, prest, f. 46
9. Kristin Fæhn, diakonirådgiver De sentral-krk. Råd, f. 53

Hvis alt går etter planen vil tilsetning skje i bispedømmerådets møte 8.-9. nov. 05.

Agder og Telemark bispedømme

Offentlig søkerliste til 50% stilling som kapellan i Drangedal prestegjeld i Bamble prosti.

Det har ved søknadsfristens utløp meldt seg en søker til den ledige stillingen:

1. Haugstvedt, Bård A, cand.theol, Oslo

Det tas sikte på tilsetning i Agder og Telemark bispedømmeråd 25. oktober 2005.

Agder og Telemark bispedømme

Offentlig søkerliste til stilling som sokneprest i Drangedal prestegjeld i Bamble prosti.

Det har ved søknadsfristens utløp meldt seg følgende søkere til den ledige stillingen:

1. Bamle, Sam Tore, sokneprest, Myre
2. Kinserdal, Bjørn, cand. theol, Skien
3. Lauvhjell, Arne, vikar sokneprest, Søndeled
4. Schmidt, Gustav E., sokneprest, Østre Gausdal
5. Varnes, Elisabeth, cand.theol, Hafslundsøy

Det er 5 søkere til stillingen, hvorav 4 menn og 1 kvinne.

Det tas sikte på tilsetning i Agder og Telemark bispedømmeråd 25. oktober 2005.

Agder og Telemark bispedømme

Offentlig søkerliste til stilling som sokneprest i Nisedal prestegjeld i Vest-Telemark prosti.

Det har ved søknadsfristens utløp meldt seg følgende søkere til den ledige stillingen:

1. Bamle, Sam Tore, sokneprest, Myre
2. Flugstad, Arnt, kapellan, Skien
3. Lerbrekk, Gunleiv, cand.theol, Oslo
4. Matre, Ingeborg, Sjømannsprest, Nederland
5. Samuelsen, Tore A, vikarprest, Hedalen
6. Østrup, Ole, cand.theol, Fredrikstad

Det er 6 søkere til den ledige stillingen, hvorav 5 menn og 1 kvinne. Det tas sikte på tilsetning i Agder og Telemark bispedømmeråd 25. oktober.

Møre bispedømme

Sokerliste til Kapellan i Ytre Nordmøre prosti med Kvernes og Kornstad sokn som særskilt arbeidsområde.

1. Sandaker, Ovar Andreas, cand.theol, Laksevåg
2. Møller, Carina, stud.theol, Oslo

TILSETTINGER

Stavanger bispedømme

Melding om tilsetning som kapellan (vikar) i Jæren prosti, Time prestegjeld i Stavanger bispedømme.

Stavanger bispedømmeråd tilsatte i sitt møte 05.09.2005 menighetsprest Asle Tveit.

Den tilsatte har skriftlig bekreftet at han tar imot stillingen.

Møre bispedømme

Tilsetning av sokneprest i Molde domprosti med Bolsøy, Kleive, Røvik, Sekken og Veøy sokn som særskilt arbeidsområde bispedømme.

I møte 01.09.05 har Møre bispedømmeråd tilsatt Magne Furuseth som sokneprest i Molde domprosti med Bolsøy, Kleive, Røvik, Sekken og Veøy sokn som særskilt arbeidsområde

Den tilsatte har skriftlig gitt melding om at han tar imot stillingen. Da han allerede fungerte som sokneprest i Bolsøy prestegjeld, er virkningsdatoen satt til 10.10.05.

LEDIGE STILLINGER

Oslo bispedømme

Sokneprest i Oslo domprosti med Trefoldighet sokn som tjenestested.

Soknepresten vil også gjøre tjeneste i Domkirken, Gamle aker og Markus sokn.

I Trefoldighet sokn bor det 6-7000 innbyggere. Vel 60 % av disse tilhører Den norske

kirke. Det flerkulturelle og multireligiøse innslaget i soknet er stort. 50 % av befolkningen er aleneboende og hovedtyngden er i aldersgruppen 20-60 år, med størst konsentrasjon i gruppen 20-40 år. Soknet er i ferd med å øke sitt innbyggertall grunnet utbygging i Pilestredet Park og Jess Carlsen-kvartalet. I Trefoldighet sokn arbeider det til daglig over 20.000 mennesker. Studenter kommer i tillegg til dette. Menigheten vil være både soknekirke for den bofaste befolkning og "citykirke" for de som arbeider og ferdes i byen. Flere kirkesamfunn har sine menigheter innenfor Trefoldighet sokn. I dette kirkelige mangfold ønsker Trefoldighet menighet å vektlegge ekleumenisk fellesskap.

Menighetens visjon er "Trefoldighetskirken – fellesskap i sentrum". Menigheten ønsker å leve nær den treenige Gud, nær hverandre og nær byen og verden. Den ønsker videre å utnytte kirkerommets potensial innenfor musikk, kunst og arkitektur. Trefoldighetskirken stod ferdig i 1858 og er et av hovedstadens vakreste kirkebygg. Den er en etterspurt konsertkirke og kan på det meste romme opp mot 1200 mennesker. Kontorlokalene ligger i kort gangavstand fra kirken. Der er det også tilgang på større møterom.

Trefoldighet menighet har for tiden to forordnede høymesser pr. mnd, men holder gudstjeneste hver søndag, to ganger i måneden som kveldsmesser. Den gudstjenestefeirende menighet i Trefoldighetskirken har en kjerne på 50-60 unge voksne. Disse er i stor grad bosatt utenfor soknet, men gjør en stor frivillig innsats for å bidra til å virkeliggjøre menighetens visjon gjennom småfellesskap og ulike tjenestegrupper. Menighetsrådet har ansatt egen menighetsprest for blant annet å følge opp menighetens trosfellesskap og utarbeide strategi og handlingsplaner. Det er en felles forståelse med Domkirken at de to menigheter skal utvikle ulik profil for å kunne gi et bredest mulig tilbud til mennesker i byen

Trefoldighet menighet vektlegger både diakonalt arbeid overfor bostedsløse sammen med bydel St. Hanshaugen og utvikling av det åndelige livet i menigheten. Langsiktig strategi rommer planer om tiltak som kan gi større kontakt med den bofaste befolkning og flere tiltak rettet utover mot Oslo sentrum for øvrig.

Trefoldighet jentekor er knyttet til menigheten. Menigheten er eier av egen feriekoloni på Filtvet i Hurum, hvor ca 100 barn hvert år gis tilbud om 3 ukers sommeropphold. Det finnes flere skoler og utdanningsinstitusjoner innenfor soknet. Menigheten har i særlig grad hatt kontakt med Møllergata skole. Trefoldighet menighetspleie har gjennom 130 år vært en aktiv forening til fremme av samhold innen menigheten, bl.a. gjennom ulike arrangementer for å skaffe midler til diakonale formål i og utenfor soknet. Her ligger en utfordring også for framtiden.

Menigheten betjenes av sokneprest, menighetsprest, menighetsforvalter og diakon i fellesskap med Domkirken i hele stillinger. Dessuten er det tilsatt kantor i 62 %, korleder i 50 % og kirketjener i 50 % stillinger. En stor del av virksomheten i menigheten finansieres ved overføringer fra Trefoldighet legat.

Trefoldighet sokn og Domkirken sokn utgjør i dag Domkirken prestegjeld. I Domkirken sokn bor det ca. 6000 innbyggere. Den sosiale profil er svært lik den som er beskrevet for Trefoldighet sokn. I tillegg kommer en stor andel bostedsløse. Samarbeidet mellom de to sokn er under utredning. Soknepresten tilhører i dag prestefellesskapet i Domkirken prestegjeld som i tillegg består av domprost, kapellan I og kapellan, og har tjenesteuke hver 3. uke. Ved gjennomføring av ny tjenesteordning for prost og revidert tjenesteordning for menighetsprest, må en påregne endringer i organisering av prestetjenesten innen det område som er definert som tjenestested. På grunn av befolkningssammensetningen i Trefoldighet sokn er det relativt få konfirmanter og få graverferd sammenliknet med bispedømmet for øvrig. Det er planer om å stenge Domkirken en lengre periode fra 2006 for å gjennomføre restaureringsarbeid. I denne perioden skal Domkirkens høymesser legges til Trefoldighetskirken, mens Trefoldighet menighet har hovedansvar for kveldsmesser.

Trefoldighet menighetsråd ønsker en sokneprest som

- identifiserer seg med og kan arbeide ut fra menighetens visjon og egenart
- har evne til å skape gode samarbeidsforhold og trivsel i stab og i forhold til frivillige
- kan bidra til å utvikle menighetens strategi i

soknet og i forhold til Oslo sentrum

- vil bidra til samarbeid med andre menigheter for å formidle evangeliet i et så stort mangfold som mulig.
 - har evne til å romme ulike fromhetsuttrykk og ulike kulturer innenfor kirken.
 - har gode lederegenskaper
- Målformen er bokmål.

Det er ikke knyttet tjenestebolig til stillingen..

Oslo bispedømmeråd ønsker flere kvinner i ledende prestestillinger. Kvinner oppfordres til å søke.

Stillingen lønnes i kode 0930 – Sokneprest i lønsspennet l.tr. 52 – 62. Pensjonsinnskudd i Statens Pensjonskasse. Godtgjørelser etter gjeldende satser.

Nærmere opplysninger om stillingen fås ved henvendelse til domprost Olav Dag Hauge, tlf 23 31 46 00.

Skriftlig søknad med CV, godkjente vitnemål, relevante attester og referanser må være Oslo Bispedømmeråd, Postboks 9307 Grønland, 0135 OSLO i hende innen 14. oktober 2005.

Oslo bispedømme

Ledig stilling som prostiprest (døvekapellan) i døveprostiet.

Det døvekirkelige arbeid i Norge er organisert som et prosti under Oslo bispedømme og Oslo biskop fører tilsyn med tjenesten. Det er ansatt 11 døveprester, 2 døvekateketer og 1 døvediakon. Landet er delt inn i 4 distrikt med døvekirker i Oslo, Stavanger, Bergen og Trondheim.

Døveprosten har et overordnet og landsomfattende ansvar for tilrettelegging av den kirkelige betjening av døve i Norge.

Stillingen som prostiprest er organisatorisk underlagt døveprosten og skal dekke vikarbehov i prostiet ved vakanser, studiepermisjoner, sykemeldinger og i forbindelse med regulering av presters arbeidstid og deres mulighet til å ta ut ferie og variable fridager. Døveprosten vurderer jevnlig de tjenestemessige behov og administrerer og regulerer prostiprestens tjeneste.

Prostipresten blir fast knyttet til Oslo/Det østnifjeldske distrikt og har en regulert tjen-

este der. Prostipresten avhjelper døveprosten og utfører menighetsmessige tjenester som var tillagt prostestillingen i Oslo/Det østenfjeldske distrikt.

Omtrent halvparten av landets døve bor i Det østenfjeldske distrikt, hovedtyngden i Oslo der det er egen døvekirke med menighets- og kontorlokaler. Døves Menighet i Oslo/Det østenfjeldske distrikt er betjent av døveprost, fungerende døveprest med sogneprestansvar, døvekapellan, døvediakon og døvekateket. Det er ansatt daglig leder og barne- ungdoms og poesimedarbeider i full stilling og konsulent, kirketjener, organist og danser i deltidstillinger. Døves Menighet i Oslo og Østlandet er en menighet som betjener et stort og mangfoldig døvemiljø og står overfor store utfordringer. Presten vil gå inn i de ordinære oppgaver som gudstjenester, kirkelige handlinger og sjelesorg, men vil også ha ansvar og oppgaver rettet mot spesielle målgrupper i menigheten. Kreativitet og teamorientert fokus i tjenesten verdsettes.

Den som ansettes må

- være åpen, selvstendig og fleksibel
- ha evner til samarbeid og kommunikasjon
- kunne formidle evangeliet til forskjellige aldersgrupper
- være forberedt på vikartjeneste i hele landet og innforstått med uregelmessig arbeidstid og en god del reisevirksomhet som vil variere fra enkelttjenester opp til lengre vikaropp- hold.

Prostipresten inngår i et kollegafellesskap av prester og andre kirkelig ansatte i døvekirken. Disse møtes jevnlig til samlinger, kurs og konferanser.

Arbeidsspråket er tegnspråk. Opplæring i tegnspråk blir gitt.

Stillingen lønnes som 1465 spesialprest, lønnstrinn 51-63. Pensjonsinnskudd. Godtgjørelser etter gjeldende satser. Det følger ikke tjenestebolig med stillingen.

Informasjon om stillingen kan gis av døveprost Terje J. Johnsen, tlf 928 31 358, døveprest Roar Bredvei, tlf 908 58 212 eller rådgiver Maria Aase på tlf 23 33 43 40.

Søknad med CV, referanser og kopi av vitnemål og attester må være Oslo bispedømmeråd, Postboks 9307, Grønland, 0135 OSLO i hende innen 19. oktober 2005.

Møre bispedømme

Kapellan i Indre Romsdal prosti med Vestnes, Fiksdal, Tresfjord og Vike sokn som særskilt arbeidsområde.

Indre Romsdal prosti omfatter prestegjelda Vestnes, Grytten og Nesset. Prosteseiet ligg på Åndalsnes i Grytten prestegjeld, som fell saman med Rauma kommune.

Dei fire sokna Vestnes, Fiksdal, Tresfjord og Vike utgjer Vestnes prestegjeld. Grensene for prestegjeldet fell saman med Vestnes kommune. Innbyggjartalet i kommunen er 6360. Det tar om lag ein halv time å reise med båt til Molde, 45 min med bil til Ålesund og ca 1 time til Åndalsnes. Kommunen ligg såleis svært sentralt til i fylket. Bu- og levevilkåra er gode. Her er eit variert og rikt kulturliv. Det er eit godt samarbeid mellom lag, organisasjonar og kyrkje. Dei aller fleste er medlemmer av Den norske kyrkja. Ingen andre kyrkjefamunn har organisert verksemd i prestegjeldet.

Vestnes kyrkje er frå 1872, Fiksdal kyrkje frå 1866, Tresfjord kyrkje frå 1828 og Vike kyrkje frå 1970. Både Vestnes og Tresfjord kyrkje er vegkyrkjer, og særskilt Tresfjord kyrkje, som er ei svært vakker kyrkje med mange kunstskattar, har mykje besøk om sommaren.

Avstanden frå Vestnes til Fiksdal er 20 km, til Tresfjord 12 km og til Vike 26 km.

Det er fem barneskular og to ungdomsskular i prestegjeldet. Det er eit svært godt samarbeid mellom kyrkje, barnehagar og skule. Det er påskevandring for alle 2.-klassene og skulegudstenester for alle skular og barnehagar.

Dei frivilljuge organisasjonane har arbeid for born og vaksne i alle sokn. KRİK driv eit aktivt arbeid for unge. På Vestnes ligg Vestheim leirstad som vert driven av Norsk Luthersk Misjonssamband. Tilhøvet mellom kyrkja og organisasjonane er godt.

Prestegjeldet har sokneprest, kapellan, kyrkjevevjer, diakon og kantor i heile stillingar og kontorsekretær i 70 % stilling. Ein kyrkjetenar er tilsett i heil stilling. Elles er det deltidstillinger for klokkarar og kyrkjetenarar. Sokneråda arbeider med å få til ei stilling for ungdomsarbeidar som skal lønast av innsamla midlar.

Preste- og kyrkjekontoret ligg på Vestnes. Der har kapellanen eige kontor.

Talet på konfirmantar ligg på om lag 90 kvart år. Dette er over 90 % av årskullet. I konfirmantopplegget inngår undervisning og laurdagssamlingar.

Ein ventar at kapellanen går aktivt inn i konfirmantarbeidet og engasjerer seg i familiegudstener, Ung Messe og anna barne- og ungdomsarbeid. Ein vil leggje vekt på personlege kvalifikasjonar og kompetanse og erfaring frå desse arbeidsområda.

Kapellanen deler gudstener og kyrkjelege handlingar med soknepresten etter ein fast oppsett turnus for heile prestegjeldet, og diakonen er også oppsett med nokre gudstener. Kantor tek del i gudstestearbeidet og har kyrkjekor og barnekor som er med i gudstestena og andre song- og musikkarrangement i kyrkjene.

Prestane og diakonen har jamleg andaktar på dei tre aldersinstitusjonane i prestegjeldet. Dei har og tilrettelagde gudstener for menneske med utviklingshemming. Vestnes kommune hadde tidlegare ein sentralinstitusjon for utviklingshemma, og mange av desse bur framleis i kommunen.

Målforma i kyrkje og skule i Vestnes er nynorsk. Elles i prostiet nyttar ein-skilde kyrkje-lydar bokmålsliturgi.

Til stillinga høyrer kommunal tenestebustad frå 1983 på vel 220 kvm buareal. Bustaden ligg i eit romsleg bustadområde i Tresfjord. I sokkelen er kjellarstove/soverom, arbeidsrom og toalett. I hovudetasjen er fire soverom (to større og to mindre), kjøken, bad m/toalett, vaske-rom/grovkjøkken og stove/spisestove. Huset skal pussast opp. Den som blir tilsett, må finne seg i avgjerder om leige og bruk, eventuelt også flytting av bustad.

Stillinga vert løna etter hovudtariffavtalen i staten, stillingskode 0922 Kapellan, lønstrinn 44-59. Innskot i Statens Pensjonskasse. Beredskapsgodtgjersle, skyssgodtgjersle, husleige-trekk, telefongodtgjersle, tilskot til tenestedrakt og tilskot til fyringsutgifter etter statens satsar.

Bispedømet arbeider for tida med omorganisering av prestetenesta. Den som vert tilsett, må finne seg i endringar i tenesteordning og instruks.

Kvinner vert oppmoda til å søkje, då det er få kvinnelege prestar i bispedømet.

Søkjarar må opplyse om dei kan nytte begge

målformer.

Spørsmål kan rettast til prosten i Indre Romsdal, tlf. 71227470, eller soknepresten i Vestnes, tlf. 71 18 42 34, mobil 90 82 97 37.

Søknad med CV, referansar og rettkjende kopiar av vitnemål og attestar kan sendast til Møre bispedømmeråd, Julsundvegen 13, 6412 Molde, innan 13.10.05.

Nidaros bispedømme

*Ungdomsprest 100% fast stilling, 2.gangs utly-
sing, Nærøy kirkelige fellesråd.*

Nærøy prosti, som er området for stillingen, ligger lengst nord vest i Nidaros bispedømme. Det er Norges minste prosti, med til sammen 10000 innbyggere fordelt på Leka, Nærøy og Vikna kommuner. Her finnes det nydelig natur med både hav, kyst og fjell, som gir mange muligheter for friluftaktiviteter. Videre finnes det et rikt kulturliv med blant annet det nye kultursenteret Norveg på Rørvik, middelalderkirken på Nærøya og ikke minst "sagaøya" Leka.

Prostiet er tildelt trosopplæringsmidler til et prosjekt mot ungdom i alderen 13-18 år. Ungdomspresten vil ha særlig ansvar for å lede ungdomsprosjektet, herunder utadrettet tjeneste mot de unge i skole- og fritid, lederfostring, Gudstjenestearbeid med mer. Ungdomspresten samarbeider nært med øvrige kirkelige ansatte og frivillige medarbeidere.

Søkeren må være medlem av Den norske kirke.

Arbeidsgiver er behjelpelig med å skaffe bolig

Nærmere opplysninger fåes ved henvendelse til:

Kirkeverge Ivar Arne Aarmo, t: 74382800 -
ivar-arne.aarmo@naroy.kommune.no

Prosjektleder Jan Korssjøen, t: 90927118 -
presten@vikna.kommune.no eller prostiets
hjemmeside www.naroy.kirken.no

Søknad med CV og referanser sendes til:
Nærøy kirkelige fellesråd, Sentrumsgata 11,
7970 Kolvereid innen 1. oktober 2005.

Oskar Skarsaune

DEN UKJENTE JESUS NYE KILDER TIL HVEM JESUS VIRKELIG VAR?



Kr 178,-

Ingen skal etter dette kunne si at det er kjedelig å grave i gamle skrifter! Det er spennende å følge forfatteren gjennom de forskjellige lagene av kildemateriell i dialog med aktuelle bøker som er skrevet om emnet. Mange vil finne denne boken minst like underholdende som Da Vinchi-koden - og i tillegg er den til å bli klok av.

Forfatteren som er professor i kirkehistorie og førstehånds kjenner av de historiske kildene, skriver spennende og insiterende om

- Da Vinchi-koden
- Gralsfortellingene
- Thomasevangeliet
- Q-kilden

82-494-0056-9

"Denne boken bør leses av alle prester og kateketer!"

Nyhet fra Luther Forlag

Philip Yancey

RYKTER OM EN ANNEN VERDEN



Er den synlige verden alt som er?

Hva med ryktene som går om at det finnes en usynlig verden?

Hva med skjønnheten som betar, friheten som kaller, hensikten som utfordrer? Er dette alt, eller er det spor som leder oss videre? I tilfelle, hvor hen?

I *Rykter om en annen verden* inviterer Philip Yancey oss til å slå følge med ham inn i grenselandet mellom tro og tvil.

82-531-4479-2

Kr 228,-

Luther  ForlagBesøk oss på: www.lutherforlag.no

Nyhet fra Luther Forlag

Anfinn Skaasheim


DET STØRSTE ER AT VI FÅR VÆRE FRISKE
FORTELLINGER OM SMÅTT OG STORT

Forfatteren er viden kjent for sine gode historier og frodige fortellerevner. I denne ganske annerledes og uhøytidelige "biografien" tar han oss med inn i situasjoner og møter med mennesker som i tillegg til å more oss, kan lære oss både dette og hint.

Vi lærer mer om livets alvor når vi ler!

82-531-4483-0

Kr 178,-

Luther  ForlagBesøk oss på: www.lutherforlag.no

31779-3 - 4
DET TEOLOGISKE MENIGHETSFÅK.
BIBLIOTEKET
PB 5144 MAJORSTUEN
0302 OSLO

Menighetsfakultetet

Luthersk kirketidende

MF Ti, Lu

2005 Årg. 140 Nr 17



H05001353

UTKOMMER annenhver uke på Luther Forlag og redigeres av praktikumsrektor Halvor Nordhaug, rektor Vidar L. Haanes, sokneprest Jan Otto Myrseth og instituttprest Berit Okkenhaug. «Fra bokfronten» redigeres av kapellan Morten Erik Stensberg. *e-post: tangenmenighet@sensewave.com*

REDAKSJON

Luthersk Kirketidende, co/Tor Arne Berntsen,
Briggen befalsmesse, Pb 80 Haakonvern. 5886 Bergen
Red. sekr.: Cand.theol. Tor Arne Berntsen
Tlf. 917 32 847
e-post: redaksjon.lk@lutherforlag.no

.ESERINNLEGG til Luthersk Kirketidende mottas med takk, og kan sendes .il ovenstående e-post adresse, eller evt. pr. post til redaksjonen.

ABONNEMENT, ADRESSEENDRING O.L.:

Luthersk Kirketidende v/Björg Gjelsvik,
Bok & Media AS Grensen 15 0159 OSLO.
Tlf. 22 00 87 70. Fax. 22 00 87 71.
e-post: bjorg.gjelsvik@bokogmedia.no

Pris kr. 490,- pr. år for Norge. Utlandet kr. 550,- pr. år.
Kontonummer: 3000.14.73669

ANNONSEPRISER

Det er muligheter for følgende 6 annonsemoduler i LK:

1. *1/2 kvartside* (Høyde 42 mm, bredde 61 mm) kr 375,- +moms
2. *Kvartside* (Høyde 42 mm, bredde 127 mm) kr. 615,- +moms
3. *Halvside* (Høyde 177 mm, bredde 61 mm) kr. 1090,- +moms
4. *Halvside* (Høyde 85 mm, bredde 127 mm) kr. 1090,- +moms
5. *3/4 side* (Høyde 130 mm, bredde 127 mm) kr 1700,- +moms
6. *Helside* (Høyde 177 mm, bredde 127 mm) kr. 1940,- +moms

ISSN 0332-5431