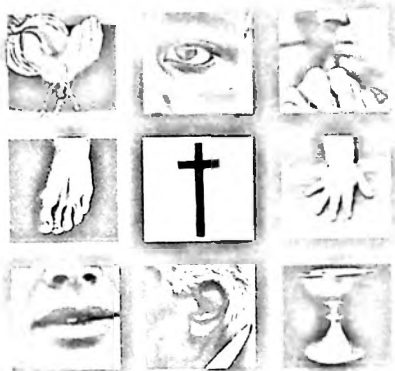


HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

2-2002
LUTHER FORLAG



Øystein Bjørdal:

«*Så liflig vi leker for Herren...*»

Kari Leine Balog:

«*Mot = i bibel, teologi og i dag*»

Tor Thorbjørnsen:

«*Gudshistoriene ender alltid godt*»

John Steinar Jacobsen:

«*de preker lite om Jesus*»

Tore Skjæveland:

«*Kven prekar presten egentlig til?*»

Sverre Dag Møgstad:

«*Babette kan lage mat*»

Ex Libris

INNHOLD NR. 2/2002 – 19. ÅRGANG

- 1 Leder
- 2 Ad fontes:
- 3 Øystein Bjørdal: «Så liflig vi leker for Herren...»
- 13 Kari Leine Balog: Mat – i bibel, teologi og i dag
- 23 Tor Thorbjørnsen: «Gudshistoriene ender alltid godt»
- 35 John Steinar Jacobsen: «– de preker lite om Jesus»
- 45 Tore Skjæveland: Kven preikar presten egentlig til?
- 58 Sverre Dag Mogstad: «Babette kan lage mat»
- 69 Ex libris

Halvårsskrift for praktisk teologi

TILLEGGSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Harald Hegstad (hovedred.), Stephanie Dietrich, Leif Gunnar Engedal, Marit Halvorsen Hougsnæs, Vidar L. Haanes, Kjell A. Nyhus, Finn Wagle

INTERNASJONALE

MEDARBEIDERE Sven-Erik Brodd (Uppsala), Gustav Björkstrand (Åbo), Esko Ryökäs (Helsinki), Hans Raun Iversen (København), Pétur Pétursson (Reykjavik), Christian Möller (Heidelberg), Richard Lischer (Durham, N.C. USA)

REDAKSJONENS ADRESSE Det teologiske Menighetsfakultet,
P.b. 5144 Majorstua, N-0302 Oslo. E-post: hpt@mf.no

REDAKSJONSSEKRETÆR Ellen Merete Wilkens Finnseth (redaksjon.lk@lutherforlag.no)

ABONNEMENT Bestilles fra Luther Forlag P.b. 6640 St. Olavs pl. N-0129 Oslo

Pris: Nkr. 90,- pr. år

Merk: Abonnenter på Luthersk Kirketidende får HTP inkludert i prisen

ENKELTHEFTER kan kjøpes hos Bok&Media, Akersgt. 47 N-0180 Oslo

FORFATTERINSTRUKS Manuskripter som ønskes antatt til trykking, bes innsendt til hpt@mf.no, samt papirkopi til ovenstående adresse. Lengden bør ikke overskride 15 sider. Noter plasseres som sluttnoter. Det utbetales ikke honorar, men forfatterne vil fritt få tilsendt fem eksemplarer av angjeldende hefte.

Variert meny

Halvårsskriftet bringer i dette nummeret en variert meny av ulike bidrag. Først i heftet bringer vi en artikkel av Øystein Bjørdal om liturgi og barn. Her understreker han barna som *dagens kirke*, og drøfter konsekvenser som dette utgangspunktet må ha for vår liturgiske praksis. En foranledning for artikkelen er utviklingen av en egen familiemesse som liturgisk forsøksordning i Den norske kirke.

Metaforen «meny» får en mer bokstavelig mening i en av artikkel av Kari Leine Balog om mat som teologisk tema. Her fastholdes på en direkte måte sammenheng mellom kristen tro og praksis og den menneskelige eksistens som en kroppslig eksistens.

Temaet for Tor Torbjørnsens artikkel er trosfortellinger. Artikkelen viser betydningen av slike fortellinger og gir kategorier til å fortolke dem.

De to neste bidragene dreier seg begge om forkynnelse. John Steinar Jacobsen presenterer i sin artikkel noen resultater fra en undersøkelse av radioforkynnelse i NRK. Det overraskende resultat er hvor liten rolle Jesus spiller i mange av andaktene. John Steinar døde i august i år, bare 53 år gammel, ikke lenge etter at han hadde fullført manuskriptet til artikkelen. Både som medkristen, som prest og teolog har John Steinar satt varige spor etter seg. Redaksjonen er glad for at vi på denne måten kan gi rom for noe av det siste han arbeidet med.

Mens Jacobsens kritiske perspektiv på forkynnelsen primært har et dogmatisk utgangspunkt, er Tore Skjæveland opptatt av hvilen adressat prester forutsetter i sine prekener. Hans undersøkelse av utvalgte høymesseprekener bør gi utgangspunkt til atskillig selvkritisk refleksjon omkring hvem vi egentlig mener å preke til, og om det er disse som faktisk er til stede under prekestolen.

Som dessert på vår meny kommer nok et måltidsrelatert bidrag, nemlig Sverre Dag Mogstads artikkel om Karen Blixens novelle «Babettes gjestebud». Artikkelen analyserer en litterær fortelling som deler klangbunn både med bibeltekstene og våre egne livs fortellinger.

Bon appétit!

HARALD HEGSTAD

AD FONTES

Jeg vet at alt det jeg vet ikke er Gud¹

Hedningen: Jeg ser at du har kastet dig til jorden i den dypeste hengivelse mens kjærlighetens tårer strømmer fra dine øine og jeg ser at denne gråt ikke er falsk, men at den kommer fra hjertet. – Så si mig: Hvem er du?

Den kristne: Jeg er en kristen.

Hedningen: Hva tilber du da?

Den kristne: Gud.

Hedningen: Og hvem er den gud du tilber?

Den kristne: Det vet jeg ikke.

Hedningen: Hvordan kan du da med et slikt alvor tilbe det du ikke vet noget om?

Den kristne: Fordi jeg ikke vet, tilber jeg.

Hedningen: Forunderlig! Her ser jeg et menneske grepet av det, det ikke vet noget om!

Den kristne: Forunderligere ville det være å se et menneske grepet av noget det tror sig å vite noget om.

Hedningen: Hvordan det?

Den kristne: Fordi hans viden om det, han mener å vite noget om, er mindre enn hans viden om det hvorom han vet at han intet vet.

[Fra åpningsdialogen i *De Deo Abscondito*, av Kardinal Nicolaus Cusanus (1401–1464). Sitert fra *Om den skjulte Gud*, Servolibris, Oslo 1963]

¹ Sitat av Cusanus fra samme verk.

«Så liflig vi leker for Herren...»

Om liturgi og barn



AV ØYSTEIN BJØRDAL

oystein.bjordal@c2i.net

På biskopens fang

Det var visitas i kyrkjelyden.¹ På søndagen var det festgudsteneste. Biskopen skulle møte kyrkjelyden og avslutte visitasen. Ei ung mor hadde pynta seg og vesleguten og såg fram til ei høgtidsstund. Det var nokre minutt igjen til prosesjonen. Litt tid til å sjå seg ikring i kyrkja, kle av seg yttertøy, roe ned guten og samle seg litt. Men små gutar er ikkje alltid lette verken å roe ned eller å samle. Det vart litt uro til å begynne med. Men kyrkjelyden var ikkje van med å bli uroa av barn, og den unge mora opplevde lange blikk, snuing og kremting her og der ifrå. Ho kjende blikka i nakken og mislikte situasjonen. Dette er ikkje ein ukjend situasjon i mange kyrkjelydar, dessverre. – Klokkene ringde og det tok til å bli litt travelt for mora, så ho tenkte som mange mødre: nei, dette orkar eg ikkje. Då begynte ho å kle på guten igjen og ville til å gå. I våpenhuset møtte dei heile prosesjonen som hadde gjort seg klar. Det vart ein slags spissrotgang for henne, og bakerst stod biskopen. Han skjønna situasjonen, såg mora og sa til dei: klart de skal til gudsteneste, og guten skal vere med meg. Småguten tok tillitsfullt handa til biskopen og smaug seg opp til bispekåpa, han ville gå ilag med biskopen i prosesjonen. Mora smilte glad og litt forlegen idet ho gjekk tilbake til kyrkjebenken.

Framme i koret vart barnet sitjande på fanget til biskopen og såg og såg. Her var det mykje spanande og fint å følge med på. Den gode roa fall over guten så han somna der i bispefanget

medan gudstenesta heldt fram. Og då biskopen skulle preike sette han den sovande guten i fanget til domprosten. Slik gjekk visitasgudstenesta sin gang og til slutt var det utgang med biskopen i spissen og barnet framleis i det store følget. Mora stod der glad, takksam, litt stolt, og tenkte at no ville guten kome beinveges til henne på vegen ut. Men nei, prosesjon er stas, det er både leik og alvor, og det er slik smågutar og andre barn likar å feire gudsteneste. Han både såg og vart sett. Han heldt biskopen sterkt i handa heilt ut. Og så kunne mora og guten gå ilag vidare ut i livet, ut i kvardagen ei velsigning rikare. Eit barn vart roa ved Herrens alter. Det er ein kvilestad for små og store. «Ja, fuglen har funne ein heim, svala har fått seg eit reir der ho kan legge sine ungar, ved dine altar, Herre Allhærs Gud, min konge og min Gud».² Tenk å få kvile seg ved Herrens alter, omslutta av Guds godleik og velsigning. Det er det vi ønsker å fokusere på i denne artikkelen, korleis vi kan legge meir til rette for det.

Synlege ord

Sett med barn sine auge, ser dei altfor lite i kyrkjene våre. Det er høgt og langt i mange kyrkjer. Og der er høge benkar og store kvinner og menn, somme med breie skuldrar og andre med mykje hår. Då blir det ikkje så lett å sjå eller oppleve det som liturgien handlar om. Og når orda blir mange og handlingane og bevegelsane få og småarta, då er det ikkje greitt å vere barn i gudstenesta. Ikkje vaksne heller for den

skuld. For det er ikkje så stor forskjell på barn og vaksne si gudstenesteoppleving når det gjeld kva som gjer oss lyttande, stille og mottakelege. Kva barn og vaksne «tolte» av preiker, minitalar og ord i gudstenestefeiringa for eit par generasjonar sidan, er ein heilt annan situasjon for oss idag. Vi har fått til dels heilt ny liturgi dei siste 25 åra, vi har nye salmar og liturgiske klede, bruken av fargar og musikk har utvikla seg mykje, mange av tekstene er justerte og endra og bønene har mange alternativ og er opne for nærleik og kontekstualisering til den aktuelle situasjonen i menigheten, kirka og samfunnet. Men kyrkjene og gudstenesteromma er ikkje alltid tilpassa denne gudstenestelege utviklinga og liturgiske nyskapinga. Dette er ei viktig og spennande utfordring mange stader der ein ønskjer å skape meir av inkluderande gudsteneste feiring og -fellesskap. Vi kan ikkje berre klage på at ungene var så mykje rolegare og meir veloppdregne før i tida. Og det held ikkje berre å tale om det store kulturskiftet med nye media- og kommunikasjonsformer og tilsvarende pedagogiske utfordringar. Dette er like mykje eit spørsmål om fornya liturgisk refleksjon og teologisk vektning. Kva er det som betyr noko i kyrkjelydens liv, kva er viktig i gudsteneste feiringa? Skal det vere berre ei skjermar ro for dei innvigde? Eller skal ikkje pusten frå kvardagen og leikens involvering og glede få spele med? Og skal vi ikkje snart slutte å tale om borna og dei unge som morgendagens kyrkje, når dei faktisk blir døypte og høyrer til i dagens kyrkje. Gudsteneste feiring er notid, liturgi er presens. Det er slik Gud møter oss. Det er slik Jesus er nær i dag, i bøn og song, forkyning og sakrament.

I mellomalderen var bilda og kyrkjeleg utsmykking rekna som dei fattige sin Bibel – *Biblia Pauporum*. Gjennom bilda og liturgiske drama lærte dei evangeliefortellingane.³ På ein måte liknar dette på barna sin situasjon i dag og til alle tider. Når ein sjølv ikkje kunne lese og heller ikkje forstod det talte ord, som ofte var på latin, så vart bilda synlege ord og teikn på trua sitt innhald. Før Gutenberg og trykkekunsten var liturgiske spel og dramatiseringar vanleg katekese i og utanfor kyrkja. Dei sokalla mysteriespela og bibelske drama underviste og

engasjerte folket i dei store fortellingane i bibelhistoria og i dei avgjerande hendingane i kristendomen. Ei liknande rolle hadde dei mystagogiske katekesene i oldkyrkja, som var ei innføring i dei heilage handlingane og i sakramenta. Ifrå denne lange tradisjonen med synleggjering og dramatisering av Bibelen kan vi også hente inspirasjon og kunnskap til dåpsopplæring og katekese der born og unge blir aktiverte og involverte i gudstenesterommet og den liturgiske handlinga. Dei seinare åra har vi fått fleire slike kyrkjemusikalske dramatiseringar som involverer barnekor, ungdomskor og andre i bibelfortellingane.⁴ I Stavanger domkirke lagde dei for eit par år sidan eit framifrå samarbeid mellom det omfattande korarbeidet i kyrkjelyden, teatret og andre for å formidle dei store fortellingane om Jesu liv og gjerning. Her var vaksne, barn og unge ilag om store og lærerike framføringar som nærma seg mykje gudstenesta si form. At det gav kristen kunnskap og åndeleg inspirasjon til mange er det ingen tvil om.⁵

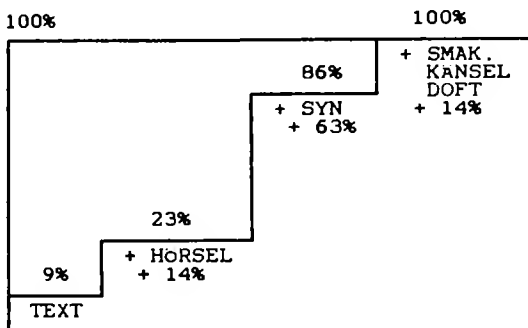
For mennesket er språket åndslivet si grunnjelde. Det skapande livet tek til der. Men språket har mange uttrykksformer: Grammatikalske setningar i det talte og skrevne ord; eller lydar, som er språket sitt naturmaterial og som blir til musikk, eller det kan vere «tale» som ikkje høyrer til mellom dei grammatikalske setningane: rørsler; dans; drama og andre kunststartar. Her kjem også teikn og symbol inn som ein eigen form for formidling. Heile dette «meir enn verbale» register av formidling rettar vår merksemd mot tilhøvet mellom sjel og kropp. Som sjela treng ein kropp å leve i, treng Ordet – og våre ord – meir enn lydølger, dei må bli synlege. Då blir vi heile menneske. Og slik er Gud. Gud er Ånd, men han er samstundes ein personleg Gud med sjel og kropp. Den mest radikale kroppsleggjering (eng.: «embodiment») av Ord og Ånd finn vi nettopp i kristendomens historiske openberring, i inkarnasjonsunderet, særleg slik det er omtala i Johannesprologens grunnform om «ordet som vart kjøt og slo opp sitt telt imellom oss...»⁶

Ei rekkje undersøkingar stadfestar ei nesten dramatisk endring av vår evne til å oppfatte ein bodskap når fleire sansar blir mobiliserte.

Undersøkingane viser forskjellig resultat, men tendensen er alltid den same:

1. Det vi høyrer (korleis orda fell, musikk, bakgrunnslyd o.l.) får større verdi enn sjølve orda som vi brukar
2. Det vi ser har større verknad på oss enn det vi høyrer.

Ifølge ei finsk undersøking oppfattar vi berre 9 % av det som vert kommunisert når vi les ei tekst stille for oss sjølve, men om vi høyrer den same teksta lest og framført aukar oppfattingsevna med 14 % til 23 %. Om vi samstundes får synleggjort teksta i form av ei visualisering eller dramatisering aukar vår evne til å oppfatte bodskapen med 63 % til heile 86 %. Den finske teol. dr. Ingmar Lindquist samanfattar diverse undersøkingar i følgjande diagram:⁷



Av desse undersøkingane seier det seg sjølv at utforminga av kyrkjerommet blir viktig. Vi må rekne med arkitektane som viktige predikantar. Og vi må i vår gudstenestefeiring legge vekt på at det som blir høyrst og sett ikkje strir imot det orda seier. Då er det til slutt orda som tapar (Eks.: Å tale om at «Gud er glad i deg» i mørke, tunge vendingar blir ikkje så lett truverdig).

I seinmellomalderen uttala Thomas à Kempis dei kjende orda: *Ute av auge – ute av sinn!*⁸ Det er ei enkel og almenn erfaring det her vert referert til. Dei orda som blir synlege for oss, hukar vi betre. Dei blir verande lenger i sinnet vårt, slik også lukt og smak kan vekke minner som elles ville vere borte berre med ein reint verbal kommunikasjon. Sakramenta kan samanliknast med slike synlege ord. Kyrkjefader Augustin forklarar det slik i samanheng med ei utlegging av Johannes-evangeliet: «Ordet kjem

til elementet, og så blir det eit sakramant, det vil seie, eit slags synleg ord».⁹ Det er denne mystiske sameininga av ord og handling gudstenestefeiringa handlar om. Grundtvig syng om det i salmen *Vidunderligst av alt på jord*: «Dets gåte er et guddomsord som skaper hva det nevner...».¹⁰ Og vidare:

*Med det innvies Jesu dåp,
velsignes Jesu beger,
av dåpen veller livets håp,
og kalken vederkveger.*

Den usynlege Gud kjem til oss i synlege og sanselege former. Den skjulte Gud som ikkje menneske kan sjå uten å døy og som berre kan samanliknast med seg sjølv,¹¹ den Gud har vist seg, han kjem til oss gjennom ytre, følbare element ved Jesu Kristi inkarnasjon. Det gudommelege ordet som var skjult og utilgiengelig for vår sanseavhengige oppfattingsevne er blitt synlege ord ved dei sakramentale instiftingane Jesus gjorde. I sin sjølv-presentasjon knyter Gud seg til den synlege røyndomen som står over våre subjektive erfaringer og opplevingar. Guds ord knyter seg til ein person, ein gest, ei handling, eit bad eller eit måltid, og slik blir det for oss Livsens ord, livsens brød og livsens vatten.¹²

Grunnelementa

Barna våre er dagens kyrkje. Morgondagen kjenner ingen, gårdsdagen er forbi. Om ikkje borna og dei unge er dagens kyrkje, så er dei heller ikkje morgondagens. I høve til gudsteneesta sitt grunnlag og vesen skulle det ligge vel til rette for at barna var ein aktiv del av liturgien. Det er jo grunnelementa i tilveret vi «leikar» oss med i gudsteneesta. Liturgien blir levande når ord og handling blir eitt. Og liturgi har med jord, eld, luft og vatten å gjere. Det er ikkje berre kroppane våre som lever i og av grunnelementa. Også sjels- og åndslivet relaterer seg til denne verda slik vi kjenner den. Vi er sette til å vere forvaltarar av jorda og livet. Å dyrke jorda og verne om livet og miljøet er ei kulturoppgåve menneske har fått frå Gud. Frå jorda hentar vi brød og vin til nattverdens gåve, og i Familiemesse¹³ for Den norske kyrkja heiter slik i offertoriebøna: «Gode Gud, du har

skapt jorda. Du gir liv til alt som lever. Vi ber deg: Lat regnet falle og sola skine, slik at korn og druer kan vekse og ved våre henders arbeid bli til brød og vin». Elden er lyset som blafrar på alteret og minner oss om Guds nærver og om Jesus som lyset for verda.¹⁴ Urkirka si påskennattsfeiring tok til med ein fakkell som var henta frå elden ved Jesu tome grav. Seinare breidde denne handlinga seg vidt utover verda med tenninga av påskelyset og seinare tradisjonar med dåpslyset, slik vi også har fått det i våre gudstenesteordningar. – Gjer vi noko for at dåpslysa skal brenne, eller blir dei sløkte i kyrkjebankane fordi dei er plagsomme og farlege? Lat barna få bere dåpslysa og setje dei i den sjuarma staken eller ein annan høveleg stad, lysgloben eller liknande. Og lat dåpslyset følgje familiane heim til barnerommet for å tennast ved kveldsbøna og synleggjere for små og store Jesu nærver, dåpens nåde og gudstenesta sitt framhald i heimen og kvardagen.¹⁵

Vatnet er kjelda som livet går utifrå, vatnet som reinsar og leskar, og som i liturgiens heilage bad atterføder og fornyar ved Den Heilage Ande. Dåpsvatnet og fostervatnet er livgivande. I dåpens bad får barnet Den heilage ande. Det er som ei gjentakning av den første skapinga då Gud Herren skapte mennesket og «bles livsande inn i nasen hans», og soleis vart menneske til ei levande sjel.¹⁶ I Bibelen er det også slik at pust, luft, vind og Ande er det same ordet. Guds og Jesus Kristi Ånd – som også er den Ånd som utgår frå Guds ord – har som vinden blåst inn i vår tid og våre rom og teke bustad i menneskeleg liv. Slik er vi menneske åndsvesen og lekamen skal vere eit tempel for Den Heilage Ande, eit levande og heilagt offer til hugnad for Gud, seier Skrifta.¹⁷ Det blir gudsteneste av slikt, og for både barn og vaksne er dette ein radikalt annleis bodskap enn gresk dualisme og all anna beslekta spalting og skilje av livet i høgre og lægre lag, eller i dei mange forsøk på å lage motsetnad mellom kropp og sjel.¹⁸ Utan grunnelementa kan verken liturgien eller livet tenkast. Gudstenestefeiringa må difor alltid legge seg på sinne å vere relevant og nær i høve til kulturen og livet som omgir den, slik alle sider ved evangeliet er synleg.¹⁹

Fødsel og Feiring

Den kristne gudstenestefeiringa tok til som svar på ein fødsel. Eit lite barn vart sentrum for tilbedinga. Det eineståande i kristendomen er at Gud vart eit menneskebarn. Det vi i teologien kallar for inkarnasjonen tok til i møya Maria sitt unge liv. Gud var også eit foster, og i fødselen feirar vi livet – både det guddommelege og det menneskelege. Som barn får vi livet i gave gjennom fødselen, og som barn tek vi imot det nye livet, den nye fødselen frå Gud, i dåpen. Kan dette merkast i våre liturgiar og i vår gudstenestefeiring? At vi feirar livet som den største av alle Guds gåver, underet i tomme hender?

Rundt Jesu fødsel i ein stall ute på Betlehemsmarkane vart himmel og jord dregne inn i ei politisk og religiøs omkalfatring som vi elles ikkje kjenner maken til. Dyr og menneske og ein hærskare av englar var vitne til det som skjedde. Natta lyste som dagen og lufta og landet omkring var full av av eit himmelsk Gloria: «Ære vere Gud i det høgste, og fred på jorda blant menneske som Gud har hugnad i.»²⁰ Vismenn som hadde studert skriftene kom for å helse og hylle barnet og jødekongen som nett var fødd. Så truga var Kong Herodes av denne fødselen og det vesle barnet at han satt all makt inn på å drepe det. Alle gutabarn to år og yngre skulle drepast i håp om at ein skulle bli kvitt barnet som det ikkje var rom for i herberget. I sine *Kristuslegender* fortel Selma Lagerløf om «Keiserens syn» der Forum Romanums keisarkult fell i stavar over lyset frå aust og ein engel som peikar mot ei krybbe og ein stall i det fjerne.²¹ Kort fortalt: i sin enkle og vakre bodskap har juleevangeliet lite av idyllen og romantikken over seg. Det er ei dramatisk forteljing som bokstaveleg tala enda med eit Rama-skrik²², ei historie om ein fødsel med dei største konsekvensar for menneskeleg liv og død.

Vi ser ei ung mor, Maria, og ein truga familie som vert styrkt av englar frå Gud. Vi ser eit lite barn som kongar fryktar og keisarkulten bøyer seg for; vi kjenner lukta av røykelse og myrra og høyrer gjenklagen av eit englekor langt utover Betlehemsmarkane og det overfylte herberget. Kor mykje av denne første kristne gudsteneste på Betlehemsmarkane pregar vår gudstenestefeiring med små og store, unge og gamle?

Denne fødselen skiljer verdshistoria i to! Før og etter Kristi fødsel. Og med fødselen og barnet kjem den nye tida og den nye pakta frå Gud. Med den kjem også ei fornya gudsteneste der lova sine bod og våre gjerningar og misgjerningar blir møtt av evangeliet om Guds frelse i Jesus Kristus. Som tolvåring målbatt han dei skriftlærde i Templet og nokre år seinare gjer den unge Kristus teneste som skriftlesar i synagoge-gudstenesta i Nasaret. Der vart han eit eksempel for dei andre i det å gå trufast til gudsteneste – av «sedvane» som det heitte i den forrige bokmåloversettelsen.²³ Ser vi gjenskin av fødselens tårer og ømhet i våre liturgiske handlingar? Maria var pur ung då ho vart utvalgd av Gud. Jesus rysta verda ved sin fødsel og gjorde store ting som tolvåring i templet. Korleis tek vi imot barna og dei unge i våre kyrkjer og katedrarlar? Er Jesus venta imellom oss eller er våre private og kyrkjelege agendaer så «overbooka» at det ikkje er tid eller rom i dei kyrkjelege herberga til barnet i krybba og barnet i oss sjølve? Det høyrer også til gudstenesta sitt vesen at ho kan overraske, forvandle og fornye. Når Jesus tala om å vende om så brukte han uttrykket om å fatte eit nytt sinn²⁴ – *metanoie*. Er vi opne for det i gudstenestefeiringane våre? Har vi opne sinn og sansar slik at vi faktisk ser og høyrer det som skjer mellom oss og Gud. Som døpte kristne er vi kalla til å synleggjere forbindelsane mellom skapinga og frelsen i våre liv, både i og utanfor gudstenesta. Er vi så godt førebudde, vi som er liturgar, slik at vi kan improvisere når noko uventa hender i gudstenesta (eks.: høyrer folk det som blir sagt/virkar høgtalaranlegget... gløymte eg noko...er det nokon som manglar salmebøker eller gudstenesteagender...kva gjer vi i høve til barna eller dei unge som «uventa» har dukka opp...).

Det tek til med fødselen og barnet, med takk og glede over livets under – det fine og det skjøre livet. Og Jesus utdjuar barnet si rolle for oss med desse orda: «Den som ikkje tek imot Guds rike som eit lite barn, skal ikkje koma inn i det».²⁵ Det held fram med dåpens bad og det nye livets sakrament. Feirar vi glede over livet i våre dåpshandlingar eller fordjuar vi oss i gudstenestebøkene og blir alvorlege og høgtidelege? Barn elsker fest og høgtid men finn seg

ikkje like godt til rette i det høgtidelege. Og til oss vaksne lyder det ironisk frå Georges Bernanos i *Underet i de tomme hender*: «Stakkars folk! Selv synden har de slitt ut. De morer seg ikke, om de aldri så gjerne vil... Hvorfor? Fordi de har mistet sitt barnesinn...»

I Jesu fødsel ser vi kven Gud er. Når Gud vart menneske, er han ikkje blitt litt mindre Gud, men meir av begge deler. Han er heilag og nær oss på ei og same tid, ein Gud som har omsorg for verda og menneskeborna. Soleis er Jesu fødsel eit program for eit gudstenesteleg liv både i og utanfor kyrkja. Liturgi handlar ikkje berre om alteret og kyrkjebygget. Det hentar sitt lys og si kraft derifrå, men rekkjer ut i livets mange små og store samanhengar. Barnet som Maria fødde har gjort Guds kjærleik og Guds heilagdom synleg for oss. Julebodskapens jordnære og himmelhøge røyndom er gudstenesta sitt grunnmanuskript. Ein fødsel er simpelthen gudstenestefeiringa si krybbe, ein fødsel med blod, vatten og tårer. Slik er Guds openberring handfast og synleg. Og på dette grunnlag – og med fylden og forklaringa som veks fram gjennom påske og pinsehendinga – lovprisar den kristne gudstenestefeiringa Gud saman med englane og dei himmelske hærskarane. I denne gudstenestefeiringa er barnet det mest naturlege av alt. Dei er prototypen på mennesket som lever og leikar med opne sinn og sanser for Guds ansikt. Dette må bli eit meir brennbart tema for oss, og den nye utgreiinga om *Dåpsopplæring i Den norske kirke* har tydeleggjort kor nødvendig det er at dei som blir døypte får leve seg inn i vår kristne kulturtradisjon og take del i dei kristne rituala: «Det betyr at barnet må få anledning til å delta i bønn og tenne lys, syngje sanger og salmer, lære Fadervår, være til stede ved dåp, delta i nattverden når de har fått veiledning om dette og selv ønsker det. Etter hvert som barnet vokser opp, har det da fått innarbeidet gode vaner slik at det kan oppleve at ritualene også bærer dets egen tro.»²⁶ Utgreiinga understrekar også kor viktig det er at barna får oppleve det heilage, og at barnets eige liv har med det heilage å gjere.

Barn og liturgi

Tida er for lengst inne til å tenkje meir radikalt omkring barn i gudstenesteferinga – både i kyrkja og i heimen. Kanskje er barns liv og leik i alvor og glede rett og slett paradigmet eller mønsteret vi leitar etter for ei meir naturleg og ekte gudsteneste. Lenge har vi tenkt og sagt når barna får «opptre» i kyrkjene og i gudstenesta: sjå kor søte dei er, er dei ikkje flinke o.l. Slik er det lett for oss vaksne å oppfatte barna som «nusseleg underhaldning». Men barn og unge må takast meir på alvor i vår gudstenestetenkning – og praksis. Dei er ikkje berre «skuebrød» for oss vaksne. Når dei er døypte og blir opplærde i trua, så er dei fullverdige kristne som må få oppleve at dei på ein naturleg, integrert måte kan få vekse i kristeleg tru og liv. Når barn talar om at dei vil gjere «dei egentlege tinga», så er det både ei pedagogisk og liturgisk utfordring for oss. Dei treng ikkje bli vaksne for å forstå. Heile den lutherske teologi handlar om å take imot og bli boren av at Gud ser oss. At vi kan få take imot og kvile i Guds nåde. Dåpen er soleis både teologisk og som gudstenesteleg handling grunnleggande viktig i den lutherske kyrkja.

Jødiske barn blir tidleg opplærde i rituelle handlingar heime. Det er strenge reglar for kven som får gjere kva i synagoge-gudstenesta. Det hender også at barna får vere med ved det sakramentale høgdepunktet når bokrullen – Toraen – blir boren fram i høgtideleg prosessjon. Det set djupe spor i barn som blir involverte i heilage handlingar. Men jødane tek med seg mange ritual og ordningar frå synagoga og inn i heimane, og i heimane er barna ofte sterkt involverte i måltidsfellesskapet, bønnetradisjonane, symbol og kroppsspråk knytta til diverse ritual og tradisjonar. Sambandet mellom synagoga sine gudstenester og heimen er nær, og dei konkrete handlingane i synagoga og heimen involverar dei jødiske barna i den bibelske historia slik at dei blir eitt med den. Noko liknande kan vi også sjå i ortodokse tradisjonar der lys og ikonar er kyrkja og gudstenesta si forlenging inn i heimane og familiens rom. Dette treng vi å lære noko av. «Dette skal du lære dine born» heiter ei av dei kjende maksimene i jødisk tradisjon og trusformidling.²⁷ Er det

noko som minner oss om kyrkja og gudstenesta i heimane våre? Har vi ordningar, bilder, songar eller bønner heime som leier tankane til Jesus og til dåpen i hans namn? Ser vi nokon samanheng mellom måltidsfellesskapet i heimen og det sakramentale måltidet rundt alteret som «Herrens bord»? Kva med salmar og songar i heimen, har dei relasjonar til salmesongen og bønene i gudstenesta?

Sigmund Harbos avhandling *Barndomserfaringer og voksentro* dokumenterer korleis vaksne si trusoppleving og haldningar til kristendomen kan forklarast med ulike barndomsopplevingar og påverknader frå heimen. Å velge livssyn fritt og upåvirka av foreldre og oppvekstmiljø er ein illusjon, hevdar han. Av undersøkingane går det fram at «gruppen uten noen form for religiøs påvirkning hjemmefra er mest antipatisk. I ikketroende hjem stiger så gjennomsnittsskåren med mengden verbal formidling, og øker ytterligere i troende hjem. Høyest verdi har gruppen som både hadde troende foreldre og dessuten opplevde eksplisitt påvirkning utover aftenbønn og bordbønn.»²⁸ Dette er også anerkjent innsikt som dei fagpsykologiske miljøa stadfestar. Dei grunnleggande barneåra talar ein gjerne om. Vi treng alle å vere meir medvitne – og meir systematiske – i kva vi lar borna våre sjå, høyre og oppleve! Ser vi på dei unge kyrkjene i den tredje verda opplever vi forsamlingar der alle generasjonar møtest til gudsteneste, og vert prega av det. Noko liknande finn vi også i romersk-katolske kyrkjer og i ein del protestantiske kyrkjesamfunn i USA.

Korleis styrkje inkludering av borna i gudstenestene våre?

1. For det første må vi bli tydelegare på kva det vil seie å tenke og praktisere eit inkluderande gudstenesteliv. Vi som er liturgar og kantorar eig ikkje gudstenesta. Det er kyrkjelyden som feirar gudsteneste. Og det må arbeidast aktivt for å gi gudstenesteleg ansvar til fleire og inkludere barn og unge både i førebuinga og i den liturgiske handlinga. Liturg og prest blir kanskje mindre synleg, men Kristus kan bli meir sentral for mange og presten får eit større hyrde- og leiaransvar.

2. Vi har ein unik organisasjon i Norge som har arbeidd systematisk med spørsmål omkring barn og oppseding i heim, skule og kyrkje. Institutt for Kristen Oppseding (IKO) har arbeidd lenge både med teoretiske og praktiske spørsmål i tilknytning til vårt tema. IKO er ei gave til kyrkja vår. Her finst både kunnskap, praktisk innsikt, litteratur og ein stab som kan gi inspirasjon og vegleing. I Førde prestegjeld hadde vi ei Heim Skule Kyrkje-veke til glede og inspirasjon for arbeidet med barna i gudstene-
 nesta, heimen og i skulen. På folkemunne heitte det at «når IKO-veka kjem då kjem våren». Det er grunn til å tru at IKOs kompetanse ikkje er tilstrekkeleg implementert i kyrkja eller i kyrkjelydane våre.

3. Den nye bønneboka ligg føre i desse dagar og skal introduserast i kyrkja vår til advent. Det er ei bønnebok som er tenkt å vere ei bru mellom heimen og gudstene-
 nesta. Her det det små liturgi-
 ar og bønner til familiens daglege rytme og dei store høgtidsdagane, her finst bønner for mange høve og ordningar som gir innføring i kyrkja sitt gudstene-
 steliv og i katekisma. Dette er ei nyttig bok for heimen og som tillegg til Norsk Salmebok blir salmeboka den bruksboka og «trusboka» som salmeboka har tradisjon for å vere i norske heimar.

Ny Familiemesse

I boka *Gudstjeneste for alle sanser*, er den danske diktarpresten Holger Lissner oppteken av å inkludere barna og leiken i gudstene-
 nesta.²⁹ Lissner understrekar at vi skal feire gudstene-
 neste for vår tids menneske på tradisjonens grunn, fordi den er så rik og mangfaldig. Jesus var ein genial pedagog framhevar han og legg vekt på dei sterke billedrike handlingane som vi finn så mange av i Bibelen. Mange erfaringar stadfester at for barna er det betre med ei levande og dynamisk høgmesse enn ei ordrik og «kjede-
 leg» familiegudstene-
 neste utan mykje handling.

Kva som er ei levande og god barnegudstene-
 neste eller familiemesse kan diskutert og ein kan nærme seg problemstillinga frå fleire vinklar. Vi må vere audmjuke i møte med denne problemstillinga og lære av kvarandre. Det er nødvendig å prøve seg fram og samle erfa-

ringar. Den nye Familiemessa³⁰ legg opp til å bruke kyrkjerommet meir aktivt. Dåpspåmin-
 ning med synleg og høyrbart vatten er inn-
 gangen til messa og i nattverdfeiringa er barna tenkt medvirkande i tilberedinga av Herrens bord. Familiemessa er blitt til på oppdrag frå Kyrkjemøtet 1993 ut ifrå trongen om ei ny ordning i samband med at nattverden er open for barn. Barnekommunion er framleis lite utvikla i vår gudstene-
 stelege tradisjon, men vi ser mange teikn på at ei ny tid er i erning. Her ligg det viktige liturgiske utfordringar og ventar.

I Familiemesse ber vi opningsorda med barna/ ministrantane på denne måten:

Herre, vår Gud, du gir oss nytt liv i den hellige dåp. I dåpen blir vi merket med korsets tegn for å tilhøre deg.

Vi er dine barn. Forny i dag vår tro og kjærlighet.

Eit barn/ministrant kan så ause opp vatten tre gongar frå døypefonten,

før veksellesing/vekselsong:

Som regnbuen lyser dine løfter, Gud,

– et tegn på din pakt med hver levende skapning.

Vi kommer til deg med vår takk og vår sang...

Du er vårt håp

...

Du kjenner våre liv. Ingenting er skjult for deg.

Vi har gjort imot din vilje, vi bryter dine bud

Tilgi oss Gud

...

Du reiste Jesus opp fra graven. I dåpen reises vi opp til nytt liv med ham.

Som regnbuen lyser dine løfter Gud,

Et tegn på din pakt med hver levende skapning.

Kollektbøna lyder:

*Herre, vår Gud og Far. Du berget Noa fra vann-
 flommen og forte Israelfolket gjennom havet. Du
 frelser oss i dåpen og gir oss nytt liv ved din ska-
 pendende Ånd. Vi ber deg: Bevar oss i vår dåpspakt,
 ved Jesus Kristus vår Herre.*

Under nattverden ber vi m.a. slik:

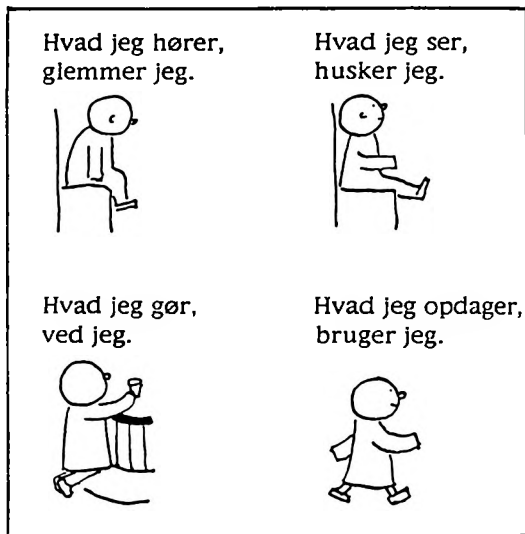
*Hellige Gud, du har skapt oss mennesker i ditt
 bilde og gitt oss livets gave. Vi takker deg for Jesus
 Kristus, verdens frelser. Ved troen på hans død og
 oppstandelse har vi evig liv.*

Nådige Gud. Du opphøyer de små og metter de sultne med gode gaver. Vi takker deg for dåpen, der du gjør oss til dine barn, og for nattverden, der du samler oss som din familie...

Ein vil kanskje spørje om dette er spesielt barnevenleg. Det kan det heilt sikkert svarast forskjellig på. I arbeidet med Familiemessa har ein hatt i tankane at det ikkje berre er dei minste barna som treng å bli tekne omsyn til. Det er mange stadiar i eit barns utvikling, og når dei litt større barna er medverkande, vil dette truleg også verke stimulerande og inkluderande på dei mindre. Det er viktig å framheve at orda i Familiemessa er sett inn i ein samanheng av handling og rørsler der barna og dei unge sjølve er ein aktiv del. Det har også vore tanken at Familiemessa skal gi kunnskap og oppleving omkring den kristne trua, som kan peike inn mot høgnessa. Det har ikkje vore eit hovudpoeng å gjenskape eit sokalla «barnespråk» i liturgien, men å stadfeste trusopplevingar hjå born og vaksne der ord og handling gir meining til kvarandre. Samstundes skal ein gjennom liturgien og preika lære meir om dei store og viktige ord og hendingar i Bibelen. Når dåpsspåminninga og dåpen har fått ein slik sentral plass i starten av Familiemessa, så er det m.a. fordi dåpen er det utgangspunktet som knyter dei fleste av oss saman i folkekyrkja. Dessutan er dåpen den grunnleggande inkorporasjon i Kristi lekam og dermed for barna si deltaking i nattverdfeiringa. Det var dette som var utgangspunktet for at Familiemessa vart til.

I vår liturgiske praksis er det viktig at barne- og familiegudstenester ikkje blir belæring om bøn, lovprising og tru, men at vi faktisk ber, lovprisar og trur – ikkje berre med hovudet og hjartet, men med heile kroppen og alle sansane. Difor er det viktig at gudstenester for og med barn ikkje blir «barnlege», men enkle og tydelege i ord og i handling. Med enkel meiner vi i denne samanheng at gudstenesta ikkje skal vere overlessa med ord, men prega av rørsle og involvering. Dei ord som skal brukast må ha nærleik og kraft i seg og ha evne til å røre ved og engasjere både store og små gudsteneste-feirande. Då er det viktig at liturg og predikant ikkje skjuler seg bak bøker og ord, men er

bærar og formidlar av Ordet og orda slik at det vert skapt tru og liv ved Den heilage ande. Då kan ei gudsteneste for og med barn og unge gjerne legge seg opp mot høgnessa si form.



Homo ludens – det leikande mennesket

Fleire prestar og teologar har vore opptekne med leikens plass i liturgien. Soleis har omgreet «leikturgi» også dukka opp i det teologiske vokabularet.³¹ Og det er vel begrunna. Leikens betydning for menneskeleg samkvem og livsutfalding er udiskutabel. Leiken er eit kulturfenomen med tydelege rituelle implikasjonar. Mennesket er *homo ludens* (det leikande mennesket) vert det sagt. Og leik er ikkje berre moro. Den er også ramme alvor. Det merkar ein straks reglane for leiken ikkje blir fulgde. Det er djupner og alvor i leiken som minner om desse orda som er tilskrevne Platon: «I leiken står mennesket for sin skapar». Utfrå dette perspektivet samanliknar presten Jan Oskar Utnem leiken med den religiøse kulten og tilbedinga sin eigenart.³² Han framhevar fire slåande likskapar:

- 1) Som leiken krev gudstenesta eit innvigd område der spesielle reglar gjeld, eller eit eige rom avgrensa til den spesielle handlinga.
- 2) For det andre er både leiken og kulten kjenneteikna av ein einskap og heilskap mellom

leiken og den som leikar, slik også gudstene-
sta si grunnfortelling om Jesu liv dengong
og våre liv i dag er ein einskap.

3) Den tredje likskapen består i den totale fri-
dom som finst i barns leik og i den religiøse
kulturn. Her kan ein vere i fleire tider sam-
stundes, fri frå tid og årsaksamanhengane.
Leiken si sjølvforståing er det muliges rom,
og i gudstene-
sta er vi dels i vår eiga historia
og dels i frelseshistoria. Her finst ein fridom
som gjer det umulege muleg.

4) Endeleg har både leiken og gudstene-
sta det til felles at dei har sitt mål i seg sjøve.
Leikens mål er å leike den og gudstene-
sta sitt mål er tilbedinga av Gud. Ytre interesser og
individuelle ynskjer er sekundære. Guds-
tene-
sta har ikkje noko formål eller hensikt
utover det å bli feira som gudstene-
ste...

Leiken har sitt eige språk som gjer at barn av
forskjellige språk og kulturar fort finn kvaran-
dre. Det skulle også vere noko av kyrkja og gud-
stene-
sta sitt vesen. I boka *Barnesjel og kristentro*
skriv Jorun Fougner at dei gamle leikane med
røter i mellomalderen er stiliserte drama.³³
«Bro, bro brille» til dømes er truleg Gjallarbrui
i Norrøn mytologi (jfr. *Draumkvedet*). Men
denne leiken går også tilbake til Gresk mytologi
og finst over heile verda. I Frankrike vert den
kalla for «Himmel og helvete» og i Tyskland for
«Djevlar og englar». Å «hoppe Paradis» (eller
«flyger'n» som det heiter nokre stader) er ein
leik med klare religiøse overtonar og parallellar
til katedralens grunnform. Kva som var først av
paradis-leiken eller katedralen, og korleis lik-
skapen er oppstått, er eit mysterium som vi
gjærne kan grunde vidare på.

Konklusjon

Det vi kan konstatere er at barna ikkje repre-
senterer ein vanske i høve til gudstene-
sta og rituala. Dei har heller føremuner i høve til oss
vaksne. Det er truleg vi som har problema. Vi er
intellektuelt overlegne, men i menneskeleg
religiøsitet er det i følge religionspsykologane
fleire dimensjonar der barna truleg er betre
utrusta enn oss vaksne: dei har opne sansar
med ein utvikla opplevings- og erfaringsdimen-
sjon, trushaldninga er meir direkte, liturgi-
ens handlingsspråk og den rituelle dimensjon er

naturleg for barna, konsekvensdimensjonen er
viktig. Dette bør vi take lærdom av og gjere oss
meir bruk av i vårt gudstene-
stearbeid.

«Liturgi og barn» utfordrar oss i vår guds-
tene-
stradisjon til

- meir alvor (ikkje «tungsinn») og glede over
Guds nærver
- meir leik og kropp
- meir synleggjering
- meir av nærleik og livsforteljingar, både dei
bibelske og våre egne
- meir frimodig og handlingsprega dåpskate-
kese og glede over å høyre til i den kristne
storfamilien
- ein dåpspraksis der den nye fødsel blir tyde-
legare for alle
- å invitere til ro og tryggleik «på biskopens
eller prestens fang» og til kvile ved Herrens
altar

Ved å tenkje strategisk i høve til å involvere
fleire i ansvaret for kyrkjelydens gudstene-
steli-
v, vil ein også måtte engasjere barn og unge i
fleire konkrete tenester. Det vil vere viktig for
dei å få oppleve gudstene-
sta innanifrå. Guds-
tene-
stene-
treng ikkje å bli «tilpassa» det vi trur
barna og dei unge vil ha, sjølv om det også kan
vere legitimt. Dei må først og fremst opplærast
og oppsedast ved å take aktivt del med tenester
og oppgaver der både ord, musikk, bøn, syn og
handling kan inspirere til eit trusliv der kvar-
dag, helg og høgtid heng ihop.

Noter

- 1 Den følgande hendinga er henta frå ein aktuell visitas i
Den norske kyrkja for 3–4 år sidan.
- 2 Det gamle testamente – Salme 84
- 3 For vidare studium av dette viktige og omfattande tema
om billedstrid, billedbruk og billedlære viser eg til Bengt
Arvidsson: «Bilder för de inte lärkunninga. Gregorius
argument i historiskt perspektiv» i *Bildligt. Om guds-
tjänst och bild*, Tro och tanke, Svenska kyrkans forsk-
ningsråd 1993:8; Geir Hellemo: *Guds billedbok*, Pax
Forlag, Oslo 1999; Svend Bjerg: *Synets teologi*, Anis for-
lag, Fredriksberg 1999.
- 4 Ikkje minst har Egil Hovland vore ein foregangsperson
på dette området med «Sakkeus» og andre verk som er
tilrettelagt for dramatisering. Norges Kirkesangforbund
og Ung Kirkesang har i lengre tid arbeidt med kyrkje-
musikalsk dramatisering i gudstene-
steleg samanheng,
liturgisk dans og liknande. På denne måten er mange
barn blitt involverte i gudstene-
steli-
v og liturgiske hand-
lingar.

- 5 Jfr. Øystein Bjørdal: «Eit skodespel for verda... Om teater og katekese, Luthersk Kirketidende 9/2000, s. 209ff.
- 6 Joh 1,14
- 7 Ingmar Lindquist har i lengre tid arbeidd med gudstenestespørsmål og kommunikasjon i finsk radio og fjernsyn. «For meg er en levende gudstjeneste en opplevelse av at troen blir synliggjort», uttrykkjer han. Jfr. *Småkirkebladet Kirken Bygger* nr.4/1988 s. 16–19
- 8 Denne kjende maksimen er henta frå Thomas a Kempis berømde bok *Imitatio Christi* (Kristi etterfølgelse...).
- 9 Jfr. Robert W. Jenson: *Visible Words*, Fortress Press, Philadelphia 1978, s.3
- 10 Norsk Salmebok nr.535
- 11 jfr. 1 Mos 19 og Moses på Horeb-fjellet med tornebusken der Gud seier til han: «Eg er den eg er», 1 Mos 3,14.
- 12 Dette er eit hovedmotiv i Prof. Gordon Lathrops bok *Holy Things. A Liturgical Theology*. Augsburg Fortress 1993.
- 13 «Familiemesse» er på oppdrag frå Kyrkjemøtet 1993 vedteke som liturgisk forsøksordning av alle lovlege organ som har med dette å gjere. Ordninga har vore venta lenge, særleg på bakgrunn av barns auka deltaking i nattverd-feiringa. Vi må i denne samanheng berre konstatere den uheldige situasjonen som er oppstått ved at ingen synes å vite kva tid Familiemesse kjem ut. Grunnen synes å vere at forlaget Verbum og Kyrkjerådet, sistnemnde er frå Kyrkjedepartementet delegert ansvar for liturgisakene i Dnk. er usamde om finansieringa. Kunne ein i det minste få be om at ordninga vart lagt ut på www.kirken.no?
- 14 Joh 8,12
- 15 Ørnulf Ranheimsæther skriv i boka *Om tro og vanmakt*, Andresen&Butenschøn, 1998, om lys og blomsters naturlige plass på alteret. Det uttrykkjer skaparverket som takkseieing til Gud, jfr.176ff.
- 16 1 Mos 2,7
- 17 Jfr. Rom 12,1; 1 Kor 6,19 og 1 Peter 2,5
- 18 Jan Oskar Utne: *Tilbedelsens ansikt. Om kroppen, sansene og bevegelsens plass i gudstjenesten*. Liturgisk skriftserie nr.2, Trondheim 1998, s. 11ff. Jfr. Øystein Bjørdal: *Helse, liv og mot. Om ritualer og symboler i hverdag og helse*. Liturgisk skriftserie nr.8, Trondheim 2002, s.63.
- 19 Gudstenesta i høve til kulturspørsmåla var hovedtema i Det lutherske verdsforbundet sitt studieprosjekt «Worship and Culture». Jfr. Øystein Bjørdal: «Gudstjeneste og kultur i dialog. Metodisk introduksjon» i *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 2/1998, s.34ff.
- 20 Luk 2,14
- 21 Selma Lagerlöf: *Kristuslegender*, Verbum, Oslo 2002, s. 15ff.
- 22 Matt 2,18
- 23 Luk 4,16
- 24 Matt 4,17
- 25 Mark 10,15
- 26 «... til et åpent liv i tro og tillit». *Dåpsopplæring i Den norske kirke*. NOU 2000:26, s. 47
- 27 Jfr. 5 Mos 4,9f
- 28 Sigmund Harbo: *Barn-domserfaringer og voksentro*, Universitetsforlaget 1989, s.100
- 29 Holger Lissner: *Gudstjeneste for alle sanser*, Unitas Forlag, 1995
- 30 Jfr. note 13
- 31 Trond Skard Dokkas bok *På sporet av Gud*, Oslo 1983 Jfr. også Arne Bakken: «*Den hellige leken*», Kirkerådet 1984
- 32 Jan Oskar Utne: *Tilbedelsens ansikt*, Tapir, Trondheim 1998, s. 65ff.
- 33 Jorun Fougner: *Barnesjel og kristentro*, Tapir, Trondheim 1988.

Sammendrag:

Den liturgiske tradisjon i dei lutherske kyrkjene har vore prega av mange ord. I denne artikkelen vert liturgiens visualitet og nærleiken til grunnelementa framheva. Med fokus på «fødsel og feiring» blir det understreka kor viktig inkarnasjonen og barnet er for å kunne forstå og praktisere liturgi som handling. I gudstenestefeiringa er barnet det mest naturlege av alt. Artikkelen er oppteken av korleis ein tydelegare kan inkludere barn i kyrkjelydens gudstenesteliv, m.a. ved å peike på likskapane mellom leiken og liturgi. Artikkelen inneheld også nokre utdrag av den nye «Familiemesse for Den norske kyrkja».

Mat – i bibel, teologi og i dag¹



AV KARI LEINE BALOG

karil_balog@hotmail.com

1. Mat i vårt samfunn

«Eg meiner no det, at det er maten me lever av», sa ein mann til meg. Eg måtte jo gje han rett i det. Så spelar då mat og haldingar til mat ei viktig rolle i alle kulturar. Også vårt velferds-samfunn, der rikeleg tilgang på mat er sjølv-sagt, er svært fokusert på mat. Maten er fram-stilt/oppfatta både som med- og motspelar for det gode liv.

Med positivt forteikn gjev interesse for mat seg m.a. utslag i at media, særleg vekeblad og TV, fløymer over av mat-stoff, som oppskrifter, kulturhistorie, o.l. Forlag og bokhandlarar forsynar oss med ein flaum av estetisk vakre kokebøker som appellerer til syn og nesten til luktesans. Samstundes har kokkefaget stor interesse. Dessutan har matvanane vorte inter-nasjonaliserte i takt med auka kjennskap til andre kulturar og lett tilgang til utradisjonelle råvarer og kombinasjonar. Poteter kan varierast i det uendelege – heldige oss!

Den enorme interessa for helse og sunnleik gjev stendig nye utfordringar i matvegen. Blod-type-dietten er eit typisk døme, sameleis diettar tilpassa alder og kjønn (ein biff kan vera sunn for meg med min blodtype/alder/kjønn, men du bør nok heller halda deg til kyllingkjøt eller grønnsaker!).

På den andre sida er den daglege kampen for å få nok næring i mange tilfelle erstatta av den daglege kampen for ikkje å få for mykje næring. Det syltynne kroppsidealet smyg seg ned over mange som ei tvangstrøye. Særleg

ungdom har ofte eit uttalt negativt forhold til mat som noko det gjeld å få i seg minst moge-leg av (frå ei undersøking mellom 15 år gamle jenter i 1999: 28 % er på slankekur. Like mange skulle ynskja dei var det. 86 % er mis-nøgde med kroppen). Ved spiseforstyrrelsar syner mat seg som eit sterkt verkemiddel. Måten og omfanget for slike problem er svært karakteristisk for vår tid.

Samstundes er overvekt eit aukande pro-blem.

Ein kan lura på om interesse for matlaging og råvarer innheld ein reaksjon på det tilta-kande automatiserte og industrialiserte sam-funnet, ei søkjing etter gleda ved å koma nærare naturen, og for utfalding av den kreati-vitet som ligg i matlaging?

Vidare spør eg meg om det er symptomatisk for ein kultur som utviklar seg frå hovudsake-leg ødipal til oral livskjensle at mat får ein sten-dig meir dominerande plass? Er overfokusering av mat eit rop om tryggleik, som kan relaterast til spebarnet si ordause verd og før-etiske sta-dium? Mat som lystoppfylling går attende til det tidlegaste orale stadiet, det er absolutt basal behovsoppfylling. Verda vert for komplisert og ein prøver å stengja henne ute og konsentrerer seg heller om mat og det gode gamle, trygge kjøkkenbordet. Er det, med andre ord, saman-heng mellom interesse for mat og dreining frå skuld- til skam-kultur?

I kva grad er mat eit kjærleikssubstitut?

Påfallande trekk

«Folk» si oppleving av synd er i stendig større grad knytt til mat. Er det synd å vera tjukk? Dersom ikkje, kvifor skjemst mange over å vera det og får dårleg samvit om dei et noko dei likar, men ikkje «bør». Jf. at ein i USA stemplar lavkalorimat med «guiltfree». Når eins eigen kropp fyller ein med skam, passar det uhyggjelig godt med «formelen» for oppleving av skam: Eg er feil.

Terminologien rundt mat er påfallande religiøs. Reklametekstar med ordet «fristelse», der det er underforstått at fristelsar er til for at ein skal falla for dei, har ofte bilete av eit eple eller andre allusjonar til syndefallet. Ein annan variant i ein TV-reklame (TV 2?): Til tonane av Händels Halleluja får ein sjå biletet av to tallerkenar, ein med pizza og ein med salat. Over salaten svevar ein glorie, og teksten: «Med litt salat, er du tilgitt.»

Samstundes er det slik at rikeleg tilgang på mat for menneske, skjer på kostnad av ei tingleg-gjering av dyr. Bønder alar ikkje lenger opp kyr og oksar som dei så slaktar, men dei «produserer» kjøt. Men «når skapningen förtingligas, fördärvas den, ty endast i Gud har den någon sorts liv» (Alexander Schmemmann). Eit memento inn i dette er oppstyret rundt dyresjukdommar. Kanskje vil vi i framtida ha lettare for å innsjå at naturen ikkje let seg pressa i det uendelege. Feuerbachs tese frå den filosofiske materialismen; *Der Mensch ist was er isst*, møter oss i døra.

2. Mat rett og slett

Gud har strukturert skaparverket slik at ingen skapning kan oppretthalda livet åleine. «Nur im Austausch mit dem, was wir nicht sind, leben wir» (R. von der Lippe). Menneske vert til inne i kvarandre, og utan stendig tilførsel av mat og drikke som kjem utanfrå, dør vi. Slik står dei ulike delane av skaparverket i teneste for kvarandre.

Maten kjem ikkje av seg sjølv. «Duk – dekk deg» stammar ikkje frå den verkelege verda, men frå eventyret. Den verkelege verda har fått ord i skapingsforteljinga der Gud skapte alt som skulle til, plantar med frø og urter osv., og så gav mennesket i oppdrag å dyrka og forvalta

dette, og eta av det som grodde på marka. Dette er innafor rammene for det som vert karakterisert som «overlag godt» i Gen 1,31.

Syndefallsrealismen kjem seinare til og krev andre ord i tillegg: «Og til mannen sa han: Fordi du hørde på kona di og åt av treet som eg forbaud deg å eta av, skal jorda vera forbanna for di skuld. Med møde skal du næra deg av henne alle dine levedagar. Torn og tistel skal ho bera, og du skal eta av vokstrane på marka. Med sveitte i andletet skal du eta ditt brød, til dess du fer i jorda att; for av henne er du teken.» Gen 3,17–19a.

Å skaffa og laga i stand mat, er ein vesentleg del av kulturoppdraget. Å laga til eit måltid utfordrar og utviklar ein kreativitet som vi har som skaparens medarbeidarar.

Kampen for føda går som ein raud tråd gjennom menneskeslekta si historie. For så vidt lever vi no i ein historisk sett svært atypisk situasjon; når eit heilt samfunn, og ikkje berre privilegerte klassar, kan sleppa bekymringa for livsopphaldet.

Ein norsk mesterkokk har sagt: «Mat er først og fremst nytelse.» Den utsegna går eg ikkje god for. Ho avspeglar overflodsamfunnet altfor tydeleg. Men ho set likevel fingeren på noko viktig. Gud syner seg som både raus og fantasi-full ved å knyta slik nyting og slik variasjon til det vi treng for vårt livsoppehald.

Dette er ei prinsipiell utsegn, ikkje alltid ei praktisk. Ingen synest all mat er god alltid. Men alle kan knyta oppleving av nyting og glede og lystoppfylling til det å eta.

Det reiser spørsmålet om vi eigentleg fortener å ha det godt her i denne verdens jammersdal? Eller er det kristelegast å utsetja fest og nyting til det himmelske festmåltidet? Spenninga mellom ein positiv skapingsteologi og ein «forsakings»-teologi er eit uttrykk for spenninga og dialektikken i å leva i ei verd som både er Guds gode skapning og fallen og underlagt synd og forgjengelegdom. Dermed vert dette eit spørsmål om både gudsbilete og antropologi.

Faren er der alltid for å isolera og overfokusera ei side ved gudsbiletet, gjerne i reaksjon mot tidlegare tiders overfokusering på andre sider. Difor er det avgjerande viktig å halda fast på eit trinita-

risk gudsbilete. Ein skapingsteologi som ikkje tek omsyn til at den bibelske Gud er meir enn Skapar, vert for mager. Skaparen er også lovgjevaren, Frelsaren, dommaren, nyskaparen.

3. Måltid

Eit måltid er meir enn reint inntak av mat. Det vert ei religiøs handling ved at ein takkar Gud for maten, og det vert ei sosial og kulturell handling ved at det utfaldar seg innan bestemte rammer. Både dyr og menneske et. Men berre hos menneske er etinga både natur og kultur.

Eitt vesentleg trekk ved måltid har ikkje vore påakta tidlegare, sidan det alltid har vore sjølv-sagt. Men i vår tid, som er så prega av oppsplitting av fysisk og psykisk nærvær, er det verd å nemna at ein må vera fysisk til stades for å eta saman. Den slags kommunikasjon let seg ikkje driva pr. brev eller telefon eller e-post.

Vi ser ei utvikling der måltidsfellesskap i heimen forvitrar. Mange familiar har få sams måltid. Det er både eit utslag av ein generelt oppjaga livsstil, og ei fylgje av tiltakande samlivsproblem. Nettopp fordi måltidet i utgangspunktet er ein så positiv verdi og så lada med forventningar til heimehyggje og fellesskap, vert det ekstra sårbart når fellesskapet rundt matbordet likevel ikkje fungerer.

Typisk for vår tid er også halv- og heilfabrikata, og fast-food. Det har mange sider. Med gammaldags tidkrevjande matlaging ville samfunnsmaskineriet gå i stå. På den andre sida er ferdigmat med på å fjerna oss frå naturen og vår eigen kreativitet. Jf. Vårt Land 17.11.00: «Burgere bare for ateister. Prestelærer mener fast-food representerer det motsatte av katolisisme.» Prestelæreren Massimo Salani: «Det er en måte å spise på som fullstendig overser at maten er hellig.» Han legger til at den lynraske og individuelle måten å innta mat, til nød kan egne seg for lutheranere.

Bordbøn

Å takka og be for maten, er sjølv sagt både i bibel og i kristen tradisjon. Det er ei stendig påminning om maten sin karakter av gåve, og av samanhengen mellom det åndelege og det materielle.

Nokon spør om maten er heilag. Eg vil svara

nei. Men måltid skal helgast – til og med på gatekjøkkenet!

4. Mat i GT

Guds gode gåve

GT sitt overordna synspunkt er at mat er Guds gode gåve. Både teologi og livsvilkår gjer det sjølv sagt. GT vart til i ein kultur der kampen for føda var ein levande realitet. Ein kunne ikkje unna seg slik destruktiv luksus som å oppfatta mat som noko negativt. Sameleis er skapartrua som gjennomstrøymar GT eit vern mot forakt for skaparverket, og då også mot eit negativt syn på både mat og kropp.

Urhistoria

I urhistoria i Gen 1–11 er det grunnleggjande utsegner om mat. I Presteskriftet si skapingsforteljing i Gen 1,1–2,4 er det sagt til mennesket at dei skal eta av det som veks på jorda (v 29). Det same vert så sagt om dyra (v 30).

Jahvisten si skapingsforteljing i Gen 2,4 ff. plasserer mennesket i paradishagen, der det var rikeleg av godt å eta (v 8–9). Med eitt einaste unntak var det også tillate å eta av alle tre i hagen (v 15–17). Dette unntaket førde så til syndefallet, som altså dreiar seg om ulovleg eting.

Er det signifikant at syndefallet dreiar seg om mat? Teksten seier ikkje noko om det. Eksegesen, i alle fall i vår samanheng, har tradisjonelt lagt vekt på ulydnaden, og ikkje på det som konkret var ulovleg.

Urhistoria i Gen 1–11 vert gjerne sett som ei opphopping og intensivering av synd og fråfall, som kulminerer med Babels tårn. Ulydnad vert fylgt av løgn vert fylgt av misunning vert fylgt av hat vert fylgt av brodermord osv. Men ulydnaden startar med mat, som er ein grunnleggjande foresetnad for vår evne til å oppretthalda livet. Eva dreg på ein fundamental måte kroppen med seg i si synd. Det ein et, går ein bokstaveleg tala under huda. Dersom urhistoria syner ei utvikling i fråfall og synd, startar ho på eit psykologisk sett fundamentalt stadium.

Medan Edens hage var velsigna med rikeleg mat, forandrar biletet seg drastisk når mennes-

ket vert drive ut frå hagen. Gen 3,17–19 plasserer jorda under forbanning. Eit utslag av forbanninga er at maten vert vanskeleg tilgjengeleg.

Mat-tilsagnet i Gen 1,29 har ein parallell og vidareføring i Gen 9,3, orda til Noah etter syndfloden. Medan 1,29 nøyer seg med å gje menneska vegtabilsk føde, er menyen her utvida til også å omfatta «alt som lever og rører seg». Tilsagnet vert vidare fylgt av forbodet mot å eta kjøt med blodet i, og er ein fyrste smakebit på matrestriksjonane, som er så sterke i GT og jødedommen.

Skapingsalmar

At Gud gjev mat, er eit motiv også i skapingsalmar. Salme 104,14–15: «Gras let du gro for dyra, og for menneska vokstrar som dei kan dyrka. Slik let du brødet koma frå jorda – og vinen som gjer menneske glade. Du let andletet skina av olje, og gjev brød som styrkjer mennesket. Herrens tre får slökkja torsten.»

Her står mennesket saman med resten av skaparverket; dyr og plantar (tre!) avhengig av Guds gåver.

Ørkenvandringa

I øydemarka fekk folket manna å eta. Ex 16 og Nu 11. Mannaen vert presentert som ei underfull gåve av Guds godleik. Rett nok bleiknar han gastronomisk mot kjøtgrytene i Egypt, og det var medverkande grunn til stendige konfrontasjonar der Gud straffa israelittane for at dei var utakksame.

Sjølverredømme

Det er eit ideal å ha herredøme over seg sjølv og greia å setja sine fysiske behov til side. Det er fortalt med forakt om Esau at han selde sin fyrstefødselsrett for eit måltid mat, sjølv om han var så trøytt og svolten då han gjorde det, at han trudde han skulle døy. Gen 25,29–34. Dette er endå sterkare understreka i NT.

Mat som etisk problemstilling

«Food is the raw material of labour, also the raw material of the social system itself.» (Encyclopaedia of Religion & Ethics)

Når maten vert vanskeleg tilgjengeleg, vert

han også ei etisk utfordring. Fordeling som tek omsyn til andre sin rett til liv, er forankra i skapartru og antropologi, og belagt gjennom heile Bibelen. Sidan mat er så fundamentalt for å oppretthalda livet, vert utfordringa til å dela mat uttrykk for utfordringa til rett fordeling i det heile. Jes 32,6 er typisk: «For ein dåre talar dårskap, i sitt hjarta legg han vonde planar. Han vil gjera gudlaus gjerning, tala vilt og vrangt mot Herren, la den sveltande sakna mat og den tyrstande mangla drikke.»

Sidan mat er Guds gåve, kan matmangel tolkast som Guds straff eller hardhendte oppdraging når den milde oppdraginga slår feil. Am 4, særleg v 6: «Eg let dykk gå med tom munn i alle byane dykkar og let dykk vera utan brød alle stader der de budde. Men de vende ikkje om til meg, lyder ordet frå Herren.»

Matrestriksjonar

Toraen inneheld detaljerte føreskrifter for lovleg og ulovleg mat. Gen 9,4, Lev 11 og Dt 14,3 ff. Religionen grip veldig sterkt inn i kvardagslivet når han regulerer dietten på den måten. Teologisk er det verd å merka seg at sjølv om mat er Guds gåve, er det ikkje utan vidare fritt fram for å ta uhemma til seg av gåva.

Faste

Faste er å forstå som frivillig fråhald frå næring. Det er på sett og vis eit overskotsfenomen – det føreset at der er mat å forsaka. Faste er kjent i dei fleste kulturar og religionar. Fasta har ein sjølv sagt plass i GT, og kjem ikkje i konflikt med medvitet om at Gud er alle gode gåvers gjevar. Men det medvitet vil likevel halda fasta, og all forsaking, innan rimelege rammer. Eit bibelsk ja til faste føreset eit grunnleggjande ja til mat. Eit ja til mat er eit ja til sin status som skapning.

Faste i GT har ein del trekk sams med omkringleggjande kulturar. T.d. er det praktisert ved dødsfall (typisk døme: 1 Sam 31,12–13), og som middel til kultisk reinsing og innviing (Lev 23,27). Men eit særtrekk ved fastepraksisen i GT er at han er sterkt knytt til bot og sorg, har altså eit sterkt etisk element, og vitnar om vilje til å innordna seg under Guds vilje. Slik vert fråhald frå mat ein konkret måte å gje

uttrykk for at noko er gale, ei understreking av at faste er å halda seg frå noko som i utgangspunktet er godt.

I ein klasse for seg står dei tre 40-dagars fastene som er fortalt om i Bibelen. Eg går ikkje inn på dei her.

Fastekritikk

I etterrettslik tid vart faste ein stendig viktigare del av gudsdyrkinga. Dermed auka også freistinga til å bruka faste som ein reint ytre skikk. Ut frå GTleg teologi seier det seg sjølv at faste utan etisk besinning er ein måte å riva det ytre og det indre frå kvarandre på, og er verdiløst overfor Gud. Sidan ein signaliserer vilje til å ta Guds bod på alvor ved å fasta, vert synda desto verre om ein likevel lever slik i si faste at den fattige må sakna brød. Dette vert skarpt kritisert, sjå særleg Jes 58,1 ff. der profeten blankussar fasta sin etiske dimensjon.

Mat i sosial og religiøs samanheng

Måltid

Måltidet spelar ei viktig rolle i GT, som i dei fleste kulturar. Måltidsfellesskap gav grunnlag for gjestevenskap, som gav verten sterke plikter overfor gjestene, og dei overfor han ved eventuell seinare vitjing. I Gen 18,1–8 er det fortalt i detalj om då Abraham fekk tre gjester og laga til mat til dei. Denne episoden er brukt i Hebr 13,2 som eit førebilete på gjestfridom. Jf. også den dramatiske forteljinga i Gen 19 om Lot og hans gjester, der Lot var villig/forplikta til å betala dyrt for sin gjestevenskap.

Offer

Maten sin sentrale plass i gudsdyrkinga i GT er svært tydeleg ved offeret. Frambering av offer er basis for tempeltenesta, men er mykje eldre. Offerlover er samla i Lev 1–7. Offeret var alltid mat, og maten skulle vera av beste slag. Det er nærliggjande å ta det som eit konkret uttrykk for at mennesket er avhengig av Gud for sitt livsoppehald at det alltid er mat som skal ofrast. Offermaten var dessutan mat for prestane og for dei ofrande sjølv.

Den gammaltestamentlege Gud skulle ikkje ha mat fordi han trong det for å oppretthalda livet og få kraft og styrke (Ps 50,9–13). Gud er

ikkje avhengig av det han har skapt. Men i religionshistoria er det ein vanleg tanke at guden må hjelpast til kraft gjennom offer.

Offeret kan sjåast under tre synsvinklar: Det er ei gåve, det fremjar samfunnet med Gud, og det gjev soning. Når fellesskapet mellom Gud og menneske vert krenka av mennesket si synd, må det berast fram offer. Eit viktig element ved offerkulten er måltidet. Sjå t.d. Ex 24.

Påskemåltidet

Påskefesten og påskemåltidet (jf. Ex 12) er svært viktige i GTleg og seinare jødisk gudsdyrking. Både usyra brød, bitre urter og påskelammet er ufråkomeleg. Påskemåltidet i GT er eit offermåltid, eit minnemåltid og eit fellesskapsmåltid. Sidan fekk det også eskatologisk farge. Dei ulike rettane har sterk symbolverdi.

Det himmelske festmåltidet

Ein av dei få stadene i GT som heilt klart sprengjer grensene for denne verda, skildrar eit himmelsk festmåltid. Jes 25,6–8. Frelsa er altså ikkje tenkt som det å ikkje lenger ha bruk for det som gjer jordelivet så strevsamt (som i seinare gresk tenkjing), men som overflod av det beste skaparverket har å by på, med Gud som gavmild vert.

5. Mat i NT

NT representerer ikkje noko brot med GT i den grunnleggjande oppfatninga av mat. På nokre felt er det likevel skilnader, og det er annleis vektleggjing.

Guds gode gåve

Det daglege brød – Fadervår

Fadervår er den kristne mønsterbøna (Matt 6,7–13. Luk 11,1–4). Det er ein djup samanheng mellom det å venda seg til Gud i bøn, og det å vita at ein treng dagleg brød. Begge deler er ei erkjenning av å vera avhengig og ei fortroysting på Guds omsorg.

Jesu brønder

Alle evangelia fortel om Jesu brønder i øyde marka (Matt 14,13–21. Mark 6,30–44. Luk 9,10–17. Joh 6,1–15). Mønsteret er greitt: Folket

treng mat – Jesus brukar si (skapar)makt og gjev dei mat. Parallellen til mannaen i øydemarka er tydeleg.

Mat som etisk utfordring

Forpliktinga til å dela med dei som har for lite, er tydeleg uttalt i NT. I den store domsscena i Jesu likning i Matt 25,31–46, startar oppramsinga av frikjennings- og fordømningskriteria med forvaltninga av mat. «Eg var svolten, og de gav meg mat ... eg var svolten, men de gav meg ikkje mat ...» Sjå også Jak 2,15–17, der vilje til å gje nesten det kroppen treng, er kjenneteiknet på om trua er levande eller død.

Takkebon før måltidet

I nytestamentleg tid vart eit kvart jødisk måltid innleidd og avslutta med velsigning. Husfaren braut brødet og delte ut ei leiv til kvar. Tankegangen er at når deltakarane et dette brødet, får dei del i bordvelsigninga på ein synleg og konkret måte, som sameiner dei med kvarandre og med Gud.

Nattverden

Påskemåltidet og det daglege måltidet har same grunnstruktur, men påskemåltidet er likevel heilt spesielt. Nattverden er innstifta innafor påskemåltidet sine rammer (1 Kor 11,23–26. Matt 26,26–29 par.), han tek opp i seg alle element frå påskemåltidet, men utvidar det og knyter det til Jesus.

Det himmelske gjestebodet

Jesu samanlikna frellestilstanden i Guds rike med eit kongeleg bryllaup (Matt 22,1–14 o.a.). Festen med overflod av mat og drikke er det fremste biletet på himmelen, her som i Jes 25,6–8.

Oppstode av lekamen

Skapartrua er eit berande element i trua på lekamleg oppstode. I Luk 24,36–43 et den oppstadne Jesus fisk og honningkake for å syna at han ikkje er ei ånd. Meininga kan ikkje vera at Jesus etter oppstoda treng mat på same måten som før, men at oppstoda inneber noko vesentleg meir kroppslig, konkret enn at ei blodlaus «sjel» endeleg kjem fri frå lekamen og lever

vidare i eit åndeleg tilvere (som Platon og seinare hellenistisk filosofi).

Det nye ved evangeliet demonstrert ved mat: Jesu måltidsfelleskap

Bordbøna gjorde eit måltid til ei religiøs handling, der bordfelleskapen også inkluderte Gud. Når farisearane ikkje kunne eta saman med folk som dei betrakta som ureine, var det fordi dei såg det som ei profanering av det heilage. På denne bakgrunnen vert Jesu måltidsfelleskap med tollarar og syndarar (Matt 9,11 o.fl.) sjokkerande og revolusjonerande.

Faste

Jesu problematiserer ikkje faste i og for seg. Han fasta sjølv 40 dagar i øydemarka (Matt 4,1–11). Han følgjer opp profetane sin fastekritikk og manar til samanheng mellom ytre og indre gudsdyrking (Matt 6,16–18), men også der heiter det «når de fastar ...» ikkje *dersom*. Likevel set han faste for sine disiplar på «vent». Matt 9,15 og Mark 2,19–20. «Kan bryllaupsgjestene fasta/syrgja så lenge brudgomen er hjå dei? ... (seinare) då skal dei fasta.» Sorg og faste høyrer saman, men Jesu nærvær og sorg høyrer ikkje saman, difor skaper hans nærvær ein unntakstilstand der faste ikkje passar inn. Denne avvisinga er altså kristologisk og frelseshistorisk å forstå.

Matføreskrifter

Ulike matføreskrifter, både frå Toraen og tradisjonen, var svært levande på Jesu tid. I Matt 15,1–10 kjem Jesus opp i ein stridssamtale med farisearane om kvifor han ikkje overheldt desse. Jesu svar: «Det som kjem inn i munnen, gjer ikkje eit menneske ureint», kan tyda at han prinsipielt oppheva skilnaden mellom rein og urein mat.

Acta 10 om Peter og Kornelius gjev ei levande skildring av det grensesprengjande ved å eta urein mat og ha måltidsfelleskap med heidningar.

Også Paulus har oppgjer med føreskrifter om rein og urein mat. T.d. 1 Kor 8 om kjøtt som var ofra til avgudane, særleg v 8: «Men mat fører oss ikkje nærare Gud...» Vidare 1 Tim 4,3. o.a.

Kol 2,16–23: «så lat då ingen døma dykk for

det de et eller drikk...» Dette forsvaret for kristen fridom refererer seg både til jødiske lover og skikkar og til dualistiske gnostiske strøymingar. Der er tanken at materien i seg sjølv er vond, og det er eit mål å frigjera seg frå han. Streng askese vert naudsynleg, ikkje minst når det gjeld mat.

Sjølverredømme

Mat er eit gode, men for mykje mat vert for mykje av det gode. At sjølverredømme er eit ideal, og at haldninga til mat spelar ei rolle i den samanheng, er svært tydeleg i NT, særleg i brevlitteraturen. Her er konteksten også hellenistisk filosofi, der den ytre kroppen er ein spegel av det indre menneske. Brevva er fulle av oppmodingar til å ha herredømme over seg sjølv. Ein av dei sterkaste tekstane som knyter dette til mat, er 1 Kor 15,32–34. «...dersom ikkje dei døde står opp, så «lat oss eta og drikk, for i morgon døyr vi» (sitat frå Jes 22,13). Dyrking av mat og jordiske gleder står som motsetningen til å leva eit liv med tanke på oppstoda. Sjå også Fil 3,18–19 om dei som har «magen til gud», og Rom 16,17–20, dei som «tener ikkje vår Herre Jesus Kristus, men sin eigen buk ...» Korleis ein lever med magens ynskje og behov, er eit teikn på eins åndelege identitet.

6. Er det noko å henta for oss i dag?

Mykje av det eg har skrive her, er sjølvsagt. Det vil ikkje gå som eit hevreakt gjennom verda at eg har oppdaga at mennesket treng mat for å leva. Men det kan stundom vera verdifullt å stoppa opp ved det sjølvsagde.

Framleis er vi Guds skapningar, plasserte på denne fysiske jorda med kropp og sjel, laga av arvestoff frå alle generasjonane som har gått føre oss. Vi må ha foreldre for å verta fødde, vi må ha luft for å pusta og mat for å veksa. Framleis er det slik at alle må døy.

Det er viktig å bera fram fridomen som ligg i å godta dei livsvilkåra som er gjevne. Ein vert korkje friare eller gladare av å utvida og oppheva grenser som ligg innbakt i sjølvstrukturen for livet. Dette utfordrar kravet til autonomi som pressar seg på oss, og set oss i valsituasjonar som vi ikkje burde hatt. Vi skal sleppa å skapa oss sjølv, Gud har alt gjort det.

Det destruktive i å ikkje godta dei grensene som er nedlagde i skaparverket, vert så veldig tydeleg når det gjeld mat. Ironisk at når ein nesten har greidd å gjera seg sjølvstendig og frigjera seg frå sine grunnvilkår, fører det rakt inn i eigen død. Så høyrer då også tradisjonelt åtvinginga mot hovmot saman med faste.

Det er urovekkjande lett å plassera Pauli uttrykk om å ha «magen til gud» (Fil 3,19) på vår samtidskultur. Konsentrasjon om kropp, mat og helse in absurdum er overveldande til stades. Det same er dårlege frukter av ei slik gudsdyrking.

Skal kyrkja ha noko å seia inn i dette, er det for lettvent å vera einsidig fordømande. Det er i høg grad kristeleg legitimt å ha omsut for kroppen, som Guds skaparverk. Det er når «magen» kjem i Guds stad, det ber gale av stad. Det er eit spørsmål om å halda fyrste bodet. Difor må kyrkja ha noko å seia, for all slags avgudsdyrking grip rett inn i det som kyrkja er sett til å seia noko om. Dessutan gjeld dette mange ulukkelege menneske, både utanfor og innanfor kyrkjelege krinsar. Det er godt og viktig i ein kroppsdyrkande og ekstremt individualistisk kultur å gje menneske eit fundament for livet som set både kropp og sjel inn i samanhengar som gjev perspektiv og tilhøyring utanfor eins eigen kropp.

Det sjølverredømmet som mange syner når det gjeld mat og kropp for å oppnå ein svært kortsiktig gevinst, manar til ettertanke for ei kyrkje som er underlagt Pauli formaningar om å «strida den gode striden». Jf. 1 Kor 9,24–27.

Frelsesforståing

Trua på oppstoda av lekamen, og det bibelske festmåltidet i himmelen som uttrykk for frelse har framleis sprengkraft i seg i forhold til ein immateriell måte å tenkja «frelse» og evig liv på. Vår tid gjev også rom for den gnostiske avvisinga av kroppen og det fysiske. Kroppsdyrking og kroppsfornekting kan gå hand i hand.

Praktisk tala

Ei blankpussing av maten si sentrale rolle i kristen tenkjing/tradisjon er ikkje minst ei utfordring i dåpsopplæringa. Tida si sans for ritual og seremoniar, og for eldre og fjernare

former for gudsdyrking, spelar på lag med auka medvit om maten sitt potensiale i kyrkjeleg bruk. Fortener ikkje det gamle slagordet *Kinder, Küche und Kirche* å få nytt innhald?

Mat på bibelsk vis

Bokstaveleg tala er det noko å henta i Bibelen; matoppskrifter! Det finst bibelske kokebøker, og helseforretningar sel «Esekiel-brød». Ein bi-effekt av å prøva seg på matlaging etter bibelsk mønster, er at ein vil erfarar at ein av dei viktigaste ingrediensane i vellukka matlaging, er rikeleg tid. I eit instant-samfunn er det godt å ta med seg.

Gjestfridom

Vi har mykje å henta i gjestevenskapen frå Bibelens kultur, og for den saks skuld frå mange kulturar. Ingen er vel sterkare enn Jesus, både i ord og gjerning. Luk 14,12-14: «...når du vil halda gjestebod, så bed fattige, vanføre, lame og blinde...» Det er djupt evangelisk å opna heimen og matbordet sitt for andre, ikkje minst når vi veit at mange er einsame, og at menneskeleg kommunikasjon i stendig større grad vert fjern-kommunikasjon. Gjestfridom er også gjenklang av den rause Gud som deler ut sine gåver.

Bordbøn

Eit konkret verkemiddel for å halda oppe ei kristen haldning til mat, er å blankpusa skikken med å be bordbøn. Det er lett å gløyma at maten er ei gåve når ein vassar i han og spørsmålet ikkje er om ein får dagleg brød eller ikkje, men kor raffinert «brødet» skal gjerast før det finn nåde for våre augo og munnar.

Respekt for maten

Eit anna verkemiddel er å både behandla og omtala mat med respekt. Jf. 1 Tim 4,3-4. Det må tilkjempast og bevisstgjerast, og der har vi no ei langt tyngre oppgåve enn tidlegare.

Tidstypisk uttrykksmåte: I ei bok om forming såg eg ein gong trolldeig, altså mjøl, vatn og salt-blanding, klassifisert under «ting en kan lage av verdiløst materiale». Ein slik ordbruk fremjar forakt for mat. Hadde forfattern tenkt seg om, ville ho nok sett at mjøl, vatn og

salt er meir verdifullt enn all dyr plastilin til saman.

Å behandla maten med respekt tyder også å ikkje kasta når det ikkje er nokon grunn for det. Jf. Joh 6,12-13: Etter at Jesus hadde synt slike suverene krefter at han metta (langt over) 5000 med fem byggbrød og to fiskar, brydde han seg likevel med å samla saman restane «så ingen ting går til spille».

Vi lever i eit bruk og kast-samfunn som sløser med det aller meste. Mat utgjer ein stendig mindre del av det vi bruker tid og midlar til. Er det ikkje då bakstreversk og hyklerisk å leggja så mykje vekt på ressursbruken akkurat rundt maten? Her kan det svarast både ja og nei, men mest nei. Det som dreiar seg om mat, dreiar seg samstundes om sjølve vilkåret for vår eksistens. Difor er det meningsfullt at ei etisk bevisstgjerung på forbruk tydeleg inkluderer det å framelska respekt for maten. Det er ikkje så dumt å starta i sentrum.

Vår velferd er ikkje akkurat einerådande på jorda. Ressurane er uhyggeleg ulikt fordelt, og forholda er så store og kompliserte at det lett vekkjer avmaktskjensle, det er vanskeleg å sjå vegen frå mitt personlege forbruk til verda si naud. Ære vere aksjonar som fokuserer på noko handgripeleg, som satsinga på «rettferdig kaffi». Det er ein god start. Når det gjeld etikk knytt til vår bruk av råvarer, er det mykje å ta av.

Mat i rituell samanheng

Kyrkjeåret

Frå gammalt av dreiar kyrkjeåret seg i stor grad om mat. Variasjon mellom dagar med god mat og dagar utan mat, syner ein gudgjeven rytme og variasjon, der livets drama utspelar seg også i menyen. Dette hjelper til å knyta det fysiske og det åndelege saman. At mat er Guds gode gåve, vert understreka av at glededagar, som sundagen, ikkje er fastedagar. Kanskje er den tradisjonelle sundagsmiddagen den mest livskraftige resten av skilnaden mellom dagar for faste og dagar for fest?

Å bruka mat til å markera kyrkjeåret passar best rundt jul, og i fastetid og påske. Der er mange dagar som har lang historie i forhold til mat; fastelavn, feitetysdag, oskeonsdag, lang-

fredag ... Bollar og egg har lang tradisjon. Det same har mat-tradisjonar rundt jul. Adventtida er også gammal fastetid, og torsk og graut som julaftanmiddag er eit minne om fastematen.

Fastetida er ei tid for forsaking og faste, og ei tid for å fokusera på nesten sine behov. Aksjonar som Kirkens Nødhjelps *Brød for verden* står i lang fastetradisjon. Det ville styrkja både dei einskilde og kyrkja som heilskap om fleire tok opp faste i bokstaveleg forstand. Der er det mange grader. Heilt fråhald frå mat i periodar er ikkje å forakta. Nokon legg bort nyttingsmiddel som tobakk og kaffi, og/eller et enklare mat. Faste har verdiar i seg som ein ikkje kan oppdaga utan å praktisera det. Kristen faste er ikkje ein ego-trip, men noko som skal tena heile Kristi lekam.

I meir light variant går det an å tydeleggjera fastetida ved å slanka kyrkjekaffiar og andre samkomer.

Også andre dagar kan markerast med mat. Bots- og bededag er ein opplagt fastedag. Hausttakkefesten kan det gjerast mykje ut av.

Det jødiske påskemåltidet i kristna utgåve har breidd om seg dei siste åra. Denne bruken av maten sin tydelege symbolverdi i ein rituell kontekst, er ei nyoppdaging. Erfaringane tilseier at det er djupt meningsfullt å fylla ritual med mat og mat med ritual.

Ved nattverden er det ei stor utfordring, både teologisk og pedagogisk, å utdjupe det konkrete måltidsaspektet. Det kunne gje ei oppvurdering av maten og det skapte som Guds gode gåve, som har som mål å syna vidare til gjevaren.

7. Sluttord

Det finst ei jødisk legende om ein som fekk sjå inn i helvete, og så inn i himmelen. Begge stader sat folk i rekkje og rad rundt eit langbord som var fullt med dei beste rettar som tenkjast kan. I helvete såg alle utsvelte og dødsens fortvila ut. Det var ikkje rart, for alle hadde noko gale med armene, så dei greidde ikkje å bøya albogane. Ingen fekk i seg noko, dei var dømde til å berre sitja og sjå på det gode som magen skreik etter. For evig. I himmelen var det heilt annleis stemning rundt bordet, slik ein kunne forventa. Alle åt og lo og var glade. Men ved nærare ettersyn hadde alle der òg den same fei-

len med armene. Ingen greidde å bøya albogane og få hendene opp til munnen. Men der rekte dei armene ut over bordet og metta dei som sat rett overfor.

Kva var det dei kunne i himmelen som dei ikkje kunne i helvete? Å dela, sjå andre sine behov og gjera noko med dei. Til og med når ein har det same behovet sjølv, utan å kunna dekkja det. Men dei hadde også evne til å våga å opna seg for å ta mot av andre. Ta risken på å syna tillit. Det er intimt og sårbart å la andre stappa mat i munnen på seg. Ein himmeltilstand.

Dei som kunne leva med å vera avhengige og likevel sjå nesten sine behov, fekk liv. Dei som verken var villige til å gje eller til å få, kunne til slutt berre hausta død.²

Aktuell litteratur

- Balog, Kari Leine: *Med kropp og sjel. En bok om faste*. Verbum 2000
- Balog, Kari Leine: «Å be med magen» i *Over Alt 3.98*
- Jeremias, Joachim: *New Testament Theology. Part One: The Proclamation of Jesus*. SCM Press Ltd, London. 1971
- Kiplesund, Knut Meinert: *Jesu bordfelleskap med tollere og syndere hos Lukas*. MF. Spes. avh. 1985 II.
- Luther, Martin: *Store katekisme (1529)*. Etter prof. P.W. Bugges utgave, Det evangelisk-lutherske kirkesamfunn. 1952?
- Malm, Magnus: *Fotspor i glassrappen*. Oslo, Luther 2000
- Moltmann, Jürgen: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. Chr. Kaiser Verlag 1985. Kap. IX: «Gottes Bild in der Schöpfung: Die Menschen.»
- Ringgren, Helmer: *Israels religion*. Svenska bokförlaget 1965
- Sandnes, Karl Olav: «Kroppen som tegn hos Paulus. Om magens sug.» *Foredrag ved etterutdanningskurs for prestar*, MF mars 2000
- Schmemmann, Alexander: *För världens liv*. Bokförlaget Pro Veritate, Uppsala 1976 (Originaltittel: *The world as sacrament*)
- Illustrert norsk bibelleksikon*. Oslo 1969. Red.: Thoralf Gilbrandt
- Theological dictionary of the New Testament*. Kittel.

Noter

- Artikkelen byggjer på oppgåve til etterutdanningskurs ved MF: SPP – Element III 2000–2001. Livsmening og frelsesforståelse: Bibelsk og systematisk-teologisk syn på mat, sett i relasjon til haldningar til mat i vår postmoderne kultur.
- Det var vellukka då eg dramatiserte dette med karamellar utover bordet i barneklubben. Nokon kom til og med på «løysinga» av seg sjølv.

Sammendrag:

I denne artikkelen skisserer eg nokre trekk og problemstillingar som avspeglar seg i haldningar til mat i vårt samfunn. Eg gjev og nokre prinsipielle synspunkt på mat og måltid, og undersøker så korleis mat opptre i Bibelen. Til slutt vurderer eg kva det er å henta i teologien i møte med vår tids problemstillingar, både teoretisk og praktisk. Vona er at auka medvit om mat kan gjera både tru og kyrkjeår meir konkret og handgripeleg. Dette ser eg ikkje minst som ei utfordring for dåpsopplæringa.

«Gudshistoriene ender alltid godt!»

Trosfortellinger i bibelgruppe



AV TOR TORBJØRNSEN

Storbjr@chello.no

«Dette er en av gudshistoriene, og de ender alltid godt!»

Trøstende kommentar fra en elev til en annen når de hører historien om at Abraham skulle ofre Isak.

1. Innledning

I forbindelse med at jeg høsten 1994 utarbeidet doktorgradsprosjektet mitt som stipendiat i Kreftforeningen – det hadde da arbeidstittel «Gudsbilder, selvbilder og sykdomsoppfatninger i lymfekreftpasienters trosfortellinger» – fikk jeg behov for å finne ut hvordan *trosfortellinger* så ut når de ble fortalt av noen som ikke var (kreft)pasienter. Jeg skulle undersøke syke, kriserammede menneskers trosfortellinger, men hvordan så noen «normale» norske trosfortellinger ut?

Det som da var det nærmestliggende for meg, var å foreslå at vi i den bibelstudiegruppen jeg hadde vært med i i flere år fortalte hverandre våre troshistorier. Det ville de andre gruppe medlemmene være med på. Gruppen besto den gang av i alt syv medlemmer, fire kvinner og tre menn, alle aktive kirkekristne, yngre middelaldrende med yrkesbakgrunn som sykepleiere, sosionom, samfunnsviter, informasjonsteknolog og prest (meg selv). Det var to ektepar i gruppa. Vi fortalte hverandre våre troshistorier som jeg her framlegger analysen av. At jeg inkluderer meg selv i dette, er forskningsmessig uvanlig, men jeg forsvarer det med at min troshistorie hørte med til gruppa, og uten min, ville gruppa ikke vært fullstendig. At jeg også ville få et troverdighetsproblem hvis

jeg skulle be de andre fortelle, men ikke ville gjøre det selv, hører også med.

I ettertid har jeg også sett at en slik undersøkelse som den jeg her gjør rede for, selv så liten den er, kan bidra til å fylle ut det empiriske tomrom som eksisterer i bibelfaglige, systematisk-teologiske, religionspedagogiske og praktiske teologisk/sjelesorgfaglige utlegninger om sammenhengen mellom bibelfortelling og livs/trosfortelling (Bjerg 1981, Capps 1998, Gravem 1996, Henriksen 1999, Hvalvik og Stordalen 1999, Kvanvig 1999, Mogstad 1997, Skjevesland 1999).

2. Hva er en trosfortelling?

En trosfortelling eller troshistorie (jeg bruker ordene synonymt) er den fortellingen et menneske har om sin tro. Det går også an å si at det er en religiøs (selv)biografi hvis man vil bruke en litterær klassifikasjon, men jeg velger til mitt bruk å låne en sosiologisk tilnærming og se troshistorien som en del av et menneskes *livshistorie*. En livshistorie er «en skapende akt hvor man forsøker å gi en meningsfull oversikt over et livsløp» (Thorsen 1998:31). At trosfortellingen er en del av livshistorien er tydelig på to måter. For mange vil nok trosfortellingen representere et uintegrert, sektorisert og ofte også marginalisert perspektiv på egen livshistorie,

svarende til religiøsitetens plass i det «moderne» samfunn (Repstad 2000, Hvalvik/Stordalen 1999:448). Men også der hvor troen preger hele livet til et menneske, og er bestemmende for hele livshistorien, vil trosfortellingen antakelig være slik at vesentlige deler av livshistorien enten faller utenfor eller kommer i skyggen av det perspektivet man har når man forteller sin troshistorie. Jeg regner med at for eksempel arbeidsliv og idrettsliv er felter som lett vil falle utenfor et religiøst perspektiv.

Forskjellige livsfaser vil ha forskjellig betydning for trosfortellingen, og derfor få forskjellig plass i den. Livets problemer og gleder vil også reflekteres inn i troshistorien på forskjellig vis, alt ettersom hva den enkelte har opplevd, og hvordan det har blitt oppfattet. Samtidig som trosfortellingen er en delhistorie, vil den også være et perspektiv på hele historien et menneske forteller om sitt liv.

3. Problemstillinger

I arbeidet med trosfortellinger i bibelgruppe ville jeg finne svar på følgende spørsmål:

- 1) Hvilket innhold har fortellingene trosmessig og livshistorisk?
- 2) Er trosfortellingen innordnet i den kristne grunnfortelling?
- 3) Hvilken betydning har religiøs mestring i fortellingene?
- 4) Hvilke fortellingsstrukturer, sekvenser, finnes?
- 5) Hvilke fortellingstyper, plot eller handlingsutviklinger, finnes?
- 6) Hvordan omdannes trosopplevelser til trosferfarer?
- 7) Hvor ligger det emosjonelle tyngdepunkt i fortellingene?

4. Presiseringer av problemstillingene

Av presiseringer som trengs for å finne svar på problemstillingene er det til spørsmål 1) «Hvilket innhold har fortellingene trosmessig og livshistorisk?» å bemerke at det er det kognitive trosinnholdet jeg ser etter, både slik det framtrer abstrahert, dogmatisk, og slik det framtrer i fortellerens framstilling av sitt trosliv. Men ettersom «det dogmatiske» opptrer i livshistorisk kontekstualisering, er det også viktig å

se hvilke livshistoriske epoker, arenaer og problemer som tematiseres i fortellingene.

Til spørsmål 2) «Er trosfortellingen innordnet i den kristne grunnfortelling?» er det en sjelsesørgerisk og religionspedagogisk problemstilling som er aktuell, med den danske narrativeologen Svend Bjergs (1981) formulering om den kristne grunnfortelling. Den enkelte troende innenfor de forskjellige trostradisjoner (religioner) vil som følge av at de har internalisert og senere eksternalisert sin trostradisjon (Hvalvik/ Stordalen 1999:445f), være i stand til å relatere sin egen «lille» troshistorie i forhold til tradisjonens «store» fortelling. Svend Bjerg kaller den kristne store trosfortelling for «den kristne grunnfortelling», som også er tittelen på hans doktorgradsavhandling (Bjerg 1981). Andre kaller den samme fortelling den kristne universalfortelling (Hvalvik/Stordalen 1999: 446;448).

Det er to måter den enkeltes tro kan tilordnes den kristne tro, enten som en trosmessig dogmatisk tilslutning til den kristne tro (f. eks. «Jeg tror på Gud» eller «Jeg er frelst av nåde») eller som en fortellende akt, hvor den troende forteller sin historie som en del av den kristne grunnfortelling (f.eks. «Gud har vært med meg» eller «Jeg vil leve i Guds plan med mitt liv»). Det er mulig å kalle dette henholdsvis paradigmatisk og narrativ tilordning (til språkb Bruken se f.eks. Kirkevold 1993:59).

Forholdet mellom den enkeltes «lille» trosfortelling og den kristne «store» grunnfortelling kan ha flere sider. De vil først og fremst oppfattes som to forskjellige fortellinger, Bibelens og kirke(histori)ens fortellinger på den ene siden, og den enkeltes egen troshistorie på den andre siden. Men de kan også være gjensidig flettet inn i hverandre, både slik at den store inkluderer den lille, at den lille inkluderer den store, og at den lille fullfører den store.

Problemstilling 3) «Hvilken betydning har religiøs mestring i fortellingene?» er stilt med bakgrunn i en viktig problemstilling i avhandlingsarbeidet mitt. For troende som er i store livsvansker som f. eks. livstruende sykdom, er de religiøse mestringsmåtene som blir brukt tydelige å se. Hvor tydelige er de i «vanlige» troshistorier? Dette spørsmålet refererer seg til

Kenneth I. Pargaments arbeid med religiøs mestring (Pargament 1997) som jeg bruker i avhandlingsarbeidet mitt som nå heter «Gud hjelpe meg! Hodgkinspasienters religiøsitet og religiøse mestring».

Til problemstilling 4) «Hvilke fortellingsstruktureringer, sekvenseringer, finnes?» er det viktig å innføre begrepet sekvensering. En sekvens er en handlingsenhet. Helt siden Aristoteles (384–322 f.Kr.) i ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ XXIII definerte en fortelling som bestående av en begynnelse, midte og en slutt, har det vært viktig å se hvordan fortellere bruker i hovedsak tre forskjellige måter å sekvensere på. Det er *kronologisk sekvensering*, *årsak-følge sekvensering* og *tematisk sekvensering*. I den kronologiske sekvensering følger begivenhetene etter hverandre i tid, i årsak-følge sekvenseringen er den ene hendelsen forårsaket av den foregående og forårsaker den følgende, og i tematisk sekvensering er det det tematiske innhold mer enn tidsrekkefølge som strukturerer fortellingen (Riessman 1993:17). Jeg er følgelig interessert i å se hvilke former for sekvensering vi brukte i bibelgruppa da vi fortalte våre troshistorier.

Til problemstilling 5) «Hvilke fortellingstyper, plot eller handlingsutviklinger, finnes?» spørres det etter hvilke former for plot eller handlingsutvikling fortellingen representerer. Her er det mulig å bruke opprinnelige litteraturkritiske begreper som *romanse*, *komedie*, *tragedie* og *satire* slik de er brukt i narrativ, kvalitativ forskning (f.eks. Lieblich et al. 1998:89). Disse begrepene har da en annen betydning enn i dagligspråket: en *romanse* er en fortelling der hovedpersonen møter en rekke utfordringer fram mot målet eller seieren, og hvor fortellingen «ender godt» selv om det kan være betydelige problemer underveis. I *komedien* er det overordnede mål å restaurere en opprinnelig rettferdig ordning, og hovedpersonen må ha de nødvendige ferdigheter for å kunne oppnå dette. I *tragedien* blir hovedpersonen slått ned av onde makter og utstøtt av samfunnet. I *satiren* er det et kritisk, for ikke å si kynisk perspektiv som farger fortellingen som gjerne inneholder angrep på og kritikk av autoritetspersoner. Hvilke plot er anvendelige i en kristen trosfortelling?

Problemstilling 6) Trosfortelling og troserfaring. For å plassere trosfortellingen og troserfaringen i forhold til hverandre, som er den sjette problemstillingen, vil jeg låne en distinksjon som Svend Bjerg benyttet på etterutdanningskurs på Det teologiske fakultet i august i 1999. Svend Bjerg opererte med et fruktbart skille mellom opplevelse og erfaring. Det er først når en opplevelse er reflektert at den blir en erfaring. Som eksempel nevnte Svend Bjerg at man kan oppleve at en person man omgås ikke holder ord. Hvis dette gjentar seg flere ganger, vil man tenke at vedkommende ikke er til å stole på. Først da har man en erfaring om vedkommende: at han ikke er til å stole på. Et skille mellom opplevelse og erfaring er fruktbart, fordi det får fram at våre erfaringer ikke er umiddelbare. De er filtrert gjennom et mellomledd, refleksjonen. Men Svend Bjerg påpekte at det også er en annen virksomhet som kan forandre opplevelsen til erfaring. Det er fortellingen. Hvis man forteller til noen at en man har stolt på ikke har holdt ord flere ganger, vil man også da få en erfaring. Refleksjon og fortelling er således begge i stand til å endre opplevelse til erfaring. Dette gjelder generelt. Det gjelder også trosopplevelsene. De blir til troserfaringer når de endres enten av trosrefleksjonen og/eller av trosfortellingen. Brukes refleksjon og/eller fortelling til å endre opplevelse til erfaring i mine syv trosfortellinger?

Problemstilling 7) Emosjonelt tyngdepunkt. Som syvende og siste problemstilling har jeg vært interessert i å se hvor i trosfortellingene det følelsesmessige engasjementet kommer tydeligst fram, ettersom det er rimelig å tro at det vil være en god indikator på hva som er viktig for fortelleren.

5. Metode

Det er problemstillingene i en undersøkelse som må bestemme metodevalget. I dette essayet finner jeg det ikke hensiktsmessig å gå inn i noen metoddebatt, men begrenser meg til en metodeposisjonering. Jeg mener at en narrativ, hermeneutisk kvalitativ metodikk (Riessman 1993, Lieblich et al. 1998 og Sjöström 1994) vil være sakssvarende metode for mine problemstillinger.

Av plasshensyn kan jeg ikke sitere trosfortellingene utførlig, men må nøye meg med korte sitater. Det ville sprengt essayets 15–20 siders ramme. For å kompensere for dette, gjengir jeg de forskjellige trosfortellingene, inspirert av, men ikke identisk med, «core narrative» metodegrepet til Mishler (1986:236), hvor fortellingen sammenfattes til (det forskeren oppfatter som) «kjernefortellingen».

6. Materiale

Materialet består av syv troshistorier. De ble fortalt vinteren 1994/1995, en på hvert møte i den bibelgruppa som jeg var med i. Av anonymiseringshensyn gir jeg ikke flere opplysninger. Troshistoriene foreligger som skriftlige manus. Det er disse, og ikke fortellingene muntlig framført i gruppa, som jeg har som materiale, sammen med referatet fra et oppsummeringsmøte vi hadde to år senere.

Instruks til gruppe medlemmene

Som innledning på arbeidet med troshistorier hadde vi et introduksjonsmøte, hvor jeg la fram noen retningslinjer. I introduksjonen la jeg føringer for fortellingene som opplevdes nødvendige for å komme i gang med arbeidet og for å sikre en viss enhetlighet i fortellingene. Jeg forventet at det skulle være fortelling / selvbiografi som kristen og menneske. Det skulle ikke være diskusjon, men en fortelling som en indre dialog fortelleren hadde med seg selv, og hvor troen skulle oppfattes «helhetlig» og «integrerende». Hva fortellingen skulle inneholde, ble formulert åpent som «det du selv synes er viktig».

Jeg lot være å være den første som fortalte, for på den måten å redusere min personlige innflytelse på de andres fortellinger.

Tegning på første møte

På det første møtet prøvde vi også å tegne trosfortellingene våre, slik jeg tidligere hadde gjort i undervisningssammenheng (konfirmantundervisning og bibelskole), men disse tegningene og tolkningene våre er ikke materiale for analyse, og jeg fikk ikke tegningene til de andre gruppe medlemmene. I min egen tegning benyttet jeg en enkel kronologisk fortellings-

tankegang og tegnet en bue, med fødsels- og dødssymbol i hver ende av buen. Over buen var det et himmelsymbol. Fargene var både mørke og lyse, og tiltagende lyse fram mot og etter dødssymbolet.

Tegningene var mer kompliserte hos de andre, og ikke alle var kronologiske. De bidro til en innledende sammenfatningsprosess, og opplevdes nyttig for fortellingene senere.

Gruppemøtene hvor vi fortalte troshistoriene

På de følgende gruppemøter fortalte vi så etter tur hver vår troshistorie. Etter innledende sosialt samvær med bevertning, fikk kveldens forteller ordet og fortalte sin troshistorie, fortrinnsvis som framføring av forberedt manus. Framføringene varte vanligvis om lag en halv time. Etter framføringen fikk de andre gruppe medlemmene komme med spørsmål og reaksjoner. Den som fortalte, ble tydelig støttet av de andre i gruppa, både ved at vi hørte oppmerksomt på fortelleren, og ved at vi gav støttende kommentarer etterpå.

Etter vi var ferdige med opplegget, hadde vi en avsluttende sommerfest, og høsten etterpå gikk vi tilbake til vårt gamle opplegg med å lese søndagens tekst og samtale om den.

I februar 1999 hadde vi en diskusjon av erfaringene vi gjorde, og gruppe medlemmene kom med synspunkter på utformingen av essayet, og i mars 2001 fikk hver enkelt deltaker lese mine gjenfortellinger av troshistoriene og eventuelt korrigere dem.

7. Analyse

1. Analyse av de syv trosfortellingene enkeltvis

A. Grete fortalte at hun selv alltid har trodd på Gud. «Denne høsten har vært en utfordring for å tenke igjennom hva denne troen er. Det er en tro på at Gud går med, at Han har forpliktet seg til aldri å svikte, men være med gjennom det som er vanskelig, ikke utenom. Det er en tro om tilgivelse, om å få komme med min ufullkommenhet og på den måten få nye krefter og ny frimodighet.» Hun vokste opp i et kristent hjem, hvor hun opplevde foreldre praktisere og samtale om sin tro. «Å sitte og høre på de voksne samtale om tro har vært viktig for meg, også i tenårene.» Hun ble som konfirmant

aktivt med i kirkelig arbeid. Da hun stiftet egen familie og fikk barn, var hun opptatt av at også barna skulle få del i kristen tro. Alvorlig sykdom hos ett av barna har vist henne at «Gud går med» også i vanskelige livssituasjoner.

Både i barndom, ungdom og i voksenalv har troen hennes relatert seg til livshistoriske hendelser: ting hun gjorde som barn, aktiv kirke-deltakelse som tenåring og datterens livstruende sykdom som voksen. I forbindelse med sykdommen fortalte hun om religiøs støtte hun hadde opplevd ved at familie, venner og bibel-gruppe hadde bedt for dem. Sangen «Ingen er så trygg i fare...» var viktig for henne da, fordi den minnet henne om at Gud var med dem. Grete fortalte også om tvil hun har hatt i forhold til troens grunnlag, og om ektefellens kompliserte tros- og tvilsspørsmål.

Grete veksler i sin trosfortelling mellom kronologisk og tematisk strukturering: fortellingen begynner kronologisk med barndom, ungdom og voksen alder, fortsetter tematisk (Gud er med i det vonde som skjer) vender tilbake til kronologi for så å avslutte tematisk. Fortellingen har emosjonelt tyngdepunkt i datterens sykdomshistorie.

Det ser ut til at trosutsagnene i hovedsak er kronologisk strukturert, mens tvilsutsagnene er tematiske.

Gretes trosfortelling er narrativt innordnet i den kristne grunnfortelling: «Gud har vært med meg.»

Grete omdanner opplevelser til religiøs erfaring mer narrativt enn paradigmatisk.

Trosfortellingen hennes er en romanse.

B. Hilde fortalte om oppvekst i et «vanlig folkekirkelig hjem» uten sterke personlige trosposisjoner hos de voksne, men hvor kristen moral og respekt for kristen tro var tydelig. Hilde ble kirkelig aktiv som søndagsskoleelev, og tillegger den stor vekt. «Nå tror jeg nok at søndagsskolen har hatt en grunnleggende betydning for at jeg selv ble kristen.» Som konfirmant gjenopptok hun den kirkelige aktivitet og var med i menighetens ungdomsarbeid. «Jeg hadde ingen «stor» opplevelse av at Gud kom inn i mitt liv og forandret det totalt, men jeg gled rolig inn i det kristne miljøet og ble bevisst

på at jeg trodde/var en kristen etter hvert.» Hun utdannet seg også på kirkelige utdanningsinstitusjoner, og det har også vært av betydning for trosutviklingen hennes. Hun var opptatt av trosformidling både til sine barn og andre, uten at hun syntes å få det til så godt som hun burde. Hun opplevde at Gud og Jesus var med henne i hverdagen, og i de store hendelsene i livet, slik som barnefødsler og sykdom.

Hilde fortalte om en tro som ikke har vært preget av store følelsesmessige ytringer, men som hele tiden har vært båret av en opplevelse av at Gud har vært med henne. I det tilbakeblikk på livet som bibelgruppas troshistorieopplegg gir anledning til, ser hun det helt tydelig: «Når jeg nå tenker tilbake på mitt liv som kristen, så ser og vet jeg at Gud har vært med hele tiden». Det gir henne trygghet om at Gud vil være med og gi henne styrke i det hun måtte møte av motgang i framtiden også. Hilde opplevde fravær av et familiært fromhetsliv med bibellesning, bønn og husandakter som et samvittighetsproblem. Hun opplevde også fortsatt å streve med de samme trosproblemer som hun gjorde som tenåring, og syntes det betød at hun hadde modnet lite som kristen. Likevel fortalte hun om en tro som både var integrert i hverdagserfaringene, og som har gitt, og som hun tror, vil gi henne religiøst mestringspotensiale i møte med livsvansker som måtte komme. På ett viktig punkt skiller hun lag med den mildt konservative menighetskristendommen hun er oppvokst og lever i: «Tilbake til himmelforventningen, så har vel også jeg en. Jeg tror og vet det er et godt sted å være. Et sted jeg gjerne skulle ha med meg alle kjente og kjære. Jeg «tror» også at det finnes et helvete, men jeg vil helst ikke tro det på en måte. Jeg vil gjerne tro at Gud har en plan for å til slutt frelse *alle* mennesker. Ikke minst ønsker jeg vel å tro det fordi vi har foreldre som ikke er kristne». Etter min erfaring som sjelesørger, er det ganske typisk at det er det livshistoriske momentet at nær familie ikke er kirkeaktive som får Hilde til å ville endre den tradisjonelle dogmatiske oppfatningen av frelse og fortapelse.

Hilde fortalte sin troshistorie kronologisk fram til hun var etablert som voksent familiemenneske (3 av 12 sider i manus), så fortsatte

hun med tematisk refleksjon over trosspørsmål (9 av 12 sider) som dette at hun håper Gud vil frelse alle til slutt, at det viktig å be og å lære seg å be og at kristendom ikke bygger på følelser. Hun hadde selv ingen dogmatiske trosproblemer. Hennes trosfortelling er en romanse, og den ikke-narrative refleksjonsdelen av den vil jeg karakterisere som romantisk (fortsett i den litterærvitenskapelige betydningen av ordet). Jeg fant ikke noe tydelig emosjonelt tyngdepunkt i fortellingen hennes.

Hildes tro var narrativt innordnet i den kristne grunnfortelling, og hun hadde narrativ identifikasjon med disippelen Peter, som var hennes store trøst.

Hun omdannet opplevelser til erfaringer for det meste narrativt, selv om hun sekvenserte tematisk.

C. Arne fortalte om oppvekst i et kristent hjem i en bygd rett utenfor en vestlandsby. Foreldrene hadde litt forskjellige forhold til den rådende kristendomsforståelse og -praksis, moren var aktivitet med i den dominerende vekkelseskristendommen, mens faren var kritisk til den. Arne delte farens kritiske distanse til vekkelseskristendommen. Likevel var det to representanter for den som han har hatt som sine nærmeste, ungdomsvennen som hjalp ham da han var i en psykisk krise, og kona som kom fra et trosengasjert hjem. Arne finner seg med sin innadvendte personlighet og intellekt bedre til rette med «østlandskristendommen» hvor det er mer plass til den kritiske refleksjon og diskusjon han trenger for å være en kristen. «Av og til lurte jeg på om det også er snakk om ulike religioner, og ikke bare varianter av den samme. ... min opplevelse av Vestlandets pietisme er at den gir tradisjonelle fasitsvar på «gale» spørsmål, mens Østlandets kristendomsvariant i større grad åpner for undring og refleksjon (noe spissformulert).»

Arne deler sin troshistorie opp i to deler, de tyve første årene da han var bosatt i sin hjembygd, og de neste tyve i Oslo. Arne selv hadde ikke noe utbytte av å være med i de forskjellige barne- og ungdomsaktivitetene i regi av bedehus og vekkelsesbevegelser som hans foreldre sendte ham på i oppveksten. Det var først da

han som gymnasiast ble med i mer folkekirkelig pregede aktiviteter inne i byen at han fant seg til rette i kristent arbeid. Arne fortalte også om en psykisk krise han ble rammet av som gymnasiast, og hvordan det gjorde inntrykk på ham at en av de ivrigste kristne medelevene hans kom på besøk på sykehuset daglig og hjalp ham med sitt vennskap og medmenneskelighet, uten å presse sykdomserfaringen inn i en vekkelseskristelig tolkning. «Vitnesbyrdet fra hans side var å opptre som et enestående medmenneske. Og i min situasjon var det nettopp det som trengtes.»

Som tyveårig student flyttet Arne til Oslo, og avsluttet studiene åtte år senere. I begynnelsen av studietida begynte han i et «liberalb» kristent studentmiljø som ikke var preget av lavkirkelig vekkelseskristendom. Her, i møte med «liberalb» teologi, oppdaget Arne at han var «nokså dogmatisk anlagt» selv. Her traff Arne også ektefellen sin, og ble gift inn i en familie med stort trosengasjement. Dette gav ham god anledning til å diskutere trosspørsmål og finne begrunnelser for dem, som var en nødvendig «aktivitet» for Arne. Bibelgruppa som vi var sammen i, hadde også en god funksjon i denne forbindelse. Studiet og faget han har, har vært viktig i denne sammenheng. «Studiet av sosiologien har nok også påvirket mine trosoppfatninger, eller rettere sagt det perspektivet jeg har i slike spørsmål. Det gjelder særlig det fruktbare i å stille kritiske spørsmål, avsløre myter, rokke ved autoriteter – og prøve å gi begrunnelser, ikke bare henvise til tro og tradisjon. Jeg føler vanligvis en større utrygghet i det lange løp hvis noe ikke reflekteres over, enn når det motsatte skjer.»

Arnes troshistorie startet klart kronologisk, men ganske snart fikk den et tematisk og reflekterende preg. Sekvenseringen var kronologisk i de narrative avsnittene. Angående religiøs mestring har Arne ingen utsagn om egen religiøs mestring, men klare utsagn om hva religiøs støtte har betydd for ham selv i en vanskelig livssituasjon i ungdomstida. Arnes trosfortelling var tilordnet den kristne tro dogmatisk, og han omdannet opplevelser til erfaring paradigmatisk. Det emosjonelle tyngdepunktet slik jeg oppfatter det ligger i distanseringen til vekkelseskristendommen.

Det var vanskeligere for meg å sjangerbestemme hans troshistorie enn de foregående, fordi den krysset sjangergrensene. Den lignet mye på en satire, med sin klare kritikk av kristelige autoriteter, og kravet om (logisk) begrunnelse av trosstandpunkter. Den var samtidig romantisk, fordi hovedpersonen hadde gått gjennom vanskeligheter, overvunnet dem, og funnet sin plass i livet trosmessig og livshistorisk. Jeg mener derfor at Arnes trosfortelling er en romanse med ironiske trekk som ender ikke-narrativt.

D. Bjørns troshistorie begynte Olsokaften kl. 20.15 da han var på kristen ungdomsleir og ble bevisst at Gud er til. Oppvokst i et hjem med lite kristen aktivitet var det i kristent ungdomsarbeid troslivet hans ble bevisst. «Så skjedde det altså noe på sommerleiren på Risøya da jeg var 15 år gammel. Midt under kveldsmøtet og en kjedelig tale jeg ikke husker noe av, dukket det fram en plutselig og klar bevissthet om at *Gud er til!* Jeg vet ikke hvor denne tanken kom fra, men jeg tror det var en åpenbaring. En av de lokale lederne skjønnte at noe hadde skjedd, og jeg snakket med ham utover kvelden og vi ba litt sammen. Etter den kvelden har jeg egentlig aldri tvilt på at Gud finnes.»

Etter det fortalte Bjørn om deltakelse i skolelag, Unge Voksne og Navigatørene, hvor særlig den siste organisasjonen gav bibelkunnskap og syn for Jesu betydning for den troende. Navigatørperioden gav også Bjørn en utfordring til å gi sitt liv til Jesus, som gjorde at han opplevde å være kristen uten reserverasjoner. Etter han giftet seg, har troslivet utspilt seg i ekteskap og familieliv, og i deltakelse i lokalmenighet og bibelgruppe. Bjørn håpet at han og ektefellen skulle bevares i troen og ekteskapet, at barna skulle bli aktive kristne og at han selv skulle kunne leve i den plan Gud har for hans videre liv.

Bjørns troshistorie reiste spørsmålet om når en fortelling begynner. Bjørn løste imidlertid dette viktige narrative grunnspørsmål ved å henvise til bakgrunnen eller forhistorien til denne bevissthet og begynnelse: god oppvekst med foreldre «som var kristne på den litt tilbaketrukne måten mange av vår foreldregenerasjon var» og deltakelse i kristent ungdoms-

arbeid initiert av en god venn. Etter bevisstgjøringen om at Gud er til, fortalte Bjørn at han vendte tilbake til skolehverdagen på realskole og gymnas, hvor han mer overlevde som kristen enn levde som en, fordi han lite lærte (seg) å bruke den bibelkunnskap han fikk, i sitt eget liv. Som student var det vanskelig for Bjørn å finne kristne miljøer han kunne føle seg hjemme i, men han fant: en bibelgruppe i Unge Voksne foreningen i lokalmenigheten, og Navigatørene, en evangelikal studentorganisasjon som la stor vekt på systematisk bibelstudium. Navigatørene gav Bjørn også en personlig utfordring til å «gi sitt liv til Jesus»; gjøre det Jesus ville og «gå dit han ønsket». Bjørn besvarte etter en tid denne utfordring positivt, noe som han opplevde som en god følelse og visshet om å være kristen «uten reserverasjoner», noe som har gitt ham styrke mange ganger siden.

Da Bjørn giftet seg, ble familielivet troshistoriens viktigste arena, med opplevelsen av at ektefellen og han er som skapt for hverandre, som Bjørn omtalte på en lun, humoristisk måte, og engasjement i ny lokalmenighet med bibelgruppe, menighetsråd og andre aktiviteter.

Bjørn avsluttet sin troshistorie med å håpe at han og ektefellen skal bevares i troen og i ekteskapet sammen, at barna skal vokse opp som personlige kristne og at han selv både skal få et bedre fromhetsliv med mer bønn og bibellesning og kunne leve i det som er Guds videre plan med hans liv.

Bjørn fortalte her en romantisk trosfortelling som i hovedsak var kronologisk sekvensert, men hvor det også var årsak-følge sekvensering. Innholdsmessig var troshistorien tydelig perspektivert: det var aktiviteter i kristen sammenheng og ekteskap og familieliv som var troshistoriens arenaer, og Guds eksistens og Jesu betydning for den troende var de viktigste innholdsmomenter av dogmatisk art. Bjørn synes ikke det var av interesse for troshistorien hvilket fag han har som hovedfag, og arbeidslivet er ikke reflektert inn i troshistorien. Likevel tolket jeg ikke dette som en uintegrert sektorisering, men som en naturlig perspektivering. Bjørns religiøse mestringspotensiale ble ikke eksplisert i trosfortellingen, men var tydelig til

stede: «løftet har gitt meg styrke mange ganger siden». De emosjonelle høydepunktene i fortellingen fant jeg i tilknytning til det som ble fortalt om å bli bevisst på at Gud finnes, overgi sitt liv til Jesus, og relasjonen til ektefellen. Bjørns trosfortelling var narrativt innordnet i den kristne grunnfortelling med en språkbruk som hentes fra evangelikal kristendomsforståelse: Bjørn ville leve i Guds plan med sitt liv.

Bjørn omdannet opplevelser til erfaring for det meste narrativt.

E. Inger fortalte om trygg oppvekst i et «misjonshjem» med glad kristendom. Etter utdanning arbeidet hun forskjellige steder i inn- og utland, og giftet seg relativt sent. Etter at de hadde fått to barn, døde mannen brått og tragisk, og Inger opplevde at Gud ikke beskyttet henne / dem fra dette. «Det *verste* som kunne hende! Jeg var jo så trygg fordi vi la alt i Guds hender. Og så beskyttet han meg/oss ikke i fra å oppleve dette!»

Inger fortalte sin troshistorie med et klart emosjonelt tyngdepunkt knyttet til første ektefelles plutselige død. Livs- og enn mer troshistorien hennes hadde med unntak av en kritisk hendelse i forbindelse med at hun brøt forbindelsen med en forlovede rett før bryllupet, vært en ukomplisert romanse, som brått endret karakter til tragedie da hennes første ektemann døde. Ettersom hun greide seg gjennom sorgen, tapet og alle de andre problemene knyttet til det å være enke med to små barn, ved Guds og morens hjelp, og en gammel venn ble kjæreste og ny ektefelle, var det likevel en romanse Inger fortalte, men med sterke tragiske trekk. «Jeg blir holdt fast i troen. Savnet kommer i bølger – lengre mellom bølgene etter hvert. Jeg opplevde det kanskje ikke da, men jeg *vet* at han bar meg.» Inger konkluderte troshistorien sin med «at tross alt er livet godt og Gud er god!!!» Denne troserfaring, at livet er godt og Gud er god, kunne knapt vært mulig annet enn i fortellingens form. En paradigmatisk, ikke-narrativ troserfaring med de samme livshistorieelementer ville etter min vurdering vært av tragisk karakter. Hos Inger var tros-, livs- og lidelses-historie integrert, og hun så sin lidelse i lys av Krist lidelse: «når han led, så hvorfor ikke jeg?»

Hennes tilordning til kristen tro var således narrativ. Inger sekvenserte kronologisk. Hennes (religiøse) mestringspotensiale var stort, knyttet til religiøs støtte fra Gud, som holdt henne fast i troen, og sosial støtte fra sin mor og fra sin nye ektefelle.

F. Jorunn var oppvokst i et kristent hjem, med kirke- misjons- og organisasjonsaktivitet. Hun hadde en trygg barnetro, men måtte gjennom en tvils- og «vingle» periode for å finne fram til egen voksen tro, uavhengig av foreldrene. «Jeg gikk et år på folkehøyskole. ... Jeg fant min plass (for første gang følte jeg at jeg *helt* hadde valgt selv) i det kristne miljøet som var preget av mangfold. ... Jeg tror det var i denne tiden jeg ble «grunnfestet» som kristen. Jeg husker at jeg ofte oppdaget og så ting i mitt kristenliv veldig klart. Spesielt da vi i vår bibelgruppe der jobbet med Bo Giertz' «Steingrunnen». Jeg har senere sagt at alle kristne burde lese denne. For meg er det blitt en «frelst av nåde» – som gjorde så sterkt inntrykk på meg – at jeg stadig kommer tilbake til det.»

Etter utdanning arbeidet hun i kirkelige sammenhenger, traff mannen sin i kirken, og har bygget et kristent hjem sammen med ham. Småbarnsperioden har vært tøff, både fordi barna har vært mye syke, og fordi mannen har arbeidet mye. «Da jeg en gang i bibelgruppa kom med et hjertesukk over hvor lite jeg syntes jeg fikk gjort utad som kristen, så Erik: «Nå er din hovedoppgave hos barna. Vær kristen for dem!» Dette har jeg faktisk hentet frem noen ganger.» Det har vært viktig for henne å ha kontakt med mennesker utenfor de kirkelige sammenhenger i arbeidsliv og nærmiljø.

Jorunns troshistorie inneholdt ikke store ytre kriser, men likevel mange forandringer miljømessig (flyttinger), og spenninger på det indre plan: finne sin egen tro uavhengig av foreldrene, finne nye venner hver gang familien flyttet, komme til rette med å tro at hennes egen kristendomspraksis var gyldig, ha kontakter utenfor de kirkelige miljøene, endre oppfatning om menighetsaktivisme, slik at hun kunne være kristen hjemme med god samvittighet: mor for barna og venninne i nærmiljøet.

Jorunns troshistorie var en romanse, hoved-

personen hadde kommet seg gjennom de utfordringer livet så langt hadde bydd på, og hun sto velbegrunnet i de utfordringer som fortsatt var aktuelle. Hun sekvenserte kronologisk, med tiltagende refleksive avsnitt ettersom fortellingen nærmet seg nåtid/voksenperiode. Livshistoriske og dogmatisk-trosmessige elementer vevdes sammen i trosfortellingen, men den var ikke narrativt men paradigmatisk/dogmatisk tilordnet den kristne grunnfortelling: Jorunn visste seg frelst av nåde. Fortellingen hadde emosjonelle tyngdepunkt i etableringen av en egen tro og i å mestre småbarnsperioden. Hennes religiøse mestring var knyttet til de samme opplevelser. Det var først og fremst nyfortolkning av trosinnhold, reframing, hun benyttet seg av. (Til dette se Pargament 1997:221–232.) Jorunn omdannet opplevelser til erfaring både narrativt og paradigmatisk.

G. Erik fortalte om et trosliv som begynte med dåpen og fortsatte med oppvekst i et hjem der trosformidlerne var mor og bestemor. «Jeg kan huske at min bestemor var ivrig etter å være med og støtte den kristelige barneoppdragelsen hjemme hos oss. Min mor kjøpte barnebibel med støtte fra bestemor, som hun leste for oss fra, med tegninger, især av Noas ark, som jeg fortsatt ser for mitt indre.» Videre var søndagsskole, kristendomsundervisningen i skolen, konfirmantforberedelse og deltakelse i kirkens ungdomsarbeid med på å formidle personlig kristent engasjement. Impulsene til bevisst kristen tro kom på en leir rett etter konfirmantida. «Der gjorde miljøet og forkynnelsen så sterkt inntrykk på meg at jeg fant ut at jeg ville være en kristen, og sa fra om det i blant kameratene så fort jeg hadde en sjanse. Jeg begynte i bibelgruppe sammen med noen andre etter leiren, og da det snart ble min tur til å «åpne», leste jeg Mt.9,9 om å følge Jesus og sa at det ville jeg gjøre.» På samme leir ble Erik sammen med hun som han nå er gift med, og forholdet til henne har betydd mye for hans trosutvikling. «Å være knyttet så nært til et annet menneske med så sterke bånd og så sterke dragninger har for meg mye med tro å gjøre også, ... det å dele livet med en annen er på mange vis så likt det å tro på Gud. Det handler om fellesskap og hen-

givelse, om tilhørighet og av og til om avstand, om respekt og kjærlighet og masse mer.» Noen måneder etter fant Erik ut at han ville bli prest, og derfor skulle studere teologi. Trosutviklingen skjøt fart i gymnastida. «Ellers vokste jeg meg inn i troens verden, bl.a. med stadig større fortrolighet til kirkens gudstjeneste. Det var viktig for meg å tenke gjennom trosinnholdet også, bl.a. fordi jeg stadig vekk fikk impulser til det både fra menighetsdeltakelse, bibelgruppe og klassekamerater. Jeg husker fortsatt (med sted og nesten tid) hvordan det en dag gikk opp for meg at jeg ikke kunne forestille meg Gud, og at jeg ikke behøvde det.» Erik utdannet seg så til prest og hadde gjennom studier og ekteskap fått en tro som både var i overensstemmelse med kirkens tro og kritisk til dens ytringer. Eriks ekteskap og familieliv hadde betydd mye for måten han hadde arbeidet på som prest, og han hadde gjennom prestedtjenesten vært opptatt av troens erfaringside og psykologi. Erik hadde i voksen alder ikke hatt en harmonisk videreutvikling av troen, for alvorlig krise og sykdom i familien har vanskeliggjort dette. Kriser og sykdom i egen familie hadde til tider vanskeliggjort en harmonisk videreutvikling av troen. «... Men det er også andre ting som har formet troen min disse årene. Det viktigste er kanskje de vanskelighetene vi har hatt med yngste datterens sykdom, skoleproblemer og tenåringsopprør, som kom samtidig med at jeg holdt på å bli arbeidsløs. Det satte meg og oss i en krise, som gjorde det svært vanskelig å modnes og vokse i en harmonisk videreutvikling. Det var ikke lett å be, men heldigvis gikk det greit å preke. ... Da krisa langsam slapp taket, var det som å komme inn i et nytt og åpent rom, med plass og luft igjen...»

Erik fortalte en troshistorie som var i ferd med å bli en romanse igjen. Han sekvenserte kronologisk med tematiserende islett. Trosfortellingens dogmatiske innhold var kongruent med kirkens tro, og livshistoriske elementer var fortalt med vekt både på yrkesliv og familieliv. Det var mer en dogmatisk enn en narrativ innordning i forhold til den kristne tro. Erik omdanner opplevelser til erfaring både narrativt og paradigmatisk, og trosfortellingens vik-

tigste religiøse mestringsmåte var reframing. Det han fortalte om krise og sykdom i familien var det emosjonelle tyngdepunkt.

II. Sammenfatning av analysen av de syv trosfortellingene

Det konkrete dogmatiske trosinnholdet som ble formidlet i fortellingene var at Gud er til, at han går med og beskytter, at han er god, at han vil frelse alle, at det er viktig å be, at Jesus utfordrer til etterfølgelse, at Gud har en plan for den kristnes liv, at den kristne må være forberedt på å lide ettersom Jesus led, at man blir frelst av nåde og at tros livet begynner med dåpen.

Alle troshistoriene har innhold av livshistorisk karakter. Med unntak av Erik (som er prest), var ikke yrkeslivet arena for trosfortellingene. Oppvekst, familieliv, kirkelig aktivitet og eget (voksent) familieliv var det. Alle alderstrinn som fortellerne hadde passert eller var i, var representert i trosfortellingene. Barndom og eget voksent familieliv fikk størst omtale.

Når det gjelder innordning i den kristne grunnfortelling, var fire fortellinger narrativt innordnet (Grete, Hilde, Bjørn og Inger) og tre (Arne, Jorunn og Erik) dogmatisk innordnet.

Med unntak av at Arne fortalte om sin psykiske krise i tenårene, var det ingen vesentlige ukjente begivenheter for de andre gruppemedlemmene i fortellingene.

De religiøse mestringsformene (Pargament 1997) som kunne identifiseres i fortellingene var

- religiøs støtte: direkte fra Gud (Grete, Hilde, Inger) og fra familie (Grete, Inger) og venner (Grete og Arne)
- forbønn (Grete, Hilde, Inger)
- omvendelse (løftesavleggelse) (Bjørn)
- reframing (Grete, Hilde, Arne, Inger, Jorunn og Erik).

De syv troshistoriene var alle romanser, fem av dem klassifiserte jeg som rene romanser, og de to andre som romanser henholdsvis med satirisk og tragisk drag. Alle troshistoriene var kronologisk sekvensert, med refleksjonsavsnitt inn i mellom, men med ett unntak (Hilde) førte ikke disse til tematisk sekvensering. Jeg fant

bare en fortelling (Bjørns) med innslag av årsak-følge sekvensering.

Omdanning av opplevelser til erfaring skjedde både narrativt og paradigmatisk/ refleksjonsmessig hos alle fortellerne, men mens Inger, Grete og Bjørn var mest narrative, var Arne, Hilde, Erik og Jorunn mest paradigmatiske.

Tydelige emosjonelle tyngdepunkt fantes i alle fortellingene, med ett unntak, Hilde, men ikke alle er like «tunge». Inger som fortalte om tap av ektefelle, var det tyngste. De fleste emosjonelle tyngdepunktene i fortellingene var knyttet til livshistoriske hendelser.

Noen emosjonelle tyngdepunkt var knyttet til direkte trosopplevelser: hos Arne til aversjon mot vekkelseskristendommen, hos Bjørn til bevisstheten om at Gud finnes.

8. Resultat av prosessen

Det var en gjentatt og enstemmig oppfatning i gruppa, både underveis i prosessen og etterpå (februar 1999 og mars 2001) at prosjektet hadde vært vellykket, og at vi hadde lært hverandre bedre å kjenne i bibelgruppa. Selv om den eneste store ukjente livshistoriske begivenhet var Arnes psykiske krise i tenårene, og vi således kjente hverandre ganske godt, mente vi at vi fikk både utvidet, fordypet og oppdatert kunnskap om hverandre som var relevant for oss som bibelstudiegruppe. Den eneste negative erfaring i forhold til gruppeprosessen vår, var at det var vanskelig for nye å begynne i gruppa, fordi vi «gamle» kjente hverandre så godt. Fram til våren 2001 har derfor ikke gruppa fått nye medlemmer, selv om to av de «gamle» har sluttet.

9. Diskusjon

Det viktigste funnet i min analyse av disse syv troshistoriene er at de alle er romanser. Også kvinnene i gruppa forteller romanser, selv om kvinner ofte ellers er tilbøyelige til å fortelle komedier (Riessman 1993). Det er nærliggende også å karakterisere den kristne grunnfortelling som romanse, hvert fall når en mener at Jesusfortellingene(e) er den bibelske grunnfortellings høydepunkt. Slik sett blir den en romanse fordi den handler om en hovedperson («helt») som gjennom en historie med vansker (fristelse, lidelse og død) når fram til sitt mål

(oppstandelse og gjenforening med sin himmelske far). Dersom en derimot oppfatter Gud (Fader) som hovedpersonen («helten») i den kristne grunnfortelling, og handlingen dreier seg om gjenopprettelse av paradistilstanden, blir den kristne grunnfortelling en komedie (fortsett brukt som fagterm og ikke i den almene betydning).

Gitt at det er en riktig analyse at den kristne grunnfortelling er en romanse og at mine syv trosfortellinger også er det, kommer det fram at den «store» fortelling og de «små» har samme episke struktur: som romanser er plottet at hovedpersonen opplever en livshistorie som fører gjennom vansker og hindringer, men ender godt.

Det betyr at de «små» trosfortellingene jeg har analysert, uten problem kan innordnes i den «store». Det er ikke episk problematisk for mine troshistorikere å være kristne.

Er det så et for stort sprang å sette dette inn i en større, allmennkulturell sammenheng av praktisk-teologisk interesse? Ettersom svært mange livshistorier og grunnfortellinger (slektsmessige, nasjonale osv.) er romanser, ser vi at den kristne fortelling, både i sin «store» versjon og i noen «små», har en episk hovedstruktur som er lik en foretrukket episk struktur i allmennkulturen(e). Dette vil antakelig være av stor interesse for missiologi og homiletikk, men det er av interesse for sjelesorgfaget også. Dersom en sjelesørger vil sette seg som mål å hjelpe en konfident til en god tilordning til den kristne tro, og finne en god episk struktur for sin livs- og troshistorie, bør sjelesørgeren hjelpe sin konfident til å fortelle (seg fram til) en troshistorisk romanse, slik f. eks. den svartkledde damen i Karen Blixens *Kardinalens første historie* gjør (Blixen 1957). Dette er en stor metodologisk utfordring for narrativ sjelesorg, som er tatt opp, riktignok med annet vokabular, i flere framstillinger (Capps 1995, Gerkin 1984, Lester 1995). Håpsdimensjonen må inn for at en pågående problematisk historie skal kunne endres til romanse.

Et annet interessant funn er at de teoretiske trosproblemer har liten betydning i trosfortellingene. Det er først og fremst «Arne» som

aksentuerer dem, men etter at han får sammenhenger å diskutere dem i, er de håndterlige. For de andre er trosproblemer ikke særlig viktige. Ettersom vi her har med veletablerte kirkekristne å gjøre, er det ikke særlig påfallende. Etske problemer i vanlig forstand er fraværende i trosfortellingene. Det synes jeg er påfallende, men hva det kan komme av, er ikke enkelt å fastslå. Det mest sannsynlige er at gruppas form som bibelstudiegruppe skjermet oss mot å ta opp aktuelle etiske stridsspørsmål, og at dette også har «smittet» over på trosfortellingene. Det var betydningen av om Gud hjelper eller ikke som var det viktigste trosproblem i fortellingene. Dette vil jeg være forsiktig med å trekke praktisk-teologiske slutninger av, ettersom informantene alle var rimelig velfungerende aktive kirkekristne og sosialisert inn i menighetssammenhengen lokalt. Likevel kan dette tas til inntekt for en oppfatning av at det er opplevelsen av gudsfellesskapets jeg-du relasjon og dets mestringsskapende effekt eller mangel på sådan som er trossmessig viktigst.

Ut fra praktisk-teologiske overveielser basert på erfaringer med å fortelle troshistorier (Bierlein 1996 og Natvig 1998) går det an å vurdere framgangsmåten i vår bibelgruppe. Uten at jeg vil referere erfaringene som her kommer fram, er det tre forhold som kan bemerkes i forhold til vår måte å gjøre det på. Både Bierlein og Natvig har positive erfaringer med å bruke trosfortellinger, henholdsvis i sjelesorg (Bierlein 1996) og i den praktisk-teologiske utdanning av prester (Natvig 1998). Natvigs framgangsmåte kan supplere vår med at det konkret trekkes inn bibelfortellinger som tar opp parallelle erfaringer til det som fortelles i troshistoriene (Natvig 1998:217). og Bierlein har et konkretiseringsnivå i gjennomgangen av struktur og innhold i troshistoriene som er nyttig (Bierlein 1996:403-406).

Konklusjon

Å fortelle troshistorier i bibelgruppe er en nyttig måte å synliggjøre og arbeide med troslivet til deltakerne på enten formålet med det er av forskningsmessig karakter eller for å styrke trosnivå og gruppetilhørighet.

Litteratur:

- Aristoteles: ΠΕΡΙ ΠΟΙΗΤΙΚΗΣ, utgitt av Harvard University Press, Cambridge MA, London 1995. Norsk oversettelse: *Om diktkunsten*, Dreyers bibliotek, Oslo 1997.
- Bierlein, K.H.: «Arbeit an der religiösen Biographie», *Wege zum Menschen* 7/1996 s.400-410, eller «Arbeid med den religiøse biografi», *Tidsskrift for Sjelesorg* 3/1998 s. 149-159
- Blixen, K.: «Kardinalens første historie» i *Sidste fortællinger*, København. 1957, eller i *Babettes gjæstebud og andre historier. Et Karen Blixen-utvalg ved Gordon Holmebakk*, Den norske bokklubben, Oslo 1977
- Capps, D.: *Living Stories. Pastoral Counseling in Congregational Context*. Fortress Press, Minneapolis 1998
- ds.: *Agents of Hope* Fortress Press, Minneapolis 1995
- Bjerg, S.: *Den kristne grundfortælling*, Aros, Århus 1981
- Gerkin, Charles V.: *The Living Human Document: Revisioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*. Nashville, 1984
- Gravem, P.: «Kristen livstolkning» *Prismet*, nr.6. 1996, s. 262-274
- Grevbo, T.J.S.: «Sjelesorg – teologi i biografisk kontekst» *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 2/1997, s.3-12
- ds.: «Livshistorie og religiositet. Om det sjelesørgiske møte i avgjørende livssituasjoner.» *Halvårsskrift for praktisk teologi*, 1/1998, s.24-32
- Henriksen, J.-O.: *På grensen til Den andre. Om teologi og post-modernitet*. ad Notam Gyldendal, Oslo 1999
- Hvalvik, R. og Stordalen, T.: *Den store fortellingen. Om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning*. Det Norske Bibelselskap, Oslo 1999
- Kirkevold, M.: «Fortellingens plass i sykepleiefaget» i Kirkvold, M., Nortvedt F. og Alvsvåg, H. (red.): *Klokskap og kyndighet. Kari Martinsens innflytelse på norsk og dansk sykepleie*. Ad Notam Gyldendal, Oslo 1993
- Kvanvig, H.S.: *Historisk Bibel og bibelsk historie. Det gamle testamentes teologi som historie og fortelling*. Høyskoleforlaget, Kristiansand 1999
- Lester, A. D.: *Hope in Pastoral Care and Counseling*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1995
- Lieblich, A., Tuval-Mashiach, R. and Zilber, T.: *Narrative Research. Reading, Analysis and Interpretation*. Applied Social Research Methods Series vol.47, Sage Publications, Thousand Oaks, London, New Dehli 1998
- Mishler, E.G.: «The Analysis of Interview-Narratives» i Sarbin, Th.R. (ed.): *Narrative Psychology. The Storied Nature of Human Conduct*. Praeger, New York and London 1986
- Mogstad, S.D.: *Fag, identitet og fortelling. Didaktikk til kristendomsforskning med religions- og livssynsorientering*. Universitetsforlaget, Oslo 1997
- Natvig, K.: «Å dele troshistorier», *Kirke og kultur* 3/1998 s. 209-220
- Pargament, K.I.: *The Psychology of Religion and Coping – Theory, Research, Practice*, The Guilford Press, New York 1997
- Repstad, P.: *Religiøst liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart. 2. utgave*. Høyskoleforlaget, Kristiansand 2000
- Riessman, C.K.: *Narrative analysis*, Qualitative Research Methods Volume 30, Sage Publications, Newbury Park, London, New Dehli 1993
- Skjevesland, O.: *Invitasjon til praktisk teologi*. Luther forlag, Oslo 1999
- Sjöström, U.: «Hermeneutik – att tolka utsagor och handlingar» i Starrin, B. & Svensson, P.-G. (red.): *Kvalitativ metod och vetenskapsteori*, Studentlitteratur, Lund 1994
- Thorsen, K.: *Kjønn, livslop og alderdom. En studie av livshistorier, selvbilder og modernitet*. Fagbokforlaget, Bergen 1998

Sammendrag:

Artikkelen er mitt fagspesifikke essay i doktorgradsprogrammet på MF og prøver ut hvordan trosfortellinger ble fortalt av syv bibelgruppemedlemmer i en menighet. Trosfortellingene blir referert i kortform, og narrativ, hermeneutisk, kvalitativ metodikk blir benyttet i analysen. Det viktigste funnet er at samtlige syv troshistorier var romanser, dvs. fortellinger som endte godt, noe som samsvarer med at den kristne grunnfortelling også er en romanse. Innholdet i fortellingene var ikke dogmatisk kontroversielt og etiske problemer ble ikke tematisert. Familie- og menighetsliv var fortellingenes viktigste arenaer. Det viktigste trosproblemet var betydningen av om Gud hjelper eller ikke. Jeg konkluderer med at å fortelle troshistorier i bibelgrupper var nyttig for å styrke tros livet til deltakerne.

«- de preker lite om Jesus»

NRKs radioandakter revisitert



AV JOHN STEINAR JACOBSEN

Olav Valen-Sendstad, Olaf Aagedal og Olav Skjevesland har i hhv. 1949–50, 1973 og 1987 levert omfattende analyser av ulike sider ved gudstjenestene og andaktene i NRK. I rapporten *Radioandaktene revisitert* (2002) har jeg undersøkt radioandaktene i 2001 og sammenlignet med Skjeveslands stikkprøver i årgangen 1983/84 (Skjevesland 1987). I mellomtiden er nemlig tidsrammen for morgenandakten blitt sterkt beskåret, NRK har fått større konkurranse på mediefronten på morgenkvisten, og det flerkulturelle og flerreligiøse samfunnet er blitt mer tydelig. Under disse nye betingelsene og i en slik kulturell kontekst har jeg konsentrert undersøkelsen om følgende retoriske og systematisk-teologiske problemstillinger:

1. Hvordan fanger predikantene oppmerksomheten?
2. Hvilket bilde av Den treenige Gud tegner radioandaktene?
3. Hvordan forkynnes lov og evangelium i radio?
4. Berører andaktene hverdagens kall og samfunnsansvar?
5. Setter andaktene tilhørerne i relasjon til et kristent fellesskap?
6. Hva vil predikantene med radioandaktene?

I denne artikkelen vil jeg gjøre rede for de resultatene av undersøkelsen som under punkt 2. overrasket meg mest og som bør kunne danne grunnlag for en samtale om hva ikke bare medieforkynnelse, men kristen forkynnelse i det hele er og bør være. Men først noen ord om utvalget av predikanter, som også fortjener oppmerksomhet.

Andaktsmaterialet og andaktsholderne

Da Skjevesland gjorde sin undersøkelse av 08:15-andaktene, lyktes det ham å samle inn 167 andakter. Min undersøkelse omfatter 08:18-andaktene i perioden 29.1.01 – 25.1.02. For enkelthets skyld kaller jeg dem 2001-andaktene. Til sammen utgjør materialet 249 andakter, som alle er hentet fra NRKs elektroniske arkiv, i skriftlig form.

Det er for tiden vanlig at en og samme andaktsholder holder alle fem andaktene i en uke. Antall andaktsholdere er derfor atskillig lavere nå enn i 1983/84. Den gangen stod 69 predikanter bak de 167 andaktene, i 2001 var 26 predikanter i aksjon. Det gir en økning i antall andakter per predikant fra 2,4 til 9,6 i årsgjennomsnitt. De åtte mest brukte andaktsholderne stod for mer enn halvparten av alle andaktene i 2001 (53,2%). Det er altså et atskillig smalere utvalg av predikanter P1-lytterne møter i dag i forhold til tidligere. Man må derfor være forsiktig med å trekke generelle slutninger om aktuell norsk forkynnelse ut fra materialet. Men det betyr også at NRK med denne praksisen har lagt seg på en linje som i mindre grad enn før gjenspeiler bredden av kristen forkynnelse i landet vårt.

Skjevesland opplyser ikke noe om den totale fordelingen av kvinner og menn blant radiopredikantene i 1983/84, bortsett fra fordelingen blant de som var ordinerte prester eller uordinerte teologer fra Den norske kirke. Blant dem fant han 5 kvinner og 27 menn. Tilsvarende tall

for 2001 er 7 og 11, altså en mye jevnere fordeling. NRK har nå den praksis at annenhver ukes andakter holdes av hhv. en kvinnelig og en mannlige predikant. I 2001 ga dette en fordeling mellom kvinnelige og mannlige forkynnere på 12 mot 14, noe som langt bedre enn før tar hensyn til overvekten av kvinner i lytterskaren.

Alderen for de mannlige andaktsholderne lå i 2001 mellom 44 og 59 år, mens halvparten av de kvinnelige predikantene var fra 33 til 44 år. Hvis vi ser bort fra den ene kvinnelige pensjonisten, er gjennomsnittsalderen for de øvrige kvinnelige predikantene 43,3 år. Det er 9 år lavere enn gjennomsnittet for de mannlige. Med tanke på lytterskarens sammensetning kunne man kanskje i større grad nytte ressurser blant pensjonistene, både hva gjelder leke predikanter og pastorer, prester og biskoper.

Av andre trossamfunn enn Den norske kirke er Den evangelisk-lutherske frikirke, Metodistkirken, Misjonsforbundet og Pinsebevegelsen representert med andaktsholdere i NRK i 2001. I 1983/84 var i tillegg Frelsesarmeen, Baptist-samfunnet, De frie evangeliske forsamlinger og Den romersk-katolske kirke representert. I 1983/84 kom 26 % av predikantene fra andre kirkesamfunn enn Den norske kirke, i 2001 19,2 %. De stod for 17,2 % av andaktene. NRK har som «tommelfingerregel» å fordele andaktene med ca. 70% på Den norske kirke og ca. 30% på andre kirkesamfunn. I 2001 lå man altså et stykke unna målsettingen i så måte.

Av de undersøkte 1983/84-andaktene ble 32 holdt på nynorsk og 135 på bokmål. Det ga en nynorskandel på 19%. I 2001 er denne andelen sunket til 6 %. Bare én av andaktsholderne dette året (10) forkynte på nynorsk. Dette er et forhold verken NRK eller lytterne kan si seg tilfreds med. For å gi tilhørerne maksimale identifikasjonsmuligheter, kunne man også ønske et større spenn når det gjelder forkynnernes geografiske bakgrunn og dialekt. Med tre-fire unntak hører andaktsholderne i 2001 hjemme i det sentrale østlandsområdet eller i Sør-Trøndelag – de fleste også hva angår målføre.

Listen over andaktsholderne i 2001 er gjengitt i tabell 1.¹ 84,7 % av andaktene ble holdt av en ordinert prest, cand.theol. eller pastor. 13 av de 14 mannlige andaktsholderne hører til

denne kategorien, og 7 av de 12 kvinnelige. Men tar vi også hensyn til at flere av de som formelt sett ikke er teologer i lengre tid har hatt sitt virke innen kristen virksomhet, kan ingen av de mannlige og i høyden to av de kvinnelige radiopredikantene i 2001 betegnes som «rene» lekfolk (JStA og MAa). Disse står for bare 5,6 % av andaktene. En slik «pastorisering» av 94,4 % av andaktene står – som allerede Skjevesland påpekte – i en viss kontrast til andaktens historiske røtter. Andakten var i utgangspunktet lekfolkets forkynningsform, både i hjemmene, konventiklene og det offentlige rom (Skjevesland 1987: 16-18.45). Skjevesland anbefalte derfor NRK å oppspore flere lekfolk og gjøre dem fortrolig med radioformen. En slik anbefaling kunne forsåvidt tale å bli gjentatt, men det er kanskje like sakssvarende å beholde en høy grad av faglig teologisk kompetanse blant de som slipper til på «landets største prekestol». Kanskje er det mer påfallende at bare én av landets proster og ingen biskoper er å finne blant NRKs andaktsholdere i 2001.

Samtidig kan det være på sin plass å nevne at det er sjelden teologene og pastorene bruker sin teologiske fagkunnskap i radioandaktene. Bare i liten grad gir de lytterne innsikter i Guds ord og den kristne tro utover det en lek kunne gitt. Tvert om støter jeg flere ganger på en holdning som ikke bare vitner om beskjedenhet, men nærmest unnfalpenhet på teologiens vegne:

«eg har lagt merke til at denne harde og nådelause Jesus som regel snakka til ei gruppe (...) Eg kan i grunnen ikkje kome på noka episode der han fordømde eit enkelt menneske på same inbitte måten (...) Det er muleg eg har dårleg husk og har lese for lite, men eg har ei kjensle av at her er eit mønster i det» (020 10). «Hva 'synden' har bestått i for profetens vedkommende, har jeg ikke brydd meg om å undersøke; slik ordet står for seg selv har jeg en følelse av at det går rett inn i min egen hverdag og min egen synd» (107 0yB). «Jeg har min prestehverdag blant studentene på universitetet. Og jeg tør å påstå at Helliggjørelse er et fremmedord for langt de fleste. Og jeg veit ikke helt om jeg skal gi meg ut på forklare heller. Jeg tror ordet er noe du må ha vokst inn i for å forstå at det er et godt ord» (122 IAN).

Ting som en lytter må kunne forvente at en prest vet eller kan sjekke, gjøres her til gjensstand for gjetninger og følelser, og ord som det ville være en berikelse å få forklart, forblir «fremmedord» når teologene ikke lar folk få del i deres teologiske innsikter. Men de gode eksempler på teologisk folkeopplysning finnes også, om de enn er få. Enestående i materialet er hva jeg vil kalle en «læreandakt» som både tar seg tid til å forklare bakgrunnen for dagens tekst (1 Joh 5,5-6) og som gjør et stykke urkirkelig teologi og kampen mot gnostikerne til noe historisk interessant og brennende aktuelt på samme tid (060 HaNo).

Gudsbildet i radioandaktene

Som en av andaktsholderne sier, er Gud et mys-

terium, likesom livet er det (182 HeBy). Men mens Gud i følge Skriften både er fryktinggytende hellig og overveldende kjærlig, etterlater et stort antall radioandakter det inntrykk at Gud ikke lenger er et «mysterium tremendum», for å si det med religionsfenomenologien. Men da blir han neppe heller et «mysterium fascinans». Så langt jeg har sett, bruker f.eks. bare to andakter begrepet «hellig» om Gud, og bare to (andre) taler om «gudsfrykt». Dessuten strøk andaktsholderen samtlige fem domstekster av kartet for andaktene i uken etter domssøndagen i 2001. Her er vi derfor ved en side av radioforkynnelsen som ikke helt harmonerer med Bibelens vitnesbyrd.

Gud er kjærlighet, ja! Han er raus og forståelsesfull. Slik kjenner vi ham fra Skriften. Men

Tabell 1. Andaktsholdere i NRK 29.I.01 – 25.I.02.

Navn	Alder	Stilling	kirketilhørighet	Andakter
Kvinner:				
1. Jorunn Strand Askeland (JStA)	37	Journalist og forfatter	DNK	10
2. Helen Bjørnøy (HeBj)	47	Generalsekretær og prest	DNK	15
3. Helga Haugland Byfuglien (HeBy)	51	Generalsekretær og prest	DNK	9
4. Hanne Elstrøm Kjær (HEK)	33	Kapellan	DNK	9
5. Gerd Solli Lunde (GSL)	74	Pensjonert regionsekretær	DNK	5
6. Hilde-Anette Løvenskiold Kvam (HALK)	40	Kapellan	DNK	9
7. Berit Lånke (BL)	51	Kapellan	DNK	3
8. Inger Anne Naterstad (IAN)	40	Studentprest	DNK	15
9. Ingeborg Overvoll (IO)	33	Daglig leder og gateprest	DNK	15
10. Hilde Sanden (HiSa)	46	Pastor	Metodistkirken	10
11. Tonje Haugeto Stang (THS)	44	Konsulent	Den ev.-luth. frikirke	10
12. Marie Aakre (MAa)	54	Oversykepleier	Pinsebevegelsen	4
Gjennomsnittsalder kvinnene:	45,8	Sum andakter av kvinner:		114
Menn:				
1. Nils-Tore Andersen (NTA)	59	Generalsekretær	DNK	15
3. Øyvind Brinch (OyB)	54	Red. og pastor	Metodistkirken	13
3. Per Arne Dahl (PAD)	51	Menigh.prest og forfatter	DNK	9
4. Jan Øyvind Grøm (JOyG)	50	Sokneprest	DNK	5
5. Olav Dag Hauge (ODH)	58	Domprost	DNK	5
6. Karsten Isaksen (KI)	57	Forfatter og prest	DNK	5
7. Geir Harald Johannessen (GHJ)	58	Forfatter og prest	DNK	15
8. Asbjørn Kvalbein (AKv)	57	Forlagssjef og teolog	DNK	10
9. Leif Larsen (LL)	47	Pastor	Misjonsforbundet	5
10. Dag Nordbø (DaNo)	44	Kapellan	DNK	8
11. Per Anders Nordengen (PAN)	48	Seniorrådgiver og prest	DNK	15
12. Halvor Nordhaug (HaNo)	48	Rektor og prest	DNK	10
13. Erling Tronvik (ET)	56	Institusjonsprest	DNK	15
14. Dag Aakre (DAa)	45	Daglig leder og gateprest	DNK	5
Gjennomsnittsalder mennene:	52,3	Sum andakter av menn:		135
Gjennomsnittsalder alle:	49,3	Totalt antall andakter:		249

det er ikke den til de grader overraskende kjærlige Far, slik Jesus fremstiller ham i Luk 15, som trer frem for oss i store deler av radioforkynnelsen. I påfallende mange andakter er det den nær sagt selvfølgelig kjærlige, tilgivende, rause og trofaste Gud som tegnes for oss. Den realitet som skjuler seg bak den dobbelte tiltalen i liturgien: «Hellige Gud, Himmelske Far», kommer i liten grad til uttrykk. Det kanskje mest slående eksemplet på dette er når Gud sammenlignes med en hund som alltid tar imot oss på samme måten:

«For noen år siden leste jeg fra en barnemunn følgende gullkorn som på en treffende måte sier mye om hvordan Gud er. Der stod det: 'Gud, jeg er så glad jeg, for at du er sånn som Bamse, bikja mi. For når jeg kommer hjem altfor seint med leire i skoa og alle kjefter, da bare ser Bamse på meg med brune øyne og logrer. Hu spør ikke om noe hu, bare stikker ei varm pote i hånden min.' Bedre tror jeg knapt det er mulig å beskrive Gud enn med disse ordene. Så raus, så forståelsesfull, så aksepterende og så inkluderende selv om livet klusser seg til. Som Bamse, hunden til Marianne; spør ikke, graver ikke, kritiserer ikke, anklager ikke. Men i stedet en åpen og varm og inkluderende velkomsthånd» (045 PAN).

Vi skjønner hva andaktsholderen vil ha frem og hva hans hjerte banker for her. Kanskje velger han bare et bilde som er litt tvilsomt. Men saken er at denne måten å fremstille Gud på går inn i et mønster som er vanskelig å se bort fra i mange andakter, nemlig at Gud tenderer til å bli selvfølgelig aksepterende. Men problemet med en slik forkynnelse er at ingenting evner å gjøre «evangeliet» så platt som når det blir selvsagt. At Gud overskrider barrieren mellom det hellige og det urene og syndige blir først radikalt når vi erkjenner at der var og er en barriere. Guds nåde er bare nåde gjennom dommen, ikke nåde uten krav eller dom. Uten denne domshorison ten blir Guds kjærlighet til en blass og jovial bestefaderlig velvilje (jf. Pöhlmann 1973: 80f). Men nå kan sikkert alle finne en del de kunne ønske annerledes – fremfor alt mer bibelsk fyl dig – når det gjelder å forkynne evangeliet om Jesus Kristus. Det er begrenset hva man kan forlange av 3,5 minutter lange andakter. Det som virkelig overrasket meg gjennom studiet av radioandaktene 2001 var at så mange andak-

ter overhodet ikke nevner Jesus med et ord! Den overraskelsen blir jeg nødt til å vie et eget avsnitt.

Kristen forkynnelse uten Kristus?

Det er Kristus og troen på ham som gjør den store forskjell. I eminent forstand er det Kristus-forkynnelsen som profilerer kirkens budskap. Evangeliet handler først og fremst om Guds kjærlighet slik den er åpenbart i Jesus Kristus, vår Herre (Joh 3,16; Rom 1,3, osv.). Paulus kan derfor rett og slett si at det er Jesus Kristus vi forkynner (2 Kor 4,5), uten at hans budskap dermed blir kristomonistisk. I møte med Kristus er det også skillet mellom kristen og annen religiøs tro kommer tydeligst til uttrykk. Å forkynne Kristus som vår vei til frelse er en stående utfordring både for samtiden toleransetenkning – og for kirken selv (Matt 1,21; Joh 1,12; Apg 4,12; 1 Kor 8,6). Dette er synspunkter jeg vil tro de fleste – kanskje alle – radioandaktsholderne i 2001 deler i teorien.

Men under studiet av radioandaktene oppdaget jeg med stigende undring at en lang rekke andakter ikke nevner Jesus Kristus i det hele tatt. Et flertall av disse andaktene – men langt fra alle – hadde et gammeltestamentlig tekstgrunnlag, som det fremgår av tabell 2. I til sammen 81 andakter (32,5 % av de 249) er Jesus Kristus ikke nevnt, verken med navn eller med annen omtale eller tiltale. Med andre ord: I ca. en tredjedel av radioandaktene i 2001 spiller Jesus Kristus og hans gjerning – budskapet om ham eller fra ham – ingen rolle i forkynnelsen.

Men her må vi skjelne mellom andaktsholderne. 7 av dem forkynner alltid Jesus Kristus på en eller annen måte. Dermed viser det seg at de 81 andaktene som ikke nevner Frelseren utgjør hele 39,3 % av de andre 19 predikantenes 206 andakter.² Imidlertid viser tabellen at variasjonen er stor også mellom de 19 predikantene innbyrdes. Andaktsholderne er representert med fra 1 til 8 andakter som ikke har Jesus Kristus innenfor horisonten. 10 av de 19 andaktsholderne holder Jesus Kristus utenfor i fra 11 til 40 % av sine andakter. 8 andaktsholdere unnlater å forkynne Kristus i fra 44 til 67 % av tilfellene, og 1 predikant preker om Jesus bare i 11 % av mulighetene hun har.

Tabell 2. Radioandakter som ikke nevner Jesus Kristus, i forhold til det totale antall andakter i 2001, samt andakter med GT-tekst som nevner Kristus.

Predikanter	Andakter totalt	Andakter uten Jesus, totalt	Andakter uten Jesus, GT-tekst	Andakter med Jesus, GT-tekst
1. HALK	9	8 (=89 %)	7	1
2. HEK	9	6 (=67 %)	6	1
3. DaNo	8	5 (=63 %)	1	1
4. NTA	15	8 (=53 %)	5	1
5. MAa	4	2 (=50 %)	2	0
6. IO	15	7 (=47 %)	3	1
7. PAN	15	7 (=47 %)	5	1
8. OyB	13	6 (=46 %)	4	1
9. HeBy	9	4 (=44 %)	2	2
10. HeBj	15	6 (=40 %)	1	
11. KI	5	2 (=40 %)	(1) ³	2
12. IAN	15	6 (=40 %)	2	1
13. THS	10	3 (=30 %)	1	2
14. GHJ	15	3 (=20 %)	2	3
15. HiSa	10	2 (=20 %)	2	0
16. JStA	10	2 (=20 %)	(1) ²	4
17. LL	5	1 (=20 %)	1	1
18. ET	15	2 (=13 %)	2	5
19. PAD	9	1 (=11 %)	1	0
DELSUM	206	81 (=39,3 %)	49 (51)	28
20. AKv	10	0	0	5
21. HaNo	10	0	0	2
22. ODH	5	0	0	1
23. JOyG	5	0	0	1
24. GSL	5	0	0	1
25. DAa	5	0	0	0
26. BL	3	0	0	0
SUM	249	81	49 (51)	38

30 av de andaktene som ikke har Jesus innenfor horisonten har en NT-tekst som grunnlag, 2 ble holdt uten bibeltekst, mens 49 (eller 60,5 %) ble holdt med grunnlag i en GT-tekst. De syv sistnevnte predikantene i tabell 2 forkynner som vi ser alltid Kristus, enten tekstgrunnlaget er fra GT eller NT. Vi ser også at 16 av de førstnevnte 19 predikantene en eller flere ganger forkynner Kristus med utgangspunkt i en GT-tekst. For to av dem (JStA og ET) hører det å utelate Kristus til unntaket når de har en GT-tekst foran seg, mens det motsatte er tilfellet for tre av de førstnevnte predikantene i tabellen (HALK, HEK og NTA). For dem er det mer «regelen» enn unntaket. I de 21 radioandaktene disse tre predikantene holder over GT-tekster, er Kristus nevnt i bare 3 tilfeller.

Disse funnene reiser minst to spørsmål: I

hvilken forstand kan vi tale om kristen forkynnelse hvis vi ikke forkynner Kristus? Og: Hva vil det si å forkynne kristent over en GT-tekst? Slik det foreliggende materialet ser ut, overlapper de to spørsmålene hverandre. Det er særlig når tekstgrunnlaget er gammeltestamentlig at mange predikanter har en tendens til å preke som om Jesus Kristus, hans liv, ord og gjerning, ikke har noe å bety for det andakten dreier seg om.

Nå kan det kanskje hevdes at også de andaktene som ikke uttrykkelig peker på Kristus, hans gjerning, hans person eller hans budskap, likevel fremstår som kristen forkynnelse i og med at de er innledet eller etterfølges av en kristen salme, av Fadervår og/eller av velsignelsen. Vi kunne si at andaktstalen så å si per definisjon er «kristen», fordi den inngår i NRK-

andaktens «liturgiske» kontekst. Og det er klart: en sang- eller salmetekst kan utdype og videreføre det som er sagt i taledelen av andakten. Mange lyttere vil nok også oppfatte disse andaktene som kristelige av slike grunner. Men min undersøkelse er begrenset til selve *talen*. Jeg har ikke hatt mulighet for å supplere analysen av manuskriptene med en analyse av den eventuelle tilhørende sangen eller salmen for å se om denne kaster nytt lys over talen. Men jeg finner det uansett meget overraskende at så mange andaktsholdere ser bort fra «ordet om Kristus» eller «ordet fra Kristus» (Rom 10,17) i så stor del av sin radioforkynnelse.

I en kulturell kontekst hvor vi i stigende grad må forholde oss til annen religiøs tro i nærmiljø og storsamfunn, og hvor bevisstheten om innholdet i det kristne budskap i brede lag av folket – også i kirkefolket – synes synkende, er behovet for å profilere Kristus-forkynnelsen bare større enn før. David Buttrick sier noe som jeg tror vi skal legge oss på sinne i denne sammenhengen: «We must never forget that Christian preaching is inescapably *Christian*; we speak in *Christ of Christ*» (Buttrick 1987: 14).

Særlig påfallende er det at Kristus forbigås i stillhet når man har et nytestamentlig tekstgrunnlag, som f.eks. Apg 9,10–16 om Paulus som har fått i oppdrag «å bære mitt (d.e. Herren Jesu) navn fram for folkeslag og konger og for Israels folk» (249 IO). Eller når teksten er 1 Joh 3,13–18, der Jesus fremheves som den som har lært oss hva kjærlighet er ved å gi sitt liv for oss (097 JStA). Eller når formaningsteksten i Ef 4,32a velges som grunnlag for andakten, mens den motiverende, Kristus-orienterte b-delen av samme vers utelates (127 NTA). Eller når teksten i innledningen til åpenbaringstiden er 1 Tim 2,1–7 om Gud som vil at alle mennesker skal bli frelst ved den ene mellommannen, Kristus Jesus (235 IAN).

Men jeg finner også en rekke påfallende eksempler på at Kristus forbigås i stillhet i andakter som har et gammeltestamentlig tekstgrunnlag. I 49 av de 87 tilfellene det blir forkynt ut fra GT, blir Jesus ikke trukket inn. Det gjelder f.eks. når teksten er Jes 1,18–20 om å gjøre opp sin sak med Gud. Etter min mening bør vi ikke forkynne at purpurøde synder skal

bli hvite som snø uten å nevne Kristi frelsesverk som det aktuelle grunnlaget for dette (188 HALK). Samme innvending kan gjøres gjeldende overfor en andakt som har sitt grunnlag i Mika 7,18–19, om at ingen er som Gud, han som tar bort skyld og tilgir synd (104 OyB). Da teksten var Esek 34,7–16 og andaktsholderen konsentrerte andakten om v.16, der Herren sier at han selv vil gjete sauene sine og lete etter de bortkomne (066 HEK), var det overraskende å finne at predikanten ikke trekker en eneste linje til Den gode hyrde i NT. Likeså når Sal 22 med «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?» er sentrum for andakten (078 MAa). Da kan vi etter mitt syn ikke i rammen av en kristen andakt begrense synsfeltet til våre «hvorfor», selv om vi noen ganger med rette kan legge vekten der.

Jeg skal ikke her utfolde de forskjellige homiletiske spørsmål som reiser seg omkring forkynnelsen av gammeltestamentlige tekster. Mye av dette er godt ivaretatt i flere av de homiletiske håndbøkene. Men hovedpoenget er jo at NT nytolker GT i lys av Jesus Kristus, og at GT dermed blir gjenstand for en kristen tolkning (jf. 2 Kor 1,20; Luk 24,27; Joh 5,39 osv.). Dette må i sin tur være veiledende for en kristen forkynnelse av GT, samtidig som det selvsagt er GT-tekstens historiske mening den kristne forkynnelse skal bruke. Men predikanten skal bruke den kristelig. Hva dette betyr er etter mitt syn mest instruktivt utfoldet på norsk i Anders Jørgen Bjørndalens hefte *Kristen forkynnelse over gammeltestamentlige tekster*. Jeg innskrenker meg her til å sitere følgende med tilslutning:

[Å bruke gammeltestamentlige tekster kristelig vil si å] «forkynne Jesus av Nasaret – som målet for den gamle pacts historie, som bæreren av Guds definitive frelseshandling for menneskene» (Bjørndalen 1975: 10).

Eller for igjen å knytte til David Buttrick:

«Obviously we cannot preach passages from the Hebrew scriptures as if Christ were *not*. Out of respect for the integrity of the Hebrew scriptures, we cannot preach them by blanking out Christian consciousness and pretending we are a B.C. Hebrew congregation» (Buttrick 1987: 356).

Med dette vil jeg ikke ha sagt at vi alltid kan eller skal legge like stor vekt på Kristi person og verk i enhver sammenheng, eller på troens andre artikkel, om man vil. Første og tredje artikkel hører også med til den kristne tro, og når teksten legger til rette for det, må det selv-sagt være legitimt å legge vekten i andakten der. Men forkynnelsen bør være trinitarisk i sitt vesen. Og da bør den kristne forkynnelsen også få frem hva som er spesifikt kristent med den kristne tro i det aktuelle tilfellet. Det må etableres en forbindelse til Kristus og hans verk i forkynnelsen, hva enten tekstgrunnlaget er gammel- eller nytestamentlig.

Når f.eks. andaktsholderen (097 JStA) – med rette – sier i andakten over 1 Joh 3,13–18 at tro og gjerninger henger sammen i Bibelen, skulle vi gjerne fått vite *hvordan* tro og gjerninger henger sammen etter kristen forståelse, at gjerningene f.eks. ikke er noe som *bør* følge troen, men noe som er en frukt av en levende tro på Kristus. Tro og gjerninger henger sammen også etter f.eks. muslimsk tro, men henger de sammen på samme måten? Eller når predikanten (235 IAN) ut fra 1 Tim 2,1–7 velger å la forbønn og takk for alle mennesker (tekstens v.1) være hovedfokus i andakten, så la gå med det, selv om åpenbaringstiden i kirkeåret legger opp til noe annet. Men er det ikke da et poeng å få frem hva som gjør bønn til *kristen* bønn, hva det vil si å be i *Jesu navn*?

Jeg mener med dette heller ikke å si at den kristne tro ikke også har berøringspunkter og felles synspunkter med annen religiøs tro, med andre livssynsretninger eller med allmenne oppfatninger i kulturen. Det har den, f.eks. når det gjelder deler av virkelighetsoppfatningen og menneskesynet, og på etikken og moralens områder. Dette må gjerne også sies i forkynnelsen. Det er godt om kristne og ikke kristne kan være seg bevisste hva vi har felles. Men det som er mitt poeng i denne sammenhengen er at forkynnelsen, hvis den vil være *kristen*, bør ha kontakt med og trekke linjene til sentrum i Skriften. Det er Jesus Kristus som er «kjernen i kristendommens særlige kjennemerker ('differentiae specifica')» (Valen-Sendstad 1949: 379). Tore Kopperud er inne på dette i innledningen til heftet *Hvordan holde andakt?* Her

gjør han rede for forskjellen på «sektor- og segmentforkynnelse». Han tenker seg at hvis vi «sirkler inn» det bibelske/kristne budskapet, er Kristus sentrum:

«Sektorforkynnelse vil si at vi hele tiden holder forbindelsen med sentrum klar. Det er Kristus. Segmentforkynnelse vil si at vi nok holder oss til det bibelske budskap, men forbindelsen med sentrum er borte.» (*Hvordan holde andakt*: 8).

Men også et avsnitt hos en av andaktsholderne i NKR i 2001 kan stå som et memento her:

«Forskjellen er altså Jesus. Den åndelige veiledningen vi kan stole på, har Jesus som hovedsak. At Guds sønn ble menneske for å frelse oss med sin død og oppstandelse» (131 GHJ).

Med dette mener jeg slett ikke at f.eks. skapelsesteologien eller den (sosial-)etiske forkynnelsen ikke har en vesentlig rolle å spille i kristne andakter og prekener. Men også slike temata henger sammen med den større bibelfortellingen og den kristne oppfatning av hva Gud vil med sitt skaperverk. To eksempler kan illustrere dette: En av radioandaktene skildrer på ettersommeren 2001 på en levende måte fluefiskerens fryd over å fange årets første vill-laks og de overveldende naturopplevelsene i «Guds egen storslåtte katedral» langs Ommedalselven i Hyen. Skildringen er vakker, den vekker ny lyst til selv å dra ut i naturen, og den stemmer sinnet til takk for skaperverket. Men når bibelteksten for andakten er Sal 62,2–3: «Bare i håp til Gud er min sjel stille, min frelse kommer fra ham», har vi lov å vente at det også antydes en linje fra skapelse til frelse – og til Frelseren (147 LL). En annen andakt hører til de sjeldne som (ut fra GT i dette tilfellet) er meget klar i sitt sosialetiske engasjement, (110 HeBj). Men heller ikke her er Kristus innenfor synsfeltet. Derfor gjenstår spørsmålet om hva som er det spesifikt kristne bidraget i denne sammenheng.

Hvis kirken nøyer seg med å forkynne det andre kunne sagt like godt, eller verre: det som sier seg selv, risikerer vi at folket vender det døve øret (også) til denne skapelsesteologiske og etiske delen av kirkens budskap. Halvor Nordhaug sier det slik i et avsnitt om skapelsesteologi som selvstendig tema:

«Den prest som går denne veien [d.e. inn i det sosi-aleitiske felt] vil trolig oppdage at den vanskeligste teologiske oppgave ikke blir å si noe meningsfullt om skapelsesteologien, men å preke trinitarisk om livet i skapelsens verden (...) Her kan den kristne fornuft ikke late som om Jesus Kristus ikke er til og ikke har talt. Det er nettopp gjennom Kristus og hans verk at vi kan se både hva verden og mennesket er i Guds øyne. En forkynnelse som ikke nevner Kristi navn vil ikke kunne være trinitarisk, knapt heller evangelisk» (Nordhaug 2000: 47).

Når skapelse og forløsning flyter sammen

Noe som ikke er like markert, men som henger sammen med det foregående, er at 12 andakts-holdere – hvorav 11 hører til den nevnte gruppen på 19 – har en tendens til å viske ut forskjellen mellom skapelse og frelse, det allmenne og det kristne i til sammen 20 andakter. I 10 av disse er Kristus ikke nevnt, og i én av dem er han bare nevnt i et bibelsitat, uten at han for øvrig spiller noen rolle i andakten. Der er altså en viss sammenheng mellom det å allmengjøre forkynnelsen, og det å utelate Kristus. Men allmengjøringen tar forskjellige former:

1. Mens tekstens budskap gjelder Israelsfolket, disippelflokken eller den kristne menighet, omadresserer andaktsholderen uten videre dette til alle lyttere – uavhengig av om de tror på Kristus og er døpt til hans navn, eller ikke. F.eks. heter det i ett tilfelle:

«Gud vet faktisk hvor vanskelig det er å leve – han har prøvd det selv – og vil derfor fortelle oss at ingenting kan skille oss fra hans kjærlighet i Kristus Jesus» (022 OyB).

Dette «oss» i Rom 8 gjelder de som sammen med apostelen er «i Kristus Jesus», mens «oss» i predikantens aktualisering er helt ukvalifisert. Det samme skjer der en predikant sier at Rom 14,7–9 hjelper henne

«til å holde fast i noe viktig: alle hører Herren til. Gud har skapt oss og hele verden. Jorden er full av Guds skapte barn. (...) Uansett så hører vi Herren til» (108 HeBj).

Også her er dette «oss» helt ukvalifisert. I (221 og 222 HeBj), (121 IAN) og (067 GHJ) skjer noe av det samme: skillet mellom kirken og verden, skapelse og forløsning viskes ut. Vi står her overfor det fenomen som Olav Valen-Sendstad

kalte «vi- og alle-prekener» som taler om «oss» og «alle» som var vi alle «kristne» og Guds barn (Valen-Sendstad 1950: 108).

Troens og dåpens betydning for delaktighet i frelsen kommer også i et underlig lys når predikanten – med utgangspunkt i 1 Kor 15, der Paulus i møte med døden setter sitt håp til at de troende skal vinne seier og udødelighet ved Jesus Kristus – sier at hun selv derimot finner større trøst i skapertanken:

«Jeg er ikke sikker på om Paulus ord om udødelighet er til trøst. Men jeg er sikker på at ordene om at Gud kjenner alle han har skapt er til trøst. Gud kjenner den som jeg har mista og Gud kjenner mitt tap. At Gud vet hva død er – er ord til trøst» (038 IAN).

I (238 IAN) er «den tro vi har» helt ukvalifisert i og med at Jesus ikke er nevnt i andakten. Budskapet i en annen andakt av samme predikant (over Joh 12,27–33) ligger nær tanken om alles frelse, uavhengig av troen på Kristus. Denne andakten avsluttes slik:

«For meg gir det livsmot å høre det jeg har hørt. Nærlig at Jesus sa at han engang skulle dra ALLE til seg på den dagen da dommen skulle falle» (040 IAN).

2. Tendensen til allmengjøring kan også ta den form at mens teksten handler om Herrens frelsesverk, gjør predikanten budskapet om til noe som foregår på skaperplanet.

F.eks. gjør (065 HEK) Herrens frelsesløfte til eksilantene i Babylon om til et generelt løfte på skapelsens plan om at Herren vil bære ungene våre og alle mødre (Jes 40,11). I (152 THS) blir Jes 40,28–31 om at Herren gir den trette kraft til en alminnelig «invitasjon til selvhjelp» når det gjelder å gi livet en roligere rytme. I (075 PAD) gjør predikanten et helt allment, mentalhygienisk poeng av Esekiels ord om det nye hjertet og den nye ånd, og hos (158 GSL) blir pilegrimsvandringen til et bilde ikke bare på den troendes, men på alles livsvei. Liknende eksempler på allmengjøring av et frelsesbudskap finnes i (102 HiSa), (055HeBy), (057HeBy), (088 HALK) og (099 HiSa).

3. Andaktens tema blir noen ganger gjort til, eller begrenset til, det allment gyldige. Som når

apostelens formaning i Rom 15 om at de troende skal ta imot hverandre slik Kristus har tatt imot dem, uten videre blir til en oppfordring til kristen nestekjærlighet i sin alminnelighet (071 GHJ). En annen prest fabulerer over en ny tolkning av det å dø:

«Jeg har bestandig trodd at jeg er på vei til livets aften, og at jeg en dag skal dø (...) Men (...) Kanskje det er nå jeg driver og dør (...)? Kanskje den oransje stripen i horisonten ikke er en solnedgang, men en soloppgang?» (163 KI)

Denne andakten kunne vært en tankevekkende og nyskapende skildring av hva det vil si for en kristen å se mot døden, dersom temaet hadde vært knyttet til han som er Oppstandelsen og Livet. Men slik andakten fremstår, uten et Guds ord og uten at Jesus er nevnt, er det vanskelig å betegne den som en andakt i kristen mening.

Tendensen vi sporer i disse 20 andaktene er at man så å si hopper bukk over syndefallet, ved å fortie at alle «Guds skapte barn» samtidig er hans falne barn med bopel øst for Eden og i behov av frelsen i Jesus Kristus. Man får ikke frem at Adams fall er alles skjebne, mens frukten av Kristi død og oppstandelse er noe man mottar i tro, Rom 5,17 (Sannes 1996: 130).

For noen radiopredikanter vedkommende kan det synes som om den dobbelte tendensen vi sporer – til både å utelate Kristus i store deler av sin forkynnelse og til å allmengjøre den – er mer enn tilfeldige «glipp». Men det kan vi ikke vite. Her står vi ved porten til et eget felt for forskning: man kan – som et supplement til analyse av forkynnelsen – intervju forkynnerne for å utdype deres mening med det som er sagt og ikke sagt.

Noen lytterreaksjoner

Lytterskaren for radioandakten har vært svakt synkende fra år til år. På 1970- og første halvdel av 1980-tallet lå den stabilt på 17–19 % av befolkningen, noe som tilsvarte ca. 540.000 daglige lyttere. Likevel er lytterskaren fremdeles nesten på høyde med Dagsnytt-sendingene om morgenen. I gjennomsnitt lå den på 440.000 personer i 2001. De første månedene i 2002 har lytterskaren vært svakt stigende. Det vitner om at svært mange setter pris på morgenandakten.

I følge medieforsker Tor Myrland Eide i NRK-forskningen har man imidlertid ikke gjort noen systematisk undersøkelse av hvordan lytterne bedømmer innholdet i andaktene. NRK fører heller ingen oversikt over mer spontane lytterreaksjoner. De fleste som henvender seg til NRK om andakten gjør det per telefon, og reaksjonene er etter det programsekretær Helge Gudmundsen opplyser «stort sett positive».

Kristelig Kringkastingslag (KKL) opplyser at svært mange av deres medlemmer er aktive lyttere til morgenandakten i P1, og at de setter pris på «denne knøttlille oasen av Guds-ord» på morgenkvisten. Men KKL får jevnlig både positive og negative henvendelser fra medlemmer og andre når det gjelder andaktene, og disse lytterreaksjonene arkiveres. Av praktiske grunner har jeg bare fått tilgang til reaksjonene for perioden 23.8.01 til 31.1.02. Antallet summerer seg til 26. Reaksjonene som kom gjaldt i hovedsak klager på musikkvalget før, under og etter andakten, og på den altfor korte tidsrammen andakten er tildelt. Bare 5 henvendelser gjelder innholdet i taledelen av andaktene. Én innsender sier seg «helt enig» med et innlegg i avisen Vårt Land 15.1.02 der en abonnent sier at de som tar på seg å holde andakt i NRK

«bør ta denne oppgaven på alvor og forkynne evangeliet om Jesus Kristus. Det er dette som skal være det sentrale i en andakt. Jeg synes at mange andaktsholdere snakker om alt mulig annet – de preker lite om Jesus.»

Disse to lytterne peker altså på noe av det min undersøkelse har avdekket: Jesus spiller en heller tilbaketrasket – om noen – rolle i en rekke andakter av en hel del andaktsholdere. GHJ får i to henvendelser takk og ros for sine andakter i uke 48/01. Av de to siste henvendelsene som berører andaktens innhold, ber den ene om «mer bibel – mindre menneskeord», mens den andre synes NTA er et mønster for gode andaktsholdere.

Antallet lytterreaksjoner som berører de sidene ved andaktene jeg har undersøkt er altså svært lite. Noen av dem uttrykker vurderinger på linje med de jeg selv har gjort i tilknytning til mine analyser. Samtidig vet vi at enhver vurdering og tolkning av andakter eller prekener

også vil være preget av den som tolker. En av NRK-predikantene gjør dette fenomenet til gjenstand for en egen «andakt». Vi tolker alltid ting vi ser og hører forskjellig. Han illustrerer poenget med en historie om Sherlock Holmes og Dr. Watson på telttur:

«om kvelden lå de i soveposene sine og så på den fantastiske stjernehimmelen. Da sier Sherlock Holmes til Dr. Watson: 'Når du ser denne stjernehimmelen over våre hoder, hvordan tolker du det?' Dr. Watson svarer: 'Jeg tolker det dit hen at vi får en stille og rolig natt, en klar og lys morgen og så venter en fin dag på oss. Men hvordan tolker du dette synet av stjerner over våre hoder?' Da sier Sherlock Holmes: 'Jeg tolker det vel dit hen at noen har stjålet teltet vårt' » (163 KI).

Epilog

Skjevesland mener at det «å holde ryktet om Jesus levende» i mediens offentlighet er radioandaktens fremste funksjon, særlig overfor de som står fjernere til kristen tro (Skjevesland 1987: 40). Det er ikke lite om radioforkynnelsen kan make dette, og de fleste radioandakter virker nok i den retning. Jeg har funnet mye å glede seg over, og det er nærmere omtalt i min rapport om NRK-andaktene i 2001. I denne artikkelen har jeg imidlertid valgt å vende oppmerksomheten mot en tendens som overrasket meg og som jeg har vanskelig for å tro at andaktsholderne egentlig ønsker å stå for. For når nærmere 40 % av et stort flertall av radiopredikantenes andakter *ikke* formidler noe rykte om kristentroens hovedperson, kan det tyde på at «ryktet om Jesus» er i ferd med å svekkes i dette mediet. Men det er vel ingen av de som forkynner Guds ord som ønsker

at en slik utvikling skal gå videre inn i tredje årtusen etter Jesus Kristus.

Litteratur

- Bjørndalen, Anders Jørgen (1975): *Kristen forkynnelse av gammeltestamentlige tekster*. Credohefte, Oslo
- Buttrick, David (1987): *Homiletic. Moves and Structures*. Fortress Press
- Hvordan holde andakt?* Credohefte, Oslo 1978
- Jacobsen, John Steinar (2002): *Radioandaktene revisitert. En undersøkelse av NRK-andaktene i 2001 sammenlignet med Olav Skjeveslands stikkprøver i årgangen 1983/84*. Forskningsrapport, NLA VH
- Nordhaug, Halvor (2000): *... så mitt hus kan bli fullt. En bok om prekenen*. Luther Forlag
- Pöhlmann, Horst Georg (1973): *Abriss der Dogmatik, Gütersloher Verlaghaus, Gerd Mohn*
- Skjevesland, Olav (1987): *Ord i det blå? Stikkprøver i en årgang norske radioandakter*. Land og kirke, Gyldeldal
- Valen-Sendstad, Olav (1949 og 1950): «Nåtidig forkynnelse i Norge. En årgang radiopreker i søkelyset.» Fire artikler i *Fast Grunn*, 1949 og 1950

Noter

- 1 I presentasjonen er andaktene nummerert fra (001) 29.1.01 til (249) 25.1.02 og forsynt med predikantens initialer (slik jeg har komponert dem i tabell 1). I sitatene har jeg beholdt andaktsholdernes ortografi og tegnsætning.
- 2 Lytterne opplevde i tre forskjellige uker i 2001 at Jesus ikke ble nevnt (bortsett fra i et grafittisitat), nemlig i radioandaktene (i uke 31, 37 og 44, ved hhv. NTA, DaNo og HALK). I ytterligere tre uker ble Jesus bare nevnt én av de fem dagene fra mandag til fredag (i uke 23, 27 og 28, ved hhv. HALK, OyB og HeBj).
- 3 GT-teksten etter bibelleseplanen ble sløffet uten at annen tekst ble valgt. Jesus ikke nevnt i andakten.
- 4 Som note 3.

Sammendrag:

Artikkelen tar utgangspunkt i forfatterens rapport *Radioandaktene revisitert*, og gjør rede for de sider ved radioforkynnelsen han fant mest overraskende: at 19 av 26 andaktsholdere i gjennomsnittlig 4 av 10 tilfeller unnlater å nevne Jesus Kristus i andaktene, og at 12 av predikantene har en viss tendens til å viske ut forskjellen mellom skapelse og forløsning, det allmenne og det kristelige. Forfatteren spør om noen egentlig ønsker en slik utvikling i forkynnelsen ved inngangen til det tredje årtusen e.Kr.

Kven preikar presten eigentleg til?



AV TORE SKJÆVELAND

Tore.Skjaeveland@Kirken.no

I. Ei kritisk undersøking av «den implisitte tilhøyrar» i norske høgmessepreiker

1. Innleiing

Kven preikar presten eigentleg til? – Fyrste gongen eg stilte det spørsmålet var ein påskedag for nokre år sidan. Eg hadde fri og vitja den lokale kyrkja. Presten var begeistra og snakka om den store påskedagsgleda som me alle kjente på, jubelen over Kristus som vann over døden og stod opp av grava. No skulle me, presten og eg, verkeleg gje uttrykke for denne gleda me kjende i dag.

Eg sat og lydde, og eg måtte verkeleg snu meg og sjå bakover og rundt meg på galleriet for å sjå kor desse jublende kristne var, for eg sat med ei stadig veksande kjensle av at det ikkje var meg presten snakka til. Eg kjende meg utanfor. I staden for å dra meg inn i gleda og feiringa hadde presten fått meg til å kjenna meg utanfor under preika. Også eg som er prest, som kjenner alle kristelege ord og kodar og skulle ha alle føresetnader for å kjenna meg innanfor. Eg kjende meg utanfor og måte spørja meg sjølv: *Kven preika denne presten eigentleg til? Og kva var det som skjedde i preika som gjorde at eg ikkje kjende meg inkludert?*

Denne opplevinga ville ikkje sleppa tak i meg, og då eg leita etter svar på spørsmåla oppdaga eg at det var skrive svært lite om dette¹. Det vart starten på dette forskingsprosjektet.

Det er viktig å arbeida med desse spørsmåla fordi det den kristne forkynninga alltid har vore ein budskap med adresse, ein budskap for nokon, slik Jesus sa: «Gå ut i all verda og forkynn evangeliet *for alle menneske!*» (Mark 16,15). Dette innebar at heilt sidan pinsedagen har form og språk i forkynninga vorte tilpassa tilhøyrarens erfaring og bakgrunn, sjølv om dette automatisk har ført til at tilhøyrargruppa vart innsnevra.

Etter 12 år som prest veit eg at mange kyrkje-medlemmer går til høgmesse sjeldan og uregelmessig, men dei er interesserte, og dei spør: *Har kyrkja ein budskap til meg, eller talar presten berre til nokon andre, til ein indre kjerne?* Av og til kan tilhøyraren få ei kjensle av at presten rettar preika si mot ei snever tilhøyrargruppe som er vanskeleg å kjenna seg inkludert i, og ein sit att med spørsmåla: «*Kven talar presten eigentleg til?*» og «*Kven trur presten at eg som tilhøyrar er?*» Desse spørsmåla er viktige for ei kyrkje som vil vera ei open og evangeliserande folkekyrkje.

Etter å ha arbeidd med desse spørsmåla fekk eg i 2000 Olavstipendet for å gjera ei empirisk undersøking.

Eg vil i denne artikkelen stutt gjera greie for undersøkinga og dei viktigaste funna, med vekt på å skildra dei element i preika som eg har funne kan vera inkluderande eller ekskluderande og på å skildra dei ulike typene tilhøyrarar.

2. Problemstilling

Eg ville undersøkje det biletet presten teiknar av sin tenkte tilhøyrar gjennom det som vert sagt i preika, og som ikkje treng vera det same som presten sin intenderte tilhøyrar eller dei som faktisk var til stades. Dette biletet kallar eg «den implisitte tilhøyrar». Det er ein viktig faktor i kommunikasjonsprosessen fordi preika er, sett frå ein retorisk synsstad, tilhøyrarorientert tale.

Walter Oug, forskar i munleg og skriftleg kommunikasjon seier: «*To speak, I have to be somehow already in communication with the mind I am to adress before I start speaking.*» (Ong 1982 s 176)

Det fyrste steget i ein kvar kommunikasjon er å ha ein ide om kven ein snakkar til, og dette påverkar dei orda ein vel. Difor er den oppfatning talaren eller forfattaren har av sin tilhøyrar viktig både innan litteraturvitskap og retorikk (Foss s124). Også presten vil gjennom preikespråket, gjera ei innsnevring av tilhøyrargruppa som er styrt av presten sine medvitne eller umedvitne tankar om korleis tilhøyraren er.

I ei kritisk undersøking kan ein ikkje godta at den uttalte adressat er den same som den implisitte tilhøyrar, men må leita i preiker etter grensene for tilhøyrargruppa og metodisk spørja: Kva er grensestolpane presten set opp i preika? Korleis inkluderar presten menneske ved å utvida grensene og korleis snevvar presten inn grensene for kven som kan kjenna seg som ein inkludert tilhøyrar?

3. Undersøkinga

For å finna svar på dette har eg gjort ei empirisk undersøking av vanlege norske høgmessepreiker. Desse har eg fått tak i ved å ta uanmeld lydopptak av preikene og skriva det av. Som metodisk grep har eg vald ein tilhøyrarposisjon, og prøvd å gå inn i rolla som ein tilfeldig gudstenedeltakar, som ikkje har noko forhold til eller kunnskap om prest og kyrkjelyd, og analysera meg fram til kven presten trur eg som tilhøyrar er. Difor har eg ikkje spurt prestane kva dei meiner og kven dei ville tala til, men konsentrert meg om det som når fram til tilhøyraren, orda i preika. Kommunikasjonen er sjølvsgatt meir enn berre orda, men i dette forskingspro-

sjektet vil eg konsentrera meg om dei nedskrivne preikene.

3.1 Prestar og kyrkjelydar

Eg plukka ut 6 kyrkjelydar med 3 prestar i faste stillingar, 2 på Vestlandet, 2 på Austlandet og 2 i Trøndelag til saman 18. Av dei 6 kyrkjelydane er 3 tradisjonelle kyrkjelydar på bygda, dei andre 3 er drabantbykyrkjelydar. Eg valde ulike sundagar, men alle var vanlege høgmesse som ikkje var særskilde kyrkjeårsdagar og der ein ikkje har særskilde inviterte eller har utdelingar eller markeringar. Planen var å ta opp ei preike av kvar prest. Valet av prestar var underordna valet av kyrkjelydar.

Det vart gjort opptak i tida november 2000 til mars 2001. Nokre opptak vart ubrukbare av tekniske grunnar, difor har eg gjort to ekstraopptak i andre kyrkjelydar for å ha same talet. Av desse 18 preikene har eg til denne analysen vald ut 12, to frå ein kyrkjelyd på bygda og to frå ein drabantbykyrkjelyd i kvar av dei tre landsdelane. To av prestane er kvinner og ti menn. Eg vel å ikkje avsløra namnet på prestar og kyrkjelydar.

4. Analyse

Eg har ikkje funne nokon som har arbeidd med akkurat dette i Norden eller i USA, og har difor heller ikkje funne ein fast metode, men eg har funne det fruktbart å låna analysereiskapar frå retorikken og tekstlingvistikken.

Ei preike er ein tilhøyrarorientert tale og som tilhøyrar kan eg forventa at presten har vald retorisk form, ord og setningar for å kommunisera med meg. Samstundes er eg som tilhøyrar del av to relasjonane. For det fyrste er eg med i ei gruppe, gruppa av kyrkjegjengarar den dagen, og for det andre vert det skapt ein relasjon til presten gjennom dei roller som presten tildeler seg sjølv og dei motsvarande roller som vert tildelt meg som tilhøyrar.

Ut frå dette har eg sett saman mitt eige analyseskjema der eg har delt analysen inn i fire delar som eg har kalla «Retorikken», «Orda», «Gruppa» og «Rollene». Ved å sjå etter den implisitte tilhøyrar frå desse ulike vinklame meiner eg at eg har hatt eit godt arbeidsreiskap for å kunna ta for meg ulike typar preiker.

4.1 Retorikken

Her har eg sett på dei overordna strukturar og dei medvitne val av verkemiddel som presten har gjort, på preika sitt tema og mål, på inndeling og struktur, bruken av eksempel, illustrasjonar, bilete, historier. Vidare har eg sett på bruk av Bibelen, stil, argumentasjonsmåte og strategi, då særleg startpunkt for argumentasjon (Perelman s65) som fortel om presten sin forestilling om tilhøyraren sin kunnskap og haldning.

4.2 Orda

Her har eg sett kritisk på ordbruken, på korleis presten vender seg til tilhøyraren og kva tiltaleord og kva personleg pronomen som er bruka. Vidare har eg sett om det er bruka ord, omgrep eller bilete som krev ei særskild førforståing, t.d. Kanaan-språk, framandord, kjennskap til lokale forhold og ord, fordi dette set grenser for kven som vert inkludert i kommunikasjonen. Her har eg bruka metodar frå tekstlingvistikken (Vagle og Svennevig) for å sjå på vanskegrad og eg har sett etter ulike typar referansar (Vagle s134) og koblingar (Vagle s156) mellom ord og setningar som føreset forkunnskap for at tilhøyraren skal forstå samanhengen i teksten.

4.3 Gruppa

Så har eg sett etter om presten har nokon direkte karakteristikkar av tilhøyrargruppa og kva gruppeord som er bruka. Her har eg undersøkt det biletet presten teiknar av sine tilhøyrarar og seg sjølv som gruppe, ved å leita etter tre kategoriar utsegner: «Fiendebilete» eller «dei andre» – avgrensing, kven tilhøyrarane ikkje er. «Sjølvbilete» – det som vert sagt om tilhøyrargruppa der presten føreset at dei er no. «Idealbilete» – etiske og teologiske ideal og føredøme, som fortel kvar tilhøyrarane er på veg. (Josuttis s87–165)

4.4 Rollene

Her har eg sett på korleis presten omtalar seg sjølv og kva ethos han/ho viser i preika og om presten teiknar roller for seg sjølv og for tilhøyraren. Eg har gått ut frå ei tese som seier at ein forfattar alltid set opp roller som lesaren må gå inn i for at kommunikasjonen skal fungera

(Ong 1977) og spurd: Er det ei rolle som tilhøyraren må gå inn i eller godta for å kjenna seg som ein inkludert tilhøyrar?

Eg har sett etter tradisjonelle roller frå Bibelen: Herold, evangelist, lærar, hyrde/ sjelesørgar o.s.b. (Skjevesland s114–128) fordi desse rollene krev motroller som tilhøyraren går inn i: frelsesøkjande til evangelisten, elevar til læraren, undersätter/ tenarar til herolden, sau/konfident til hyrden.

Eg har og sett på korleis forholdet prest og tilhøyrar vert uttrykt, til dømes som eit kompetanseforhold eller autoritetsforhold (Wenzel s30 og s204–211). Her har eg og sett på kva slags autoritet presten viser ved hjelp av den interpersonelle modaliteten i direktiv (Svennevig s176), altså den grad av påtrykk som vert uttrykt i ein appell, om presten nyttar bydande utsegner (t.d. må) eller rådande utsegner (t.d. kan).

II. Kva skjer i preika?

5. Funn av inkluderande og ekskluderande element

Når ein inkluderar gjev ein signal som gjer at tilhøyraren forstår at det er han/ho ein vender seg til. Dersom noko i det som vert sagt inneheld signal om at tilhøyraren ikkje tilhøyrer den gruppa som ein ynskjer å venda seg mot, ekskluderar ein. Dette kan vera både medvitne og umedvitne signal. Eg har kalla desse signala for grensestolpar. Eg har leita etter det i preikene som kan fungera som grensestolpar. Her vil eg ta for meg dei viktigaste som eg har funne i desse preikene: Tema, føreset kunnskap, startpunkt for argumentasjon.

5.1 Tema

Val av tema er ein klar indikator på kva tilhøyrarar presten ser for seg. Både prest 2 og 3 har den same preiketeksten, Jesaja 60,1–6, men medan prest 3 har forventning rundt årsskiftet som hovudtema, har prest 2 lagt vekt på å formidla kunnskap om Jesajaboka og bibelteologiske utleggingar. Dette tyder på at prest 2 ser for seg ei tilhøyrargruppe som har kunnskap om Bibelen og vil ha meir opplæring, altså det me vanlegvis vil forbinda med kyrkjevante eller «den indre kjerne». Prest 3 legg stor vekt på allmenne kjensler og ser for seg ei tilhøyrar-

gruppe som treng å få sine kjensler tolka i lys av teksten og knytta saman med trua på Gud. Dei har eit inntrykk av og eit kjennskap til Jesus, men treng ikkje ha ei klar vedkjenning, det me ofte forbind med kyrkjeuvante eller «gråsonen».

5.2 Føresett kunnskap

Her er tre ulike måtar som preikene stiller krav om førehandskunnskap, slik at den tilhøyrar som ikkje har kunnskapen kan kjenna seg utanfor.

5.2.1 Spesiell bruk av ord og bruk av spesielle ord

Forståinga av det som vert sagt i preika er avhengig av at tilhøyraren veit kva ord som høyrer saman, og kva assosiasjonar som er knytt til orda i den samanheng dei vert bruka. Dette treng ikkje vera ord eller omgrep som er vanskelege i seg sjølv. Men slik dei er bruka i preika stiller det slike krav til tilhøyraren sin bakgrunnskunnskap og evne til å trekka slutningar at ein tilhøyrar utan denne kunnskapen ikkje vil kunna følge med, og langt mindre kjenna seg inkludert. Dette fenomenet i språket vert i lingvistikken kalla inferens (Vagle s99 og s156). Når prest 6 brukar ord som «*dodsgiften*» og «*det nye mennesket*» utan å forklara korleis dei heng saman med dåpen som er temaet, vert det stilt førehandskunnskap om luthersk dåpsteologi for å forstå korleis orda fungerer i samanhengen. Når prest 15 seier «*Vi ser Jesus som Guds salvede*» stiller det krav til kunnskap om Bibelens tale om Messias og kva salving er.

Ein slik uttrykksmåte, som hentar omgrep og metaforar frå Bibelen og den kristen tradisjonen og brukar dei på ein måte som gjer at språket kan verta uforståeleg for andre enn dei som er på innsida i miljøet, vert av og til kalla Kanaanspråk. Det var ikkje eit gjennomgåande trekk i nokon av preikene, men det fanst spor av det i fleire og gav desse preg av å vera preika til dei definerte kristne.

5.2.2 Allusjonar og innsiderefersansar

Av og til refererer presten til noko som berre er kjent for ei gruppe, det kallar eg innsiderefersansar. Døme frå preike 13: «*Vi har fått vite at*

Guds folk i Noregs land løfter hodene i frimodighet og tør vise verden hvem Gud er.» Kva dette betyr vart ikkje forklart, men det høyrst ut som ei melding til nokon i ei gruppe der eg ikkje er.

Nokon gonger høyrst det ut som om presten seier ting på spesielle måtar som signaliserer noko meir enn det som vert sagt, at dette er meint for dei som tilhøyrer ei særskild gruppe. Det er allusjonar til noko som presten og ei gruppe i kyrkjelyden kjenner til og som difor både signaliserer fellesskap og gjev presten ein sterkare autoritet ovanfor denne gruppa. Men det vil og fungera som eit signal som kan få dei som ikkje forstår det til å kjenna seg utanfor gruppa av dei det vert talt til.

Dette er det retorikken kallar allusjon som argumentativ figur (Perelman s170 og s177) fordi tolkinga av setninga vert ufullstendig dersom ein ikkje «tar» allusjonen, sjølv om setninga kan forståast utan. Dette i motsetnad til allusjon som rein stilistisk figur som er ei forskjøning av språket.

Tradisjonelt Kanaan-språk fungerer som argumentative allusjonar, det vil seia at presten legitimerar seg ovanfor ei tilhøyrargruppe ved å bruka kjente og innhaldsmetta uttrykk frå Bibelen som denne gruppa set pris på.

Døme frå preike 6: «*For et kristent menneske betyr dåpen at jeg skal leve i en daglig dødning av den viljen som sitter i kropp og sinn til å la være å bry meg mer om Gud.*».

Uttrykket «daglig dødning» vert bruka i staden for tenkelege alternativ som t.d. «kamp mot» eller «fornekting av» eller «undertrykking av» som ville vera lettare forståeleg for folk flest uavhengig av alder og kristeleg bakgrunn. Det tyder at presten føreset det kjent av tilhøyraren. Men i tillegg kan det henda at uttrykket er vald som eit signal om presten sin ståstad til ei gruppe presten vil halda seg inne med. Ordet gjev assosiasjonar til Luthers vesle katekisme og eldre luthersk fromhetstradisjon og salmespråk (Jamsfør Thomas Kingo sin salme «Nå bør ei synden mer» frå 1699 på NoS nr 407 v2).

Døme frå preike 9 som handlar om bryllaupet i Kana: «*Min time er ennå ikke kommet, sier Jesus. Når den timen kommer, blir han overlatt til korsfestelse. Jesus deltar i bryllupsfesten mens*

korset stod skjult mellom løv i det fjerne.»

Ved fyrste øyrekast gjev ikkje den siste setninga særleg mykje meining, med mindre du tilhøyrer dei innvidde og straks høyrer at dette er eit sitat frå ei salme (NoS 334) og dermed forstår at dette er ei poetisk oppsummering av avsnittet på «den gode gamle måten» som den implisitte tilhøyrar likar så godt.

5.2.3 Referansar til bibelkunnskap

Den mest vanlege grensestolpen er referansar til konkret kunnskap om Bibelen og trua som presten føreset at tilhøyraren kjenner til. Når slik kunnskap er naudsynt for å få fullt utbytte av preika, vil det dela tilhøyrargruppa i dei som veit og dei som ikkje veit.

Døme frå preike 13: «*Og da er vi inne på dette forholdet mellom tro og gjerningar som Jakobs brev tar opp så glimrende.*»

Øg fire setningar etterpå: «*Men Jakob viser oss og denne teksten som vi har lest i dag, viser oss at den sanne tro, den gir seg utslag i handling.*»

Her referere altså presten til kunnskap om både kven Jakob er, ved å berre bruka førenamn, til kva Jakobs brev er og til innhaldet i Jakobs brev. Dersom preiketeksten, eller ein annan av tekstane denne sundagen hadde vore frå Jakobs brev, kunne det kanskje vera forståeleg for mange, men når dette er dei einaste referansane til Jakobs brev og til forholdet mellom tru og gjerning vert det eit tydeleg signal om at den implisitte tilhøyraren er svært bibelkyndig, og andre vil ha problem med å henga med i det presten her argumenterar for.

Mange prestar tar det for sjølvsagt at tilhøyrarane deira hugsar bibelforteljingane og at det berre trengs knappe referansar før tilhøyrarane hugsar kva det dreier seg om. Til dømes refererer to av prestane til kvinna Jesus møtte ved ein brønn i Joh 4,1–26. Kvinna vert introdusert med bestemt form som er eit språkleg signal om at dette er kjent for tilhøyraren på førehand, og det vert ikkje gjeve noko meir forklaring enn det som er tatt med i sitata, og eg tar med alt som vert sagt om henne.

Frå preike 3: «*Han skapte uro hos alle den som han avslørte liva for.... Ho som ved brønnen fikk møte sitt eget liv i hans ord: Du har hatt så mange menn.*»

Frå preike 8: «*Drikke av den kilde som gir evig liv. Det var det ho fikk oppleve kvinna som møtte Jesus ved brønnkanten, den samaritanske kvinna ved Sykars brønn, der ho fekk legge fra seg det gamle livet og begynne på nytt. Som kanskje for første gang i sitt liv vart sett med virkelig kjærlighet, som vart gjennomskua, men likevel ikke fordømt, og så oppdagat at Jesus kunne gi ho det som ho innerst inne lengta etter.*»

Retorisk sett fungerer introduksjonen av kvinna i bae tilfelle som eit «eksempel», det vil seia ei forteljing henta frå felles kunnskap, og som fordi det allereide er kjent av tilhøyraren forklarar og underbygger presten sin påstand. Desse prestane talar altså med dei tilhøyrarane som kjenner denne bibelforteljinga godt nok til å vita kva som skjedde mellom Jesus og kvinna, for det fortel ikkje prestane noko om.

Dei prestane som veit at dei talar til folk som ikkje er så godt inni bibelforteljingane, kan også bruka bibelforteljingar for å underbyggja ein påstand. Men dei gjenfortel då det viktigaste av bibelforteljinga slik at det ikkje vert berre ein referanse, og retorisk fungerer det då som ei illustrasjonsforteljing. Til dømes brukar prest 13 leseteksten frå 2 Kong 5 om syraren Na'aman som vert lækt av Elisja, og prafraserar det viktigaste av forteljinga slik at samanhenget mellom forteljinga og det som skal illustrerast eller underbyggjast vert klart også for den som ikkje kjenner forteljinga frå før. Dermed vert fleire inkludert og gruppa av implisitte tilhøyrarar vert større.

5.3 Utgangspunktet for argumentasjonen

Eit anna viktige signal om kven den implisitte tilhøyrar er, er startpunktet for argumentasjonen (Foss s126). Det er det som prest og tilhøyrar er samde om og som presten difor ikkje treng å argumentera for, det er dei felles premisser som ligg under argumenta.

Døme frå preike 12: «*Ja, men er eg noko då?*» *vil du seia. Ja, sanneleg er du det. Du er jo verdifull i Guds augo. Han har skapt deg og det er ikkje lite. Men han har også ofra sin eigen Son for at du skal høyra han til og bli berga til evig liv og til teneste, og det er gjerne enno større.*»

Presten brukar eit retorisk spørsmål for å tiltala ein einskild tilhøyrar eller ei gruppe av til-

høyrarar som kan identifisera seg med spørsmålet «*Ja, men er eg noko då?*». På den måten vert det tilhøyraren sjølv som avgjer om han eller ho er dette «du» som presten snakkar til her, som er i tvil om han eller ho «er noko».

Presten talar direkte til ein tilhøyrar som trur at Gud ikkje bryr seg om han eller henne og argumenterar for at det ikkje er slik. Fyrst kjem påstanden: «*Du er verdifull i Guds augo.*» og så kjem to argument: «*Han har skapt deg*», underforstått; då må han jo bry seg om deg. Så kjem det andre argumentet som presten meiner er det sterkaste: «*Han har ofra sin eigen Son for at du skal høyra han til og bli berga til liv og teneste*», underforstått; Gud gjer ein stor innsats for å berga deg, og då må han jo bry seg om deg. Men under desse to argumenta ligg det to premisser som heile argumentasjonen byggjer på.

Dei treng ikkje argumenterast for fordi presten og den tilhøyraren som her vert tiltalt er samde om dei: «Gud finst og er skaparen.» og «Jesus Kristus er Guds Son som døydde for å frelsa menneska.» Difor kan me slutta at tilhøyraren alt trur på den kristne læra, men har problem med å tru at det gjeld han eller henne sjølv. Me kan kalla den implisitte tilhøyraren for ein anfekta kristen.

6. Presten seier me – men kven er det?

«Ved inkluderende vi taler senderen også på vegne av mottakeren, og du – som mottaker – kan spørre deg selv om du vil inkluderes i «senderens gruppe» (Svennevig s181)

6.1. Ekskluderande personleg pronomen

Alle prestane bruka 1. person fleirtal mest og snakka om «me» eller «vi» og «oss». Dette tolkar eg som eit ynskje om å signalisera identifikasjon mellom presten og tilhøyrarane i og å inkludera. Men i mange tilfelle når presten seier «me» eller «vi» sender det så sterke signal om kven eg som tilhøyrar er og kva eg meiner og trur, at eg må velja om eg er med i denne «me/vi»-gruppa eller om presten preiker til nokon andre.

For ein tilhøyrar som ikkje ut frå konvensjon eller tilknytninga til kyrkja automatisk identifiserer seg med gruppa til presten vil bruken av «me/vi» fortelja noko om grensene for gruppa,

dermed kan «me/vi» som er tenkt inkluderande faktisk fungera ekskluderande.

Når ein talar brukar «me/vi» vil tilhøyraren plassera talaren i denne gruppa, men treng ikkje plassera seg sjølv der. For «me/vi» treng ikkje inkludera andre, det kan inkludera berre talaren. Dersom ein prest seier «me i kyrkja» er det avhengig av tilhøyrarane om det er inkluderande eller ikkje. Er det sagt til ei forsamling som ikkje identifiserar seg med kyrkja, t.d. ei bedehusforsamling, er det ikkje inkluderande men tvert imot ei markering av skilnad og avstand. Difor er det viktig å finna ut kva bruken av 1. person fleirtal signaliserer.

6.2. Mange ulike «me/vi» -grupper

I materialet finn eg at «me/vi» er bruka på fleire ulike måtar som tiltale til både vide og snevre tilhøyrargrupper.

6.2.1. «Me/vi» er av og til alle

Den vidaste gruppa er når det er mest ein uttrykksmåte der ordet kunne sløyfast. Døme frå preike 7: «*Hans (Johannes døyparen) fremtoning var nærmest det vi vil kalle original, kledd som han var i kappe av kamelhår og et lærbelte om livet.*» Her er «vi» alle språkbrukarar i vår tid og ikkje ei særskild gruppe, ordet kunne bytast ut med «som kan kallast», meininga treng ikkje eit vi-subjekt.

Så vert «me/vi» bruka inkluderande om alle som er tilstades og har opplevd det same i løpet av gudsteneste: «*me høyrdet lese*», utan noko å karakterisera vi-gruppa.

6.2.2. «Me/vi» om lærefelleskapet

Dette er me vant til frå skule og lærebøker og er meir ein del av ein språkleg sjanger. Læraren kan seia: «No skal me læra gangetabellen.» enno det er opplagt at det berre er elevane som treng å læra han. «me/vi» går på lærefelleskapet der deltakarane har ulike roller, men er felles om læreprosessen. Dette er ein vanleg uttrykksmåte for prestar: Døme frå preike 12: «*Om me skal ta litt arbeid i lag og prøva å finna ut: Kva er det då det som er kristen tru? Og så kan me godt la denne kongelege embetsmannen hjelpe oss litt.*» Døme frå preike 2: «*Og vi må si litt om Jesajaboken og dens oppbygning.*» Det er tydeleg

at det berre er presten som talar, (og det er nok heller ikkje så mange andre som kjenner at dei må seia noko om Jesajaboka,) likevel føler presten at «vi» er naturleg fordi det som skjer på dette punktet i preika er ein læreprosess og «vi» uttrykker lærefellesskapet. Dermed går presten inn i ei lærarrolle med lærarautoritet, og plasserer tilhøyraren i elev/student-rolla.

6.2.3. Presten som ei gruppe for seg

I forlenginga av dette kan «me/vi» brukast av læraren som ein representant for kunnskapen: (preike 2:) «*Fra kapittel førti finner vi det vi kaller den annen Jesaja.*» «Vi som kaller» er her den teologiske forskning eller kyrkjelæra, og presten er som lærar i lærefellesskapet ein representant for kunnskapen og forskinga, og ved å bruka «me/vi» viser presten sin autoritet som kompetent fagperson.

Dette er ein ekskluderande bruk på den måten at presten meiner seg sjølv og ikkje inkluderar tilhøyraren. Dette finn ein og når presten talar på vegne av kyrkja/staben.

Døme frå preike 6: «*..så må det beklages at vi har hatt litt problemer med teleslyngen i det siste..*» Døme frå preike 3: «*Vi har i kirka noen uker som vi kaller åpenbaringstida no.*»

I preike 9 seier presten: «*Vi som er avholdfolk, vi pleier å seia: Me veit at det står der, men me likar det ikkje.*» Tilhøyraren kan godt også vera avholdsperson, men presten signaliserar at «me/vi» her ikkje er tenkt å inkludera, men å markera ei eksisterande gruppe.

6.2.4. Presten skildrar tilhøyraren gjennom «me/vi»-utsegner

«Me/vi» kan også brukast for å fortelja noko om tilhøyraren som medlem i «me/vi»-gruppa. Den vidaste bruken er «me/vi» bruka om menneska sine vilkår sett i lys av i den kristen livstolkninga.

Døme frå preike 15: «*For nå er det en gang slik at vi mennesker, vi har helst lyst til å klare oss på egenhånd.... ..Først når vi står på grensen for det vi sjøl kan makte, da innser vi kanskje litt motstrebende at vi trenger Gud som har all makt.*»

Her er tilhøyrarane og presten inkludert saman med alle menneske og det er sagt noko klart og tydeleg om kven tilhøyraren er, men det

er på eit generelt plan og difor med distanse til tilhøyraren og ikkje spesielt for å inkludera. Det gjeld tilhøyraren fordi tilhøyraren og er eit menneske. Det kan jo tenkast at denne tolkinga av livet er så ulik tilhøyraren si tolking at det ekskluderar, men då ut frå innhald.

Så er det ein glidande overgang til den bruken av «me/vi» som seier noko spesifikt om tilhøyraren og der det er meint at tilhøyraren skal identifisera seg det «me/vi» som vert presentert.

Her tolkar presten tilhøyraren sine kjensler og reaksjonsmønster. Døme frå preike 15: «*Når skolemedisinen må melde pass, da stopper vi opp, vi leter, vi prøver oss fram, og vi forstår den kongelige embetsmannen så inderlig godt: Herre, kom ned til Kapernaum før mitt barn dør.*» Her er grunnlaget for identifikasjon kjennskap til kjensla av fortvilning eller empati med den som er sjuk.

Presten kan bruka «me/vi» i direktiv, som ei direkte utfordring til tilhøyraren om å gjera noko.

Døme frå preike 15: «*For det er ikkje til å komme fra at den gryende tro, den er et sjansespill. Vi må tørre, vi må være villig til å gi avkall på, vi må være villig til å satse vår anseelse, vi må ta sjansen på å gå til Jesus. Sjøl om vi vet at vi kan ikkje slå oss for brystet og si at: Se her er eg, eg er så mektig, eg er så flink. Nei, når vi går til Jesus akkurat slik vi er, med alle våre feil og mangler, går vi til Jesus slik, da er troen på rett veg.*»

Her er det og meint at tilhøyraren skal identifisera seg, men no er grunnlaget for identifikasjon at ein gjennom preika har identifisert seg med «me/vi»-gruppa og ser på seg sjølv som på den måten presten skildrar det, som ein med feil og mangler og at ein gjev presten rett i at det er så viktig at ein vil satsa så sterkt.

Døme frå preike 6: «*Dopt til all vår synd og skam, til alle våre nederlag.*» Her gjeld det same sjølv om det er eigedomspronomen som er bruka.

Til ei utsegn som dette må tilhøyraren seia: «Ja, eg har synd og nederlag og er med i «me/vi»-gruppa» eller «Nei dette er ikkje meg, men det er kanskje eit vitnesbyrd om sjølvopplevinga til presten.»

Så finst det «me/vi»-utsegn som klart karak-

teriserer gruppa kristeleg og dermed innsnev-
rar gruppa til dei som er kristeleg aktive:

Døme frå preike 15: «Og når vi vet dette, så er det viktig for oss som bor her i NN menighet at vi legger så mye som mulig til rette slik at troen, den får de rette vekstvilkår.»

Døme frå preike 2: «Her finner vi noen av de mest kjente Jesajatekstene våre som snakker om Herrens lidende tjener...»

«Gullet er representert ved våre takkoffer som vi gir hver søndag i kirken...»

Det er nokså vanleg at prestar i løpet av preika glir over frå ein allmenn «me/vi»-bruk til ein kristeleg karakteriserande bruk. Dette kan vera ein måte å inkludera på ut frå tanken at fyrst sørgjer ein for at flest mogeleg kan kjenna seg med i «me/vi»-gruppa og så etterpå tilskriva dei eit trusstandpunkt eller ein kristen praksis slik at når dei seier ja til det fyrste så seier dei også ja til det andre.

Då er min påstand at ein set opp grenser for «me/vi»-gruppa som like gjerne ekskluderar som inkluderar. Når tilhøyraren identifiserar seg og kan seia ja til presten si skildring av «me/vi»-gruppa er ein innanfor. Dersom ein ikkje kan identifisera seg og er tvungen til å seia nei, så er ein automatisk utanfor og opplever at ein overhøyrer ein samtale presten har med sine eigne.

III. Kven preikar så presten eigentleg til?

Eg har delt dei tolv preikene inn i fire grupper alt etter kven eg meiner dei preiker til. Men eg vil understreka at eg ikkje kan seia noko om presten talte til sine faktiske tilhøyrarar eller ikkje, det har eg ikkje undersøkt. Eg kan berre seia noko om kva bilete av tilhøyraren presten teikna gjennom preika.

7. Presten preiker til sin tvilling

Tre av prestane preika slik at eg måtte konkludera med at dei snakka til sin eigen tvilling, det vil seia at den implisitte tilhøyrar i dei to preikene var forventa å måtte tenka presten sine tankar.

7.1. – på grunn av presteproblemstilling

Kva var det så som gjorde at dei avgrensa tilhøyrargruppa si slik? Den fyrste av dei tre, prest 2,

gjorde det ved temavalet. Preika er utforma for å løysa eit bestemt problem, nemleg korleis få preiketeksten, som er ein tilleggstekst, til å seia noko om det som i følge både den vanlege preiketeksten og kyrkjeåret er temaet. Samstundes vil ikkje presten hoppa bukk over de oppsette preiketeksten frå GT. Difor vert løysinga å leggja opp til å bruka tekstutlegging saman med eit bibelteologisk ekskurs om Tritojesaja til å avdekka eit felles tema slik at presten med godt samvit kan hoppa over på den gamle preiketeksten om dei tre vise menn i siste del av preika så dei får levera det oppbyggelege poenget for sundagen.

Og dersom me så spør: Kven i all vera kan vera interessert i eit så spesielt problem som denne konflikten mellom kyrkjeår og preiketext? Så vert svaret: ein prest eller prestens åndelege tvilling.

Det er heller ingen illustrasjonar eller eksempel for å tydeleggjera poeng i denne preika, noko som tyder på at den implisitte tilhøyraren oppfattar ting likt som presten og ikkje treng å få det forklart, berre utlagt.

Her vil eg igjen ta høgde for at presten kjende sine tilhøyrarar, inkludert dåpsfølget, så godt at presten visste at dette var noko som interesserte tilhøyrarane, at prestens problemstilling var deira problemstilling. Så eg seier ikkje at presten bomma, men at den implisitte tilhøyrar tilhøyrde ein nokså eksklusiv liten tvillingflokk.

7.2. – på grunn av vanskeleg språkføring

Prest nummer tre snakkar og til sin tvilling, men av ein annan grunn. For denne presten har tydeleg vald eit allment og ikkje eit teologisk tema og snakkar om forventningar og håp. Presten brukar heller ikkje vanskelege ord. Likevel er min konklusjon at denne presten talar til seg sjølv, fordi at det vert snakka på ein måte som gjer at tilhøyraren nesten må kjenna tankane til presten for å finna samanhengen i preika.

Frå preike 3: «Forventningar. Håp. Folket hadde levd i dem lenge og sterkt. Befrielse. Fred. Om at Gud måtte vise seg, bekrefte hvem han er.» (Presten har sjølv ved hjelp av pausar markert dette som eit avsnitt i preika og punktum er

bruka av meg for å markera mindre pausar.)

Kanskje er det klart for presten kor dei lausrivne substantiva høyrer heime, men det stiller store krav til at ein tilhøyrar må ha same forståingsskjema som presten. Stilen er knapp. Her manglar mange grammatikalske ledd og ord som må til for å gje ein klar samanheng, og for å gje hint om kva dei lausrivne substantiva høyrer saman med, og koblinga mellom setningane er ofte underforstått.

Presten brukar og i stor grad «dem» som eit pronomen som referer til noko, men der substantivet det vert referert til ikkje er klart, eller dei forklarande orda kjem etterpå slik at det stiller krav til lyttaren om å ha heile samanhengen i hovudet. Nokre stader skifter presten det refererende innhald i ordet «dem» utan å introdusera det slik at det fyrst går eit par setningar før tilhøyraren oppdagar at «dem» som i eit avsnitt viste tilbake på folket, i neste avsnitt truleg viser tilbake på spørsmåla.

Frå preike 3: «*Dem er like mykje mennesker av si tid som vi er det, og ber med seg myke av det som vi ber med oss; glede, takknemlighet, livsdrømmer, undringar, spørsmåla, tru, tvil, håp.* (Pause som markerer nytt avsnitt)

Noen dager så kjem dem oss så mykje nærmar enn andre dagar. Hvem er vi? Hvem er Gud? Hvem er han som vår tru, vår historie, vår kultur er knytta så sterkt til? Hva er det han ber med seg, som gjer noko med oss? (Pause)»

Her tatt med det av samanhengen som er naudsynt for å gje mening, men det er tydeleg at det innhaldet i dei understreka er usikkert. Fyrst synes det som om «dem» refererer til folket, men for å henga saman med dei komande setningane er det mest rimeleg at det viser til substantivet «spørsmåla» som er eit ord av 8 som vert ramsa opp etter kvarandre og umogeleg å gjetta når ein høyrer setninga.

Pronomen som «dem» eller «»han» eller andre ord som refererer til ord i teksten eller til forhold utanfor teksten som gjev dei samanheng og mening, vert kalla tekstreferansar (Vagle s148). I denne preika er tekstreferansar av og til uklare, og reint lingvistisk er dette ein vanskeleg tekst, med krevjande inferenskoblingar som stiller store krav til tilhøyraren si evne til å trekka slutningar. Denne evna er

avhengig av kjennskapen både til den som kjem med budskapet og til det saksområdet det dreier seg om. Særleg dette stiltrekket at ein ofte får hint om kva som er meint fyrst i setningane etterpå det er sagt gjer denne preika vanskeleg å lytta til. Det er og ein vanskeleg tekst å lesa fordi han krev av meg at eg går litt fram og tilbake for å finna samhengane, noko som er umogeleg for ein som berre høyrer.

Konklusjonen vert at denne presten snakkar til ein tilhøyrar som forstår referansane og kva presten tenker på, og den næraste er ein som er heilt lik presten, prestens tvilling. Men tilhøyraren kan og vera ein kyrkjelyd som har vent seg til presten sin måte å ordlegga seg på.

Ingen av desse to fyrste prestane brukar 1. person eintal «eg/jeg», det er berre bruka 1. person fleirtal «me/vi», og prestane drar ikkje noko skilje mellom seg sjølv og den impliserte tilhøyrargruppa. Og min konklusjon er at det er fordi dei går ut frå at tilhøyraren er lik dei sjølv.

7.3. – på grunn av teologisk språk

Den tredje preika, nummer 7, har eit språk i største delen av preika som ligg nær ein teologisk forelesing eller ein populærteologisk kommentar. Eit særtrekk er påfallande lite bruk av personleg pronomen, og dei som er bruka, er stort sett om læreprosessen bortsett frå i sluttappellen der du og ditt er bruka ni gonger i fem setningar. Preika er stort sett detaljert tekstutlegging:

Frå preike 7: «*I vers femten står det at Jesus lar seg dope for å oppfylle all rettferdighet. Dikaiosyne lik rettferdighet, er et hovudord hos Matteus.*»

Som ein kuriositet, for å visa kor nært denne språkbruken ligg ein populærkommentar, kan nemnast at Hans Kvalbein har uttrykte seg på nesten nøyaktig same måte i sin Matteuskommentar i serien Bibelverket. Og ei preike som i større parti lar seg forveksla med ein kommentar inkluderar nok berre ein liten tilhøyrarflokk

8. Presten preikar til gruppa av dei definerte kristne

Det typiske for desse fire preikene er bruken av «me/vi» som er kristeleg definert. Den vanlegaste forma er tekstutlegging der presten står fram som ein lærar, og der større eller mindre

bibelkunnskap er føreset. Vekta ligg på å konstatera det Bibelen seier og det «me/vi» trur, og ei utfordring til å handla etter det. Eg tar med dei mest openberre trekka som fortel kven den implisitte tilhøyrar til desse preikene er.

Prest 6 forklarar kva Jesu dåp betyr for oss kristne, men enkelt med lettfattelige illustrasjonar som passar for ei open tilhøyrargruppe. Men på slutten vert tilhøyraren snevrare definert som eit kristeleg menneske som forstår uttrykk som «daglig døding», og presten reknar med at tilhøyraren får utbytte av å høyra 4 innhaldsmetta salmevers om dåpen av Børre Knudsen som avslutning av preika

Prest 9 seier: «Kristne blir av og til beskyldt for å være triste og kjedelige. Men vi skal få lov til å glede oss over livet.» Denne presten brukar ein definisjon av «kristne» som ei særleg gruppe og definerar seg sjølv og tilhøyrarane inn i denne gruppa.

Prest 8 rettar preika mot tilhøyrarar som treng oppmuntring til kristen praksis. Det er kanskje tenkt på ei vid gruppe, men presten føreset ein del bibelkunnskap hjå tilhøyraren. Avslutningsappellen er prega av ein typisk kristeleg metafor som nok ikkje kommuniserer med dei som ikkje alt kjenner kodane, og han er litt uheldig utforma dersom nokon tar det bokstaveleg: Frå preike 8: «Vi inviteres i dag til å drikke av kjelda med det levande vatnet, ved døpefonten, ved nattverdbordet når vi har nattverd, når vi hører ordet om Jesus, når vi kjem til han med våre sukk og våre bønner, eller i stillhet.»

Prest 15 startar med konstateringa: «Ja, det er godt å kunne gå til Jesus når det er noe vi ikkje klarer», og gjer seg dermed til talsperson for ei gruppe som kan seia dette. Denne presten definerar «vi» som klart definerte kristne, jamfør 6.5.

9. Presten preikar til dei som er utanfor gruppa

Prest 12, 13 og 18 går ikkje ut frå at heile tilhøyrargruppa har ein kristen identitet på same måte som presten og difor ikkje automatisk tilhøyrer «me/vi»-gruppa. Dei vender seg i deler av preika til personar som sjølv vil definera seg som annleis enn presten, og presten nyttar då ikkje «me/vi», men heller eg/jeg og du/man.

Dei går inn i ein dialog med denne tilhøyraren i staden for å inkludera med «me/vi»..

Prest 12 talar til ein anfekta innanfor ein kristen samanheng og oppmuntrar til truspraksis. Presten brukar eksempel frå kristeleg erfaring, men utfordringa til tilhøyraren går på å ta Gud på alvor og oppdaga kva tru er. Jamfør sitatet frå preike 12 ovanfor i 5.3.

Prest 13 startar preika med å gå i dialog med og gje rom for dei som finn det vanskeleg å tru på under. Frå preike 13: «Ja, vi er i denne teksten da vitne til et under eller rettere sagt, vi blir fortalt at så hendte en gang for så og så mange Herrens år siden. Jeg vet ikke hvordan det er med hver og en av dere, men det kan jo være at noen synes dette er vanskelig å tro.»

På slutten av denne preika er det tydeleg at prest 13 vender seg til dei definerte kristne med stor bibelkunnskap, jamfør sitatet om Jakob i kapittel 5.2.

Prest 18 talar og til ei blanda gruppe, men ordlegg seg slik at det ikkje vert stilt krav til særleg bibelkunnskap. Denne presten brukar gjenforteljing frå læresveinane sitt perspektiv og funderingar om korleis ulike aviser hadde skrive om Jesus, for å forklara teksten. Denne presten talar til ei vid gruppe tilhøyrarar, og har på slutten, noko å seia til den som er skeptisk og ikkje trur.

Frå preike 18: «Den skeptiske siden vil det nok være der hos mange. Og man kanskje tenker slik: «Jeg vet ikke hva som skjedde. Er Jesus egentlig noe for meg, når jeg ikke er med i dette faste følget rundt ham.» Jeg tror bibelteksten har en adresse både til mennesker med en annen tro og en annen kultur og til alle. Jesus fra Nasaret, Guds Sønn, kom for alle menneskers skyld, enten de var norske eller de var russere eller hva det skal være. Han ser hvert menneske og hvert folks situasjon. Han hører våre rop og forstår alles skepsis for hele sin jord. Veien til svar for den som kjemper med noe som er vanskelig eller med en skepsis, er ikke først og fremst å tilpasse seg andres former, men å lytte til disse bibeltekstene som vi har bevart og fått overlevert, og rope som kvinnen gjorde: «Herre, du Davids sønn miskunn deg over meg.»

Her ser me at det ikkje vert føreset noko felles trusgrunnlag, og at argumentasjonen difor får form av eit vitnesbyrd frå presten, og det kvi-

ler dermed på presten sitt truverde eller ethos i tillegg til det som er sagt tidlegare i preika. Det vert ikkje argumentert for tilslutning til ein trussetning, men til å lytta sjølv til Bibelen og å ta den kanaaneiske, kvinna som tidlegare i preika vart definert som utanfor det gode selskap, som føredøme og ropa til Jesus.

Den implisitte tilhøyraren er altså ei open gruppe som eigentleg ikkje treng ha noko til felles anna enn at ein kjenner seg igjen i presten si skildring av skepsis og omtalen: «den som kjemper med noe som er vanskelig eller med en skepsis».

9.1. Inkluderande bruk av «du»/«man»

Eg meiner at denne bruken av «du»/«man» ofte er meir inkluderande enn «me/vi», fordi den tiltalte utanfor presten si «me/vi»-gruppe vert tatt på alvor i det å vera i ein annan posisjon. Når presten seier «du» kan tilhøyraren velja om han/ho vil føla seg inkludert i denne undergruppa, og vert dermed gjeven fridom på ein anna måte enn når presten berre omtalar alle og konstaterer: «me er slik eller slik». Dessutan går det an for dei andre å sitta i ei forsamling der ein identifiserer seg med «me/vi»-gruppa og høyra på at presten i deler av preika tiltalar ei undergruppe direkte med «du» og ikkje preikar til heile gruppa, utan å føla seg ekskludert.

9.2. Prestens ethos eller rolle

I tillegg kan slik direkte tiltale vera med å bygga prestens ethos ved å vera eit signal til den gruppa som identifiserer seg med presten om at presten er ein evangelist eller ein omsorgsfull prest som snakkar til dei uomvendte eller dei som har det vanskeleg. Dermed kan presten ved å ta på seg ei slik rolle legitimera seg ovanfor og forsterka si tilknytning til slike grupper (Wright). Dette vil vera «å tala for galleriet». I nokre miljø vil det vera vanleg at ein prest eller predikant tiltalar «dei utanfor» anten dei er der eller ikkje. Eg kan ikkje seia noko om det var tilfelle her.

10. Presten preikar til dåpsfølget

Av dei 12 analyserte preikene var 10 med dåp. Fleire av desse nemner dåpen i preika, men

preike 14 og 17 vert dåpsfamilien tiltalt direkte, og desse to preikene har mange fellestrekk. Både desse preikene er prega av at eksempel er tatt frå familielivet og at innhaldet i bibelteksten ikkje vert utlagt, men gjev eit tema der dei bibelske omgrepa vert omsett til meir daglegdagse ord og at det er ei direkte utfordring til kristen praksis.

10.1. Direkte tiltale

I både preikene vender presten seg direkte til dåpsforeldra: Frå preike 14: «Og han begynte allerede i dåpen, sånn som det i dag skal begynne for vesle Ingrid.» Frå Preike 17: «Og de som sit her i dag og som skal bera eit lite barn til dåpen, de veit at de har mange drømmer for det vesle barnet.»

10.2. Eksempel frå kvardagslivet

Prestane illustrerar med døme frå sitt eige familieliv, men gjer det med vekt på det allmenne på ein slik måte at vekta ligg på at dette kan henda i ein kvar familie, for at flest mogeleg skal kjenna seg att. Det er altså ikkje historier om prestefamilien i og for seg, men illustrasjonar som viser at presten kjenner kvardagen.

Prest 17 viser ved ei eksempelforteljing korleis vondskapen er ein del av den felles kvardagsferinga: «Me kjenner jo saktens til at det vonde bur i vår kvardag og, Me kan berre bli opp i avisa, me kan berre sjå oss rundt og høyre på nyhetene, eller me kan sitte ved middagsbordet heime og så får på ein måte plutsleg vonde ord taket på heile greia og tar styringa.»

Prest 14 brukar forteljinga frå kvardagen som ei analogiforteljing som seinare vert bruka for å omsetja eit poeng i teksten til dagens tema: «Og jeg tipper at vi feirer det på nogenlunde samme måte som de som sitter her i kirka. Og høypunktet, det er julegaver og gaveutdelingen. Og da er det sånn hjemme hos oss at ungene de løper opp på soverommet, der de vet at gavene ligger.....Jeg tipper dere kjenner dere igjen der. Og hvorfor gir vi hverandre gaver?»

Både to brukar i.p.sg. eg/jeg meir enn gjennomsnittet. På denne måten vert presten tydeleg som person, og ikkje berre som del av den store «me/vi»-gruppa. Det gjev og preikene meir preg av dialog.

10.3. Omsetjing av bibelteksten til eit tema

I preike 17 der teksten er frå Lukas 11, 14–28 om Jesu makt over dei vonde åndene, går presten ikkje inn på teksten, men definerar straks temaet som «det vonde». I preike 14 der teksten er frå Romarane 10,13–17 tar presten opp vers 13 og omset det til noko som tilhøyraren lettare vil forstå: *«Hver den som påkaller Herrens navn skal bli frelst, sier Paulus. Å påkalle Herrens navn, det kan være så enkelt som å be til han i takk.»* og lenger ute i preika: *«Og i stedet for at jeg må lese spørsmålene (til Paulus) igjen, vil jeg omskrive det litt, sånn at det blir litt enklere å forstå.»*

Dette viser at prestane oppfattar at tekstens ordlyd ikkje kommuniserer med den tilhøyrargruppa dei prøver å nå, og at den implisitte tilhøyrar tilhøyrer ei gruppe der ein ikkje treng å vera så vant med Bibelen. Slik tenker mange prestar seg at dåpsfamilien er.

Desse prestane går i dialog med dåpsforeldra ved å tala dei direkte, ved å finna historier i sitt eige liv som kan korrespondere med dåpsfamiliane sin kvardag og ved å ta omsyn til dåpsforeldra si antatt låge bibelkunnskapsnivå, men tilskriver dei og eit ynskje om kristen praksis som til dømes bøn eller dåpsopplæring. Preikene har ein implisitt tilhøyrar som mange dåpsforeldre nok kan identifisera seg med, dermed er sjansen for at dei skal kjenna seg inkludert større, og dermed er det større sjanse for at dei vil lytta til bodskapen.

11. Presten preikar ulikt i bygd og by

Det var ikkje nokon skilnad på kjønn på presten, eller landsdel, men det var ein tendens til at landbygd-preikene hadde fleire referansar til lokalmiljøet.

Det var ein tydeleg skilnad på by og land i desse tolv preikene. De fem siste preikene, som der den implisitte tilhøyrar ikkje måtte tilhøyra kyrkjelydskjernen, var alle frå kyrkjer på landsbygda. I dei to fyrste gruppene, som talte til ei liten gruppe (prestens tvilling) og ein litt vidare gruppe definerte kristne i kjernekyrkjelyd var alle utanom ei i den fyrste gruppa frå ein drabantby.

Kva det kjem av kan eg ikkje seia ut frå denne undersøkinga, men eg kan antyda nokre moglege svar. Det kan tyda at presten på landsbygda

har så oversikt over dei som kjem at presten kan tala direkte til grupper som er i kyrkja om deira behov, medan drabantbykyrkjelydane er for store for det. Det kan og tyda at det i små kyrkjelydar er større opning for eller tradisjon for ei preike som tiltalar direkte, enn i byane. Det kan og tyda at det er skilnad på kva type tilhøyrarar det er på gudstenester på landsbygda og i drabantbyar. Kyrkjehuset kan ha ein slik tradisjonsbunden posisjon i bygda at fleire typar kyrkjemedlemer, både med sterk og svak trusidentitet kan gå i kyrkja der, medan i ei drabantby der dei fleste har eit svakare forhold til lokalmiljøet er det helst dei definerte kristne som går til kyrkje.

12. Konklusjon

Det kan sjølsagt ikkje seiast noko generelt om kven norske prestar preiker til ut frå dette materialet, men eg meiner å ha funne ut noko om kva som signaliserer kven presten ynskjer å preika til. Det er val av tema, underforståtte krav til kunnskap om Bibelen og kristeleg omgrep og defineringa av «me/vi»-gruppa. Bruken av me eller vi kan ofte fungera ekskluderande sjølv om det er tenkt inkluderande.

Av desse tolv preikene var den implisitte tilhøyrar i tre av dei ei svært snever gruppe nokså lik presten sjølv. I fire preiker var den implisitte tilhøyrar definert som praktiserande kristen med god kjennskap til bibelforteljingar og kristne forestillingar altså det ein vil kalla kyrkjelydskjernen, og preika hadde form av opplæring av kyrkjelyden. I fem preiker vart det delvis preika til ein tilhøyrarar som ikkje tilhørde den same gruppa som presten, i tre av dei kunne tilhøyraren vera ein som sjølv definerte seg ut av den kristne gruppa, i dei to siste var det preika til dåpsfølget.

Denne undersøkinga har vist at i desse tolv norske høgmessepreikene reknar presten som oftast med at tilhøyraren er ein person med ein del kristen kunnskap og med kjennskap til kristen språkbruk, som er inkludert i presten si «me/vi»-gruppe og kan karakteriserast som kristen. Når personar som er utanfor denne gruppa vart tiltalt, skjedde det berre i kyrkjelydar på landsbygda.

Mi von er at denne undersøkinga kan ha

peika på nokre av dei elementa som kan få folk til å føla seg ekskluderte frå tilhøyrargruppa, slik at prestar kan bli meir merksame på kva som skjer når me preiker. For evangeliet er ein alt for god bodskap til at nokon skal tru at det berre er talt til «dei andre».

Litteraturliste

- Foss, Sonja K; K.A. Foss; R.Trapp: « Contemporary perspectiveness on rhetoric », Second edition, Wave-land press. Illinois, 1981
- Hedmann, Frida: «Adressaten för finnlandsvensk pres år 1979» side 89–113 i «Kommunion och kommunikation – teologiske studier tilagnade Helge Nyman och Åke Sansholm», Åbo 1980
- Josuttis, Manfred: «Rhetorik und Theologie in der Prediktarbeit», Chr.Kaiser, München 1985
- Ong, Walter: «The readers audience is always a fiction» side 53–81 i «Interfaces of the word: studies in the evolution of consciousness and culture», Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1977
- Ong, Walter: «Orality and Literacy. The technologizing of the Word», London-New York 1982 – nytrykk 1988 (finst i svensk omsetjing: Ong, Walter: Muntlig och skriftlig kultur. Teknologiseringen av ordet; Anthropos, Göteborg 1990)
- Perelman, Chaim and L.Olbrechts-Tyteca: «The New Rhetoric, A Treatise on Argumentation», University of Notre Dame Press, Indiana, andre opplag 1971
- Skjæveland, Olav: «Det skapende ordet. En prekenlære», Universitetsforlaget, Oslo 1995
- Svennevig, Jan, M.Sandvik, W.Vagle: «Tilnærminger til tekst, Modeller for språklig tekstanalyse», LNU/Cappelen, Oslo 1995
- Søderstrøm, Ingemar: «Predikans nycklar, en studie av predikoreception», Uppsala universitet, Uppsala 1996
- Vagle, Wenche, M.Sandvik, J.Svennevig: Tekst og konteksts, en innføring i tekstlingvistikk og pragmatikk, Cappelen, Oslo 1993

- Valnes, Birgitta L.: «Preken søker tilhører.» oppgave til PHU-kurs Presteforeningen, 2000
- Wentzel, Knud: «Tekstens metode. Et synspunkt på litterære og praktiske tekster», Gyldendal, København 1981
- Wright, Chris: «Preaching to the converted: conversi-onlanguage and the constitution of the TV evangelical community» i «The sosiological review» vol.37:4 1989 side 733–760. University of Keele, London 1989

Noter

- 1 Finnen Frida Hedman undersøkte i 1979 den tiltalte adressaten i finnlandsvenske avispreiker i Kyrkpressen. Han har tatt for seg direkte utsagn til lesaren eller om noko hjå lesaren, og konkluderar: «*de fleste hänvisningar gjordes till mottagarnas religiösa frågor*» og at «*pres oftare adresserar den individuella mottagarens känslor, attityder och betendenen än vår gemensamma situation i församlingen, samhället och världen.*» (Hedman s111)

Ingemar Søderstrøm har i sin doktoravhandling skrive om forholdet mellom presten sin intensjon og tilhøyrarens resepsjon. Han brukar bl.a. retorikk som analyseverktøy. Han seier kort noko om kva bilete dei 4 preikene han undersøker teiknar av «den implicerede lysnaren». (Søderstrøm s 73)

Einaste arbeid med norske preiker eg har funne er Birgitta L. Valnes si oppgave til PF sitt pastoralhomiletiske kurs (PHU) i 2000: «Preken søker tilhører – En undersøkelse av tilhørerorientering i et antall prekener holdt på Romerike.» Ho konkluderar med at: «*prestene oftest knytter an til mottakerens generelle følelser, livserfaringer og adferd, dernest til gudsforholdet og på tredje plass følger tilhørerens forhold til kirke/menighet og sakramentene...*..Tilknytningen til samfunnet generelt.. ..er sparsom.»(Valnes s15)

Sammendrag

Denne artikkelen presenterar resultatet av Olavstipend 2000-prosjektet: «Kven preikar presten eigentleg til?» Det er ei empirisk undersøking av 12 norske høgmessepreiker for å finna «den implisitte tilhøyrar», det vil seia det biletet av tilhøyraren som vert teikna i preika. Skjæveland fann at prestane preika til fire grupper tilhøyrarar: 1. Prestens tvilling, ei gruppe som tenkta og visste det same som presten. 2. Dei definerte kristne, som har bibelkunnskap og kristen praksis og kjenner seg innanfor same me/vi-gruppe som presten. 3. Dei som kjenner seg utanfor denne gruppa, som presten går i dialog med. 4 Dåpsfølget, som vert direkte tiltalt. Dei viktigaste signala om kven den implisitte tilhøyrar er, er tema, føresettt kunnskap, utgangspunktet for argumentasjonen og karakterisering av me/vi-gruppa. Bruk av me/vi verkar både ekskluderande og inkluderande. Det viste seg at preikene i dei to siste gruppene, som vende seg direkte til personar og ikkje berre bruka 1. pers. fleirtal var alle frå kyrkjer på bygda.

«Babette kan lage mat»

Skjebne og nåde i Karen Blixens novelle Babettes Gjestebud



AV SVERRE DAG MOGSTAD

sverre.d.mogstad@mf.no

Innledning

Babette kan lage mat! Påstanden refererer seg til to henvisninger i Karen Blixens novelle *Babettes Gjestebud*. For det første var hovedpersonen en glimrende kokk på den kjente restauranten *Cafe Anglais* i Paris. Her var hun kjent for å være i stand til «å forvandle hvert eneste måltid på *Cafe Anglais* til en slags kjærlighetsaffære, et opphøyet og romantisk elskovsventyr, der en ikke lenger klarer å skjelne mellom legemlig og sjelelig appetitt eller metthet».¹ Men påstanden refererer seg imidlertid ikke bare til festmåltidene på *Cafe Anglais*. I novellen fortelles det at Babette hadde med seg et introduksjonsbrev fra den franske operasangeren Achilles Papins da hun kom til søstrene i Berlevåg. Brevet forklarer hvorfor Babette en stormfull kveld kom og banket på døren til de to søstrene. Etter en lang forklaring avsluttes brevet med den korte og presise opplysningen: «*Babette kan lage mat*».² Det var det ingen som visste i Berlevåg da Babette ankom stedet.

1. Karen Blixen og hennes forfatterskap

Karen Christentze Dinesen ble født i 1885 på herregården Rungstedlund på Sjælland i en aristokratisk familie. Foreldrene var Ingeborg og Wilhelm Dinesen. I 1914 giftet hun seg med sin svenske fetter baron Bror von Blixen-Finecke. Sammen flyttet de til Kenya hvor de drev en kaffefarm.³ Da ekteskapet gikk i oppløsning på begynnelsen av 1920-tallet drev hun

farmen videre alene. Dårlig økonomi og synkende kaffepriser førte til at hun måtte kvitte seg med eiendommen og i 1931 vendte hun syk tilbake til Danmark. Hos moren på Rungstedlund begynte hun sitt forfatterskap.

Karen var opptatt av kunstneriske sysler allerede fra barndommen. Hun tegnet, malte og skrev. Dette førte henne til tegneskole og til Kunstakademiet og til en malerskole i Paris. Lenge ønsket hun å livberge seg gjennom malervirksomhet. Men da hun vendte tilbake til Danmark etter oppholdet i Afrika, la hun bort malervirksomheten og viet seg til forfatterskapet.⁴

2. Skjebneanekdoter

I 1958 utkom Blixens siste store samling fortellinger. Novellesamlingen hadde tittelen *Skjebneanekdoter* og inneholdt fem noveller: *Dykkeren*, *Babettes Gjestebud*, *Stormen*, *Den udødelige historie* og *Ringene*. Foruten *Stormen* var alle novellene publisert tidligere enten på dansk eller på engelsk. Men det var først i 1958 at novellene forelå samlet i Blixens egen danske og noe redigerte oversettelse. Novellesamlingens tittel, *Skjebneanekdoter*, viser hen til to viktige aspekter ved Blixens forfatterskap: det anekdotiske og konsentrasjonen om skjebnebegrepet.⁵ (Engberg 2000, s.219)

Med hensyn til det anekdotiske sier den norske litteraturviteren Tone Selboe at tittelen på samlingen antyder en narrativ intensjon:

«Skjebnebegrepet inngår i det å fortelle, og betegnelsen anekdote styrer sjanger-forventningene ved å markere avstand til tekstene som skriftlige uttrykk. Anekdoten knytter an til det fragmentariske, uhyøytidelige og muntlige og er i allmennhet en bearbeiding av erfaringer og opplevelser i en form der det faktiske og fiktive vanskelig lar seg skille.»⁶

Konkluderende sier Selboe at anekdoten gjerne er en kort, karakteristisk fortelling, særlig knyttet til en kjent person og muntlig overlevert. Den kan rett og slett oversettes med «historie».⁷ I den greskspråklige bakgrunnen for begrepet anekdote, *an-ekdotos* = ikke utgitt, finner vi en lignende måte å bestemme anekdoten på. Litteraturteoretikeren Jakob Lothe sier at den er en kort fortelling med et klart humoristisk, moralsk, karakteriserende eller illustrerende poeng, og at den henviser til noe privat/hemmelig på en lignende måte som biografien.⁸

I de fem novellene trer det anekdotiske frem gjennom bruk av nedarvede og klassiske mønstre hentet fra blant annet Bibelen og Shakespeare og i *Babettes Gjestebud* også fra Mozarts *Don Juan* og fra Kierkegaard. Disse mønstrene og de intertekstuelle innslagene i novellene oppfylles bare delvis eller forvridt i historiene. Selboe sier at det blir et invertert mønster, et mønster som også tematiseres eksplisitt i hendelsesforløpene.

Blixens anekdotiske noveller er skrevet i et retrospektivt perspektiv idet det fortelles om avsluttede hendelsesforløp. Novellenes hovedtema er som en følge av dette forbundet med den fortellermessige aktivitet mellom det fortalte *den gang* og *det fortellende nu*. De beretter om vilkårene for det å være menneske ved å vektlegge tolkingen av hendelsesforløpet fremfor hendelsesforløpet i seg selv. Derfor opptrer også enkeltpersonene ofte som marionetter. Personenes skjebner rammer ikke leseren gjennom psykologiske virkemidler, men gjennom det allmenne som de formidler. Charlotte Engmark sier:

«Vi møder personerne som skæbner, larger than life. hvis historie angår meget mer end dem selv og derfor kan siges at udspille sig på en anden scene end den scene, tekstens konkrete handlingsforløb udspiller sig på. Så i den forstand kan man netop tale om «ekstreme» eller usandsynlige» tilfælde, hentet fra anekdotens persongalleri.»⁹

Men samtidig må det sies at tolkningene som

gis i novellene ikke er definitive. Gjennom den fortellermessige aktivitet mellom *den gang* og *det fortellende nu*, vikles vi inn i en rekke skjebner slik at slutten ikke gir en endelig tolkning. Dermed bringes vi inn i fortellingsunivers hvor vi kan fortsette det som Ricoeur kaller en mimetisk prosess.¹⁰

Det andre aspektet som ligger allerede i novellesamlingens navn, er knyttet til skjebnebegrepet. Enhver som leser Karen Blixen vil raskt merke hvor sentralt skjebnebegrepet står i hennes forfatterskap. Dette skal jeg komme nærmere tilbake til senere.

3. Babettes Gjestebud

Novellen er bygd opp med 12 små kapitler med overskrifter som angir innholdet. Hendelsesforløpet eller plotet i novellen kan sammenfattes på følgende måte:

«Det store måltidet, Babettes Gjestebud, finner sted 15. desember 1885. Men før vi får ta del i selve festen, presenteres vi for de to ugifte søstrene Martine og Philippa, døtre av en avdod prost, som lever et stille og nøysomt liv i Berlevåg, med en aldrende menighet som eneste omgangskrets. En dag i 1871 finner søstrene en utmattet kvinne foran døren, hun har flyktet fra revolusjonens Paris og bringer med seg et brev fra en fransk operasanger som seksten år tidligere besøkte Berlevåg. Han ber dem ta vel imot Babette, og hun blir ansatt som kokkepiké. Babette tilpasser seg raskt de lokale forholdene, lærer seg å lage ollebrød og klippfisk, og blir etter hvert uunnværlig for søstrene.

Fjorten år senere forteller Babette at hun har vunnet 10.000 francs i det store franske lotteriet, og hun ber om å få tilberede en fransk festmiddag i anledning prostens hundreårsdag. Søstrene, som aldri har unt seg større luksus enn en kopp kaffe, gir under tvil sitt samtykke og ser med forferdelse på alle Babettes forberedelser til festen. I sin angst for hva dette fremmede måltidet kan bringe, får de alle menighetens medlemmer til å love at de ikke med et ord skal la seg merke med hva de spiser og drikker. Blant gjestene er det imidlertid én som forstår seg på mat og drikke: den verdensvante general Lowenhielm. Mens de øvrige gjestene opplever sin rus og sitt velvære som Guds uendelige nåde, gjenkjenner generalen maten fra sine besøk på en kjent restaurant i Paris, Café Anglais. Etter måltidet betror Babette søstrene at hun en gang var den berømte kokken på Café Anglais, og hun avslører at hele formuen er gått med til den middagen de nylig har inntatt.»¹¹

Det anekdotiske kommer frem ved at vi i de første 9 kapitlene bare i korte riss får del i personenes livshistorier. Det sentrale kapitlet er kapittel 10 som bærer overskriften *Babettes*

Gjestebud. Hendelsesforløpet under denne store festen bryter inn i alle personenes livshistorier og kapitlet er novellens høydepunkt. De tre siste kapitlene er tekstens nåtid og det er hit den autorale fortelleren vil bringe oss. Det er måltidet som er meningen og målet. Her blir de innledende livshistoriene gjenopptatt og forandret i lys av måltidsscenen.

4. Novellens spenning

En rekke intertekstuelle referanser og såkalte replikkrepetisjoner tydeliggjør det jeg vil kalle novellens spenning. Dette er en spenning som kan formuleres på flere måter. Ytre sett er det en spenning mellom den lille verdenen i Berlevåg og søstrenes stue på den ene siden og den store verdenen utenfor representert blant annet med Paris og Cafe Anglais på den andre siden. To sitater illustrerer denne spenningen. Den lille verden betegnes som «en leketøyby av små byggeklosser, malt i grå, gule, hvite og andre farger».¹² Søstrenes stue beskrives på følgende måte:

«Det lave rommet med det hvitskurte gulvet og de gamle, blankslitte møblene var velkjent og dyrebart for prostens menighet. Utenfor de tre vinduene med de små rutene lå den store verden. Når man så denne verden innenfra om vinteren, var den vakkert og betryggende kantet nedentil med lyserrødt, blått og hvitt av sviblene i vinduskarmen. Om sommeren, når vinduene sto åpne, var den store verden helt rammet inn av viftende, klare, blide, hvite gardiner.»¹³

Den indre spenning kommer frem i motsetningen mellom den himmelske kjærlighet og verdens flammer. Innledningen til novellens kapittel 2, som har overskriften *Martines tilbeder*, tematiserer denne spenningen:

«Da Martine og Philippa var unge piker, hadde de vært helt usedvanlig vakre. Deres skjønnhet var av den samme lysende, nesten overjordiske art som de blomstrende frukttrærne og den evige snoen. De vanket ikke på fester eller dansemorøer, men folk snudde seg etter dem på gaten, og de unge menn i Berlevåg gikk i kirke for å se dem komme oppover kirkegulvet. Den yngste søsteren hadde dessuten en vidunderlig stemme, som fylte kirken med vellyd om søndagene.

Den jordiske kjærlighet og selve ekteskapet var begreper uten betydning for prostens menighet. Det var menneskelige illusjoner. Likevel har man grunn til å tro at flere enn en av de eldre brødrene hadde verdsatt disse jomfruene langt høyere enn perler og edelstener, og at de hadde latt prosten forstå det. Men prostens hadde uttalt at dotrene var hans høyre og venstre hånd i hans kall, og hvem

kunne vel drømme om å ta dem fra ham? De vakre unge pikene selv var vokst opp i lyset av den himmelske kjærlighet og helt fylt av det. Verdens flammer eksisterte ikke for dem.»¹⁴

En viktig teologisk spenning introduseres indirekte gjennom fire personer. De to søstrene heter Martine og Philippa og var oppkalt etter Martin Luther og Philip Melanchton.¹⁵ Philippas beiler var den papistiske operasangeren Achilles Papin og Babette blir også introdusert som papist. Gjennom disse personene konfronteres en protestantisk pietistisk livsførelse med en katolsk teologi med vekt på kunst og estetisk livsankuelse.

Disse spenningene etableres gjennom møtet med de forskjellige livshistoriene i novellen, og de samles i den store måltidsscenen. Her er vi ved novellens nerve. Spenningene verken oppheves eller utløses under måltidet, men de heves opp til et nytt nivå. Selboe har sett dette når hun sier at i gjestebudsscenen heves motsetningene i teksten «opp til et annet og mer 'svevende' nivå» som hun forsøksvis vil kalle kunsten.¹⁶

De fleste teksttolkningene forklarer disse motsetningene ved å legge vekten på det ironiske i novellen. Det er riktig at det er mye bruk av ironi. Samtidig knytter mange teksttolkere også ironien sammen med skjebnebegrepet. Det er her jeg mener Selboe har sett noe mer ved at hun sier at motsetningene er hevet opp på et nytt nivå som hun forsøksvis vil kalle kunsten. Gjennom en nærmere analyse av skjebne- og nådeforståelsen skal jeg prøve å innholdsbestemme dette nivået nærmere og dermed gi en mulig tolkning av novellen. Utgangspunktet er ikke ønsket om å avdekke en eventuell forfatterintensjon. Mitt tekstteoretiske utgangspunkt for analysen er nykritikkens oppfatning av tekstenes autonomi og resepsjonsestetikkens vektlegging av det tolkende subjekt.

5. Blixen og teologien

Å analysere Blixens noveller med utgangspunkt i en teologisk problemstilling reiser spørsmålet om vi dermed påfører tekstene en fremmed problemstilling. Den danske teologen Svend Bjerg har diskutert forholdet mellom teologi og Karen Blixens forfatterskap.¹⁷ Han sier at risi-

koen ved en teologisk lesning av Karen Blixen er åpenbar.

«Støtter teologen Karen Blixens fortellinger på begreb, går han let galt i byen. Ikke fordi fortælling og begreb behøver at være fjender af hinanden, men fordi de vanlige teologibegreber er fremmede for hendes fortællingsverden.»¹⁸

Og så konkluderer Bjerg med å si at Johannes Rosendahls lille skrift om Karen Blixen fra 1957, leverer et «eksempel på håndfast teologisk begrebsmassage».¹⁹ Bjerg advarer altså mot å utvikle en abstrakt begreps-teologi på grunnlag av hennes fortellinger. I stedet sier han at forfatterskapet inneholder en teologi i ordets klassiske betydning; teologi som mytologi. Samtidig kombinerer hun denne teologi med den moderne fagteologiske kritiske refleksjon. Det betyr at hun både narrativt bygger opp den mytiske verden, og at hun prøver myten i virkeligheten. Et ironisk eksempel på denne teologi, finner vi i et av hennes brev fra 1928, hvor hun kommenterer Jesu soningsdød på følgende måte:

«Menneskeheden har i to tusind Aar været Christus taknemlig, fordi han 'hengav sig' for dem; men jeg tror virkelig, at det var meget faa, som ikke, hvis de fik Tilbud om at Korsfæstelsen skulde finde sted nu i Eftermiddag, for deres personlige Frelses Skyld, – selv med det hede Helvede og evig Fordømmelse lige i synet, – vilde ile til og sige: det maa De for Himlens Skyld ikke indlade Dem paa.»²⁰

En mer ironisk og kritisk holdning til Jesu forsoningsdød skal man lete lenge etter før en finner maken. Det skarpe i kritikken ligger ikke i ironien i og for seg, men i at den er teologisk motivert. Den tar nemlig evangeliefremstillingen på alvor og aviser enhver romantiserende og abstraherende tolkning av soningsdøden. Blixens kritikk faller sammen med disiplenes egne reaksjoner. Kritikken kommer med andre ord innenfra, fra tekst og kontekst. Med Bjergs varsku i bakhodet, skal jeg nærme meg novellen.

6. Skjebne og plot

I Blixens noveller ligger det en fortellerfilosofisk grunntanke at vi alle er innføyd i fortellinger; i de små familiefortellinger og deretter er disse igjen en del av større fortellinger. Det som særpreger Blixens forfatterskap er at det

viser oss hvordan vi er plassert i disse fortellingene. Charlotte Engmark sier at: «Det er på én og samme tid, hvad fortællingen handler om, og hvad den skal forsøge å utrede.»²¹ Engmark har rett når hun hevder at svarene ikke finnes i subjektiviteten, men tvert imot utenfor subjektet, i et større mønster som fortellingen står som skaper av.²²

Det er ikke overraskende at Engmark i denne sammenheng viser til Walter Benjamins essay kalt *Fortælleren*.²³ Det er Benjamins grunntese at fortellingen er avhengig av erfaringen og at å fortelle er å utveksle erfaringer. I motsetning til i romanen, forventes det ikke forklaringer i fortellingene. Fortellingene trenger ikke slike forklaringer fordi de formidler en felles erfaring med leseren. Det er dette felles erfaringsgrunnlaget som, for å bruke Engmarks uttrykk, «hva fortællingen handler om, og hva den skal forsøge å utrede». Og det er i denne sammenheng vi må forstå skjebnebegrepet.

Den ytre foranledning til at Babette kommer til Berlevåg ligger i polistiske forhold i Paris. Når Babette banker på døren til søstrene bringer hun med seg et introduksjonsbrev fra Archilles Papin, operasangeren som 16 år tidligere hadde gjort kur til Philippa og sunget Don Juan-rollen i forførelsesscenen med Zerlina. Begynnelsen på brevet lyder:

«Mesdames!

Tor jeg tro at De husker meg ennå? Å, når jeg tenker på Dem, er mitt hjerte fylt med liljekonvaller! Muligens kunne erindringen om en franskmanns dødelige hengivenhet bevege Deres egne hjerter til å frelse en fransk kvinne fra døden?

Den ulykkelige som kommer til Dem med dette brev, Madame Babette Hersant, har måttet flykte fra Paris – som min skjønnne keiserinne selv har måttet gjøre. Den forferdelige borgerkrigen har rast i våre gater, franske hender har utgytt fransk blod! De edle kommunarder, disse rettferdighetens vitner, som reiste seg til forsvar for menneskerettighetene, er blitt knust og tilintetgjort. Madame Hersants mann og sønn, som begge var fremragende damefrisører, er blitt skutt ned som rotter. Selv har hun vært arrestert som pétroleuse, og hun er så vidt unnluppet general Gallifets blodstenkte hender. Hun har mistet alt hun eide i livet, og hun våger ikke å bli i Frankrike!
.....»²⁴

Men dette er bare den ytre foranledning til at Babette havner i Berlevåg som hushjelp for Martine og Philippa. Den egentlige grunnen sier novellens fortellerstemme, er en annen:

«Men den virkelige og opprinnelige grunnen til at Babette bodde hos de to søstrene, lå mer enn fortien år tilbake i tiden, og hadde en dypere forklaring, som lå inne i hjertets hemmelige verden.»²⁵

Det som det siktes til her, er de skjebner som er knyttet til møtet mellom Martine og den unge offiseren Lorens Löwenhielm og til møtet mellom Philippa og operasangeren Achilles Papin.

Lorens Löwenhielm skaffet seg adgang til prostens hus gjennom sin gudfryktige tante som var en av hans menighetsmedlemmer. Löwenhielm tilbad Martine og teksten beskriver forholdet slik:

«Han stirret etter den slanke figuren hennes med tilbedende blikk, men følte samtidig en ny og ukjent lede og forakt for den figur han selv gjorde når hun var i nærheten. Han blev forbløffet, ja, helt mållos, da han merket at han ikke kunne finne på noe å si til henne, og han fant ingen inspirasjon i vannglasset som ble skjenket opp til ham ved prostens bord. «Miskunnhet og sannhet møtes, kjære brodre,» sa prosten. «Reitferd og fryd skal kysse hverandre.» Og den unge mannens tanker kretset om det øyeblikk da Lorens og Martine skulle kysse hverandre.

Han kom stadig på nytt besøk, og for hver gang ble han mindre av format, mer ubetydelig og mer elendig. Når han hadde ridd hjem til det vakre værelset sitt på Fossum, sparket han de blanke ridestovlene bort i en krok, ja, det hendte at han la hodet på bordet og gråt.

Den aller siste dagen av forvisningstiden gjorde han det aller siste forsøk på å rope sine følelser for Martine. Før hadde det alltid vært lett for ham å si til en ung pike at han elsket henne. Nå ble de glødende ordene, som kom dypere fra hjertet enn noen av hans gamle kjærlighetsklæringer, sittende fast i halsen på han da han så inn i det jomfruelige ansiktet.

Han hadde sagt farvel inne i prostens stue, og Martine fulgte ham til døren med et lys i hånden. Skjæret fra det falt på munnen hennes, de lange øyevippene kastet skygger oppover. Han skulle akkurat til å gå sin vei i stum fortvilelse, da han plutselig fikk mot til å gripe hånden hennes og presse den mot leppene sine.

«Jeg reiser bort for evig, og jeg får aldri, aldri se Dem mer,» hvisket han. «For her har jeg lært at skjebnen er hard og ubønnhørlig, og at det fins ting i denne verden, som er umulige.»²⁶

Lorens Löwenhielm underkaster seg en skjebnebestemt virkelighet som han ikke rår over og som for han virker lukket og uforanderlig. I novellen heter det videre at Philippa noen ganger førte samtalen inn på den strålende, underlige fâmælte mannen som var dukket opp og forsvunnet igjen like plutselig. Men hver gang Philippa brakte dette på bane, svarte Martine alltid vennlig «med rolig og klart ansikt og førte samtalen over på andre ting.»²⁷

Den andre begivenheten som utgjør den egentlige grunnen til at Babette kommer til Berlevåg, plasseres ett år etter at løytnant Löwenhielm kom dit. Nå er det den store sangeren Achille Papin fra Paris som kommer; – en person som novellen introduserer som en enda betydeligere mann enn Löwenhielm. Om han sier fortelleren at han var en vakker mann på førti år med svart, krøllet hår og rød munn. Hele Europas tilbedelse hadde ikke spolelt ham, han var et menneske med hjertelag og ærlig mot seg selv.

Møtet med Philippas sang i kirken en søndag opplever han som en åpenbaring og tenker:

«Allmektige Gud, – din miskunnhet rekker til himmelen og din rettferdighet til havenes dyp! Her er en diva, som kommer til å legge Paris for sine føtter.»²⁸

Papin får prostens tillatelse til å øve med Philippa og prosten begrunner dette overfor sin datter på følgende måte: «Guds veier går over havets bølger og over de snøkleddede fjell, hvor menneskeøyet ikke ser noen sti.»²⁹ Slik, sier fortelleren, kom det i stand et samarbeid mellom den store franske sangeren og den unge Berlevåg-piken som verken kjente verden eller var kjent av den. Etter hvert som sangøvelsene skrider frem greier ikke Papin lenger å holde drømmene sine for seg selv. I motsetning til Löwenhielms manglende evner til å uttrykke seg, begynner Papin å beskrive hvordan Philippa vil henrykke Paris med sin stemme. Og sier han idet han forestiller seg Philippa i Paris:

«Når hun forlot den store operaen ved sin sanglærers arm, ville folket spenne hestene fra vognen hennes og selv dra den til Cafe Anglais, der en makeløs, ekte fransk supé og det mest utsøkte, åndfulle selskap ventet henne.»³⁰

Det er i denne opprømte stemning han innøver Zerlinas parti i Mozarts opera «Don Juan», og sammen synger de forførelsesduetten.

«Men aldri hadde han sunget som nå. I duetten i annen akt – den som kalles Forførelsesduetten – fikk den himmelske musikken og de himmelske stemmene ham til å glemme seg selv. Da den siste smeltende tone var dodd bort, grep han Philippas hender, dro henne inn til seg og kysset henne høytidelig, som en brudgom kysser sin brud foran alteret. Så lot han henne gå. Øyeblikket var for sublimt til ytterligere ord eller handling. Mozart selv så ned på ham og henne fra sin himmel.»³¹

Papin realiserer det som Löwenhielm bare drømte om og som han heller ikke greide å

uttrykke med ord. Men realiseringen blir skjebnesvanger. Phillipa går rett hjem til faren og ber han underrette Papin om at hun ikke vil ha flere sangtimer. Og prosten sier til sitt barn: «Guds veier går også rett gjennom elvene.»³²

Fortellerens kommentar til hendelsen avslutter kapitlet på følgende måte:

«Hjemme hos prosten gransket Martine sin søsters ansikt, for hun følte at saken gikk dypere enn det så ut til. Et øyeblikk tenkte hun med et lite grøss at den papistiske herren muligens hadde prøvd å kysse Philippa. Hun kunne ikke tenke seg at søsteren var blitt overrasket og skremt av noe i sin egen natur.

Achille Papin reiste fra Berlevåg med første båt. Søstrene snakket lite om denne gjesten fra den store verden. De manglet ord til å drøfte ham med.»³³

Papin avslutter sitt introduksjonsbrev til søstrene med å si hvordan han har grått fordi det var skjebnens harde bestemmelse at Phillipas stemme ikke skulle fylle den stor operaen i Paris. Og videre skriver han:

«Når jeg nå i kveld tenker på dem – aktet, kjær for mange, omgitt av en munter og kjærlig barneflokk – og på meg selv – en ensom, askegrå mann, glemt av dem som en gang jublet imot meg og tilba meg – da føler jeg at De har valgt den bedre del i livet. Hva er berømmelse? Hva er applaus? Graven venter oss alle.

Og likevel, min tapte Zerlina, og likevel, du snøens syngende svane! Mens jeg skriver dette, føler jeg det så visst i hjertet at graven ikke er slutten. I Paradis skal jeg igjen høre Deres stemme! Der skal De synge uten angst eller skruper, slik det var Guds mening at de skulle synge. Der er De den store kunstnerinne for all evighet, som det var Guds mening at De skulle være. Å, hvor De kommer til å henrykke englene!»³⁴

I disse to platoniske kjærlighetsforhold ligger den egentlige mening til Babettes ankomst til Berlevåg, skjult – «inne i hjertets hemmelige verden».³⁵ Det understrekes hermed at det er en direkte forbindelse mellom søstrenes delvis fortrengte og uforløste erotiske liv, deres lukkethet overfor verden og den fremmede franske kvinnen som plutselig banker på deres dør med anbefalelsesbrev.³⁶

Men så langt har skjebnen vært hard mot begge beilerne. Begge ser kjærligheten som uoppnåelig. To skjebnebestemte kjærlighetsforlis tegnes for oss, og novellen kunne ha endt her – som en klassisk tragedie. Papin gammel, grå og glemt. Löwenhielm som satte seg fore å glemme det som hadde hendt ham i Berlevåg og som gjorde strålende karriere i verden.

6. Noen tolkninger

Den danske litteraturforskeren Frantz Leander Hansen, ansatt på Karen Blixenmuseet, tolker novellen tragisk for Martine og Philippa. Han tar utgangspunkt i Karen Blixens egen fremstilling av ulike innstillinger til skjebnen. Hun sier at det alltid vil være de menneskene som når skjebnen banker på døren, straks lukker opp døren, som menneskene elsker. Mens de som lukker døren eller holder den på klem for å vise gjesten bort, er de skjebneløse. I *Babettes Gjestebud* forholder prostens døtre seg passive overfor skjebnen og beilerne har derfor intet å hente.³⁷

Hansen mener at Blixens skjebnebegrep kan deles opp i den skjebne som er felles for alle og den som angår det enkelte menneske. Men sier han, for at det enkelte menneske skal kunne sette alle sine særegne anlegg gjennom og dermed realisere sin personlige skjebne, må det forholde seg åpnet overfor og inkorporere alle sider av den felles skjebne. Denne skjebneforståelse innebærer at vi er satt inn i en tilværelse som spenner mellom guddommelige og djevlelige krefter. Disse krefter virker både i det ytre og i det enkelte menneske.

«Det er som mulighet, at skæbnen byder sig til, for det er op til den enkelte i handling at vælge både den guddommelige og djevlelige side af tilværelsen, hvor dette valg er forudsætningen for det næste: At vælge at realisere særlige anlæg og evner.»³⁸

Optimale oppvekstmuligheter finnes der hvor en er åpen for alle krefter i tilværelsen, mens det er tilsvarende vanskelig der hvor en av sidene er valgt bort. Hansen mener at Babette virkeliggjør den første mulighet, mens søstrene virkeliggjør en mulighet som velger bort den ene delen av livet. Hansen leser novellen slik at på overflaten er det en rørende historie om prostedøtrene som er de rene selvpoppofrende og barmhjertige englene. Men sier han, skraper man litt i lakken, begynner en annen historie å ta form. I denne berettes det om liv i passivitet og selvundertrykkelse og om de innestengte lidenskaper som omkostninger.³⁹ Hansen hevder at novellen er en av de voldsomste beskrivelser av ødeleggende foreldreautoritet i hele Blixens forfatterskap og av ødeleggende kirkelig autoritet.⁴⁰ Motstykket til denne novellen finner

Hansen i en av de andre novellene i *Skjebne- anekdoter*, i novellen *Ringen*. I denne novellen velger Lise den frigjørende skjebnen.

Ikke overraskende henviser flere til parallelle problemstillinger i Kierkegaards *Enten – Eller* og i *Begrebet Angst*. Karen Blixen viser selv også eksplisitt til Kierkegaards tekster i et brev til broren Thomas Dinesen. Kierkegaard bruker jo også selv Mozarts *Don Juan* i sin analyse. I novellen blir *Don Juan* bilde på den demonisering av sanseligheten som er et resultat av en oppdragelse og tro som helt utelukker den jordiske kjærlighet.⁴¹ I *Begrebet Angst* skriver Kierkegaard om den negative arvesynd. Dette er de menneskeskapt og allmenngjorte feiltolkninger av livet som vanskeliggjør for mennesket å orientere seg i livet. Det er en slik negativ arvesynd Hansen mener er pålagt søstrene.

Men også Kierkegaards valg tematiseres i novellen. Engberg hevder at når Løwenhielm taler om det å treffe valg og om usikkerheten med hensyn til om man har valgt rett, påkaller dette Kierkegaards skjelning mellom det estetiske og det etiske i *Enten–Eller*. Novellen anfekter Kierkegaards alternativer fordi Løwenhielm konkluderer med å si at uavhengig av hvilket valg men treffer, fører alle veier til frelse. Dette materialiseres i novellen gjennom Babettes handlinger og valg.⁴²

Hansen ser også den klare parallellen mellom gjestebudet i Berlevåg og den siste nattverd. Hansen sier at ifølge den lutherske nattverdforståelse gir nattverden syndsforlatelse. Men han leser teksten ironisk. Den syndsforlatelse måltidet gir er en helt annen syndsforlatelse, nemlig en forlatelse for forsyndelsen imot det jordiske liv som Babettes mat og vin er legemliggjørelsen av.⁴³ Konkluderende sier han:

«Under Babettes gjæstebud smelter legeme og ånd, jord og himmel, kunst og liv, tid og evighed sammen, og deraf kommer den frihed, lykke og samhøighed, som gennemstrømmer søstrene og menigheden, hvis daglige vilkår er adskillelsen og splittelsen. For en stund befries de for «denne Jords Goglebilleder», idet Babettes åbenbaring af det himmelske på jorden får de til at se «Verden som den virkelig var. Der var blevet skænket dem en enkelt Time af Tusindaarsriget.»⁴⁴

Hansen tolker også novellens sluttscene på kjøkkenet når gjestene har gått tragisk. Han

hevder at Babette gjennom hele måltidet har kjempet sin heroiske kamp på kjøkkenet i Berlevåg like heroisk som hun gjorde på barrikaden i Paris. Men sier han, for begge opprørene gjelder at de system de var ført opp mot, består til sist. Babette befrir nemlig søstrene og menigheten bare for en time.

Charlotte Engberg legger i sin forståelse av skjebnebegrepet i novellene vekten på at der hvor det ikke finnes noen skjebne, er mennesket i radikal forstand alene. Skjebne er dermed et bilde ved hvilket mennesket kan anrope sin bestemmelse og dermed få de nødvendige nøkler til å reflektere over det vesentlige i sitt liv. Mennesket tildeles skjebne eller vinner seg selv ved å bli plassert inn i en fortelling.⁴⁵

Novellene kan uttrykke dette ved hjelp av formuleringer som «at bære sin skjebne», «å ta skjebnen på seg», «å få en skjebne».⁴⁶ Dette er et skjebnebegrep som i stedet for å betone det forutbestemte, retter seg mot de valg en treffer og de følger som disse valg og fortolkninger får. Sammenfattende sier Engberg at Blixens fortellinger representerer en særegen blanding av skjebnemetafystikk og moderne eksistensialisme.

«Vi har på den ene side oppfattelsen af, at mennesket selv skal skaffe sig skæbne, selv skal skrive sin egen historie, og så på den anden side en opfattelse af, at vi altid allerede på forhånd er skrevet ind i en historie, i verden, som i en uendelig encyklopedi.»⁴⁷

Med dette skjebnebegrepet kommer Engberg til en mye forsiktigere dom over novellens livskjebner enn hva Hansen gjorde gjeldende. Hun sier at det som verken troen eller prosten greide, nemlig å forsone fortidens stridigheter, lykkes for kunstneren Babette. Men samtidig sier hun at det guddommelige ganske vist har mistet sin transcendentale betydning og viser seg her i et menneske, men samtidig viser nettopp opplevelsen av måltidet som Gudsrikets komme, at kunstneren besitter noe av Guds transcensens – nemlig evnen til å forandre.⁴⁸

Engberg viser at novellen ikke feller noen moralsk dom over sine antipoder, heller ikke noen estetisk smaksdom. Gjestebudet beskriver hun interessant nok som et «transsubstansiasjonsmirakel»; og det er jo ikke lite hvis en kjenner den katolske transsubstansiasjonslæren.

Engberg er blant de få som jeg har sett knytter nådebegrepet til tolkningen av teksten. Hun kan si at nåden blir gjestene til del gjennom hengivelse til sanselig overflod.⁴⁹ Og hun har også sett at under måltidet løper tiden sammen til en evighet, og det som menigheten har ventet på i hele livet plutselig blir gitt dem. De konfronteres, som Løwenhielm tolker måltidet, med den uendelige nåde på en måte som de var skjenket en time av tusenårsriket. De blir ført over i en annen verden, som hun uttrykker det.⁵⁰

Tone Selboes tolkning av skjebnebegrepet ligger ikke langt fra den tolkning som vi finner hos Engmark. For Selboe er det viktig å understreke at begrepet er narrativt fundert.⁵¹ Hun siterer, mest sannsynlig med tilslutning, fra Marianne Juhl og Bo Hakon Jørgensens innledning til Blixens novelle *Dianas Hævn*, hvor de skriver.

«Fortællingerne er nok hver især bygget op om enkelte skæbner, men der eksisterer ikke nogen skæbne forstaaet som en magt udenfor fortællingernes rammer.»⁵²

I stedet mener hun at vi i *Skjebneanekdotene* presenteres for en rekke historier som er bundet til enkeltfigurers liv og erfaring. I fortellingene blir figurenes selvfortolkning viktig, en selvfortolkning som under begivenhetenes gang er underlagt risiko for forandring og omvurdering. Skjebnen blir dermed lik historiens mønster; dvs. en produktiv fortellingskategori eller den instansen som kobler tilfældighet med nødvendighet på stadig nye måter.⁵³

I motsetning til Hansens tolkning av skjebnen, får Selboe frem det temporale i begrepet. Dette eksemplifiserer hun ved å vise til Løwenhielms to utsagn om skjebnen. Da han forlater Martine første gang sier han at skjebnen er hård og ubønnhørlig fordi han opplever at visse ting i verden er umulig. Når han forlater Martine etter det store gjestebudet, omtolker han sin skjebne ved å si at det som var umulig nå fremstår som mulig. «*For jeg har i Aften lært, kære Søster, at i denne vor skønne Verden er alt mulig.*»⁵⁴ Martine gjentar Løwenhielms utsagn og bekrefter dermed tolkningen.

Og det er her det er viktig å supplere skjebnebegrepet med novellens nådebegrep. Dette finner vi spesielt eksplisert i Løwenhielms tale:

«Vi mennesker er kortsynte, mine venner», fortsatte generalen. «Vi vet nok at det fins nåde i universet. Men i vår menneskelige kortsynthet tenker vi oss til og med den guddommelige nåde som endelig. Derfor skjelver vi – » Generalen hadde aldri før innrømmet at han skalv, han ble meget forbauset da han hørte seg selv uttale denne sannhet – «derfor skjelver vi før vi treffer vårt valg i livet. Og når vi har truffet det, gruer vi, fordi vi kanskje ikke har truffet det rette. Men det øyeblikk kommer da våre øyne blir åpnet, og vi skjønner at nåden er uendelig. Den krever ingenting annet av oss enn at vi skal vente på den i tillit og påskjønne den i takknemlighet. Den stiller ingen betingelser og velger ikke ut noen enkelt av oss. Den kunnngjør alminnelig amnesti. Se, det vi har valgt, blir skjenket oss, og vi får samtidig del også i det vi har vraket. Ja, det vi har forkastet, blir rakt oss til overflod. For mis-kunnhet og sannhet møtes, og rettferdighet og fryd skal kysse hverandre.»⁵⁵

Gjestene opplever det som skjer som Guds verk, mens det i virkeligheten er et resultat av Babettes kokkekunst på kjøkkenet. Slik sett er det en viss ironi i fremstillingen. Men samtidig som vi som lesere får del i denne ironien, kommenterer novellens forteller hendelsene ikke bare som ironi, men også som en del av Guds nåde.

«Når de senere tenkte tilbake på denne kvelden, falt det ikke noen av dem inn at de kanskje var blitt opphøyet av egen fortjeneste. De undret seg heller ikke over det som var hendt. Alt dette var jo bare oppfyllelsen av et håp som bestandig var til stede. Denne jords blendverk hadde løst seg opp i royk for øynene på dem, og de hadde sett verden som den virkelig var. En enkelt time av tusenårsriket var blitt skjenket dem.»⁵⁶

Det er klart at novellen kritiserer en livsfornek-tende kristendomsoppfatning. Men kritikken er ikke entydig og den rettes ikke bare en vei. Novellens ironiske modus fører til ustabile kategorier. Vi får for eksempel høre at prostens prekensamling er blitt dronningens yndlings- lektyre. Den store motsetningen mellom prostens stue og verden utenfor blir gang på gang satt på hode. Morsomme hendelser på at den ironiske modus fører til ustabile kategorier finner sted under måltidet når det begynner å gå opp for Lowenhielm hva det er han sitter og spiser og drikker. Fortelleren beskriver det for oss slik:

«Etter den første munnfull slapp han gaffelen og strok seg over pannen med hånden. «Men dette er jo Blinis Demidoff,» tenkte han. Han så rundt på bordfellene som om han holdt på å drukne. De satt der alle sammen og spiste sin Blinis Demidoff uten å vise særlige tegn verken

på overraskelse eller velbehag, det var som de hadde gjort det hver dag i tretti år.

General Lowenhielm satte glasset fra seg på nytt, snudde seg mot sidemannen til venstre og utbrøt: «Ja, men dette er da faktisk en Cliquot 1860.» Sidemannen så han mildt inn i øynene, nikket og sa et par ord om været.

...
 «... snudde general Lowenhielm seg til naboen på venstre hånd igjen og sa nesten sint, som når en vitterlig forstandig mann plutselig ikke skjønner noen ting mer: «Dette er jo cailles en sarcophage.» Sidemannen hadde lyttet helt oppslukt til beskrivelsen av et mirakel, og han så på generalen, nikket og svarte: «Ja, det er det, kjære bror. Hva skulle det ellers være.»⁵⁷

Den verdensvante generalen blir brakt til taushet av menighetens selvfølgeriske deltakelse i måltidet som hadde sin parallell på Cafe Anglais i Paris. Den ironiske modus gjennomføres i sin ytterste konsekvens idet den uendelige nåden formidles og mottas gjennom en alkoholisert rus.

Selboe sier at fortellingen tematiserer kunstens forvandlende kraft og kunstens evne til å reformulere fortiden, omforme tap og smerte.⁵⁸ Måltidets kunstscene er en oppførelse, et spill, der erfaringen gis ny betydning. Men sier hun videre – det dreier seg ikke bare om en kunstner-novelle, men også en kjærlighetsnovelle. Den uforløste kjærligheten, den avbrutte og utsatte kjærligheten, får nytt liv gjennom kunsten.

Svend Bjerg stiller spørsmålet om mennesket får identitet i en skjebne- eller en forsynshistorie.⁵⁹ Han mener at i Blixens litterære verden finner mennesket sin bestemmelse innenfor en gitt orden. Å få skjebne er menneskets bestemmelse. Mennesket får med andre ord sin identitet i en skjebnehistorie. Hvis mennesket er skjebnebevisst, får det også skjebne. Å finne seg selv er å finne sin skjebne. For noen er dette lettere enn for andre. Babette vet for eksempel at hun er den store kunstneren. Bjerg leser Blixens skjebnebegrep i spenningen mellom bundethet og frihet.

«Gud har skrevet drejeboken, forfattet en story, lagt et mønster for handling og roller til rette, komponeret melodien i sin toneart. Pointen med denne metaforikk er, at rommet for menneskelig utfoldelse er afgrænset. Bundet heraf bliver den enkelte sat fri. Man må jo selv fortælle sin historie, udfylle mønsteret, finne melodien, spille rollen så godt man kan. Spillerommet er begrænset, det har almagten skridtet af, men rummet skal fylles ud, det er hver enkelt's opgave. Vi bliver fortalt, men skal samtidig

selv fortælle. Historieforbud ligger parat som matricer, vi selv skal udfylle.»⁶⁰

Innenfor denne rammen forstår Bjerg Blixens skjebnebegrep tragisk idet hun spiller skjebne ut mot Guds forsyn. Tragedien blir dermed meningen med livet. Å ta sin skjebne på seg vil etter denne tolkning innebære at en ser livets tragedie i øynene og resignerer. Men samtidig sier han at spenningen mellom skjebne og Guds forsyn kan oppløses i forfatterskapet.

Etter min mening er det nettopp dette som skjer i *Babettes Gjestebud* og som jeg til sist skal kommentere.

6. En supplerende lese måte

Utgangspunktet for min supplerende lese måte er å finne i en moderert utgave av Svend Bjergs transfigurasjonsteori.⁶¹ I korthet går denne lese måten ut på å sammenholde en litterær tekst med en eller flere bibeltekster. Den litterære teksten er hovedteksten; i dette tilfelle novellen. Den står på egne ben og kan leses og tolkes i kraft av seg selv. Men den kan også leses i lyset av et mønster som bibelfortellingene formidler. Dette mønsteret fyller da den litterære fortelling ut på egne premisser, ikke på bibelfortellingens premisser. Slik danner bibelfortellingene ikke nødvendige, men mulige klang- og resonnansbunner for den litterære fortelling. Utfyllingen av mønsteret kan skje både med og mot bibelfortellingen. Lesemåten er ikke ulik det vi kjenner fra typologiske og figurative lese måter.

Leser vi *Babettes Gjestebud* på denne måten, står de bibelske fortellingene i kø. I måltids-scenen finnes det både klangbunn fra den siste nattverd, bryllupet i Kana og pinsedagsfortellingen. Mønster fra disse fortellingene fylles ut i novellen både med og mot bibelfortellingene. Babette er for eksempel både heks og Kristus osv. Bibelsk intertekstualitet i novellen understreker dette med mellom 30 og 40 tilfeller.

I flere av de lese måtene av novellen, og som jeg bare kortfattet har gjengitt i denne sammenhengen, har jeg funnet en rest som peker ut over tolkningen. Denne resten har vært knyttet til det nye som er skapt under måltidet. Og dette nye er slik jeg leser novellen, knyttet til den uendelige nåden. Så lenge skjeb-

nen oppleves innenfor den gitte empiriske virkelighet, mister mennesket vesentlige sider av det menneskelige. Det eksemplifiseres gjennom de fleste livsskjebnene i novellen. Men straks skjebnen oppleves i lys av nåden, inntreer en ny virkelighet. Dette tydeliggjøres både i Løwenhielms tale og i den siste dialogen mellom Løwenhielm og Martine. Denne nye virkelighet skjenkes oss. Vi blir fortalt en historie, men må samtidig selv fortelle. Livsforløpet ligger der som matriser, men vi må selv utfylle dem – i nåden eller uten nåden. Nådebegrepet er med andre ord sentralbegrepet i hele novellen. Løwenhielm blir den figuren i novellen som dette formidles gjennom. Babette blir i denne tolkning både den Kristus-skikkelse som gjennom å gi alt hun har, legger grunnlaget for det underet som skjer. Samtidig er Babette den store kunstneren som forordner alt. I vår teologi er Gud den store kunstneren, og teologiens innhold kan av den grunn ikke rommes innenfor det abstrakte begreppspråk, men bare i kunstens grensesprengende kategorier.

7. Epilog

Selboe viser i sin avhandling at kunsterfaring er reflektert og formidlet erfaring. Å erfare er med andre ord å fortolke. Når jegets erfaring kommuniseres i språket er den allerede blitt til betydning eller mening. Selboe hevder at Blixen i sin diktning viser hva Gadamer utlegger filosofisk, nemlig det Gadamer uttrykker med «*die sprachlichkeit der hermeneutischen Erfahrung*». Kunsten lar oss altså se verden på en ny måte.

Teologiens primærmateriale er Det gamle og Det nye testamente. Denne litteraturen forstår jeg på samme måten som Selboe forstår diktekunsten. Bibeltekstene er erfaringsfortolkning; dvs. menneskelige erfaringer tolket i lys av gudstroen. Kristen troserfaring er som en følge av dette reflektert og formidlet erfaring. Slik som kunsten lar oss se verden på en ny måte, slik lar også bibeltekstene oss se verden på en ny måte.

Bibelfortellingenes skjebner, plot og fortolkninger er derfor ikke uttrykk for endelige og lukkede forklaringer, men står som muligheter for åpning mot det som var og mot det som

kommer. Bibelfortellingenes meningspotensiale realiseres derfor i dialektikken mellom fortolkerens erfaring og tekstens erfaring.⁶² Analysen av skjebne og nåde i *Babettes Gjestebud* er ment å være et bidrag til å realisere bibelfortellingenes meningspotensiale, eller med andre ord et forsøk på å bedrive teologi.

Artikkelen bygger på prøveforelesning for den teologiske doktorgrad ved Det teologiske Menighetsfakultet, selvvalgt emne, 9. november 2001.

Litteratur

- Svend Bjerg: *Karen Blixens teologi*, Århus 1989.
 Svend Bjerg: *Litteratur og teologi. Transfigurasjoner – omkring Graham Greene*, Viborg 1988.
 Karen Blixen: *Babettes Gjestebud*, norsk oversettelse Den Norske Bokklubben, Oslo 1998.
 Charlotte Engberg: *Billedets ekko. Om Karen Blixens fortællinger*, Gyldendal, København 2000.
 Frantz Leander Hansen: *Babette og det aristokratiske univers. Om Karen Blixens forfatterskab*, C. A. Reitzels Forlag, København 1998.
 Tone Selboe: *Kunst og erfaring. En studie i Karen Blixens forfatterskab*, Odense Universitetsforlag, Odense 1996.
 Tone Selboe: *Karen Blixen*, Gyldendal, Oslo 1998.

Noter

- 1 Blixen 1998: *Babettes gjestebud*, s.84.
- 2 *Ibid.*, s.33.
- 3 Oppholdet i Afrika er skildret i romanen *Den afrikanske farn* (1937) og i samlingen *Brev fra Afrika* (1978).
- 4 Det er i denne sammenheng ikke plass for en beskrivelse og karakterisering av Blixens forfatterskap. Til det er forfatterskapet for sammensatt og diskutabelt. I dag finnes det en omfattende Blixen-litteratur. Tone Selboe har en kort kategorisering av sekundærlitteraturen i avhandlingen *Kunst og erfaring. En studie i Karen Blixens forfatterskap* 1996. Se også Frantz Leander Hansen: *Babette og det aristokratiske univers* (1998) og Charlotte Engberg: *Billedets ekko. Om Karen Blixens fortællinger* (2000).
- 5 Jf Engberg 2000: *Billedets ekko*, s.219.
- 6 Selboe 1996: *Kunst og erfaring*, s.100.
- 7 *Ibid.*, s.101.
- 8 Lothe m.fl. 1997: *Litteraturvitenskapelig leksikon*, s.15.
- 9 Engmark 2000: *Billedets ekko*, s.92.
- 10 *Ibid.*, s.100.
- 11 Sammendraget er hentet fra Selboe 2001: *Karen Blixen*, s.99f.
- 12 Blixen 1998: *Babettes Gjestebud*, s.7.

- 13 Ibid., s.64.
 14 Ibid., s.13f.
 15 Ibid., s.7.
 16 Selboe 1996: *Kunst og erfaring*, s.106.
 17 Bjerg 1989: *Karen Blixens teologi*, s.7ff.
 18 Ibid., s.9.
 19 Ibid., s.9.
 20 Sitert etter Bjerg 1989: *Karen Blixens teologi*, s.12.
 21 Engmark 2000: *Billedets ekko*, s.100.
 22 Ibid., s.100.
 23 Benjamin 1936: «Fortælleren», i *Fortælleren og andre essays*, København 1996.
 24 Blixen 1998: *Babettes Gjestebud*, s.30.
 25 Ibid., s.11.
 26 Ibid., s.15f.
 27 Ibid., s.17.
 28 Ibid., s.23.
 29 Ibid., s.24.
 30 Ibid., s.24.
 31 Ibid., s.25.
 32 Ibid., s.25.
 33 Ibid., s.27.
 34 Ibid., s.32f.
 35 Ibid., s.10.
 36 Jf. Engberg 2000: *Billedets ekko*, s.224.
 37 Hansen 1998: *Babette og det aristokratiske univers*, s.9.
 38 Ibid., s.63.
 39 Ibid., s.89f.
 40 Ibid., s.93.
 41 Ibid., s.96.
 42 Engberg 2000: *Billedets ekko*, s.229.
 43 Hansen 1998: *Babette og det aristokratiske univers*, s.120.
 44 Ibid., s.121.
 45 Engberg 2000: *Billedets ekko*, s.70.
 46 Ibid., s.82.
 47 Ibid., s.83.
 48 Ibid., s.229.
 49 Ibid., s.229.
 50 Ibid., s.230.
 51 Selboe 1996: *Kunst og erfaring*, s.101.
 52 Ibid., s.101.
 53 Ibid., s.102.
 54 Blixen 1998: *Babettes Gjestebud*, s.92.
 55 Ibid., s.87f.
 56 Ibid., s.89.
 57 Ibid., s.79ff.
 58 Selboe 1996: *Kunst og erfaring*, s.119.
 59 Bjerg 1989: *Karen Blixens teologi*, s.91.
 60 Ibid., s.99.
 61 Til Bjergs teori, se Bjerg 1988: *Teologi og litteratur*, s.25ff.
 62 Selboe 2000: *Karen Blixen*, s.17.

Sammendrag:

Artikkelen behandler spørsmålet om forholdet mellom teologi og litteratur gjennom en analyse av begrepene *skjebne* og *nåde* i Karen Blixens novelle *Babettes gjestebud*. En grunnleggende tese i artikkelen er at både kunst (litteratur) og bibeltekster er resultat av tolkninger av allmenne erfaringer. Kristen troserfaring er som en følge av dette reflektert og formidlet erfaring. Som kunsten lar oss se verden på en ny måte, lar også bibeltekstene oss se verden på en ny måte.

Påskepreika i Norden

Sven-Åke Selander/ Christer Pahlmblad (red): *Luthersk påskpredikan i Norden. I. Från reformation till nutid, Nord 2001:6, 736 s II. Traditioner och regioner, Nord 2001:7, 619 s Nordisk Ministerråd, København 2001*

Som ein del av Nordisk Ministerråd sitt forskingsprogram: Norden og Europa, har det blitt gjennomført ei brei analyse av påskepreika si utvikling frå reformasjon til notid i dei nordiske landa. Det er blitt eit omfattande og stort verk, rikt på detaljer og nyansar. Mange dugande medarbeidarar har granska tilgjengelege preiker i dei ulike tidsepokane, og framskaffa ny kyrkjehistorisk og homiletisk kunnskap.

I utgangspunktet kan det vel verke noko spesielt å spørje etter samanhengen mellom preike og nordisk mentalitet og identitet. Samtidig er det klart at dei evangelisk-lutherske nasjonal-kyrkjene i Norden er eineståande, og har sine føresetnader i den tette koplinga mellom kongemakt og kyrkje frå reformasjonen av. Kongemakta gjorde bruk av reformasjonen til å skape politisk og økonomisk stabilitet, og gjere seg økonomisk uavhengig av Hansa og religiøst uavhengig av den romersk-katolske kyrkja. Slik vart Norden både meir sjølvstendig i høve til Europa, men samtidig tydeleg og sterkt påverka av europeisk teologi og ideologi. Sjølv om utviklinga i stor grad vart lik i dei nordiske landa, er det likevel skilnader: I Sverige og Finland fekk bispe-embetet ei sterkare stilling overfor kongemakta enn i Danmark, medan Melanchthon fekk meir å seie i Danmark med Noreg og Island, enn i Sverige og Finland.

Prosjektet har fokusert på påskepreika i eit eksemplarisk perspektiv. Ein føreset at påskepreika vil gje godt innsyn i korleis dei nordiske folkekyrkjene har tolka den kristne påskebodskapen og uttrykt det sentrale i kristentrua. Preikene er valde både frå kjende og profilerte predikantar, men ein har også søkt å hente

fram dei som er mindre kjende, og likevel representative. Granskinga har hatt følgjande gjennomgåande spørsmålstillingar: preiketekst; disposisjon; språk; pedagogisk metode (biletbruk, symbol, repetisjon etc); eksegesi (bibelsyn og preiketype: homilie etc); trustolking (hovudtema, lov-evangelium); applikasjon, og eit europeisk perspektiv (I:17). Det er med andre ord eit ambisiøst og krevande prosjekt. Dessverre er det ikkje like lett å finne att svara på alle desse spørsmåla hos dei ulike granskarane. Det blir såleis ikkje like lett å kunne samanlikne predikant med predikant og epoke med epoke. – Bind I har eit kronologisk opplegg, der kvart einskild lands preiker blir analyserte, medan bind II har eit meir tematisk preg.

Dansk påskepreike blir presentert og analysert av ein forfatter: Christian de Fine Licht. Dette gjer framstillinga heilskapleg og samanhengande. Med utgangspunkt i den forståing at det er noko som kan karakteriserast som eit luthersk preikeprogram, med bibeltekst, lære og applikasjon, er målet å viser korleis dette preikeprogrammet er *blevet bevaret, varietet og erstattet*. Interessant nok er startpunktet hos bibelhumanisten og reformkatolikken Christiern Pedersen som alt i 1515 introduserte ei ny type preike i den såkalla *Jærtegnspostillen*. Her manglar naturleg nok det spesifikt luthersk/ reformatoriske innhaldet. Danske påskepreiker følgjer utviklinga i europeisk teologi nokså nøye. Den danske studien framhevar eit særdrag: Frå ortodoksien av, med systematikaren J.Brochmand som den første, utvikla det seg *ein eigen dansk*

tone: oppriktig bekymring for den personleg til-eigninga av frelsa, som gjere dei alvorlege teologiske motsetningane mildare. Sjølv om P.Hersleb plasserer seg bestemt i pietismen, og C.Bastholm i opplysningsteologien, held dette fram. Frå det 19.årh. blir den «*danske tone*» endå meir utprega, og gjer preika til «*poetiske præstationer*,» ei poetisk tolking av trua som finst i kyrkja, ja, endå til i naturfenomena, framført i inkluderande språk og med svekking av direkte formulerte domsutsegnar.

Den norske påskepreika blir analysert i fire delstudier, med ei samlande innleiing og oppsummering. Den sterke tilknyttinga til Danmark gjer at det først rundt 1850 kan observerast norske særdrag, med vekt på syndserkjenning og omvending, – eit felles trekk ved lek og geistleg forkyning, og som verka avgrensande mot grundtvigske impulsar.

A. *Aarflot* skriv om reformasjonen og pietismens påskepreike (J. Nilsson, H. Mossin; H. Strøm, H.N.Hauge og P.O.Bugge). Preikemetoden er gjennomgåande lik med variasjonar av det treledda skjemaet, relativ brei bruk av Skrifta, individorientert, med fokus på kva frukt og verknad oppstoda bør ha på den som trur.

R. N. *Jakobsen* analyserer preikene i tida 1770–1870. Han finn det påfallande kor like preikene er, og viser til, som ei delforklaring, at vi har å gjere med trykte preiker, som meir eller mindre har blitt reinsa for kontekst-tilvisingar i trykkeprosessen. Dei utvalde predikantane (J.N.Brun, J.Zetlitz, W.A.Wexels, J.J.Tandberg, S.B.Bugge, C.P.P.Essendrop, C.G.Winsnes), preikar alle tematisk dogmatisk, med unntak av Brun som har ei rein tekstpreike. Innholdsmessig fokuserer alle på oppstoda som garant for syndstilgjevinga, igjen med Brun som unntak. Han har eit breiare perspektiv. Ein interessant observasjon er bruken av salmar i preikene; – dei representerer ei argumentativ kraft stundom på høgde med skriftsitat.

O. *Skjevesland* tek for seg perioden 1870–1945, men finn å måtte dele perioden i to: før og etter 1920. Ei enklare homiletisk form utvikla seg, ei oppmjuking i språk og stil, og med mindre teologisk føredrag i preikene. Skjevesland held seg strammare til det analyseskjemaet som pro-

sjektet i utgangspunktet skulle nytte. Det fører til at stoffet blir presentert i samanliknbare avsnitt. Predikantane (F.Petersen, J.C.Heuch, J.J.Jansen, T.Klaveness, G.Jensen, J.G.Gleditsch, P.Hognestad, H.Seip) leitar seg fram til ei tidsinnstilt, apologetisk preike, kortare i forma med meir eit tyngdepunkt enn eit tema. Dogmatisk dominerer kampsiger motivet. Berre G.Jensen held uttrykkeleg langfredag og påskedag saman.

M.H. *Hougsnæs* skriv om etterkrigstida (J. Smemo, C.F.Wisløff, B.O.Weider, A.Fjelberg, J.Johnson, J.Jervell, K.Scheldrup, P.Lønning, K.Isachsen, A.L.Brodtkorb, K.S.Meløe), og finn at preikene blir stadig kortare; gjennomsnittleg 1500 ord. Samtidig er det stor variasjon frå C.F.Wisløff (2300 ord) til A.L.Brodtkorb (700 ord). Tyngdepunktet ligg i applikasjonen, av og til utan teksttolking eller læreutlegging, som regel tematisk, og med relativt lite bibelreferansar. Overtydingskrafta ligg i fornuft og allmenn erfaring. Sigersmotivet blir mest tolka som siger over døden, og mindre over synda.

For norsk påskepreike manglar det dessverre ein analyse av aktuell samtidspreike slik det er gjennomført for dei andre landa (II: 491–603).

Den norske delstudien konkluderer med at preikeforma endra seg på 1800-talet frå den klassiske tredelinga i tematisk retning. Innhaldet i preikene gjenspeglar dei teologiske epokene, men kontinuiteten er likevel sterk, helst knytta til kamp og sigermotivet. Eit særnorsk grunndrag kan ein finne i «*den direkte til-tale og betydningen av å utvirke den personlige syndserkjennelse*» (I: 250).

I den *islandske studien* (E. Sigurbjörnsson, S. S. Ólafsson, S.Á.Eyjólfsson, A.Gudmundsdottir) blir det markert at det var særleg stor trong for trykte preiker i den første reformasjonstida. Dei var mønsterpreiker for prestane, men var viktige også for postillelesinga i heimane. Særleg populær var Jón Vídalín sin postille (1718). Eit særdrag for Island var kombinasjonen av liberalteologi og spiritisme frå ca.1900 av, men trass dei ulike teologiske posisjonane er det ein raud tråd i påskepreikene: Kristus har stått opp, sigra over død og forgjengelegdom, og gir fri-dom og fornying og eit håpefullt liv.

Den svenske studien (C.Palmblad, S.Å.Selander, O.Bexell) er klart størst. Reformasjonspreikene utvikla seg under ortodoksien med meir og meir vekt på rett lære, men trøyst og formaning hørde også med, og la grunnlag for eit dominant drag i svensk preiketradisjon: «själavårdande förkunnelse» (I:396). Studien vektlegg elles samspelet med europisk kyrkjeliv og tradisjon, og finn at svensk påskepreike i stort har halde seg til det lutherske paradigmat: rettferdiggjering av tru på Kristi død og oppstode, men med viktige unntak og justeringar, særleg dei siste åra.

Den finske delen (J.Knuutila, F.Cleve, E. Ryökäs) understrekar kontinuiteten i det lutherske preikeprogrammet i dei første åra, men gjer tilsvarende observasjonar som i dei andre nordiske landa.

Det andre bindet inneheld fordjupande studium av ulike tradisjonar og regionar. For oss har A. Skollevolls presentasjon av T. Klaveness som påskepredikant, særleg interesse, i tillegg til den avsluttande rapporten frå *den dagsaktuelle påskepreika*, men altså utan norsk bidrag.

Ei kort bokmelding kan ikkje gjere rett mot ein så omfattande verk om påskepreika, men må vere meir som ei tilvising til ein vidare fagleg samtale. Eg finn det for min del verdt å nemne på tre observasjonar:

- 1) Det er særleg interessant at det blir observert så mykje kontinuitet. Trass i ulike tolkingar og tendensar blir det forkynt at Kristus har stått opp og lever, og det er få forsøk på å tynne ut bodskapen om oppstoda. Er dette eit uttrykk for at preika – og preika si sak og oppgåve – er større enn predikanten?
- 2) Det må også vere verdt å samtale vidare om representativiteten. Avgrensinga til påskepreika fører til at det jamt over blir konkludert med at preikene så godt som manglar eksegetiske element. Det kan ikkje overraske, sidan det er tale om preike på den mest sentrale kyrkjedagen med tilsvarende innhaldsfylte tema. Predikantane sitt tilhøve til bibeltekstane ville truleg nyansere konklusjonane.

Prosjektet har (i hovudsak) analysert preiker i dei lutherske folkekyrkjene i Norden. I den meining er dei utan vidare 'lutherske.' Men luthersk preike inneheld teologiske kvalitetar i tillegg. Den teologiske verdien av prosjektet hadde auka om dette spørsmålet hadde blitt arbeidd grundigare med. Det ville skjerpe fokus på påske som *ei* hending, på lov og evangelium, på preika som innbyding og tilsegn, og Kristi realpresens i preikehendinga.

Fagteologi er ei 'sekundær' teologisk taleform som skal tene dei 'primære': tale til Gud og tale *frå* Gud. *Luthersk påskpredikan i Norden* er eit standardverk som ikkje skulle ta motet frå nokon, men gjev gode tilskundingar til å halde fram i predikanttrekkja og framleis ville vere predikant.

SIGURD VENGEN

Kirkerett mellom teologi og politikk

Morten Huse og Cathrine Hansen: *Prestegjeld, prost og presteteam. Om organisering og ledelse av en preste-tjeneste i endring*. KIFO Rapport nr. 17 2002. 206 s. Tapir akademiske forlag, Trondheim

Stiftelsen Kirkeforskning presenterte våren 2002 sin Rapport nr. 17. Pressemeldingen fra Tapir forlag av 26. februar 2002 presenterer rapporten som uttrykk for et «kritisk søkelys på ledelse i kirken» og fortsetter med en undertittel som fastslår at de forsøk rapporten har gransket «viser hvor vanskelig ledelse er i kirken». Nå skal rapporten ikke kommenteres ut fra pressemeldningen, men ut fra sine egne presenterte forutsetninger. Å få tak i disse viser seg imidlertid også å være vanskelig.

Boken «er en reise gjennom det norske prestelandskapet» heter det i forordet. Bakgrunnen for reisen er at KIFO som forskningsinstitusjon har fått i oppdrag fra Bispemøtet å evaluere forsøkene med nyorganisering av prestatjenesten som ble initiert av Kirkedepartementet i 1998. Rapporten er imidlertid ikke å forstå som en evalueringsrapport (s. 31), men den «bidrar til evalueringen» (s. 19). Litt senere heter det derimot at boken «tar utgangspunkt i evalueringen av forsøkene» og forsøker på denne bakgrunn å «presentere lærdommer vi har fått om prestatjenesten og ledelse av prestatjenesten» (s. 31).

Dette innledende eksempel illustrerer den forvirring som undertegnede raskt ble fanget av da jeg begynte å lese rapporten. Rapporten er ikke en evalueringsrapport, for den er enda ikke skrevet. Ettersom rapporten hevdes å bidra til evalueringen, kunne en nærme seg rapporten som en slags foreløpig rapport med islett av evalueringer. Heller ikke det er den rette tilnærming, skal en følge bokens egen anvisning, for rapporten tar utgangspunkt i evalueringen av forsøkene. Men den foreligger som nevnt over altså ikke.

Nå er livet ikke alltid logisk og det er i og for seg greit at også forskningen ikke heller alltid er det. Jeg foretrekker for min del likevel at de signaler som gis meg som leser med hensyn til

problemstilling og sikte med en rapport, skal være mulig å forfølge og helst også etterprøve.

En av de konklusjoner rapporten inneholder er at hele forsøket med nyorganisering av prestatjenesten har vært mangelfullt ledet fra sentralt hold. I sammendraget på side 9 ff. heter det bl.a. at «det var manglende sentral ledelse av forsøkene... og mangelfull forståelse av intensjonene... og...mangelfull oppfølging av dem». Slike oppsummeringer skaper behov for å sjekke ut hva rapporten sier om hva som faktisk har skjedd på sentralt plan og på hvilket dokumentasjonsgrunnlag slike konklusjoner presenteres.

Det empiriske materialet som er presentert er datamateriale fra 10 lokale forsøksområder og fra de møter og kontakter som har vært holdt mellom disse og KIFO's prosjektledere. Ut fra rapportens mange reise- og personschildringer, er det mulig å finne indirekte indisier på manglende sentral styring. Ulikheten i lokal prosjektutforming kommer klart til uttrykk og den enkelte prosts store handlingsrom for å eksponere styrker og svakheter skildres og fungerer som slike indirekte indisier. Men mer enn indisier er det neppe. Den rolle sentrale aktører faktisk har hatt, er de facto i rapporten i liten grad gjenstand for direkte analyse. Heller ikke klarlegges hvilke sentrale aktører som har spilt hvilke roller. Det forblir også for meg som leser uklart hvem som egentlig er adressat for kritikken når det gjelder dårlig sentral styring.

Går vi til det som så presenteres som bokens formål, vil den være en «bok om prester og ledelse av prestatjenesten» som har to hovedformål: Det første er å beskrive ledelsesprinsippene for prestatjenesten. Det andre er å øke forståelsen for endringsprosesser i kirken (s. 19).

Når det gjelder beskrivelsen av ledelsesprinsippene for prestatjenesten, inneholder rappor-

ten et eget kapittel med dette som overskrift (Kap 2). Her presenteres fire grunnleggende ledelsesprinsipper under stikkordene «strukturering» (regelstyring), «samordning» (mellomløsning mellom regel- og målstyring), «strategisk ledelse» (målstyring) og «samarbeid» (verdibasert ledelse). Disse plasseres både i et kronologisk og et hierarkisk forhold til hverandre (s. 37) med konseptet «samarbeid» eller verdibaserte ledelse presentert som det mest moderne og «beste» ledelsesprinsipp.

De 10 forsøksområdene er så forsøkt plassert i forhold til denne inndelingen. Bare ett av områdene er kategorisert med «samarbeid» som ledelsesprinsipp, 4 ligger på det laveste nivå, 2 på det nestlaveste og 2 på det nestøverste. Ett prosti er ikke tydelig plassert noe sted, men er markert i parentes på nestlaveste nivå.

Min hovedinnvending er ikke denne kategoriseringen i og for seg. Den kan godt være riktig. Men kategoriseringen sier i realiteten ikke noe om hvordan *prestedtjenesten generelt* faktisk ledes eller hvordan den eventuelt burde ledes. Det rapporten inneholder er en beskrivelse av hvordan *nyorganiseringforsøket* ledes. Prestedtjenesten styres tradisjonelt og fortsatt i sterk grad etter det prinsipp man vil kalle regelstyring ettersom ingen av forsøkene, så vidt meg bekjent, inneholder endringer verken i tjenesteordningens § 11 eller i regelverket for bruk av vedtatte liturgier, teksttrekker og andre ordninger som regulerer prestenes faktiske tjenesteutøvelse.

Endringer når det gjelder prestenes tjenstedistrikt uttrykker rett nok en bevegelse i retning av noe sterkere linjeledelse av prestedtjenesten enn det som tidligere har vært praksis. Dette kan gjerne omtales som en overgang fra regelstyring til målstyring, men vil under ingen omstendigheter kvalifisere for betegnelsen kompetansebasert ledelse slik dette begrepet ellers benyttes i ledelseslitteraturen. Her mangler rapporten en kritisk analyse av hva nyorganiseringforsøkene egentlig representerer.

Ledelsesproblematikken har i de senere år blitt viet stor oppmerksomhet i Den norske kirke. En av rapportens oppsummeringer er at selve begrepsutviklingen når det gjelder ledelse er mangelfullt utviklet i vår kirkelige sammenheng. Det er en vurdering det er lett å si seg

enig i og det er positivt at KIFO som kirkelig forskningsinstitusjon har valgt ut dette området som ett av sine programområder. Det har også vært interessant at KIFO har brukt sin dr.oecon til å arbeide nettopp med disse spørsmålene.

Mitt inntrykk er imidlertid at det kanskje nettopp når det gjelder begrepsutvikling at de største utfordringene fortsatt gjenstår ikke bare når det gjelder ledelse, men også når det gjelder en sakssvarende organisasjonsteoretisk forståelse av Den norske kirke. Den økonomiske organisasjonsteori, som Morten Huse selv knytter an til som skoleretning, har så langt ikke helt overbevist når det gjelder evne til å begrepsfeste eller forklare de fenomener og prosesser som kjennetegner styrings- og ledelsesproblematikken i Den norske kirke. Beskrivelsen av de 4 prostetyper (som vi også husker fra den tidligere prosterapporten) oppleves heller ikke som gode nok grep om virkeligheten.

Når det gjelder bokens intensjon om å skape inntrykk av hvordan endringsprosesser og prosjektarbeid forløper uten klar mål og styring, er rapporten imidlertid interessant som lesestoff. At jeg som leser skulle trekkes inn i den forvirringstilstand prosjektlederne selv antagelig må ha følt sterkt på kroppen, kan ha vært et bevisst valg fra forfatterens side. Som litterært grep kan det i så fall vurderes som vellykket. Slike temaer er imidlertid normalt hovedfokus i en evalueringsrapport. Boken har dermed først og fremst skapt nyskjerrighet i forhold til den «egentlige» evalueringsrapporten. Jeg håper den snart vil foreligge.

MARIT HALVORSEN HOUGSNÆS

Woodward J. & Pattison, S. (eds.): *The Blackwell Reader In Pastoral and Practical Theology*. Blackwell Publishers Ltd, Oxford 2000, 338 s

Det publiseres mye innenfor det praktisk-teologiske fagfeltet for tiden. Med utgangspunkt i forskjellige fagtradisjoner, ulike konfesjonelle sammenhenger, forskjellige kulturelle kontekster m.m., utvikles det et mangfold av konkrete kunnskaper, teoretiske fortolkninger og metodiske konsepsjoner. Det er ikke uten videre enkelt å skaffe seg en form for oversikt over dette landskapet. Hvem er de toneangivende aktørene i den faglige debatten? Hvor finnes de viktigste bidragene? Hvilke problemstillinger er særlig sentrale?

The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology ønsker å gi et faglig vederheftig bidrag til å svare på slike spørsmål. Målsettingen er klar nok: Man ønsker å gi leseren «..an overview of the whole field of pastoral and practical theology»(xiv). Dette søkes oppnådd gjennom et representativt utvalg av særlig viktige bidrag til den praktisk-teologiske fagdebatt de siste par tiårene. Redaktørene arbeider begge med praktisk teologi innenfor en britisk og anglikansk kontekst. Fordi man også har ønsket å forholde seg til den amerikanske debatten, har man underveis i arbeidet knyttet til seg den amerikanske pastoralteologen John Patton som «consultant editor». Verket inneholder i alt 23 selvstendige bidrag – derav 17 nyskrevne. Stoffet er ordnet under fire hovedoverskrifter: Først etableres et historisk perspektiv (del en – 3 bidrag); dernest presenteres ulike modeller og helhets-forståelser av faget (del to – 6 bidrag); deretter anvendes teoretiske perspektiver og modeller på en rekke konkrete problemområder (del tre – 12 bidrag); og det hele avrundes med metoder for evaluering i praktisk teologi (del fire – 2 bidrag). Hvert bidrag presenteres gjennom en kort introduksjon der redaktørene redegjør for hvorfor denne forfatter resp. dette bidrag er tatt med i boka, og hvilke hovedanliggender som presenteres.

Som man vil forstå dreier det seg om et dristig prosjekt med betydelig fallhøyde. Hvilke kriterier skal man for eksempel legge til grunn ved utvalg av «de viktigste bidrag» til en så mangfoldig debatt som man her forholder seg til? Er ikke faren stor for at eget perspektiv og egne faglige interesser styrer utvalget på en måte som skygger for oversikten over «the whole field»? For så vidt blir spørsmålet ganske akutt allerede ved den elementære begrensning som språket setter. «The whole field» refererer seg således i denne sammenhengen utelukkende til bidrag fra britiske og amerikanske forfattere – altså til den engelsk-språklige debatten. Dette er i og for seg forståelig og legitimt, men det kunne godt vært presisert og reflektert i bokas tekst. For dette forholdet legger selvsagt ganske markerte begrensninger i forhold til pretensjoner om å gi et bilde av helheten i den aktuelle praktisk-teologiske debatten. Her spiller for eksempel tyske og nederlandske bidrag en rolle som overhode ikke artikuleres i teksten.

Når boka allikevel etter min vurdering er blitt en meget verdifull og innholdsrik introduksjon, skyldes det flere ting. For det første representerer den engelskspråklige debatten helt åpenbart en rekke avgjørende impulser og teoretiseringer i den faglige debatten. Redaktørene er i utgangspunktet meget godt orienterte i denne debatten, og framviser et betydelig engasjement for å gjøre stoffet tilgjengelig og relevant for flest mulig. Derfor fremstår boka som en viktig og anvendelig «kildesamling» der sentrale (engelskspråklige) faglige bidrag presenteres og settes inn i en sammenheng samtidig som de aktuelle forfatterne får tale med egen tekst og på egne vegne. For det andre har man åpenbart gjort et grundig arbeide med å gjennomtenke kriterier for utvalg av stoff og

forfattere. Selv om jeg nok savner bidrag fra flere 'personlige favoritter' som etter min vurdering ville forsvart en plass i boka, synes jeg at redaktørene fortjener honnør for det utvalg av tekster som de presenterer. Jeg kjenner ikke til at det finnes andre, tilsvarende samlinger av representative tekster innenfor faget. Den som setter seg inn i det som her presenteres, får således et rimelig bredt og nyansert bilde av den praktisk-teologiske fagdebatt på engelskspråklig mark.

Hvilke tema er det så som fokuseres? Bredden i problemstillinger er stor, og det er ikke mulig i denne sammenheng å gå inn på en mer utførlig presentasjon. Men for at leseren skal få en viss ide om sentrale tema, kan følgende tre problemfelt nevnes som viktige: For det første gjelder det *forholdet mellom teori og praksis* i rammen av praktisk-teologisk forskning. For det andre gjelder det den praktiske teologiens forhold til de andre – og tradisjonelt mer sentrale – disipliner innenfor det teologiske studium. Og for det tredje gjelder det spørsmålet om *den teologiske forståelse av forholdet mellom kirken og verden*, og de implikasjoner dette får for utformingen av praktisk-teologisk arbeid.

Dette nevnt som eksempler på sentrale prinsipielle spørsmål som flere av bokas bidrag drøfter. I tillegg kommer så en rekke mer avgrensede analyser av konkrete spørsmålstilinger og utfordringer knyttet til kirkens liv i verden. Som sagt: Redaktørene har etter min vurdering gjort et omfattende og solid faglig arbeid som gir hjelp til innsikt og oversikt. Et viktig bidrag i så måte – og noe som klart styrker bokas verdi og leservennlighet – er det betydelige arbeid som redaktørene har nedlagt i å skrive poengterte og innholdsrike introduksjoner – både til boka som helhet, og til hvert enkelt bidrag.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

Kari Leine Balog: *Med kropp og sjel. En bok om faste.* Verbum 2000, 140 s.

En bok om faste. Umiddelbart virker det kanskje ikke særlig appetittvekkende (!). Men jeg har ikke lest mange sidene før mitt forhold til bokas tekst er endret. Og når jeg er kommet til siste side, er jeg overbevist: Det dreier seg om en liten perle av ei bok. Velskrevet, lettest, innsiktsfull og erfaringsnær. Dessuten båret av et tydelig, nesten lidenskapelig og humørfyllt engasjement på vegne av den sak som omhandles. Og saken er altså fastens betydning i rammen av det troende menneskets og den kristne menighetens liv.

Den som umiddelbart måtte finne på å assosiere dystre tanker om sult og forsakelse av livets gleder og goder, er alldeles på villspor i forhold til forfatterens anliggende. Dette formulerer hun sterkt og tydelig på følgende måte: «På den ene sida sier jeg med styrke og entusiasme at faste er en viktig og god ting, på den andre sida ønsker jeg å hamre fast gleden og takknemligheten over at Gud både har skapt oss slik at vi trenger mat, og gir oss mat» (s 20). Dette doble anliggende makter hun etter min vurdering å formidle på en overbevisende måte gjennom hele boka. Vi tas med inn i Bibelens tekster om faste og om mat – de er som kjent mange. Vi får perspektivrike glimt fra kirkens mangfoldige historie i forhold til tema. Og ikke minst: Forfatteren trekker temaet inn i vår egen tid og våre (og sine egne!) hverdager. Hun forener på en humørfyllt måte konkrete, praktiske anvisninger, innsiktsfulle nyanseringer og en evangelisk frihet i alt. Hun peker på viktige trekk i vår egen kulturs svært problematiske og motsetningsfylte opptatthet av mat og kropp. Hun formulerer viktige sosialetiske og personlige utfordringer knyttet til å leve som kristen i et kroppsfixert og materialistisk overflodsamfunn. Men mest av alt løfter hun fram den glede og de muligheter som er knyttet til fasten.

Som sagt: En liten perle av ei bok. Her er mye verdifullt bibelsk, kirkehistorisk og praktiskteologisk stoff. Men mest av alt mye inspirasjon og gode ideer både med tanke på personlig

praksis og utforming av fellesskapet i menig-
ten. Forfatteren har gitt oss en engasjert og
engasjerende framstilling av et åpenbart under-
belyst tema i vår kirkelige virkelighet.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

Per Juvkam: *Kirken i statskirken. Noen refleksjoner om Reformbevegelsen av en som var med.* Det teologiske Menighetsfakultetet 2002.

For ca ti år siden fullførte biskop emeritus Per Juvkam sine personlige nedtegninger og vurderinger av den kirkelige reformbevegelse med vekt på det som skjedde i perioden 1950–1980. Juvkams manuskript har siden ferdigstillingen vært gjort kjent for en engere krets, men foreligger nå som en publikasjon utgitt på Menighetsfakultetets skrivestue med et forord av sin tidligere kollega biskop Georg Hille.

Per Juvkam var i sin tid medlem av den offentlige kommisjon som utredet spørsmålet om stat og kirke tidlig på 70-tallet (NOU 1975:30 Om stat og kirke). Det manuskript som nå foreligger, inneholder nærgående glimt og inntrykk fra hvordan prosessen forløp den gang; selvsagt sett fra synsvinkelen til en av dem som selv var sentral aktør og som tydelig gir uttrykk for sine vurderinger av hvordan utviklingen kom til å gå.

I lys av den aktuelle situasjon der spørsmål knyttet til forholdet mellom Den norske kirke og staten igjen er på den politiske og kirkelige dagsorden, er lærdommer fra tidligere erfaring nødvendig. Ikke alt vil være like relevant i dagens situasjon, men man blir som oftest klokere av å lytte.

Publikasjonen kan bestilles ved henvendelse til MFs skrivestue (Pb 5144 Majorstua, 0302 Oslo)

MARIT HALVORSEN HOUGSNÆS

Nicholas M. Healy: *Church, World and the Christian Life. Practical-Prophetic Ecclesiology.* Cambridge Studies in Christian Doctrine, Cambridge University Press, Cambridge 2000. 199s.

Denne boken er en slags ekklesiologisk «prolegomena»: Det dreier deg ikke om en utfoldelse av alle tema en helhetlig ekklesiologi måtte inneholde, men en diskusjon om *hvordan* ekklesiologi bør drives.

Boken er skrevet av en amerikansk, katolsk teolog med en svært økumenisk innstilling. Samtalepartnerne er derfor ikke begrenset til katolske teologer, og perspektiver som en ville vente å finne hos en katolsk teologi, som f.eks. embets spørsmålet, er bortimot fraværende.

Bokens kritiske hovedanliggende er et oppgjør med ekklesiologiens tendens til som oftest å handle om den ideelle kirke, om kirken slik den burde være, i stedet for den konkrete, faktiske kirke. En slik form for ekklesiologi er etter Healys mening til begrenset hjelp i kirkens liv, og den holder heller ikke mål av teologiske grunner. En viktig grunn er at en «ideell» ekklesiologi ikke kommer til rette med kirkens *syn-dighet*. Når den egentlige kirke er noe annet enn den konkrete kirke, blir kirken lett forstått som en syndfri størrelse, noe som lett kan føre til kirkelig hovmot. Forfatteren vender seg mot alle former for ekklesiologisk reduksjonisme, enten det er av teologisk karakter (som betoner det åndelige på bekostning av det menneskelige) eller av ikke-teologisk karakter (som betoner det menneskelige på bekostning av det åndelige).

Det som gjør kirken til kirke, er ifølge Healy at den i Ånden orienterer seg selv mot Faderen gjennom Jesus. Som sådan (ikke i seg selv, men i kraft av denne orienteringen) er den overlegen alle andre religiøse og ikke-religiøse grupper. Healy tar i denne sammenheng et oppgjør med alle tendenser til å se på kirken som én av mange veier til sannheten.

Healy ser kirkens viktigste oppgave som det å vitne om sin Herre og å hjelpe sine medlemmer i sitt disippelskap. Til dels synes det som kirkeforståelsen er noe ensidig orientert i retning av det kirken skal *gjøre*, til fortrenghet for

det kirken er i og med sin relasjon til Gud i Jesus. En slik forankring behøver ikke ende opp i kirkens skjulte «vesen», men kan representere et mer sakramentalt og gudstjenesteorientert utgangspunkt for ekklesiologien enn det Healy legger opp til.

Healys kritikk av dominerende trender i nyere ekklesiologi er kvass og virker stort sett treffende. Noe mer uklar blir hans skisse til et alternativ, det han kaller for en «praktisk-profetisk ekklesiologi». En slik ekklesiologi må forholde seg til og tolke kirken slik den faktisk foreligger i sin ofte syndige og forvirrede tilstand. Det betyr at ekklesiologien må forholde seg til empirisk kunnskap, innhentet gjennom historiske og sosiologiske (etnografiske) metoder. Under henvisning til bla. John Milbank mener Healy at det her må dreie seg om en spesifikk teologisk form for historieskriving og sosiologi.

Det mest interessante ved den foreliggende bok er etter min oppfatning insisteringen på at ekklesiologien må forholde seg til den faktisk foreliggende kirke, og ikke til et eller annet idealt kirkebilde. Hvordan en slik ekklesiologi materialt sett bør se ut, hefter det fortsatt en rekke uavklarte spørsmål ved.

HARALD HEGSTAD



Wilfrid Stinissen

LENGER INN I BØNNENS LANDSKAP

På sin vanlige enkle, men dyptpløyende måte tar karmelittmunken Wilfrid Stinissen oss lengre inn i det landskap som både er en vandring med Gud og en reise til ham. I denne boken gir han oss et teologisk fundament for å be, og han deler med oss hva han selv har lært og hva andre medvandrere har formidlet om vandringen lengre inn i bønnens landskap.

Kr 198,-



Kr 178,-

Anselm Grün

BØNN SOM MØTE

Mange moderne filosofer har vært opptatt av møtets hemmelighet. «Alt virkelig liv er møte», skriver Martin Buber i boken *Jeg og du*. Inspirert av Buber og andre skriver Anselm Grün om bønn som møte. Et møte med oss selv og vårt eget liv, et møte med den andres hemmelighet og med Guds hemmelighet. Forutsetningen for dette møtet er Guds nærvær og nåde, hans vilje til å møte oss. En frigjørende og vakker bok om bønn.

Besøk oss på:
www.lutherforlag.no





AKTUELT FRA AVENIR FORLAG

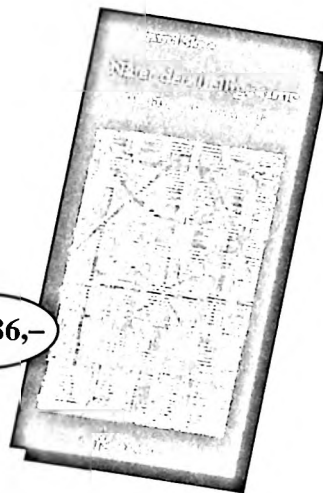
Eyvind Skeie
**NÅ ER DEN
HELLIGE TIME**

Dikt til de tre kristne høytider

En vakker bok, velegnet som gave, med dype og meningsfylte tekster til meditasjon og opplesing. Særegne illustrasjoner av billedkunstneren Borgny Svalastog.

«Eg takkar for boka...og ser gjerne at mange skaffar seg denne kvalitetsboka, som både er fin å ha og god å lese.» (Johannes Kleppa i Dagen)

Kr 186,-



Kr 228,-

Eyvind Skeie
**JESU
7 FØDSLER**

Med den kristne fortellingen som grunnlag åpnes mange dører til den religiøse erfaring i vårt tid. Boka vil være et bidrag i den store samtalen lemmom østlig og vestlig religionsform.

Avenir  Forlag