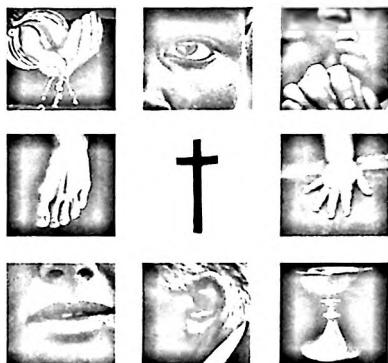


HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

2-2001
LUTHER FORLAG



Leder (Tor Johan S. Grevbo):
Mandige prester – finnes de?

Kjell A. Nyhus:
Mor som religiøs overgriper

Hans Raun Iversen:
*Teologi som fundamentalt
set praktisk teologi*

Arne J. Solhaug:
*Stemmen som liturgisk
instrument*

Oloph Bexell:
Kyrkan som forskningsobjekt

Jan Ove Ulstein:
Lesarens blikk

Arne Schjøth:
Hva er kristen identitet?

Tor Johan S. Grevbo:
*Sjelesorg – profesjon eller
nådegave?*

Ex Libris

TEOLOGIFAKULTETETS
BIBLIOTEK

INNHold NR. 2/2001 – 18. ÅRGANG

- 1 Leder (Tor Johan S. Grevbo): Mandige prester – finnes de?
- 3 Ad fontes:
- 4 Kjell A. Nyhus: Mor som religiøs overgriper
- 14 Hans Raun Iversen: Teologi som fundamentalt set
praktisk teologi
- 25 Arne J. Solhaug: Stemmen som liturgisk instrument
- 32 Oloph Bexell: Kyrkan som forskningsobjekt
- 37 Jan Ove Ulstein: Lesarens blikk
- 46 Arne Schjøth: Hva er kristen identitet?
- 58 Tor Johan S. Grevbo: Sjelesorg – profesjon eller nådegave?
- 67 Ex libris

Halvårsskrift for praktisk teologi

TILLEGGSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

ANSVARLIG UTGIVER Luther Forlag A/S

REDAKSJON Tor Johan S. Grevbo (hovedred.), Stephanie Dietrich, Leif Gunnar Engedal,
Harald Hegstad, Vidar L. Haanes, 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

REDAKSJONSSEKRETÆR for dette nr.: Kari Leine Balog

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 på diskett vedlagt utskrift.
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.

Mandige prester – finnes de?

Det er lett å dokumentere at det finnes *mannlige* prester. I de fleste (alle?) land er de fortsatt i stort flertall. Nesten like lett er det å dokumentere at mannlige deltakere i gudstjenester og annen kirkelig virksomhet gjennomgående (alltid?) er i klart mindretall. Dette åpenbare misforhold har etter min mening fått altfor liten oppmerksomhet i forskning og praktisk-teologisk arbeid.

Den viktigste forklaring på manglende fokusering er antakelig at dette problem er kommet i skyggen av et annet misforhold, som det politisk har vært langt enklere å gripe fatt i, nemlig misforholdet mellom den kvinnelige dominans blant kirkens fotfolk og den klare underrepresentasjon av kvinner i de fleste lederposisjoner. Her er tingene riktignok i ferd med å endre seg, men når det gjelder den mannlige deltakelse i kirkelig arbeid (vidt forstått), synes pilen bare å peke nedover. Tiden er overmoden for bred oppmerksomhet omkring dette fenomen.

Den brede oppmerksomhet må både gjelde innarbeidede familietradisjoner, kirkelige arbeidsformer, sosiologiske og kulturelle forhold, kjønnsroller og psykologiske preferanser, teologiske stereotyper m.m. (se også Nyhus' artikkel i dette heftet). I overskriften har jeg imidlertid antydnet den del av problemstillingen som jeg her helt vil konsentrere meg om: *Finnes det for tiden tilstrekkelig fokus på de mandige trekk ved presterolle og prestedtjeneste?* Bak dette spørsmål ligger erkjennelsen av at presten, menneskelig talt, er den sentrale identifikasjonsfigur for lokal kirkelig tilhørighet, selv om jeg gjerne skulle sett at det var annerledes (I dette faktum ligger også det viktigste psykologiske argument for kvinnelig prestedtjeneste, nemlig å øke identifikasjonsmulighetene). En annen grunn til at jeg trekker frem akkurat

dette pastorale perspektiv, er de nokså uinteresserte kommentarer fra norsk hold som en relevant britisk undersøkelse nylig ble møtt med (Vårt Land 5.10.2001).

Professor Leslie J. Francis ved universitetet i Wales har sammen med andre nylig utført en stor undersøkelse blant mer enn tusen prester og pastorer i alle store britiske kirkesamfunn. Den åpenbarer hos disse en i hovedsak innadventd personlighetsprofil med mange typisk «feminine» trekk, noe som lett kommer i konflikt med viktige deler av tjenestens krav. I forlengelsen av dette funn antyder Francis forsiktig at man her kanskje finner en del av forklaringen på hvorfor mange prester blir utbredte tidlig i livet, og hvorfor så mange menigheter er dominert av kvinner. La oss se litt nærmere på dette siste poeng og gi det en ærlig sjanse.

Francis er ingen hvemssomhelst når det gjelder empirisk utforskning av ulike kirkelige forhold. Antakelig er hans forskningsmiljø i Wales faktisk det mest betydningsfulle i verdensmålestokk når det gjelder denne type forskning, noe som blant annet indikeres av samleverket *Christian Ministry* (1996), som tidligere er omtalt her i tidsskriftet. Det er derfor all grunn til å merke seg selve undersøkelsen og Francis' forskningsbaserte kommentarer. Ingen vet om en tilsvarende norsk eller nordisk undersøkelse helt ville bringe de samme resultater, men min erfaringsmettede intuisjon – og noen spredte resultater av egen forskning – tilsier ikke enorme forskjeller. La oss derfor, i hvert fall som en arbeidshypotese, forutsette at også våre prester avgir dominerende impulser i retning av det innadventde, følsomme, hengivne og trøstefulle. Er det da underlig at menn, som i overveiende grad er «sammenskrudd» på annet vis, kommer til å

Er det underlig at menn ... kommer til å oppleve den kirkelige atmosfære som lite tilpasset deres personlighetsmessige preferanser?

oppleve den kirkelige atmosfære som lite tilpasset *deres* personlighetsmessige preferanser? Disse går mer i retning av det utadrettede, uavhengige, risikofylte og pågående.

For å unngå en rask halshugning, vil jeg straks presisere to-tre ting. For det første har jeg med dette ikke uttalt meg negativt om de antydende «feminine» egenskaper, tvert imot er de viktige og ofte forsømte i samfunnslivet som helhet, og noen ganger også i kirken. For det andre er det ikke slik at man enten har den ene eller den annen personlighetsprofil. Begge sider er representert hos begge kjønn i større eller mindre monn, og det androgyne lederideal er ingen dum pastoral kombinasjon. Av dette synspunkt følger også at arbeidet med de feminine og maskuline personlighetstrekk ikke må forveksles med en rent kjønnsmessig oppdeling i menn og kvinner. Her finnes – og skal finnes! – store variasjoner på tvers av kjønns-grensene, samtidig som kvinner ikke skal skjermes for å lete etter det sant kvinnelige og menn etter det sant mannlige, altså det som i ulike variasjoner utgjør vår grunnleggende kjønnsidentitet.

Dermed er imidlertid ikke den profilerte problemstilling for denne lederartikkel forsvunnet i tåken. Hvis det som samlet sett finnes av «mandighet» i presteskaper, og spesielt hos prestemenn, er for lite tydelig til å virke attraktivt på mange menn som ellers gjerne kunne tenke seg et mer aktivt forhold til kirken, har vi et problem. Men i det minste begynner det da å bli identifisert! Problemet er der både for kirkens menn og kvinner, og interessant nok er kvinnelige kollegaer generelt langt raskere til å se denne problemstilling åpent i øynene – når jeg berører den i avslappede omgivelser, vel å merke – enn mange mannlige kollegaer. Det er imidlertid vi mannlige prester som har et særlig ansvar for å gjøre noe med problemet, uten dermed å støte bort de mange kvinner som allerede kjenner seg hjemme i kirken. Og selvsagt må dette fokus da allerede være med både i presteutdanning – og endog presterekruttering. Er det f. eks. slik – som noen undersøkelser kan tyde på – at mannlige prester i overvekt har hatt mor som den dominerende relasjonsfigur i yrkesvalgprosessen?

Det finnes heldigvis hjelp å få til en sunn mandig-gjørelse, og da tenker jeg særlig på det økende antall konseptuelle impulser til utvikling av en god mannlig profil på vitale livsområder, inklusiv en maskulin kirkelig spiritualitet. Mange har alt stiftet bekjentskap med Richard Rohrs bok som på norsk fikk tittelen «Villmannen», og for få år siden foretok Mark G. Boyer en reflektert gjennomgang av 31 bibelske eksempler på mannlig spiritualitet. Sjelesorgen har kanskje vært det mest utsatte område for feminin ensidighet. Derfor er det særlig løfterikt at det for tiden arbeides intenst for å inkludere mannlige erkjennelser også på dette felt. Christie C. Neuger og James N. Poling skriver f. eks. i innledning til boken «The Care of Men (1997): «Vi befinner oss i en avgjørende overgangsfase for menn i de kristne kirker. Mange er ikke lengre sikre på sin nisje og plass hverken i kirken eller samfunnet. Mens kvinnebevegelser redefinerer kjønnsroller og utfordrer de tradisjonelle maskuline roller, vet menn ofte ikke hva de skal tenke eller si om seg selv.» Det er godt at dette tydelig blir gjort til tema for sjelesorgen. Det angår imidlertid også presterollen generelt.

Jeg stiller altså i første omgang prestene i fremste rekke som mål for den maskuline utfordring. Som så ofte tidligere i historien, kan en prestevekkelse og -bevisstgjøring – fulgt opp av gedigen forskning og praktisk-teologisk refleksjon – gjøre susen. I dette tilfelle susen av menn og maskuline trekk i kirken. Jeg tror det ville være meget sunt om *mandighet* i vår situasjon kunne bli et kirkelig hedersord, et ord som viste sin verdi i praksis. Da hadde også feministene vunnet mer enn en Pyrrhos-seier.

TOR JOHAN S. GREVBO
t.grevbo@online.no



AD FONTES

I det levende samfunn med Jesus kan vi se ut i verden uten at troen forferdes eller forflyktiges. For der hos ham ser vi alltid grensen for verdens makt. La oss gjerne skjelve for den, for den er forferdelig. Og når vi er i uro, i angst, i opprør på grunn av «verden» – la oss da takke for at Jesus ikke kaller oss ynkrygger og stympere – han vet hva et menneske er, for han har vært et menneske, han vet hva angst er, for han har prøvet all angst, han vet hva lidelse er, for hans vei var smertens vei...

Da verden triumferte fordi den hadde fått lov til å gå helt til grensen for sin makt, og overgi Jesus til døden – da var Gud der og spottet den verden som la råd opp mot den Allmektige og hans Salvede, og som innbilte seg at grensen for dens makt, var grensen for Guds. Verden hadde glemte at bare for oss er døden det siste ord, bare sett fra vår side er den håpløshetens tegn...

Og alle vi som nu ser med uro på fremtiden: la oss be om tro, en troens vårbruddstid midt i verdensvinteren, om tro på ham som sank «i vår jammer ned – så dypt som ingen vet» – ja, som delte vår jammer og gav avkall på vår storslagenhet, vår ære, vår makt, fordi han ville gi oss del i Guds, og som derfor har fått «det navn som er over alle navn».

Fra: «Kristus og krigens erfaringer»
av Ronald Fangen

Mor som religiøs overgriper

Teologiske refleksjoner omkring romanen: *Like sant som jeg er virkelig*¹



AV KJELL A. NYHUS

nyhus-ka@frisurf.no

Innledning

Det er verdt å legge merke til at Hanne Ørstaviks roman på skjønnlitterært vis dokumenterer kristne kvinners manipulerende og undertrykkende religiøse og psykologiske funksjon. Vi har etter hvert fått en bred dokumentasjon og belysning av autoritære menns undertrykkende religiøse virksomhet, men i liten grad er invaderende kvinners «moderlighet» blitt satt under et kritisk lys. Det er ikke gitt at det siste problemet skulle være mindre enn det første.

Hovedpersonen, jeg- personen Johanne, holdes innestengt i et symbiotisk forhold til «mamma», en mor som benytter seg av en slepen retorikk om kjærlighet, tilgivelse og nærhet. Vi skal se at Johanne sin Gud har mange av «mammans» trekk, at hennes gudsforestilling slår sprekker, og at det fra dypet veller opp forvridde lengsler etter den «sterke veileder» og en annen Gud. I første del av artikkelen vil jeg presentere og kommentere romanen med fokus på ovennevnte tematikk. I en avsluttende del vil jeg antyde noen sjelsesøgeriske og teologiske veier videre for «Johanne» og hennes mange likesinnede.

Et kort resyme

Johanne er 20 år, studerer psykologi på Blindern og bor sammen med sin mor i en leilighet på Frogner. Mora jobber i kulturdepartementet som kulturpedagog. Vi hører aldri om

faren til Johanne. Hun har en bror Edvard som studerer i USA. Både Johanne og mora regner seg som kristne, de går til gudstjeneste og til nattverd, helst i Slottskapellet.

Det er Johanne sine retrospektive tanker om de siste ukers hendelser som utgjør det aller meste av teksten. Leseren blir lukket inn i hennes private og intime sfære på en måte som gjør at vi nesten vegrer oss. Men som vi skal se, er denne grenseløsheten en refleks av hennes gjentatte opplevelser av å være invadert. Vi er innelåst med Johanne på hennes eget rom, mens mora er på arbeid. Først på siste side skjønner Johanne – leseren har skjont det lenge – at det er mora som har låst henne inne for å hindre henne fra å reise til USA sammen med kjæresten, Ivar, som hun har vært sammen med en kort tid. Johanne slipper oss inn i en intens tanke- og følelsesverden som kretser rundt hennes nærmeste relasjoner, forholdet til mamma, presten Karin, Ivar og Gud.

«Mamma»

Mor og datter lever i et tett, klamt og nærmest symbiotisk forhold, der de kappes om å tilgi og forstå hverandre. De går gjerne arm i arm på vei til kino og kirke, og mora tiltaler gjerne sin voksne datter som «Johanne min». Johanne ser bare en snill mamma:

[...] hun var aldri sint, kjefstet aldri, hun var en sånn mamma som forsto og hadde overbærenhet med det meste, en god pedagog.²

Det er nesten ikke mellomrom mellom mor og datter:

Jeg følte at jeg sviktet henne ved å tenke på noe hun ikke visste om. Jeg burde fortelle henne, holde henne informert.³

Ivar, den nye kjæresten til Johanne, blir møtt med mistenksomhet og avvisning av «mamma», som rynker øyenbrynene, stiller utidige spørsmål og gir Johanne skyldfølelse, men ikke mer enn at Johanne har vanskelig for å identifisere den. De to har en avtale om at mamma skal «godkjenne» Johanne sin kjæreste. Moras intimitetsfordring kan gi seg de ekleste uttrykk. Når Ivar er på besøk for første gang, en gutt helt fri for intimspråk, setter mora opp en tenksom positur og spør Ivar hva han mener om kjærligheten:

Kjærlighetens vesen sa mamma, kjærlighetens natur. Hun sa kjærlighet med rullende r, sakte og høytidelig.

Selv har hun gitt seg hen til «livssmerten» og mener det bare er den som kan gi vekst. Da Johanne spør om ikke også livsglede kan gi vekst, «ser hun på datteren og virker sint».

Johanne går på tå hev for å blidgjøre sin mor. Hun stiller maten, påtar seg å male stua, «varmgul» må den være, hun besøker mormor fordi mamma synes det er så vanskelig, og om kvelden vokser hun mammas legger. «Mamma» har ingen skarpe kanter, til gjengjeld har hun lag på lag med manerer og tillærte roller.

Mamma klemte hånden min en gang til, holdt den med den ene hånden og strøk den med den andre, jeg så på neglelakken hennes, flere tykke lag.

«Mamma» sitter stadig på do og røyker, obstipert som hun er av alt hun holder inne med, det være seg pengene som hun vokter som en nidkjær revisor, eller fiendtlige emosjoner, som for henne er uakseptable følelser.

«Mamma» liker egentlig ikke menn, de er farlige og potensielle mishandlere. «Menn er så enkle, de styres av kjønn og makt», sier hun til Johanne, men det hinder henne ikke fra å ha en elsker, for hun trenger nærhet og sengekos. Hun leser bøker og aviser, kjøper klær og pyn-

ter seg, og vet godt hva som er korrekt politisk og religiøs adferd i liberale kirkelige miljøer i Oslo mot slutten av 90-tallet (PS: Et miljø vi antar forfatteren kjenner godt som tidligere leder av «Norges kristelige Studenterforbund» i Oslo).

Mora holder Johanne innesperret, som en heks i god eventyrtradisjon, og Johanne er uten navn på lenkene sine. At hun også rent fysisk er innesperret, er bare et speilbilde av det mentale og språklige fangenskap hun befinner seg i. Johanne er uten språk for det hun intenst føler, men det veller fram i barokke bilder, i drømmer og fordreid aggresjon.

«Johanne»

Johanne er som kristne flest opptatt av tilgivelse. Ustanselig ber hun Gud om tilgivelse: *Far, tilgi meg*, er en gjentatt formel i Johannes munn, men uten at det ligger noen reell erkjennelse om skyld eller synd til grunn for dette. Mens hun tenker på mamma, tenker hun samtidig at hun skal tilgi sju ganger sytti ganger, og at hun ikke må snu seg, for da blir hun til stein.

[...] jeg liker å tenke at jeg er skyldig i alt. Det gir meg ansvar, og det gir meg i oppgave å forandre. Alt skal bli nytt.⁴

Hennes «syndserkjennelse» er mest av alt uttrykk for en vag og sløret følelse av tilkortkommenhet, hun er kalt til å forandre og reparere og ber «Far» om mer «ro», mer «ydmykhet» og «utholdenhet».

Jeg ber til Gud om styrke, om å ha større tro, om ydmykhet. Denne tåken i hodet, mattheten, kraftløsheten, alle bildene som kommer uten stans.⁵

Johanne synes hun har mye å gi, så mye kjærlighet og omsorg. Bare hun blir ferdig med utdannelsen, skal hun hjelpe menneskene og starte praksis som terapeut på det vakre «tunet» hun og mamma drømmer om at de en gang skal etablere. Johanne klarer ikke å avkode kraftløshetens årsaker, for hun har ingen instans å holde opp for seg som mal, som autoritet, noe alternativt referansesystem. Gud er en del av hennes lukkede system som ber henne være utholdende og aksepterende. Men vi skal

se at hun også bærer på en anelse av en annen Gud, en Gud som ikke «glir unna», men som holder hardt og fast rundt henne.

Johanne gråter ofte og står gjerne foran speilet. Hun vet ikke hvorfor hun gråter – det er noe av hennes nød. Det er noe selvnyttende ved Johannes gråt. Den kommer hver gang «gleden er total», sier hun, eller når hun har ligget med Ivar og er redd det blir siste gang. Eller er det slik at gråten frembringes gjennom kontrastopplevelser, sorg som først kjennes og tydeliggjøres gjennom opplevelsen av noe godt og da ganske særlig den erotiske besettelsen i samværet med Ivar?

Ivar har ingen tilhørighet til Johanne og mammas miljø. Han er kantinearbeider, tønning, rockemusiker og artikulerer seg verken om Gud eller kjærligheten. «Mamma» gir Johanne klare signaler om at hun ikke synes noe om Ivar, han er utenfor hennes innflytelsesfære. Når Ivar spør Johanne om hun vil bli med til USA på en seks ukers ferie og rocketurne, svarer hun ja! Hun pakker og gjør seg klar, tar konfrontasjonen med «mamma», men når aldri fram til flyplassen fordi mora sørger for å låse henne inne. Når mora endelig kommer hjem, viser hun for alle som ennå måtte være i tvil, hvor invaderende og manipulerende hun er:

*Du er det klokeste, fineste menneske jeg kjenner, sier hun. Derfor har jeg gitt deg denne dagen, sier hun. Denne dagen, en slags hviledag, så du skulle få tenke deg om. Jeg vet ikke om jeg har gjort det rette, men jeg ber Gud tilgi meg om jeg har gjort noe galt».*⁶

«Karin»

Karin er en ung og «moderne» studentprest som pleier omgang med både Johanne og mora. Johanne sier hun føler noe av det samme overfor Karin som overfor «mamma», og hun ser som i et bilde hvordan Karins tilsynelatende kjærlighet forvandles til en påtrengende og ekkel gest:

Jeg tenker at Karin skulle stilt mer opp for meg, hvorfor har jeg ingen venninner som er der når det gjelder, jeg får lyst til å slå Karin der hun står i prestedrakten sin og holder fram hendene, smelle til henne på kinnet, slå henne med knytt-

*neven i de store puppene så kalken velter og nattverdrødet farer ut.*⁷

Johanne forteller Karin begeistret at hun har møtt en gutt, nei, «en mann», men også Karin er mer enn skeptisk overfor Ivar. Karin oppfatter dette som en trussel mot hennes og moras kjærlighet:

*Tenk at noen er glad i meg! (sier Johanne) Jamen Johanne da, sa Karin, nå sårer du meg, jeg er jo glad i deg, det vet du jo, og Unni, har du tenkt på Unni, den snille moren din og det dere har sammen, Johanne? Og hva med Gud, har du bedt til ham, bedt ham om å lede deg? Hun strøk meg over håret, strøk bort noen hårstrå som hang ned langs kinnet mitt. Johanne, er du sikker på at det er dette Gud vil? [...] Jeg føler at jeg er i ferd med å miste deg, Johanne, sa hun. Hun hadde tårer i øynene, hun så bort, ned trappen, der kom det noen så hun så opp i taket, stod en stund sånn og blunket, det dirret i munnviken, det var helt stille før hun så på meg.*⁸

Karin ser seg nemlig som talerør for en god og kjærlig Gud som helst åpenbarer seg i den nære, lune stueluft:

*Da mamma spurte Karin om det samme, hadde Karin helt enkelt svart at kjærligheten er Gud, at Gud er Kjærlighet. De hadde sett på hverandre lenge etter at Karin hadde svart, som om de var inni den samme tanken samtidig, som om de satt sammen der inne og hadde det fint og ikke ville bevege seg. Mamma hadde fått tårer i øynene og de gav hverandre en lang klem, Karin hadde strøket henne over ryggen.*⁹

Om det er «mamma», Gud eller Karin som blir mest snurt når Johanne betakker seg for deres omfavnelser er ikke godt å si. For Johanne er det vanskelig å skille dem fra hverandre, de går tett inntil hverandre:

*Når jeg tenker på det nå ser jeg Gud gå ned svingtrappen ved siden av henne, det er de to, sterke Karin og en spinkel og gjennomskiktig figur, de prater sammen, Gud er lei seg og Karin ser på ham med de nydelige tennene sine og smiler.*¹⁰

Johanne sin Gud er en spinkel og substansløs omfavnelser, snill og tilgivende, javel, men intet

sted å hente forklarelse, myndighet og selvbevissthet. Den Gud som Johanne stadig henvender seg til er som en venninne som stryker henne på kinnet, deler ut tilgivelse uten å avkreve syndsbekjennelse og som oppmuntrer henne til å holde ut sine uforståelige problemer. Karin og mammas Gud er ikke en Gud man slåss med for å oppnå velsignelse, slik Jakob gjorde, nei det er en Gud en smatter og suger på, en stor pupp som aldri går tom.

Johanne beskriver talende det problemet som oppstår når Gud mister substans og kontur, når han ikke lenger er en Annen. Hun begynner med å definere et språkproblem, men ender i et trosproblem:

Karin prøvde å si noe om at vi aldri snakket sammen om Gud, om at det var for stort og personlig. Men at det for henne som prest, var viktig å formulere seg også om det som virket uklart. Jeg må kunne snakke på en overbevist måte om Gud, sa hun. Jeg vet aldri hva jeg skal si når det blir snakk om Gud sånn. Jeg får dårlig samvittighet fordi jeg ikke tenker mer på ham, eller henne, så glir det unna. Det er noe med det argumentet om at hadde vi forstått alt så hadde ikke Gud vært større enn oss, da hadde vi ikke behøvd Gud. Jeg faller tilbake til det argumentet, det holder ikke, men det hjelper en stund. Huff, huff. Tilgi meg, Far, og vis meg den rette vei, gi meg styrke til å tro uten å tvile.¹¹

Gjennom hele boka ser vi hvordan autoritetsproblemet og mangelen på overbevisninger oppleves som språksavn. Huff, huff, er det pregnante og ikke så lite teatraliske uttrykk for dette eksistensielle savn.

Johanne har ikke språk til å se det leseren ser, at mamma, presten Karin og Gud danner en allianse, et mektig *matriarkat* som det kan virke fåfengt å slåss mot. For alle preker de kjærlighet, varme og forståelse, og denne type omfavelse og repressive toleranse er ikke lett å gjennomskue som maktbruk uten å ta sats i egen selvhevende energi, i egen vilje til å skille mellom løgn og dysfunksjon, mellom sannhet og gyldighet. Men hvor kan Johanne finne en sprekk for brekkjernet, en plattform for sin kamp for frigjøring og klarhet?

Gud og kvinner som overgripere

I en drøm, eller i en erindring om et reelt overgrep, gjør Johanne opprør og anskrik mot en gud som antar kvinnelig skikkelse, et guddommeligg matriarkat, en sammensmeltning av Karin, «mamma» og deres gud, eller deres representasjoner dypt i Johanne sin sjel. Det er en grotesk scene som åpenbarer hvor grundig Johanne er invadert av en skamløs fremmedlegion:

Jeg lukket øynene etterpå, lå på ryggen og hørte pusten til Ivar og da så jeg den spinkle mannen. Han stod innenfor døren, han hadde tatt av seg klærne, jenta lå på sengen, helt stiv. Jeg prøvde å komme unna, men bildene tvang seg fram. Skal du ha det ene, Johanne, så får du ta det andre. Det lange håret hans nedover skuldrene, han snudde seg sakte rundt. Jeg så at det ikke var en mann, det var en kvinne. Hoftebeina, den slappe magen, de flate brystene. Hun kom mot jenta, jeg kunne se de store kjønnsleppene henge inni det krusete håret, jenta ville snu seg, hun ville bort fra sengen, men hun klarte ikke bevege seg. Kvinnen kom bort til henne og tok hånden til jenta, tok hånden til jenta og gned den mot kjønnet sitt, innimellom de våte leppene. Jenta lå på sengen med korsryggen nedi madrassen, lukten av utflod, slim, kvinnen lot jenta få et av brystene i munnen, de store øynene til jenta. Så satte hun et kne i sengen og svingte seg opp, sto på kne over jenta før hun satte kjønnet sitt mot jentas ansikt og gned henne inn. Stemmen hennes som sa Slikk meg.¹²

Denne spinkle, androgyne inntrengeren vil elskes, strykes og slikkes på samme måte som han/hun selv stryker og kjærtegner tilkorkomne mennesker; «skal du ha det ene får du også ta det andre». I alt savn og i all sin språkløshet herjes Johanne av en dyp strukturell konflikt: en mor, en Gud, en prest, et helt samfunn som omslutter henne med en represiv toleranse og «kjærlighet» som hun kveles og blir borte i uten å kunne komme det hele utenpå. Her er egentlig ingen å speile seg i fordi speilet ikke speiler *henne*, men en idealisert Johanne. Hun er «vakker», «søt», «intelligent», «følsom» o.l., og slik får hun ikke øye på «hele seg», den virkelige Johanne. Hun møter

ingen konsistent, overbevist person som med fasthet kan besvare og bekrefte henne som noe for seg.

Mannegud og autoritetslengsel

I Johannes bevissthetsstrøm av bilder og følelser finnes også en drift mot en annen Gud enn den «spinkle og gjennomsiktige» som bebor de fleste av hennes sjelerom. Hun har en stigende vilje til oppbrudd, hun lengter etter en mann, etter autoritet, etter styrke. Ivar representerer noe ukunstlet, noe fast og fysisk som gir henne en følelse av styrke og makt:

[Ivar] holdt begge hendene på rompa mi mens vi kysset, jeg var så sterk, det er det jeg tenker på, hvor sterk jeg kjente meg [...].¹³

Johanne tar på slutten av romanen en konfrontasjon med Karin, hun nekter å ta imot hennes velmenende råd, bli klappet og forstått. Til sin forundring kjenner hun lette, ja, sågar at Gud står henne bi:

Jeg tenkte at jeg burde føle sorg over å ha mistet en venn, men følte bare lettelse, jeg følte meg fri. Det er ikke sant det hun sier om Gud, tenkte jeg. Jeg så på de visne bladene på grusen og plenen og de mørke, våte trestammene, de tynne spinkle greinene. Forsatt henger det noen blader, tenkte jeg, vi holder ut, vi klamrer oss fast. Vi er ikke alene. Jeg kjente det som en slags sår glede, tross alt, denne konfrontasjonen med Karin, det var som den hadde ført til en klargjøring og befestet mitt forhold til Gud.¹⁴

Noen ganger opplever Johanne Gud i naturen, det kjennes annerledes ja, nesten truende, fordi «mammans» og Karins Gud hører til «i et rom og i en stemning»:

Jeg så opp mot himmelen og den svake høstsolen. Det var så virkelig. Jeg kom på en tanke, endelig hadde jeg noe eget å si: Når jeg ser på naturen synes jeg alltid det er rart å tenke på Gud.¹⁵

Johanne opplever Gud når hun sykler og kjenner naturkreftene mot kroppen, og «lyset får meg til å tenke på Gud». Naturen er virkelig og har substans, hun kjenner nærhet og avstand i ett:

Kanskje Gud er i vannet, tenker jeg, i regndråpene, og jeg går bort og legger hånden mot den

kalde ruten for å være så nær ham som mulig, for å være tett inntil uten å trenge meg på.¹⁶

Men kan Johanne sitt undertrykte sug etter autoritet, fasthet, klar luft framfor stueluft og stemninger, la seg realisere uten at hun underkaster seg og oppgir seg selv? Johanne sitt forhold til menn er preget av samme ambivalens som også «mamma» har. De vil ha mannen, men hvilken mann? Det finnes farlige menn og en farlig Gud.

På «tunet», en slags paradisiske tilstand som mamma og Johanne sammen fantasierer om, skal det også finnes en «drømmemann». Han er en god og skjeggete veileder som i en nærmest småmasochistisk scene voldtar Johanne og fyller opp hennes savn etter Gud, fasthet og autoritet:

Kanskje en eldre mann med varme øyne og skjegg. [...] Jeg tenkte på veilederen med stort grovt skjegg. Vi var på kontoret hans og jeg satt oppå skrivebordet hans og han hadde ganske stor mage. Jeg hadde bare en tynn, kort sommerkjole på, han trakk av meg trusen og holdt meg med store varme hender rundt hoftene. [...] Det kilte da jeg tenkte på det. Jeg ville at han skulle komme inn i meg, det var som kroppen bare var et tomt rom som måtte fylles for å finnes, at han måtte komme inn i meg for at jeg skulle kjenne at jeg var til. [...] Han trakk seg ut av meg og plukket opp beltet, han fikk et annet blikk, øynene virket sinte, han begynte å slå meg med den venstre hånden mens han kom inn i meg igjen, på en hard måte, rå, han løftet hånden med det tykke beltet.¹⁷

Her er dilemmaet tegnet på grøssende vis: Johanne vil fylles, bli holdt rundt av store, sterke hender, men vet seg samtidig prisgitt «sjefen», «Herren», som har beltet løftet til slag med venstre hånd mens den høyre styrer den livgivende sæd inn i hennes ployde, tørstende jord.

Hvor skal hun søke sin tilflukt? Hun velger Ivar, en snill og ufarlig mann og helt uten autoritære trekk. En godslig rocker uten særlig større fordringer enn et raskt nummer nå og da, og at hun applauderer Ivars band. Johannes frihetslengsler når ikke lenger enn til det å være

reisefølge for en kantinehjelpers ferietur til Pennsylvania.

Teologiske og sjelesørgiske refleksjoner:

Gud – en snill mamma eller en sterk far?

Litteraturviter Jørgen Sejersted skriver i en perspektivrik artikkel om gudslengsler i samtidslitteraturen, han kommenterer også Ørstaviks roman: «Hvilken Gud? Ikke den sanne, kristne Gud, men heller ikke en hvilkensomhelst gud, ikke Øverlands skurkegud og ikke postmodernismens avsakraliserte artige, gamle skjegubbe, men mer en personifisering av savnet etter den fraværende far, som ren autoritetslengsel». ¹⁸

Litteraturhistorikeren Øystein Rottem klarer heller ikke å gjøre seg ferdig med Ørstaviks tekst ved kun å lese den som et kulturradikalt oppgjør med en gud med klamme hender, en tekst som roper etter familien med en sterk far og tydelige autoriteter: «Det er mulig å lese boka som en religionskritisk tekst i kulturradikal ånd, en tekst som viser hvilke negative følger gudsforholdet får for hovedpersonens personlighet. Så nærliggende en slik lese måte enn måtte være, forekommer den meg likevel reduksjonistisk». ¹⁹

At teksten dokumenterer negative følger av Johanne sitt gudsforhold er utvilsomt riktig, men det er heller ikke vanskelig å skjønne at «mamma» er den egentlige guden i Johanne sitt liv. Likeledes at det finne et potensial i Johannes gudsopplevelse som kan sprengte det fengsel hun befinner seg i. La oss se nærmere på dette.

Boka har ingen eksplisitte metaperspektiver, ingen teoretiseringer om teologi, kvinnelighet og mandighet. Men gjennom Johanne sin bevissthetsstrømmer får leseren innsikt i Johannes dype splittelse i forhold til mora og til Gud.

Johanne skvises mellom to motstridende krefter: lengselen innover og utover. Innover betyr lengselen etter å bli holdt, etter tilhørighet, etter å fylles. Kraften utover driver Johanne til oppbrudd, til Ivar, til Pennsylvania, til uavhengighet, til slag mot Karins «store pupper». Johanne martres mellom sentrifugale og sentri-

petale krefter. Hun velger Ivar nærmest som en resignert mellomløsning, som en flukt bort fra matriarkatet, og det aner oss at hun godt kan klare seg uten Gud i det hele tatt.

Det går neppe noen vei for Johanne til den sterke, kloke skjeggete veilederen. At hele vårt kulturklima vil forsure og vanskeliggjøre en slik gudstro for Johanne er en sak for seg. Det vesentlige er at hun både i psykologisk og åndelig forstand raskt vil havne i den samme intetthet som hun nå befinner seg i, bare med andre fortegn. Nå kveles hun av en mamma, en prest og en gud som omklamrer henne på alle kanter. Det er ingen mellomrom, ingen avstand, intet rom hvor «den klang han skapt ved kan bli seg lik» (fra Peer Gynt). Om hun gir etter for sin autoritetslengsel vil hun fortsatt stå i fare for å oppløses, ja, tynnes ut til bløt gjennomsliktighet. Ved å la seg oppfylle av den sterke og potente – «et tomt rom som må fylles for å finnes»- vil hun forbli i sin matte og slørete tilværelse uten myndighet og uten evne til å avgrense selvet fra et annet selv. Hun vil nok kunne oppleve styrke og visshet, men det er lånte gevanter som hun må betale med tapet av selvet.

Det finnes en rekke religiøse og kristne bevegelse som tilbyr denne løsningen. De forkynner et budskap som gir vern mot pluralismens stadige problematisering av «sannheten», de tilbyr faste rammer og normer, og frir medlemmet fra den frustrerte «huff-huff»-følelsen og det nagende tvisyn. Men tomheten alene med seg selv vil Johanne ikke unnslipe.

Tidlig barndom og forming av gudsbilder

Ana-Maria Rizzuto har med utgangspunkt i «objektrelasjonsteori» arbeidet med å forstå hvorledes «gudsrepresentasjonene» blir til i bevisstheten. Hun har gjort et banebrytende arbeid på dette feltet. ²⁰ De første levemånedene lever barnet i en symbiotisk tilstand med mor eller med den som måtte ivareta denne funksjonen. Gradvis finner barnet ut at det er et avgrenset individ adskilt fra andre mennesker. Samtidig utvikler barnet evne til å oppleve, og forestille seg, andre mennesker som personer utenfor det selv. Disse forestillingene kalles «objektrepresentasjoner», og litt etter litt opp-

står også forestillinger om meg selv, «selvrepresentasjoner». Rizzuto påviser hvordan de primære «objektrelasjonene» (særlig mor) danner basis og mønster for hvordan barnet seinere i livet vil forholde seg til andre, til egen identitetsutvikling, samt til egen gudsforestilling, som også er en objektrepresentasjon om enn i en spesiell variant («overgangsobjekt»). Det er speilingen mellom mor og barn i den tidligste fasen som vil være det mest avgjørende hvor hvorledes prosessen vil løpe videre. Hun påviser hvorledes gudsbildet er resultatet av en kompleks interaksjon mellom barnet og den ytre verden.²¹ Dette er ikke stedet for å presentere en omfattende teori, men jeg tror det kan være en nyttig å se på Johanne sin religiøsitet innafor Rizzutos teoriramme.

Stikkordsmessig kan vi prøve å forstå Johanne sitt gudsbilde langs de nedenstående linjer: Slik vi lærer å kjenne Johanne og hennes mor, kan det synes som om det symbiotiske forholdet fra tidlig barndom aldri helt har blitt løst opp. Johanne vinner aldri en naturlig autonomi, og dette gjenspeiles både i forholdet til mor og til Gud, som til tider nærmest glir over i hverandre. Johanne har ikke blitt speilet og elsket ubetinget av sin mor. Bak «mammass» kjærlighetsretorikk ser vi en selvnyttende og selvsentrert kvinne, som søker å tilfredsstillende behov gjennom dattera [Noe av denne tematikken finnes også i Ørstaviks forrige roman, «Kjærlighet» (1997), som er en rystende tekst om en selvrealisert kvinnes manglende kjærlighetsevne]. Det er ingen grunn til å regne med at denne «bruken» av Johanne var mindre da Johanne var barn, tvert imot. Som barn er det rimelig å anta at hun fant hjelp ved å projisere sine behov og lengsler på Gud – allmoderen – som elsker, forstår og tåler og slik erstatter «mammass» mangler. Denne gudsrepresentasjonen har i en seinere fase av livet blitt en hindring og en felle for Johanne, noe som har vanskeliggjort hennes nødvendige, men ubevisste trang til opprør og myndiggjøring i forhold til «mamma». Hun hadde ingen modeller eller impulser som kunne korrigere og videreutvikle hennes gudsbilde: en gud uten vrede, uten myndighet og uten «annerledeshet». Johannes Gud er ikke identisk med

«mamma» – det er så – men hennes Gud er aldri mer enn en utfylling av «mammass» mangler, tilgir enda mer, forstår enda bedre osv. Slik sett finnes ingen reell fremmedhet og avstand, enn si fiendtlighet, mellom Johanne sin gud og «mamma». Som norm og tyngde ligger de i samme vektskål. «Mammass» og Karins stemmer virker bare sementerende på Johannes gudsbilde som nok var en hjelp i barneåra, Gud som overgangsobjekt, som «sutteklut», men har nå i voksen alder blitt et garn for henne fordi hennes Gud ikke makter å gi henne impulser eller legitimitet til opprør og frigjøring. Hennes gudsforhold er preget av redsel for å såre og fornærme en snill og spinkel Gud; «Far, tilgi meg», er hennes omkved.

Menn som modeller

Etter Freud er det farens funksjon å lokke barnet ut av den symbiotiske bindingen til mor, stimulere oppdager-lysten, åpne dører til den verden som ligger utenfor moras domene og være veileder inn i voksenverdenen. Det er interessant å se hvordan dette samsvarer med professor Berit Brandths og Elin Kvandes undersøkelse av norske menns faktiske oppdragerfunksjon overfor sine barn på 90-tallet. Undersøkelsen stadfester at menn (til og med hjemmeværende menn) forholder seg annerledes til sine barn enn mora gjør. Forskjellen kan beskrives på denne måten: Fedrene har et side-til-side-forhold til barna, mens mora har et ansikt-til-ansikt-forhold. Fedrene utvikler mer av et venn-til-venn-forhold, stimulerer til uavhengighet og trekker i større grad barna med seg «ut i verden». Undersøkelsen viser også at menn har tydeligere grenser mellom seg selv og barnet, og involverer seg mindre enn mødrene.²² I flg. Margreta Kieffer (svensk psykoterapeut og teolog), er det grunn til å tro at enslige mødre eller familier med en helt fraværende far, ikke kan ivareta denne maskuline funksjonen i tilstrekkelig grad.²³ Nærhet og konfliktunntakelse blir de styrende motiver i oppdragelsen, og det er grunn til å tro at slike verdier også blir projisert inn i barnets gudsbilde.

Romanen vi her har for oss, kan synes å bekrefte slike teorier. Johannes gudsforhold er

uten distanse, uten konfrontasjoner, uten en reell dialog mellom et jeg og et du. Men som vi har sett, har Johanne bevart tapet og mangelen av en far/mann som en forvridd og syk fantasi/drøm om den sterke veilederen som også kan anta skikkelse av en gud. Som symptom varslers dette forvridde et dypt følt savn og en mangel i Johanne sin psykologiske og åndelige utvikling. Det er grunn til å spørre om denne type regressiv religiøsitet faktisk finnes i et større omfang i kirken enn vi i første omgang vil tro. Her finner vi den i en moderne liberal utgave, men den forsiktige, underdanige religiøsiteten i tradisjonell norsk lavkirkelighet med vekt på tilpasning, tilgivelse og kaffekos, bærer kanskje også trekk av en åndelig-psykologisk utvikling som har stanset opp på et for tidlig stadium.

Det sentrifugale og myndige

Forkynnelse og sjelesorg må i større grad støtte og forsterke de sentrifugale kreftene. Menneskers myndighet trenger på ingen måte være en trussel mot gudstroen, men kanskje heller en forutsetning. Johanne trenger et fast punkt utenfor den maktfulle alliansen mellom mor-Gud-Karin som hun kan legge spettet an mot, for så å vippe dem opp i lyset, så hun kan få øye på dem. Da vil hun kunne få den styrke og klarhet som gjør at hun kan komme *utenpå* dem. Johanne må ut og bort. Hun må så å si feste lit til den Gud hun aner i naturen, en Gud utenfor rekkevidde av «mamma». Gud bør ikke nødvendigvis i lune, kjærlige stemninger, han er større enn alle våre forestillinger (Deus semper major), han er bortenfor. Gud kan sågar trekke seg vekk fra menneskene, særlig fra dem som vil bruke ham til å forsterke eller legitimere egne preferanser og prosjekter. *Jesus forstod at de ville[– –] gjøre ham til konge. Derfor gikk han fra dem.*²⁴

Johanne trenger å høre et frigjørende og tydelig ord om at hun ikke skal be om tilgivelse fordi hun kommer til kort, fordi hun er skapt med grenser, fordi hun ikke orker mer enn hun orker. En forkynnelse som ensidig betoner den kjærlige, tilgivende og allmoderlige Gud er det umulig å komme løs fra. Du kommer aldri på avstand, du får aldri noe grep, egen protest og

opprør blir ikke besvart, men «forstått», bekreftet og utjevnet. Dette er hva Jørgen Sejersted har beskrevet som «den store sosialdemokratiske tilgivelsesklemmen som kveler alle illsinte opprørere.»²⁵ Dynamikken er selvløsende: Om Gud finner seg i alt, så bør vel også Johanne finne seg i det meste?

Grunnleggende utviklingspsykologi har påvist at mennesker kan vokse gjennom frustrasjoner. Et barn som hele tiden møtes av en stor favn, og ikke noe annet, blir et utrygt barn. Et barn trenger motstand og grenser for å finne seg selv. På samme måte vil også en forkynnelse som yter mennesket motstand, hjelpe det til vekst eller til å finne Gud. Mennesket blir sett og tvinges til å betrakte seg selv med nye øyne. Det er en annen utenfor meg som konfronterer meg, tiltaler meg, noe som i sin tur avføder syndserkjennelse, klargjøring, avgrensning og incitament til nye skritt. Nettopp gjennom disse til tider smertelige erfaringer, blir individuasjon og bevisstheten om det *egne selv* stimulert og utviklet.

Det som har vært den mest dominerende religiøsiteten hos Johanne er bevegelsen mot tilhørighet og fellesskap, den sentripetale energien. Jeg tror det er sant det suksess-forfatteren Paulo Coelho skriver: *Det menneskene drømmer om er ikke først og fremst å reise ut, men å vende hjem.*²⁶ Jesus har fortalt en uforlignelig historie om det samme. Men mange *må* først reise ut om de overhodet skal oppdage at de har noe hjem. Johanne sin tur til Pennsylvania ville neppe blitt noen lett reise mot forløsning, hun må lenger. Hun må døde sin mamma-gud og ikke gi etter for pendelbevegelsen i retning av underkastelse for den sterke Veilederen. Men er det ikke det hun gjør som etterdilter til Ivar? Antakeligvis må hun først oppdage sitt annet selv og den Annen før hun kan finne hjem til «Far», som elsker henne, men som forblir i sin annerledeshet.

«Den Annen»

Det falt seg slik at jeg leste denne romanen mens jeg samtidig leste «Den Annens humanisme» av den jødiske filosofen Emmanuel Levinas. Jeg kunne ikke unngå å la de to tekstene berøre hverandre. Levinas insisterer på

viktigheten av *avstanden* til den Annen og dermed også til Gud, for Gud kommer til syne «gjennom» eller «forbi» den andres ansikt. Han skriver: *Den Annen innbyr meg ikke til bedrøvelse, han henrykker meg, rykker meg ut av forkram্পningen i selvet, der er det ingen glede, om man bærer slips eller ikke[...]*²⁷

»Du» er nærvær overfor meg, men jeg kan ikke flytte til Deg, og Du kan ikke flytte til meg. Det uendelige atskiller og forbinder oss. Vi beholder våre hemmeligheter.

Det tette og grenseløse forholdet mellom menneskene, og mellom Gud og individet, slik vi ser det i Ørstaviks tekst, truer med å oppløse «personene», ja, Gud selv. Asbjørn Aarnes har en refleksjon med utgangspunkt i Levinas som treffer denne problematikken presist: «Den annen ville ha opphørt å være annen og inngått forbund med meg i det Samme. I den Annens ansikt avtegner seg for Levinas spor av en tredje person – av Ham som har kryssset vår vei.»²⁸I vår roman ser vi konturer av en type religiøsitet, som jeg tror er voksende; Gud opphører å være en annen og inngår et forbund med meg i det Samme. Forfatteren har illustrert nettopp dette «Sammen-forbundet» på grelt vis i scenen da «mamma» og Karin sitter i lun og lukket stue-luft, forent i tårevåt samforståelse av hva det betyr at «Gud er kjærlighet».²⁹ Gud er framfor alt rimelig, menneskelig og forståelig. Det vil si, han er nok «uforståelig» som Karin sier, men ikke i sin annerledeshet, men i hennes mangel av språkferdighet, og det er noe ganske annet.

Kan disse teser forenes: Gud er alltid større, og: Gud er blitt menneske?

Levinas snakker om «sporet av det uendelige i den Annens ansikt». Møtet med den Annen rykker subjektet ut av kontrollen med tilværelsen og setter det under tiltale. Levinas bruker ikke M. Bubers «du» eller det bibelske «din neste», men det mer distanserende «den Annen». Han gjør det, i flg. A. Aarnes, for å unngå faren for omklamring og dermed muligheten for manipulerende kontroll og føleri. Avstanden, mellomrommet er helt nødvendig for å skape sunn intersubjektivitet. Den Annens ansikt er nemlig ikke bare noe fascinerende, men også skremmende, for i møte med

dette ansikt blir jeg stilt til ansvar. Mot all intimitetstankegang insisterer Levinas på at den Annen alltid er forskjellig fra meg, og i absolutt forstand ugripbar. Levinas griper til fortellingen i 2 Mos 33 når han vil si noe direkte om Gud. Gud er som «den Annen», en som «går forbi». Oddbjørn Leirvik kommenterer denne tematikken slik: «Så er då kanskje den gud som er større nettopp ein gud som er ein av oss. Han er større liksom den Andre er det, når ansiktet speglar det uendelege. Han er ugripbar liksom vår neste er det, når ansiktet forbyr oss å bruke makt for å halde eit anna menneske fast.»³⁰

Til slutt

Samme dag som jeg skriver dette, hører jeg følgende hjertesukk fra en erfaren og ettertenksom kollega: Hvorfor er det så få vitale menn under 50 på våre gudstjenester?

Han har sine uklare anelser, og jeg mine. Men at det har noe med denne artikkelens tematikk å gjøre, er jeg ganske sikker på. Jeg veit ikke helt hva 'maskulin og feminin energi' består i, begrepene er utydelige og fungerer ofte bare som pamfletter for bestemte politiske, terapeutiske og teologiske(!) prosjekter. Likevel, jeg tror begrepene prøver å fange inn noe som ikke lar seg dekonstruere til reint samfunns-kapt sludder, men uttrykker noe som er biologisk fundert, som er natur mer enn kultur. Kanskje det er derfor mange menn nettopp *instinktivt* reagerer så negativt på den type religiøsitet vi møter i denne romanen. I boka ser vi konturer av en religiøsitet som jeg tror er voksende; Gud opphører å være en annen og inngår et forbund med meg i 'det Samme'. Forfatteren har illustrert dette «Sammen-forbundet» på grelt og troverdig vis, og mange spør seg om ikke Ørstaviks fiksjon er muligjort nettopp på bakgrunn av det mange opplever som undertrykking av det maskuline i våre menigheter.

Noter

- 1 Hanne Ørstavik: *Like sant som jeg er virkelig*, Oktober Forlag 1999
- 2 s. 69
- 3 s. 18
- 4 s. 11
- 5 s. 135
- 6 s. 148
- 7 s. 40
- 8 s. 136
- 9 s. 125
- 10 s. 119
- 11 s. 65
- 12 s. 134
- 13 s. 116
- 14 s. 138
- 15 s. 62
- 16 s. 135

- 17 s. 41f
- 18 *Vagant* 4/99
- 19 Dagbladet, 25.02.99
- 20 A.M. Rizzuto: *The birth of the living God*, Chicago, 1979
- 21 Synspunktene ovenfor er i store trekk hentet fra «Tidsskrift for sjelesorg» nr 3 1990 som i flere artikler behandler Rizzutos psykoanalytiske teorier.
- 22 Berit Brandth og Elin Kvande (1998): «Masculinity and child care: The reconstruction of fathering». *The Sociological Review*. Vol. 46, no. 2, pp. 292–313
- 23 *Tidsskrift for sjelesorg* nr 3 1990
- 24 Joh 6,15
- 25 I artikkelen «Børre Knudsen», *Vagant* 4/99
- 26 *Alkymisten*, Ex Libris Forlag, Oslo 1995
- 27 Emanuel Levinas: *Den annens humanisme*, Oslo 1993, s. 214f
- 28 Ibid s. 220
- 29 «Like sant –», s. 125
- 30 Oddbjørn Leirvik: *Samtiden* 5/6–97

Kort sammendrag

Jeg har lest romanen *Like sant som jeg er virkelig* av Hanne Ørstavik med særlig henblikk på hva den har å si om Gud og gudsrelasjoner. Analysen sannsynliggjør at 'Johanne's tro er preget av moras fysiske, psykologiske og religiøse manipulering i en slik grad at det mest dekkende ord for dette er overgrep. Presten 'Karin' sementerer og forsterker Johannes fangenskap. Johanne er fanget av deres omsorgsretorikk, deres repressive toleranse, samt av deres gud som til forveksling likner en uttømmelig pupp som frykter det avvendte barnet.

Til slutt har jeg pekt på noen mulige teologiske/sjelesørgeriske utfordringer i møte med denne type religiøsitet. Jeg tror det hyppig brukte ordparet 'nærhet og omsorg' er utilstrekkelig som beskrivelse av Guds handling og som mål for menneskelige relasjoner. *Avstand* er ikke bare et legitimt menneskelig behov, men også en helt nødvendig dyd i teologi så vel som i sjelesorg.

Teologi som fundamentalt set praktisk teologi

Overvejelser over Don S. Brownings videnskabsteoretisk begrundede teologikonception ¹



AV HANS RAUN IVERSEN

hri@teol.ku.dk

Vera theologia est practica

Luther hævdede uden blusel, at al sand teologi er praktisk teologi, dvs eksistentiel og kirkeligt involveret – og at det eneste alternativ til den praktiske teologi er den spekulative teologi, som jo før jo hellere må gå til Helvede, hvor Fanden kan tage sig af den (jf. Harbsmeier og Iversen s. 12). Før oplysningstiden med dens uddifferentiering af de teologiske discipliner, som vi kender dem i dag, var det lettere at fremsætte den slags synspunkter. Ikke desto mindre er der al mulig grund til at fastholde Luthers position – ikke for at tækkes Lutherorthodoksien eller fromheden, men af strikte videnskabsteoretiske grunde. Det afgørende er ikke at bevise teologiens «relevans» – og dermed måske sikre den goodwill og bevillinger hos kirken og/eller staten og andre sponsorer, selv om det kunne være et biprodukt – det afgørende er, at vi – af strikte videnskabelige grunde – aflægger regnskab for teologiens og dermed også den enkelte teologs forhold til vor tids kirkelige og religiøse praksis, som også teologer er indfældede i. Kun sådan kan vi værge teologien mod at blive en rent spekulativ videnskab, som er så selvreferentiel, at den ikke blot er sit eget formål, men også fastsætter sine egne kriterier i sit eget lukkede rum – og dermed de facto opgiver sin videnskabelighed.

Der er en del – men bestemt ikke entydig – tilslutning til dette synspunkt i nordisk teologi i dag. Det er også lettere sagt end gjort at redegøre for teologiens praktiske forankring. Det er nemlig – videnskabsteoretisk set – langt fra tilstrækkeligt at hævde, at der skal drives teologi, fordi der skal prædikkes på søndag, som barthianerne sagde det – eller fordi der skal udvikles et flot træ, som kan have den kirkelige applikation og «kirkens styre», alias den praktiske teologi, som sin krone, som Schleiermacher ønskede det.

Man kan pragmatisk definere den praktiske teologi ud fra dens genstandsfelt, kirkens kommunikationsformer i fortid og nutid med særligt henblik på fremtiden, som det gøres i studieplanerne såvel på Det teologiske Fakultet i København som på Menighedsfakultetet i Oslo. Det er imidlertid kun en pragmatisk fremgangsmåde til studieordningsbrug. Tilsvarende hævdes det, at de andre discipliner i teologien har hver deres genstandsfelt, som det er godt og nyttigt at få studeret. Men det er og bliver alt sammen studieordnings-pragmatik, som ikke blot tendentielt affinder sig med teologiens selvreferentielitet, men sågar deler teologien op i mange tendentielt selvreferentielle discipliner. Skal vi ud over den pragmatiske arbejdsdelings teoretiske aporier og praktiske svagheder,

må der tænkes anderledes fundamentalt og sammenhængende over teologiens formål, encyklopædi og videnskabsteoretiske grundlag.

Der findes som bekendt mange – også mange nyere – bidrag til teologiens encyklopædi og videnskabsteori. Når jeg – på linie med den praktiske teologis internationale udvikling, for så vidt den afspejles i de to nye antologier fra 2000 (Gräb u.a. samt Woodward og Pattison) – fremdeles synes, at det bedste enkeltstående bidrag er Don S. Brownings *A Fundamental Practical Theology* fra 1991, har det mange grunde. Men naturligvis ikke mindst den, at Browning – uden at nævne det – fremlægger det mest gennemarbejdede bud på en genoptagelse af Luthers position på nutidens videnskabelige præmisser. Og samtidigt stiller han den stærkest tænkelige udfordring til den praktiske teologi, ved at hævde, at al teologi fundamentalt set må være praktisk teologi – eller – hvis de andre discipliner ikke vil være med til det – at den praktiske teologi må integrere indsigter og metoder fra alle teologiens discipliner i sit arbejde – eller i sidste instans gøre hele det teologiske arbejde selv, hvor de andre teologiske discipliner måtte svigte på deres poster, fordi de er indfangede i deres selvreferentielle netværk.

Der er ikke noget radikalt nyt i kravet om, at teologien – kritisk og konstruktivt – må arbejde på eet og det samme – kirkelige – projekt. Eberhard Jüngel taler om, at teologi uden praktisk teologi er som en vittighed uden pointe, og Regin Prenter er aldeles enig: Fastholder teologien ikke sit praktiske sigte, er det ødelæggende såvel for kirkens praksis såvel som for teologiens seriøsitet:

«Mangler en solid praktisk theologi, vil privatiseringen brede sig over både forkyndelse og sakramentforvaltning, så forkyndelse og sakramentforvaltning bliver pastor N.N.s og ikke menighedens, og de theoretiske teologiske discipliner får karakter af en lærdomsluksus, som ikke får nogen reel betydning i præstens gerning, men som det kan være rart for ham at have, som det var for Per Degn at have sin latin» (Prenter s. 97).

Forudforståelse og fordomme

I sit forsøg på at gøre praktisk alvor af det principielle krav om teologiens fundamentale praktiske teologiske karakter, integrerer Browning en lang række videnskabsteoretiske indsigter med erfaringer fra forskellige teologiske og kirkelige praksisfelter. Som jeg forstår ham, udarbejder han dog primært sit synspunkt gennem en urgering af specielt Gadammers nyklassiske hermeneutik. Tyngdepunktet i hans projekt ligger i at fortolde det, der går forud i den teologiske forståelse, for der går som bekendt altid noget forud – vi kan kun forstå ud fra, hvad vi forud har forstået. Forståelse er overhovedet en fusion af horisonterne for det, vi forud forstod, og det, vi nu skal forstå. I forståelsen smelter forudforståelsen sammen med det nye, der skal forstås, idet forudforståelsen udvides, korrigeres og beriges af det nye budskab eller den nye tekst. Teksten eller budskabet har ingen færdig mening i sig selv uafhængigt af forudforståelsen. Kun gennem fusion med forudforståelsen bliver det nye budskab forstået. Det er for så vidt det samme basale forhold, Luther har fat på i sit berømte udsagn «*Glaubst Du, so hast Du*»: Du har Kristus, som du tror ham! Men netop kun i troen, hvor Kristus har taget bolig i din forudståelses vantro, har du Kristus – og kan leve og frelses i tiltro til ham. «*Credo ut intelligam*» sagde som bekendt først Augustin og siden Anselm of Canterbury. For dem var det basal teologisk epistemologi. Du kommer aldrig til helt at forstå det, du ikke allerede tror på: «*Ikke at jeg allerede har grebet det eller allerede er blevet fuldkommen; men jeg jager efter det, om jeg virkelig kunne gribe det, fordi jeg selv er grebet af Kristus*,» som Paulus formulerer det. (Fil 3,12) «*Han har aldrig levet, som klog på det er blevet, han først ej havde kær*,» hedder det hos Grundtvig. For så vidt kan vi sige – ikke, at du bliver hvad du spiser, som Feuerbach mente – men at du bliver, hvad du tror: «*You become what you believe*», som bl.a. Johannes Aagaard har hævdet det i sin kritik af den indsnigende nyreligiøsitet. Det gælder ikke blot soteriologisk, men også antropologisk og epistemologisk.

Det vigtigste første skridt i ethvert teologisk forståelsesarbejde er for så vidt at forstå, hvad vi

allerede har forstået, det som vi forud lever på – det, som forud er styrende for vores praktiske orientering og dermed også for vores muligheder og villighed til at forstå noget nyt. Men hvad er det så for en forudforståelse, der styrer den teologiske erkendelse? Kan den bringes på en formel?

Vi styres alle af en form for praktisk filosofi – en mere eller mindre erfaringsbaseret opfattelse af, hvad der er godt og ondt, hvad der kan lade sig gøre og ikke lade sig gøre, hvad der kan fremme det gode og hvad der ikke kan. Holder man et foredrag på et præstekonvent, bundet mange indvendinger og spørgsmål til foredraget i praksisfilosofien. Allermest slående er det, hvis man holder et kirkesociologisk foredrag. Mangfoldige er de indvendinger, som begynder med at afsvære kirkesociologiske indsigters praktiske relevans – og netop gør det ud fra en form for privat kirkesociologi – en praktisk kirkelig filosofi, som præsten i praksis bruger i sit arbejde: «Sådan er det ikke i mit sogn», siger præsten, i hvis sogn det empirisk set måske netop er sådan. «Det kan man ikke gøre hos os», siger præsten, der en enkelt gang under dårlige forsøgsvilkår, har været med til at prøve det foreslåede (fx at supplere kom-kirken med en besøgstjeneste). «Sådan kan man ikke forsvare at sige teologisk», siger præsten, der af angst for at komme til at sammenkæde synd og død, ikke tør tale om Guds forsyn ved begravelsen.

Overalt – som teologer, præster, menigheder og enkelte kristne – bygger vi på en praktisk filosofi – en forhåndsafgørelse, som vi må have parat for at kunne orientere os i en ofte uoverskuelig verden med dens komplicerede krav. Man kan mene, at den kristne menigheds praktiske filosofi er aldeles falsk, sådan som Antonio Gramsci gør det, når han taler om kristendommen som en «folkefordom», der imidlertid har historieskabende kraft – sådan som kommunismen aldrig rigtigt fik det i Italien, skønt det var akkurat, hvad Gramsci ønskede sig.

«Den spontane hverdagsfilosofi rummes», siger Gramsci («1) i selve sproget, der er en helhed af elementære kundskaber og bestemte begreber og ikke blot af grammatikalsk bestemte ord uden mening; 2) i den sunde for-

nuft og forstandighed; 3) i den folkelige religiøse opfattelse og som følge heraf i hele det system af tro, overtro, meninger, måder at opfatte og handle på, der knytter sig sammen til det, der almindeligvis kaldes 'folklore'... Det er nemlig «religionerne, der leverer hovedelementerne af den jævne, sunde fornuft og følgelig er relationen mellem den jævne, sunde fornuft og religionen langt mere snæver end mellem den sunde fornuft og de intellektuelle filosofiske systemer» (Gramsci, s. 86 og 130).

Sådan så marxisten Gramsci – med fuld ret kan vi sige i dag – problemet i 30'ernes Italien, hvor der jo blev fascisterne og ikke kommunisterne, der fik tag i befolkningen – og dermed adgang til ideologisk voldtægt parret med voldelig magtmisbrug.

Lidt mere positivt ser de danske vækkelsesledere på sagen. Indre Missions store leder Wilhelm Beck taler om «Folkets Filosofi», som præsterne må kende for at kende kirkens arbejdsvilkår. Til det formål anbefalede han foredrag over kirkelivet, bøn og bedemøder samt praktik hos en «troende Præst». Grundtvig slår med sin højskoletanke og sit praktisk teologiske program til lyd for at «oplyse Folket om sig selv og alt sit», fordi det er her og kun her man kan finde «de store Drive-Hjul» for kirkens liv og vækst.

Tendensen hos teologer – som hos marxisterne – er, at man antager, at man selv står uden for «den praktiske filosofi», idet man repræsenterer en højere og renere oplysthed, sådan som tilfældet fx er hos den hegeliansk tænkende danske grundlovsfader og biskop D. G. Monrad, der mener at kirkestyrets vigtigste opgave at er at lade de folkelige opfatters og de folkereligiøse bevægelers «tese» møde med den adækvate videnskabelige teologis «antitese», idet man kun således kan drive kirken fremad til en ny «syntese». Under alle omstændigheder går det altså noget forud, som man må kende for at kunne komme videre. Vi må altså, som den tyske praktiske teolog Paul Drews ville det, oparbejde den «Religiøse Volkskunde» som den praktiske teologis første led, sådan som Harald Hegstad og KIFO i de senere år har bidraget til det i Norge (jf. Iversen 1997).

Traditionen som forudforståelse

Brownings klare synspunkt er nu, at vi alle i lige grad orienterer os efter en praktisk hverdagsfilosofi, som udgør vores forudforståelse og bestemmer såvel vores praksis som vores evne og vilje til at forstå noget nyt, uanset om den praktiske hverdagsfilosofi er artikuleret eller uudtrykt.

Over for den akademiske teologis videnskabelige sandheder – og den konfessionelle pøken på skriften alene, gør Browning det klart, at vi alle forud er indfældede i ganske bestemte traditioner. Skriften alene står aldrig alene hverken i teologien eller i kirken. Bibelen læses altid ud af og ind i en foreliggende tradition. Det er ikke i sig selv et dårligt vilkår. Traditionen kan have et positivt orienteringspotentiale, den udgør en kommunikativ bro i enhver menighed – og den må under alle omstændigheder medregnes som det udgangspunkt, der er med til at bestemme, hvad enhver af os kan forstå i den hermeneutiske forståelsesproces. Det gælder i eminent grad i en gammel kristen tradition, hvor det kristne budskab og de kristne tekster i vidt omfang selv ligger bag den tradition eller den praktiske filosofi, hvorudfra vi skal møde budskabet på ny, siger Browning i tilknytning til Gadamer:

«The past does not just die and exist as a frozen corpse totally inert, impotent, and unable to shape present events. The present is largely a product of the past. The past lives in the present whether we realize it or not.

This has implications for Christian theology. It suggests that when we interpret the classic religious texts of our past, we do not confront them as totally separate and alien entities. This is true for believers who interpret these texts and also for unbelieving interpreters. These texts are part of the sensibilities of believers and unbelievers before they begin their interpretive task, especially if they stand in any way within the Western religious heritage. Through our cultural heritage, these texts and monuments shape the fore-understandings that make up the practical questions we bring to our efforts to interpret them. Gadamer depicts the process of understanding as a fusion of the horizon of meaning surrounding the practical questions

and fore-meanings that we bring to these texts and the horizon of meaning that the texts themselves project. The meanings of these classic texts already have shaped our questions» (Browning s. 41).

Som det gælder for tekstlæsningen, gælder det for menighedens praksis. Der går en omfattende praktisk filosofi, en tradition, forud – vi ved godt, hvad det hele drejer sig om på forhånd. Vi hverken kan eller skal nulstille det teologiske orienteringsberedskab i menighederne. Tværtimod skal vi netop tage udgangspunkt i den praktiske filosofi, som under alle omstændigheder er udgangspunktet for en enhver mulig ny forståelse.

Afgørende for Browning er det, at hermeneutisk og videnskabsteoretisk refleksion fordrer, at den praktiske teologi tænker ud fra en model, hvor man bevæger sig *fra praksis over teori til praksis* – og ikke som f.eks. Schleiermacher blot *fra teori til praksis*. Teori er ret forstået ikke adskilt fra praksis, men et bindemiddel i praksis. Den afgørende teori er altid indeholdt i den faktiske praksis. Derfor må teologien begynde med at forstå praksis til bunds, før den kan udvikle sin egen teori – og siden vejlede den fungerende klogskab (*phronesis*), som praksis hviler på. Browning argumenterer således ikke for, at teologien skal være praksisfikseret, men for at den skal være videnskabelig, d.v.s. realistisk i sit syn på forholdet mellem teologi og praksis. Der bør derfor heller ikke efter hans mening bestå noget skisma mellem det teologiske program på et universitetsfakultet og på en præsteskoole. Begge steder må man – ud fra en kritisk hermeneutisk-forståelse – begynde med at forstå praksis og ens eget forhold til praksis, før man kaster sig ud i de historiske og systematiske studier, der kan perspektivere praksis.

Hvad teologien må begynde med at kende, er ganske særligt den praktiske filosofi, som menighedsmedlemmer og menighedsledere tænker og handler ud fra i kirkens daglige liv. Dermed genoptager Browning den aristoteliske tradition for vægtning af den praktiske klogskab (*phronesis*) overfor den teoretiske (*theoria*), og han kan samtidigt gøre opmærksom på den bibelske vægtlægning på klogskaben hos den,

der bygger på stengrund, den kloge tjener, den utro godsforvalter, de forstandige brudepiger etc. (jf. Matt 7,24; 24,45; Luk 18,8 og Matt 25,2, jf. også 1 Kor 4,10). Det er antageligt akkurat sådan, vi kan og skal læse Jesu ord til disciplene ved deres udsendelse: «Vær snilde som slanger og milde som duer» (Luk 10,16), hvor snilde (*phronimoi*) altså betyder kloge, forstandige og i stand til at finde en praktisk vej, mens milde (*akeraioi*) betyder milde, uskyldige og uden svig (jf. Rom 16,19 og Fil 2,15).

Den i tradition og praktisk filosofi indeholdte klogskab ringeagtes ikke overfor mildheden i Kristusorienteringen. Men begge sider må med, jf. fx Luk 9,51–56, hvor det måske lige så fuldt er snildheden, som det er mildheden, der svigter hos disciplene.

Den fundamentalt praktiske teologis fire faser

Hos ethvert menneske, som sætter sin egen tilværelse og selvforståelse i relation til Gud og medmennesker, findes der en hverdagsteologi. Hos enhver, der har en mening om eller blot en praksis i forhold til organiseret kirke og kristendom, findes der en «praktisk teologi», altså en slags filosofi om, hvordan kristendommen skal leves, bringes til udtryk og kommunikeres. Det er uomgængeligt og det er godt og rigtigt, at det er sådan. Men det er ikke nok. Den klogskab eller den teori, der er implicit i praksis, må holdes op mod evangeliet og indsigter fra hele den kirkelige tradition.

Som det tekniske universitet med største selvfølgelighed tager udgangspunkt i den foreliggende tekniske klogskab, som tekniske virksomheder betjener sig af, skal teologien tage udgangspunkt i den faktiske teologiske klogskab, som kristne menigheder fungerer efter. Vi må tage udgangspunkt i den kirkelige og religiøse praksis og i særdeleshed i den «teori», der allerede styrer praksis, for at vi kan gennemlyse og forstå denne praksis på en måde, så den senere kan lade sig berige af en ny teori om praksis, som teologien måtte have oparbejdet. På den baggrund ser Browning det teologiske arbejde som fundamentalt set praktisk teologi, hvor teologien ikke primært arbejder i discipli-

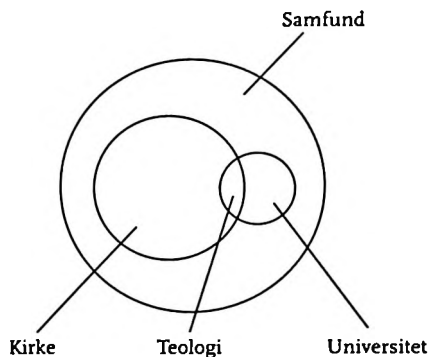
ner, men i en sammenhængende målrettet proces bestående af fire delprocesser:

- Deskriptiv (eller empirisk) teologi*, som har til opgave at studere og forstå samtidens religiøse praksis i dybden, især sådan som den formes i menigheder, så de aktuelle teologiske spørgsmål kan stilles.
- Historisk teologi*, som må kaste historisk lys over de spørgsmål, som er dukket op i den deskriptive teologi.
- Systematisk teologi*, hvor slægtsskabsforbindelser mellem det kristne budskab og den kirkelige praksis søges kortlagt.
- Strategisk praktisk teologi*, hvor resultaterne fra de tre foregående led føjes sammen gennem udvikling af normer og strategier for den kirkelige praksis.

Kun når vi på forhånd ved, hvad vi sigter mod, kan vi drive kritisk teologi, siger Browning igen med henvisning til Gadamer, som her foregriber Habermas synspunkter i *Erkenntnis und Interesse*:

«Application is neither a subsequent nor a merely occasional part of the phenomenon of understanding, but co-determines it as a whole from the beginning. Understanding is a moral conversation shaped throughout by practical concerns about application that emerge from our current situation» (Browning s. 39).

Hvis og når vi, som tilfældet ofte er på de nordiske teologiske fakulteter, i videnskabens navn vil fastholde, at teologisk forskning primært må være *grundforskning* – og kun undtagelsesvis *målforskning*, fx i de tilfælde, hvor man som teolog får en bestillingsopgave fra et kirkeligt udredningsudvalg – er vi naive videnskabsteoretisk og hermeneutisk set. Den rene erkendelse findes ikke. Den bedste erkendelsesproces gør sig sin egen målsætning klar, sådan som vi søgte at gøre det i København i foråret 2000, da vi bad 14 kolleger give hver deres bidrag til bogen *Dåb og medlemskab i Folkekirken*. Det betyder imidlertid ikke, at forskningen ikke skal være fri. Det skal den i høj grad, hvis den ikke skal degenerere til kun at skulle gætte de gåder, hvis svar på forhånd er fastlagt fx af de kirkelige myndigheder. Men forskningen er altid – nolens volens – bundet



af egne udgangspunkter og egen sammenhæng. Derfor skal den ikke ophøje sin egen mere eller mindre snævre fagtradition til ultimativ norm, men må gå ind i en fortløbende kritisk og konstruktiv udveksling af dagsordener, impulser og erfaringer med den kirke og det samfund, den fungerer i eller i forhold til.

Netop af hensyn til den kritiske evne – og evnen til at være på forkant med udfordringerne – er det afgørende, at teologien på akademisk niveau opfatter sig som et arbejde, der foregår i, hvad jeg har kaldt, et *fællesfelt mellem samfund, kirke og universitet* (Iversen 1998 s. 18). Hvis teologien ikke tør gå tæt på den foreliggende kirke i det forhåndenværende samfund, svigter den sin opgave som en del af Universitetet – hvis ide netop er, at fagene i universitetets helhed skal indkredse og analysere alle væsentlige forhold i samfundet. Hvis teologien ikke tør være på højde med – og i kritisk dialog med – udviklingen i videnskaberne på universitetet svigter den både kirken og samfundet, som netop betaler den for at være på forkant med udviklingen – ved fx at være klar med et etisk beredskab i forhold til udviklingen på gen-teknologiens område.

Den tredobbelte konfrontation i den kritiske korrelation

Det mest sammenfattende udtryk for Brownings teologiske metodeideal er David Tracys kritiske udvikling af Paul Tillichs kendte teologiske korrelationsmetode:

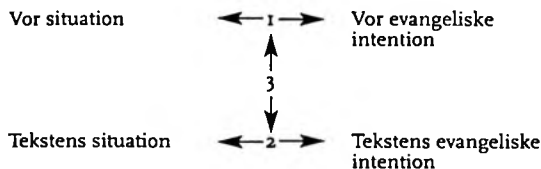
«Tillich believed that theology is a correlation of existential questions that emerge from cultu-

ral experience and answers from the Christian message... According to Tracy, his critical correlation method goes beyond Tillich's. Tracy envisions theology as a mutual critical dialogue between interpretations of the Christian message and interpretations of contemporary cultural experiences and practices. Stated more explicitly, Christian theology becomes a critical dialogue between the implicit questions and the explicit answers of the Christian classics and the explicit questions and the implicit answers of contemporary cultural experiences and practices. According to Tracy, the Christian theologian must in principle have the critical conversation with «all other 'answers,' «from wherever they come» (Browning s. 46).

Hvad Browning her – med Tracy – slår til lyd for, har jeg kaldt *den tredobbelte konfrontations metode*, som jeg – i tilknytningen til den sydafrikanske missiolog David Boschs arbejde med kirkehistoriens seks store missionsteologiske paradigmer – har beskrevet således (jf. Harbsmeier og Iversen s. 155):

Som de nytestamentlige og senere missionsteologer gjorde det i deres tid, må vi gøre det i vores: genfortælle Jesushistorien ind i tiden på baggrund af de erfaringer, vi står med som kirke og folk (Bosch, s. 23). Vigtigt er det, at teologien begynder fra nedén, d.v.s. med den aktuelle praksis og den teologi som er impliceret i denne praksis i dag. Først når både praksis og teologi er studeret, kan de sættes i forhold til tidligere paradigmer. Teologi kan med andre ord drives som en tredobbelte konfrontation: Først konfronteres vores situation og praksis med vor teologiske intention. Så foretages den samme konfrontation inden for f.eks. det nytestamentlige paradigme. Og endelig konfronteres de to konfrontationer med hinanden. På denne måde kan kirken fungere som et hermeneutisk fællesskab, hvor kristne og teologer fra forskellige lande med hinanden – og med deres forfædre – afprøver deres evangelieforståelse og kulturelle fordomme, alt sammen til gavn for en sandere missionærisk praksis, hvor kirken tjener til at gøre Kristus kendt og troet, så vidt det står til den. Teologien får på den måde en eksperimentel karakter, idet den ikke kan diktere den endelige sandhed, men hele tiden må afprøve og

inspirere kirkens teologi og praksis i mission (Bosch, s. 457 og 427), jf. følgende model:



De sidste tre fjerdele af Brownings bog, hvor han gennemfører en række videnskabsteoretiske refleksioner i forhold til en lang række forskellige metoder, som kan tages i brug i den fundamentalt set praktiske teologis forskellige arbejdsgange i forhold til de tre menigheder, han tager empirisk udgangspunkt i, vil jeg lade ligge her. Ikke blot af pladmæssige grunde, men også fordi jeg er skeptisk over for al for megen methodediskussion, hvor debatten ikke hele tiden forholder sig til metodens anvendelse i forhold til et kendt stof og en bestemt problemstilling af nærværende karakter. For alle tilfældes skyld må det siges, at Brownings teologikoncept er alt andet end en engangsløsning, som sikrer det teologiske arbejdes validitet fremover. Tværtimod er det afgørende vigtigt, at de anvendte metoder hele tiden testes i forhold til den konkrete brug i den fundamentalt praktiske teologis enkelte led.

I en norsk sammenhæng kunne det være fristende at bruge CPE-uddannelsens metode til at illustrere Brownings synspunkter – og det så meget des mere, som han er afgørende inspireret af bl.a. netop CPE. Browning gør dog med rette opmærksom på, at CPE er stærkest på det deskriptive plan, hvor der virkelig kan leveres kvalificerede *thick descriptions* i CPE-uddannelsens samtaleprotokoller – og videoer fra samtaler med patient og præst. Han har rimeligvis ligeledes ret i, at CPE-uddannelsen ofte er mindre omhyggelig med de øvrige led i den Browningske arbejdsproces, idet tendensen er, at man for hurtigt springer til de samtaletekniske løsningsproceder *How to do it better* – uden tilstrækkelig plads til teologisk refleksion.

Jeg har valgt at bruge to helt andre illustrationsemner, ikke fordi de hører særligt med til mine egne forskningsfelter, men fordi de er

prisværdigt illustrative – og lige nærværende for os alle. Først den nye Paulusforskning, som – ad gale veje – kan synes på vej til vigtige resultater. Og så Kristen Skriver Frandsens model for prædikenarbejdet, som – uden at forfatteren har kendt Browning – smukt lever op til Brownings teologiske arbejdsform.

Den nye Paulusforskning på vej mod fundamental praktisk teologi

Den nye Paulusforskning tilbyder efterhånden et helt nyt paradigme i forståelsen af Paulus' teologi (jf. Engberg-Pedersen og Klostergaard Petersen):

- 1) Retfærdiggørelse af tro skal ikke forstås som et nej til loven, men som et ja til hedningernes adgang til frelse,
- 2) evangeliet kommer altid før loven, som kun hører med som den paranæse, der hos Paulus er en del af evangeliet, idet
- 3) læren om lovens anden brug afvises,
- 4) *simul justus et peccator* findes ikke hos Paulus, som siger *posse non peccare*, men dog ikke *peccare non posse*,
- 5) ikke blot *sola fide*, men også og i særdeleshed det praktiserede lutherske *solis verbis* afvises, fordi menighederne forkynder fuldt så meget med deres livsform som med deres prædiken, med deres handlinger som med deres ord.

De fleste Paulusforskere forstår det nye Paulusbillede som resultat af ren historisk forskning, idet de enten beklager eller hoverer over, at en lang række af den lutherske dogmatiks holdpunkter hos Paulus nu er anfægtede. Naturligvis er en stor del af de nye indsigter resultat af et stort historisk arbejde. Men de er også og især fremkommet under indtryk af en ny tid – postmoderniteten – som gør det umuligt, eller i hvert fald langt mindre nærliggende, at tænke moderne som i Bultmanns dage. Tværtimod gør den det tiltrækkende at tænke i livsformer, ritualer, fortælling og kommunikationsformer – og går man til Paulus fra den side, får man et helt andet Paulus-billede end modernitetens filosofisk-teologiske billede af en mand med et principielt dogmatisk budskab.

Personligt ser jeg den nye Paulusforskning som et bidrag til et nyt teologisk paradigme, som menighederne har hårdt brug for, hvis de skal kunne forkynde og give skikkelse til, præsentere og repræsentere, kristendommen i postmoderniteten. Men det nye Paulus-billede kan ikke uformidlet gøres operativt i menighederne – det kræver såvel en analyse af vore menigheder som en yderligere historisk afprøvning, ikke mindst i forhold til Luther (jf. Bo Kristian Holms arbejde), og en systematisk gennemtænkning, før indsigterne kan udmøntes i den strategiske praktiske teologi, fx i prædikenlæren.

Hvis det er rigtigt, at Paulus forstår menighederne som «evangeliet i korporativ form», som den nye Paulusforskning fremhæver det, bør det få vidtrækkende konsekvenser for vores menigheds liv og organisation. Staten kan, som tilfældet er i Danmark, sagtens opretholde et forvaltningssystem for en række pastoralt bemandede templer, hvor mennesker efter tid og lejlighed kan søge hen og dyrke Gud på hver deres måde. Men det er tvivlsomt, om den kan støtte og opretholde rammerne for menigheder,

der først og sidst vil være et stykke anderledes kultur 1) ud af, 2) midt i, 3) på tværs af og som 4) en gave og 5) en udfordring til de omgivende kulturer, sådan som tilfældet er med de paulinske menigheder (jf. Clapp). Selv om der ikke er referencer til den nye Paulusforskning i dokumentet *Hva er kirken? En ekklesiologi*, Delrapport sep. 2000 fra Den norske Kirkes Kirke/stat-udvalg, er det påfaldende, at tendensen i kirkeforståelsen her er den samme som i Paulusforskningen.

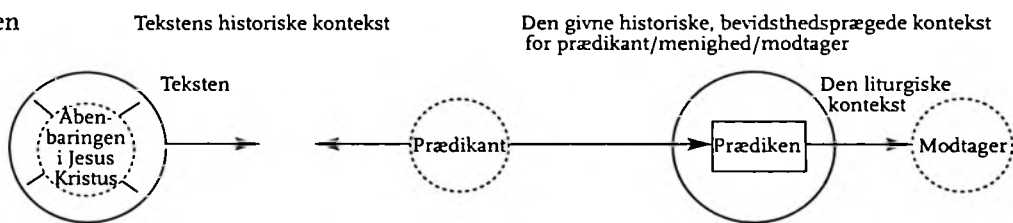
En fundamentalt praktisk teologisk model for prædikenarbejdet

Kristen Skriver Frandsens model for prædikenarbejdet har tre lag: a) Figuren, der er et forsøg på at skitsere nogle forhold mellem åbenbaring, tekst, prædikant, modtageren og de kontekster, disse befinder sig i, b) Det operative lag, som forsøger at beskrive det aktuelle prædikenarbejde og c) Indsigtslaget eller en videnskabelige arbejdsproces' lag.

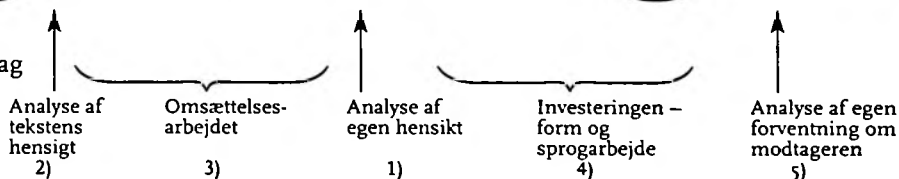
Nu er der naturligvis forskel på at drive praktisk teologi og at skrive og holde en prædiken.

Modell for prædikenarbejdet

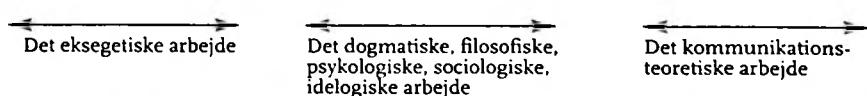
a) Figuren



b) Det operative lag



c) Indsigtslaget



Modellen har tre lag:

a) Selve figuren. Et forsøg på at skitsere nogle forhold mellem åbenbaring, tekst, prædikant, modtager og de kontekster, disse befinder sig i. b) Det operative lag, som forsøger at beskrive det aktuelle prædikenarbejde; det er især dette lag artiklen behandler. c) Indsigtslaget og det videnskabelige lag (behandlet til sidst i artiklen).

Praktisk teologi er et stykke teoretisk arbejde, der hører hjemme i studererkammeret, mens det at prædike er et stykke praktisk arbejde, som har sin Sitz im Leben i menighedens liv. Frandsens model er imidlertid i eminent grad praktisk teologisk, for så vidt den søger at give en teoretisk fremstilling af de momenter, der indgår i prædikenarbejdet. Samtidigt er det at skrive en prædiken også i sig selv udtryk for praktisk teologisk arbejdsproces. Og pointen i modellen er da netop også, at den operative proces i prædikenarbejdet følger – og ifølge Skriver Frandsen netop skal følge – samme rytme som den fundamentalt praktiske teologi hos Browning.

Prædikenarbejdet begynder med en analyse af ens egen hensigt. Prædikanten kender menigheden fra sit liv sammen med den gennem ugen – og måske gennem mange år. Og han kender prædiketeksten, dels fordi teksterne går igen, i Danmark således hvertandet år, dels fordi han bør begynde ugen med, senest mandag morgen, at læse næste søndags prædiketekst. Derfor har prædikanten rimeligvis noget på sinde, før han sætter sig til at arbejde koncentreret med næste søndags prædiken. Han har sin klare fornemmelse for menighedens situation, hvad der er på spil hos så og så mange enkelte, og hvad der måske på godt og ondt gør sig gældende i menigheden. Han har fra dåbssamtalerne måske også en fornemmelse for problemstillingerne i de familier, som vil møde talstærkt frem til søndagens barndåb. Og på den baggrund springer der nogle gnister til søndagens tekst. Specielt det og det ville han gerne fremdrage. Første led i prædikenarbejdet er nu at gøre det klart, hvad det er prædikanten vil, og hvorfor han vil det.

Andet led er arbejdet med prædiketeksten. Hvordan kommer Guds åbenbaring – det Han vil os gennem sin søn Jesus af Nazareth – til udtryk i akkurat denne tekst. Såvel teksten som sådan, som skal lyde forud for prædiken og for så vidt er en del af prædiken, og den kontekst, som teksten indgår i, må læses nøje, så det kan komme til en reel – tredobbelt – konfrontation mellem tekstens og prædikantens hensigt: Hvad er det prædikanten havde til hensigt at sige i menighedens situation? Hvad er tekstens

budskab i det situation, som må formodes at ligge bag teksten? Er det det samme evangelium, prædikanten nu vil fremføre på en ny måde i en ny situation, eller har han drejet evangeliet, så han må lade sig ikke blot inspirere, men også korrigere af teksten, som han måske ellers troede, at han kendte så godt?

Når prædikanten samvittighedsfuldt har svaret på udfordringen fra den tredobbelte konfrontation kan han gå til omsættelsesarbejdet. Det er tekstens budskab, han skal forkynde. Men ofte er det både sprogligt og sagligt så indfældet i sin egen bestemte historiske situation, at budskabet må tænkes sprogligt og sagligt igen med henblik på, hvordan vi i dagens situation kan sige den samme på en helt anden måde. Evangeliet vil altid frigøre os fra noget bestemt. Men hedder de magter, der binder os i dag, det samme som de hed på nytestamentlig tid? Ikke mindst her må prædikanten bruge hele sin teologiske kompetence, så han hverken ender i en uigennemtænkt aktualisering – eller en blot gentagelse af et evangelium, hvis sprogdragt gør det utilgængeligt for vor tids mennesker.

Vi kommer nu til det 4. lag, hvor investeringen eller sprogarbejdet for alvor skal gennemføres. Ideelt har præsten slet ikke begyndt på sin prædiken endnu. Han ved, hvad der skal siges, men slet ikke, hvordan det sprogligt og formmæssigt skal gøres. Han arbejder sig nu tilbage til menighedens – og helt konkret til gudstjenestens sammenhæng. Det gælder nu om at finde det sprog, den fortælling eller allerhelst det enkelte billede eller den korte sætning, der så at sige kan bære hele prædiken – vel vidende, at empirisk homiletik igen og igen har vist, at et billede eller én sætning er, hvad vi kan huske, når vi går ud fra gudstjenesten. Hvilket billede eller udtryk kan bedst sætte evangeliet igennem til os på søndag? – Ofte nok begynder et prædikenarbejde med, at prædikanten får den gode ide, som man så blot hænger lidt udenoms værker på. Men ret beset, er det først nu, efter fase 1–3, at den sproglige bærekraft skal findes – og det igen naturligvis under brug af udtryk fra såvel menighedens hverdag og tekstens som andre sammenhænge, som kan gøres fælles, evt. hentet ind fra andre led i guds-

tjenesten eller fra salmen før eller efter prædiken, idet det selvfølgelig er vigtig at gudstjenestens kadence og ikke mindst salmerne bringes til at trække med på – fungere som forståelseshorisont for – den evangeliske pointe, som prædiken skal sætte igennem.

Herefter kan prædikanten sove trygt, om muligt holde lørdagen fri med familien og søndag morgen gå til prædiken med et både evangelisk klart og pædagogisk gangbart budskab. Først efter gudstjenesten kan eftertanken eller selvkritikken melde sig igen. Gik prædikanten måske alligevel fejl af modtagerne – misforstod hans deres situation, deres behov for evangeliets tugt og trøst? Kendte han menneskene for dårligt, så han må lytte endnu bedre ind til deres situation før næste prædikenarbejdsproces? Ofte vil netop forståelsen af menigheden være det afgørende led. Derfor må prædikanten igen næste uge begynde med at analysere sin egen analyse af menigheden, som danner baggrund for den hensigt, som han på forhånd har omkring den prædiken, der skal holdes.

Hermed er så langt fra alt sagt om prædikenarbejdet – det vigtigste af det usagte kan man læse i Halvor Nordhaugs fortræffelige nye bog om prædikenen, som er ypperlig til at blødgøre og udfylde det skematiske billede hos Skriver Frandsen. Lad mig her nøjes med at fremhæve yderligere to pointer, der ligger i modellen:

For det første angiver de tre stiplede cirkler i figuren, at der er tale om en basal menneskelig lighedannethed mellem modtageren, prædikanten og Guds åbenbaring i mennesket Jesus af Nazareth. Den tankegang kan forsvares – også uden en eksistensteologisk analyse, for broen mellem de tre cirkler udgøres ikke blot af den fælles menneskelighed. Der er en form for lighedannethed også i det forhold, at de alle optræder i en bestemt nær kontekst, prædikant og modtager i menighedens gudstjeneste, og Jesus i hans tids «menighed», disciplerkredsen, skarerne, de udstøede etc. Og endelig optræder de hver især i en videre historisk kontekst, som prædikanten må medtænke – både den fortidige, som tekstens Jesus er indskrevet i, og den nutidige, som er mere eller mindre fælles for prædikant og modtager. Ikke desto mindre er og bliver det et vovestykke, som kun Hellig-

ånden kan redde i land, når den firkantede prædiken, skal gøre Jesus Kristus kendt og troet som Guds søn, sådan som først Jesus af Nazareth og siden de bibelske evangelietekster gjorde det.

For det andet skelner Skriver Frandsen med den operative proces i selve prædikenarbejdet – og så hele det faglige teologiske beredskab, som præsten må have og stadigt holde ved lige i indsigtsslaget, hvor teologen til stadighed må opøve sin samlede teologiske kompetence, sådan som det gode prædikenarbejde også momentvis, men næppe systematisk kan bidrage til det.

Konklusion

Brownings ide om teologien som fundamentalt set praktisk teologi er det bedste foreliggende bud på en samlet forståelse af teologiens – og i særdeleshed den praktiske teologis – formål, udgangspunkt, encyklopædi og videnskabs-teoretiske grundlag. Vi kan ikke på én gang indrette hele det teologiske arbejde efter Brownings model, men det ville være nyttigt, om vi i alle større teologiske projekter søger at tænke vort arbejde ind i Brownings tankegang, selv om vi ikke alle i hvert projekt gennemløber hele modellen.

Især på to områder, nemlig ekklesiologien og socialetikken, går udviklingen stærkt i retning mod en browningsk teologiforståelse, og i Norge – af mange grunde – øjensynligt med stærkere gennemslagskraft end i Danmark.

Selv om det ikke er klargjort i Kirke/statudvalgets kommissorium har man netop her en god mulighed for at gennemføre hele arbejdsprocessen – altså virkelig søge at integrere resultaterne fra de nyere kirke- og kultursociologiske studier med den ekklesiologiske refleksion, som ellers let ender med at blive så rigtig, at den slet ikke er meget værd i al sin principielle dogmatiske korrekthed. Det er på tide, at vi – med Hauerwas – bevæger os fra den – konservative eller progressive – *politiske teologi til den teologiske politik*, d.v.s. den teologi, som tør udstikke retningslinier for den polis, som udgøres af vores faktiske kirkekulturer. Skal det ikke ende i det rene idealisme – fx i et ahistorisk forsøg på at overtage urkirkens menighedsformer – må vi tage et grundigt

udgangspunkt i akkurat den empiriske teologi, sådan som Browning kræver det. Det gælder for ekklesiologien, men det gælder på samme måde for den kristne socialetik, som i disse år kæmper for at genfinde kirken som sit subjekt.

Note

- 1 Forelæsning ved Vitenskapsteoretisk seminar i doktorandprogrammet fredag den 24. november 2000 på Det teologiske Menighetsfakultetet i Oslo.

Litteratur:

- David Bosch: *Transforming Mission. Paradigms Shifts in Mission*, Maryknoll 1992
 Don S. Browning: *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis 1991
 Rodney Clapp: *A Peculiar People. The Church as Culture in a Postchristian Society*, InterVarsity Press 1996
 Troels Engberg-Pedersen: *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000
 Edvard Fairley: *Theologia. The Fragmentation and Unity of Theological Education*, Philadelphia 1983
 Kristen Skriver Frandsen: «En model for prædikearbejdet», *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, 22/1985
 Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, eng. udg.: *Truth and Method*, New York 1982

- Wilhelm Gräb u.a. (Hrsg.): *Christentum und Spätmoderne. Ein internationaler Diskurs über Praktische Theologie und Ethik*, Stuttgart 2000
 Antonio Gramsci: *Politik og kultur*, København 1992
 Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1973
 Eberhard Harbsmeier og Hans Raun Iversen: *Praktisk Teologi*, København 1995
 Stanley Hauerwas: *In Good Company. The Church as Polis*, University of Notre Dame Press, 1997.
 Bo Kristian Holm: *Liv & lov. Luthers forståelse af det kristne menneske undersøgt i lyset af udfordringen fra den nyere Pauluseksegesi*, Ph.D.-afhandling, Århus 2000
 Hans Raun Iversen: «Ekklesiologi og ekklesialitet. Om empiriske kirkestudiers teologiske nødvendighed», *Dansk teologisk Tidsskrift* 2/1997 s. 125-136
 Hans Raun Iversen: «Teologi i fællesfeltet mellem universitet, kirke og samfund», *Teologien i samfundet*, Festskrift til Jens Glebe-Møller, København 1998
 Hans Raun Iversen (red.): *Dåb og medlemskab i folkekirken*, København 2000
 Halvor Nordhaug: *...så mitt hus kan bli fullt. En bok om prekenen*, Oslo 2000
 Anders Klostergaard Petersen: «Hvor fører den nye Pauluseksegesi hen?», *Præsteforeningens Blad* 200/45, s. 1034-1045.
 Regin Prenter: *Kirken og theologien. Theologisk encyklopædi – et forsøg*, Randers 1987
 David Tracy: *The Analogical Imagination*, New York 1981
 James Woodward og Stephen Pattison: *The Blackwell Reader in Practical Theology*, Oxford 2000
 Johannes Aagaard: «Theological Studies of Religion. Some Methodological Considerations», Margit Warburg (ed.): *Studying New Religions*, København 1995, s. 41-53

Kort sammendrag

Luthers opfattelse af sand teologi som praktisk, d. v. s. eksistentiel og kirkeligt involveret, teologi vinder i dag støtte ikke blot af kirkeligt-dogmatiske, men også af videnskabsteoretiske grunde. Det sker mest programmatisk i Don S. Brownings «A Fundamental Practical Theology» fra 1991, der bl.a. bygger på Hans-Georg Gadamers hermeneutik og David Tracys teologiske videnskabsteori, der anbringer det teologiske arbejde i fællesfeltet mellem samfund, kirke og universitet. I denne forelæsning illustreres synspunktet ud fra den nye Paulusforskning og Kristen Skriver Frandsens praktisk teologiske model for prædikearbejdet. Hvad der er brug for, er en teologisk politik, hvor teologien reflekterer og søger at tage bevidst medansvar for sin egen såvel som for kirkens faktiske tilstedeværelse og funktion i den samfundsmæssige polis.

Stemmen som liturgisk instrument¹



AV ARNE J. SOLHAUG

arne.solhaug@consilium-as.no

Innledning

Vi lærte å snakke som barn, og deretter ble stemmebruken nærmest automatisert med vår psyke som styringsmekanisme. I det daglige ofres ikke stemmen særlig mye oppmerksomhet, og den brukes nesten ubevisst. Men det finnes unntak. På visse områder må vi lære å bruke den. Vi møter tilleggskrav som krever en *spesialisert stemmebruk*. For eksempel gjelder dette i teateret, i forsvaret, i undervisning og – i kirken. Tradisjon og funksjon er her de underliggende forhold. Vi skal i det følgende se nærmere på stemmebruken i kirken, det vil si i kirkerommet og i gudstjenesten.

Stemmen er et fantastisk instrument med uendelige nyanseringsmuligheter. Ja, stemmen er budbringer for hele vår personlighet! Og la oss først fastholde dette høystemte utsagn og det helt vide perspektiv.

Vi kommuniserer via språkets mange *ord-symboler*. Disse representerer som lyd og forestilling et relativt definert innhold både hos avsender og mottaker, og kan således formidle vårt budskap.

Gjennom *måten* vi snakker på, kommuniserer vi en rekke tilleggsinformasjoner, avhengig av hvordan vi uttaler ordene, nyanserer stemmen, varierer betoning, tempo, setningsmelodi og lignende.

Dertil har stemmebruken en tredje dimensjon, den som gjerne kalles *kroppsspråk* eller non-verbal kommunikasjon, dvs. kroppshold-

ning, gestikulering, blick, uartikulerte lyder, m.m.

Både det verbale og non-verbale uttrykk bruker vi til å nyansere våre meninger, uttrykke våre følelser og sinnsstemninger. Og gjennom disse uttrykk kommuniserer vi med hverandre på *forskjellige intensitetsnivåer*.

Uten nærmere refleksjon tar vi denne rikdom av uttryksmuligheter med oss inn i gudstjenesten og vår liturgiske aktivitet. For liturgen vil det si inn i *dialogen* med den gudstjenesteførende forsamling, og – når han er predikant – inn i *tolkningen* av det aktuelle Gudsord. Tilsvarende også for andre aktører med forskjellige oppgaver i gudstjenesten.

Det sier seg selv at i denne situasjonen og med disse nyanseringsmulighetene må vi gjøre noen *valg*. Vi må velge mellom ulike hensyn, og i vår sammenheng er liturgens valg de interessante.

Vi taler om en liturgisk *tjeneste* vi går inn i – en tjeneste som innebærer lojalitet og ydmykhet overfor oppgaven og oppgavegiveren. Samtidig er denne liturgiske tjeneste utrustet med fullmakter, og derigjennom gitt en *autoritet* som reflekterer den guddommelige autoritet. Dette skaper en nesten paradoksal spenning, et behov for refleksjon, og – kan man si – forpliktelse til å balansere flere hensyn.

Vi trenger i utgangspunktet å være oss bevisst hvilke krav de ytre forhold – *tid* og *sted* – stiller til oss. Med *tid* forstår man gjerne kirke-

året, dvs. den åndelig-historiske kontekst gudstjenesten står i, men også den *kulturelle* kontekst, dvs. strømninger i tiden, hva folk er opptatt av, aktuelle hendelser, osv. Med *sted* forstås ganske enkelt kirkerommet og de menneskene som utgjør forsamlingen, med andre ord den kulturelle kontekst med praktiske forgreininger ut i kirkeinteriør og akustikk.

Refleksjon og menneskelighet

Liturgen må ha en *reflektert holdning* til sin tjeneste, en *bevissthet om dens utfordringer*. Denne bør være basert på en forståelse av hvilken nåde det er å kunne gå inn for Herrens alter og delta i den store eucharisti.

Utgangspunktet er allikevel at den liturgiske tjeneste har en grunnleggende *menneskelig*, kommunikasjonsmessig side. Derfor må liturgen fremstå som et *menneske* av kjøtt og blod, og meddele seg som et *med-menneske* gjennom de foreskrevne tekster. Det nytter ikke å skjule seg bak tekstene. Tvert i mot – tekstene skal man gjøre til sine *egne* ved å gå i dybden av innholdet, og meddele seg gjennom dem som den naturligste ting av verden.

Liturgen gir de liturgiske tekstene bokstavelig talt et *ansikt*. Liturgen levendegjør dem i *øyeblikket* gjennom *selv å medoppleve storheten* i innholdet. Dette er den sakssvarende uttrykksmåte – enkel i teorien, men sårbar i praksis.

Naturligvis skal man i utgangspunktet erkjenne at de liturgiske tekster angår oss alle på liv og død. Men liturgen må også røpe at han har denne erkjennelse i *det øyeblikk tekstene lyder*. Liturgen må kommunisere denne erkjennelse i *tillegg* til alt han sier og gjør. Dette er krevende, ettersom den teknisk-administrative side ved å være gudstjenestens leder stjeler oppmerksomhet. Derfor er *øvelsen* så viktig, derfor er belønningen så stor.

De fleste liturgiske tekster er *flerdimensjonale*, dvs. de har en mystisk dimensjon, en historisk dimensjon, en eskjatalogisk dimensjon, og de har eksistensielle utfordringer her og nå. De utfordrer til *sanne svar* i form av bønn, bekjennelse og lovprisning. De går i dybden, de gir vår ånd en «ut-av-hverdagen»-opplevelse.

Liturgens tale må derfor ha et riktig *format* – i psykologisk forstand. Liturgen må sprengre

hverdagsrammen, konversasjonens og intimitetens lukkede sirkel. Han må «klatre opp i seg selv», og «tune in» mot det budskap som sprenger vår menneskelige fatteevne, og som allikevel henvender seg til oss midt i vår hverdag. Av dette vokser også hjertevarme, omsorg og den riktige nærhet til forsamlingen.

Uavhengig av alt annet vil liturgen først bli prøvet på evnen til å vise seg som medmenneske overfor sin menighet. Rett forstått må han eller hun *først* være menneske, deretter liturg.

Dermed får våre gudstjenester skinne i alle slags farger, preget av aktørenes forskjellige menneskelige egenskaper. Vi taler om det guddommelige ved hjelp av det menneskelige – i stadig undring over inkarnasjonens mysterium.

Forberedelse

Gjennom selvinnsikt og *øvelse* sørger liturgen for at alt han sier og synger kan oppfattes. Oppgaven må tas alvorlig i den forstand at han *forbereder* seg. Og med forberedelse forstås her den *praktiske* forberedelse, uten på noen måte å forringe den *åndelige* forberedelse av en gudstjeneste.

Praktisk forberedelse kan sies å være tosidig: Den har en *generell* side – oppøvingen av et visst ferdighetsnivå som liturg, og en *aktuell* side – forberedelsen til en bestemt gudstjeneste eller kirkelig handling.

Til den generelle delen hører at liturgen kan hovedinnholdet i ordningene i *Gudstjenestebok for Den norske kirke*, kjenner rubrikkene, bokens layout og tekstbilder, slik at han raskt kan orientere seg. Videre at han kan en del av boken *utenat*, i det minste de korte ledd som fremføres vendt mot menigheten, for eksempel i høymessen.

Liturgen må også kunne praktisere de vanlige *uttaleregler* for høytidelig norsk tale eller sang. Til den aktuelle forberedelse hører å *varme opp* stemmen foran tjenesten gjennom rett og slett å bruke den, gjøre seg kjent med de ulike lesetekster gjennom å lese dem, syngre igjennom sangene, samt forberede de kreative innslag i liturgien: forbønnsdelen, preken, eventuell intimasjon osv.

Mange ganger er det også nødvendig å gjøre seg kjent med selve gudstjenestelokalet, mikrofonanlegget m.m.

Stemmebruk

Den tradisjonelle *messetonen* – resitasjonstonen – gir en generell anvisning for liturgisk stemmebruk, nemlig i hvilket *leie* talestemmen bør plasseres.

Resitasjonstonen er en del av vår liturgisk-musikalske arv, og bygger på erfaringer om hvilket stemmeleie som hadde størst bærekraft og lettest kunne oppfattes i de store kirkerom. Men resitasjonstonen har forandret seg gjennom tidene. I reformasjonsårhundret var resitasjonstonen notert omkring tonen énstrøken «h». Dette ga en pekepinn, selv om sangeren i noen grad valgte tonehøyden fritt i forhold til den som stod på notene. I *Graduale. Messebok for Den norske kirke* (1925) var resitasjonstonen «ass», og i våre nåværende ordninger er den «g» eller endog «f».

Vandringen nedover skyldes dels *fysiologiske* forandringer ved at lengre gjennomsnittsvest har gitt lengre stemmebånd og dermed lavere naturlig stemmeleie, dels at avstanden mellom det hverdagslige stemmeleie og den naturlige *utenomhverdagslige uttrykksform* i gudstjenesten er blitt mindre. Ingen behøver å proklamere noe som helst i en tid med effektforsterkere.

Men et mellomleie omkring resitasjonstonen «g» er fortsatt å anbefale hvis utsagnene skal oppfattes, og hvis utsagnenes *viktighet* skal oppfattes. Uansett tonereferanse, så må man i hvertfall opp over «grynte-nivået» eller pludringen i samtalen mellom to. Mellomleiet med litt slingringsmann er dessuten behagelig for de fleste.

Problemet i vår tid ligger ikke i den eksalterte enden av skalaen, men i at mange tar med seg hverdagstonen, intimiteten fra den dagligdage konversasjon inn i gudstjenesten, og dermed svekker muligheten for å kommunisere med mange på én gang, rett og slett fordi de ikke blir oppfattet. Altfor mange liturger når ikke utover det personlige luftrom, og svekker sine egne sjanser til å profilere storheten, Alvoret og jubelen i de liturgiske tekster.

Foruten stemmeleiet er selve *stemmemodule-*

ringen – setningsmelodien eller tonefallet – av stor betydning. Stemmemoduleringen skal normalt ivareta sammenhengen i utsagnene, sørge for at ord blir til setninger og meninger. Derfor leser man setningsledd og setninger, ikke enkeltord. Den største fristelsen ligger i å bruke et *avsluttende tonefall* på hver enkelt liten setningsbit. Slik tale blir slitsom å lytte til, og man får som tilhører en fornemmelse av å bli koplet til og fra hele tiden, og – hva verre er – at *liturgen selv* stadig kopler sitt engasjement til og fra.

De liturgiske tekster har vanligvis en så for-tettet konstruksjon og et så viktig innhold at fremføringen bør ha en viss *proklamatorisk* karakter. Dette går naturligvis på selve *setningsmelodien*, og utfordrer til en energisk *diksjon* og et noe forhøyet *volum*. For å kunne kommunisere med mange mennesker samtidig og på avstand, er en viss *overtydighet* nødvendig.

Volum eller styrke på stemmen er et viktig element. En prest bør venne seg til å bruke litt sterkere stemme enn det som tilsynelatende er nødvendig, bl.a. fordi han eller hun ofte taler uten mikrofon til eldre folk med redusert hørsel, og under ugunstige akustiske forhold, for eksempel på kirkegården. I kirkerommet brukes gjerne mikrofoner. Disse øker stemmestyrken, men bidrar kun med det. Alle andre egenskaper ved stemmen forblir de samme, eller litt forringet.

Lesemåten skal følge de vanlige uttaleregler for høytidelig norsk tale eller sang. Disse reglene går i korthet ut på at konsonant alltid skal veksle med vokal – jf. fransk. Konsonantene fungerer nemlig som en slags «skilleark» i lydbildet, og det er ekstra viktig at disse oppfattes. I praksis betyr dette for eksempel at en stum endelyd som «d» skal være hørbar når neste ord begynner med vokal. Et eksempel: «med alle...»

Hvis to vokaler kommer etter hverandre (og det ikke er diftong), så må den *andre vokalen settes an på ny* (såkalt glottis). Eksempel i tilnærmet lydskrift, bokmål:

«Tilji meī alle mine synder å ji meī å frykte åg elske dei alene.»

Trykksvake konsonanter som «h», «p», «t», «f» må få ekstra oppmerksomhet, likeledes

konstruksjoner med flere ulike konsonanter etter hverandre. Krevende formuleringer i Gudstjenesteboken er således «hold din vrende hånd over barn og unge», og «priser ditt hellige navn», og «og i forventning om din gjenkomst i herlighet».

Lesemåten i liturgiske tekster må ha et relativt rolig tempo, særlig på grunn av deres fortettede innhold, men også på grunn av de ofte ugunstige akustiske omgivelser (romling i store kirkerom). Lesemåten skal ikke være oppstykket (stakkato), lesningen må strømme fritt, selve bærebølggen må være der hele tiden. I mindre rom med tilsvarende mindre forsamlinger kan imidlertid tempoet økes uten problemer.

Den samme lese måte anvendes når liturgen leder menigheten i høytlesning, for eksempel i trosbekjennelsen. Her er kunsten å gjøre en «relativ hurtig opplesning av langsomme ord»(!). Tilsynelatende et paradoks, men det betyr at hvert enkelt ord skal ha sin tid til alle stavelser, mens avstanden mellom ordene minimaliseres i en rolig, flytende lese måte. Dessverre skjer ofte akkurat det motsatte: etter en rask aksellerasjon på noen småord lager liturgen en ventepause for at forsamlingen skal komme etter. Resultatet blir nervøst.

Dialog

Dialogen er i våre gudstjenesteliturgier en urgammel praksis med paralleller i annen religiøs kultus. Dialogformen utfordrer deltakerne til aktivitet, nærmest krever deres medvirkning, og gir også alle aktører en intensivert opplevelse og en fornemmelse av dramatisk utvikling.

For å sikre at dialogen fungerer, må liturgen være seg bevisst hvor viktig den er, og investere den energi som kreves. Normalt styres vekslingen av åndedrettet, m.a.o. innpusten er selve vekslingen. Det vil si en rask innpust uten unødvendige pauser.

Overlapping er en annen tradisjon. *Overlapping* fungerer best i lange liturgiledd med svært mange vekslinger, men har den svakhet at de ord som overlappes, ofte ikke oppfattes.

En krevende form for dialog er menighetens korte svar etter lange bønner, såkalte *akklama-*

sjoner, for eksempel i høymessens forbønner. Etter et relativt langt avsnitt avslutter liturgen med en fast formulering som samtidig skal oppfordre menigheten til å svare. Her er liturgens tempo, intensitet og setningsmelodi viktige faktorer for å etablere en levende dialog, for å vekke menigheten til et aktivt svar.

Bevegelser

Liturgens *bevegelser* – dvs. geberder eller kroppsspråk – er en del av gudstjenestens koreografi. Her finnes mange og ulike tradisjoner, som det i denne sammenheng ikke er aktuelt å gå inn i. Liturgens grunnposisjoner er å stå vendt mot alteret eller vendt mot menigheten, så vender han seg, kneler, løfter hendene i forbindelse med velsignelsen, gjør korstegnet. Kanskje bruker han også hendene for å understreke teksten. Og han gjør ulike bevegelser i forbindelse med nattverd, ofring, prosesjoner, kirkelige handlinger osv. Bevegelse og tekst må oppleves som en *naturlig enhet*, og dette krever atskillig øvelse.

De liturgiske bevegelser er i prinsippet *stiliserede*, dvs. de har *symbolsk* betydning, de er *forsiktede* for ikke å stjele oppmerksomhet, og de er i en viss forstand *avpersonaliserte* for å sikre liturgiobjektive sannhet. Disse noe teoretiske intensjoner kan vel best forklares ved et eksempel på ytterligheter: Liturgens fremtreden skal være det motsatte av *konferansierens*. Konferansieren selger sitt budskap ved størst mulig oppmerksomhet på egen person, liturgen skal fremføre sitt budskap lik *herolden* som får sin stolthet fra budskapet, eller lik tjeneren som kjenner på sin egen uverdighet. Og alltid med en bevissthet om at han bare er et *redskap*. Vår tid er imidlertid mindre opptatt av det objektive i liturgien, og viser større interesse for det *subjektive* uttrykk.

Frihet og kreativitet

Gudstjenestebok for Den norske kirke ønsker å stimulere til en mangeartert gudstjenesteaktivitet i menighetene, og åpner for stor frihet i utforming og lokal tilpassing. *Kirkeåret* er i seg selv en eneste stor variasjon. Mange liturgiske ledd i høymessen og andre gudstjenester foreligger i alternativ form, ledd kan utelates, ja, enkelte

gudstjenester er nesten bare rammeordninger som kan få sitt innhold bestemt etter tid og sted og de ansvarliges ønsker. I sum betyr dette en stor utfordring til liturgens og de andre gudstjenestemedvirkendes *kreativitet*.

Utfordringene er store hva det innholdsmessige angår, men de er ikke mindre når det gjelder selve *fremføringen*. For når agender og ordlyd beveger seg bort fra det tilvante, øker risikoen for at tilhørerne ikke oppfatter. Eller sagt med andre ord: vokser kravene til klar formidling og tydelig tale.

Høymessens enkelte ledd

Liturgen må kjenne de enkelte ledd i høymessen og deres *innhold* som enkeltledd og som *deler av en helhet*. Likeledes må han kjenne høymessens *rytme*, dvs. den *varierende fremdrift* i de ulike hoveddeler av høymessen. Overføringsverdien til de andre gudstjenesteordningene er innlysende.

Enkelt kan man si at vår høymesseliturgi har en stramt konstruert førstedel med rask fremdrift, en orddel og forbønnsdel med rolig fremdrift, en nattverddel først med rask fremdrift, deretter langsommere, og en nokså stram avslutningsdel.

Som gudstjenesteleder må man kunne rekkefølgen på leddene så godt at de nærmest sitter som en refleks i ryggmargen og slik at tempoet ikke spiller noen rolle. Liturgen skal være herre over gudstjenesteboken, og ikke jages gjennom gudstjenesten av at ledd følger på ledd.

Noen eksempler:

Inngangordene eller nådehilsen er liturgens første prøvestein. I inngangordene slås en lysende bue over gudstjenesten, og vi blir minnet om den evangeliske virkelighet vi lever i, om den nådetid som er gitt oss hvor vi kan møtes for Guds åsyn og høre Livets Ord til frelse og salighet.

Disse få og enkle ord skal bære dette store innholdet, samtidig som de skal åpne for det som følger, skape forventning, så å si slå an tonen. Inngangordene er således mye mer enn et «goddag» og må klinge på et visst hymnisk nivå. Svakt engasjement og kanskje et

avsluttende tonefall røper at storheten i innholdet ikke er forstått, og ubevisst lukkes da innholdet til for menigheten også.

I de *hymniske* ledd holder ikke den helt nøkterne presentasjon. Enten liturgen sier eller synger «La oss prise Herren» eller «Ære være Gud i det høyeste» eller «Løft deres hjerter», så må det gjøres på en måte som gir inntrykk av at han *mener det!* Således kreves det noe mer av ord i liturgi enn av hvilket som helst likegyldig utsagn.

Bevisstheten om innholdet og øyeblikkets medopplevelse gir ofte en *kumulativ* effekt, dvs. intensiteten vokser etter hvert som hele innholdet presenteres. *Trosbekjennelsene* er et slikt eksempel. Liturgen bør la seg rive med av innholdet slik at *intensitetsnivået* på slutten av trosbekjennelsen er en *aning større* enn ved starten. Naturligvis uten å bli affektert – det er tale om små nyanser. Men nettopp de små nyanser er her viktige. Slik holdes interessen for innholdet ved like, slik øker forståelsen for storheten. Det kan så lett bli motsatt: Engasjementet og forståelsen svekkes mot slutten. I liturgisk sammenheng kan man ikke opptre lik enkelte politikere som hørbart tenker på noe annet mens de holder på å avslutte et utsagn.

På den annen side inneholder høymessen også mer *informative* ledd, for eksempel av typen «La oss alle be». Disse må få klinge som det de er. Disse ledd er *ikke* bærere av det åndelige innhold, og kan lett overstyres. Vi nærmer oss det salvesfulle eller affekterte, dvs. den overhøytidelige talemåte overført til et uhøytidelig innhold.

Utpøving og oppøving av setningsmelodi og tonefall kan bli en ubehagelig erfaring. Mange psykologiske forhold spiller inn på godt og vondt. Men når den tekniske ferdighet når et visst nivå, hjelper liturgens egen medopplevelse til at tingene faller på plass.

Kirkelige handlinger

Kirkelige handlinger har de samme grunnleggende utfordringer til liturgens stemmebruk som høymessen. Men også noen nye.

I *brudevigsel* befinner hovedpersonene seg i nærheten av liturgen, mens den forsamling

som normalt deltar også skal inkluderes. En umulig situasjon som må løses ved et *kompromiss*. Moderne mikrofonteknikk gir de beste løsninger.

I *gravferd* dominerer som oftest det *meditative* element. Og *tiden* er av underordnet betydning, sorgens tempo er alltid langsomt. Allikevel opphever ikke denne situasjonen kravet til en bærekraftig stemme og tydelig diksjon. Det er ekstra viktig at trøstende ord når frem.

Liturgisk musikk

Gudstjenestebok for Den norske kirke inneholder liturgens musikalske materiale. Materialet består av en resitasjonstone til kollektene og velsignelsen, intonasjoner til Gloria-leddet, trosbekjennelsene og Benedicamus, en prefasjonsmelodi med innledende vekselsang, samt to melodier til Fader Vår og til nattverdens innstiftelsesord.

Dette musikk materialet er ikke særlig omfattende, og intensjonen er at enhver liturg skal kunne mestre det. Allikevel er dette et urealistisk ambisjonsnivå, og en *forsanger* kan tre i liturgens sted i intonasjonene.

Ytterligere musikalsk stoff for liturgen finnes

Norsk Salmebok og i *Norsk Kantoribok*. Blant annet kan liturgen være forsanger i ulike forbønner, i bibelske salmer, andre Gloria-ledd, familiegudstjenestens innledningsord, nattverd utenom høymesse, innlednings- og avslutningsversiklene i Morgensang, Aftensang og Kveldsbønn, m.m.

I tillegg bør liturgen ha kjennskap til den øvrige messemusikk, og til salmebøker og koralbøker.

Resitasjon

Kjernen i liturgens musikalske materiale er *resitasjonen*. Resitasjon er en slags tekstmusikk som gir *teksten* en ekstra dimensjon, men som må sies å ha liten musikalsk egenverdi. En viss spennvidde finnes i materialet, fra den helt enkle resitasjon på én tone og til de mer utsmykkede gregorianske melodier med mange melodibøyninger (*formler*). Hele tiden er det tale om en tekstunderdanighet som ønsker å forsterke tekstens *generelle hymniske nivå* mer enn å tolke den – selv om kombinasjonen tekst

og melodi alltid inneholder tolkningsmomenter av ulike slag.

Dette betyr at *fremføringen* av resitative melodier også må være tekstorientert, samtidig som musikalske hensyn ivaretas. Sistnevnte betyr bl.a. at resitasjonstone må holdes, og en bør føle den indre musikalske spenning og avspenning som ligger i de enkle melodiformler, og så forme tekst og melodi utfra dette. Selve resitasjonstone bør være der som en *bærebølge* ordene strøs ut på. Den opphakkete syngemåte som kom på mote gjennom den kirkemusikalske fornyelsesbevegelse, med et slags anti-musisk, objektivt siktemål, kan lett bli en parodi på sine egne gode intensjoner.

Kollekt-tonen i gudstjenesteboken er et eksempel på den enkleste resitative melodi. Tonen inneholder kun to bøyninger (*formler*) underveis i teksten – kalt Metrum og Flexa – og én bøyning som er forbeholdt avslutningen (*Conclusio*). Intensjonen med dette sparsomme musikalske utstyr er å gjøre det enkelt for liturgen, men det forhindrer ikke at formelene ofte oppleves som tilfeldig plasserte snublesteiner. Utførelsen krever derfor stor konsentrasjon omkring formelene, og et visst energinivå for å holde tonen. Kollektbønnen synges i samme tempo som den leses.

Prefasjonene stiller litt større krav, selv om vår tone er tradisjonens enkleste. Også her har teksttilpassingen medført noen utfordringer som krever god innøving og konsentrasjon. Begynnelsen og slutten er den samme i alle variantene, mens midtpartiets tekst varierer med kirkeåret, alt tilpasset samme tone.

Prefasjonene innledes med en vekselsang mellom liturg og menighet, knapp i formen og nesten som en energiutladning. Denne krever meget høy beredskap fra liturgens side.

Innstiftelsesordene har beholdt den samme tone som i *Graduale* 1925. Tonen har sine røtter i *Luthers Deutsche Messe* 1526.

Fader Vår har beholdt sin 1800-talls tone fra samme *Graduale*, og til begge disse ledd finnes alternative gregorianske melodier.

I den ordinære høymesseliturgi finnes ingen resitasjonstone til tekst-avsnittene *post-sanctus* og *post-verba*. Den mest fullstendige nattverd-

musikk finnes derfor i ordningen *Nattverd utenom høymesse* i *Norsk Kantoribok III*.

Akkompagnement til liturgisk resitasjon er i senere år blitt mer utbredt igjen i vår kirke. Akkompagnement tilfører sangen en harmonisk dimensjon og plasserer den inn i vår musikalske verden. Også i middelalderen arrangerte man de gregorianske melodier flerstemmig for stemmer og instrumenter, så det finnes historiske forbilder for nyere tiders harmoniseringer. Men akkompagnement av resitasjonen

er et såpass sterkt musikalsk virkemiddel at det lett forrykker tekstens originale prioritet, og kan ved utstrakt bruk gi en musikalsk dominans. Akkompagnement bør brukes med forsiktighet.

Note

- 1 I denne artikkelen summerer Arne J. Solhaug opp 25 års erfaring som hovedlærer i messesang ved Praktikum på Menighetsfakultetet.

Kort sammendrag:

Artikkelen tar opp ferdigheter en liturg bør ha, og peker på nødvendigheten av en reflektert holdning til tjenesten. Det legges stor vekt på liturgens med-opplevelse, og på dynamiske elementer i agendene, slik som dialogen, bevegelsene, friheten og kreativiteten. De kontekstuelle og praktiske utfordringer omtales. Anvendt stemmebruk konkretiseres i bl.a. uttaleregler, krav til setningsmelodi, intensitetsnivåer. Fremføringen av de ulike ledd i høymessen blir berørt, og det gis råd vedrørende den liturgiske resitasjon.

Kyrkan som forskningsobjekt

– om kyrkovetenskapens uppgift ¹



AV OLOPH BEXELL

oloph.bexell@teol.uu.se

Det händer ibland att man blir bortbjuden och träffar människor som man aldrig mött förut. Då brukar man genom ett försiktigt utfrågande artigast närma sig den nya bekantskapen för att orientera sig om vem det är. Ett sätt att göra det är att rättfram fråga «Vad sysslar du med?» och sedan spinna vidare på den tråd man då kan snappa åt sig. När jag en gång fick den här sysselsättningsfrågan riktad till mig råkade jag, oförsiktigt nog, att nämna mitt forskningsämnes namn i stället för att först berätta vad det innehåller. Ordet 'kyrkovetenskap' väckte genast anklag. «Så intressant det måste vara. Jag är också intresserad av kyrkor. Har du sett Litslena kyrka med det fina altarskåpet? Är den inte fräsch?» Inför denna entusiasm fick jag, för att förklara min yrkesmässiga sysselsättning, varligt lotsa samtalet åt ett sådant håll att interlokutören inte skulle gå från bordet i tro att det var en arkitekt eller konstvetare hon talat med.

Vilken kyrka?

Kan man ha 'kyrkan' som forskningsobjekt? Är det motiverat med en särskild vetenskapsdisciplin som ägnar sig bara åt detta? För att svara på den fråga jag antytt i föreläsningens rubrik, måste vi först på akademiskt vis klargöra vilken 'kyrka' det är fråga om, alltså i vilken mening vi använder ordet.

På nutida svenska kan ordet naturligtvis avse

en byggnad. Men det betyder också ett organiserat 'samfund', t.ex. den romersk-katolska kyrkan, Svenska kyrkan, Augustanasynoden eller Svenska missionsförbundet. Vi använder alltså ordet alldeles oavsett om objektet applicerar det på sig själv eller ej.² Ordet 'kyrka' kan också uppfattas mera övergripande: vi talar om lutherdomen, pingstväckelsen, de reformerta kyrkorna osv.; och kvalificerar detta som en 'konfession'. Romersk-katolska kyrkan är i denna mening både ett samfund och en konfession. Man kan med ordet 'kyrka' också mena funktionen av kristenheten i stort, den kristna gemenskapen. Likaså kan man på filosofisk grund fjärma sig från det konkreta och formulera ett idealt kyrkobegrepp som därefter mer eller mindre enkelt projiceras på och bryts emot empiriska organisationer.

Som forskningsdisciplin kan kyrkovetenskapen ägna 'kyrkan' i alla dessa betydelse sitt intresse och de står alla i relation till varandra: den materiella kyrkan och den personella, andliga kyrkan, det som på teologlatin kallas *ecclesia materialis* och *ecclesia spiritualis* – och därtill ett *locus* i dogmatiken. I den gällande ämnesbeskrivningen har kyrkovetenskapen uppdraget att inrikta sig på de kristna kyrkornas «praxis i historia och nutid».³ Det är alltså en historisk vetenskap om en nära tvåtusenårig teologiskt motiverad traditionsutveckling. Förledet 'kyrka' i ämnesbenämningen är alltså inte konfessio-

nellt inskränkande eller begränsande, utan inriktar sig mot den kristna gemenskap som framträder i konfessionernas eller samfundens form och som har en rättsligt organiserad struktur.

Den kristna kyrkan i denna mening är ju – som bekant – Västerlandets genom tiderna mest inflytelserika kulturfaktor och uppvisar inom sig en synnerligen mångfasetterad och egenartad fenomenbild.

Kyrkornas självuppfattning

Kyrkan såsom forskningsobjekt kompliceras av att kyrkornas uppfattning av sig själva på en avgörande punkt skiljer sig från andra organisations självbild. Den kristna kyrkan menar sig ha en, låt oss kalla det transcendental dimension, en tillkomsthistoria, eller i varje fall en komponent i sin verklighetsuppfattning, som den menar ligger utanför den empiriskt observerbara världen. Den menar sig ytterst vara tillkommen genom viljan hos den uppståndne Kristus och den relaterar sin verksamhet till detta förhållande. Den har en sådan uppfattning om sin egen identitet, sin uppgift och sin målsättning som räknar med en kristen uppenbarelse och/eller en erfarenhet från en översinnlig värld. Den ser således sig själv såsom framsprungen genom Guds eget ingripande och därtill att den i sin samtid utgör själva brytpunkten mellan den himmelska världen och den vanliga profanhistoriskt observerbara tillvaron. Det är detta förhållande, som den ser som den grundläggande motiveringen till sin existens, och som det som styr dess agerande. En kyrka framträder alltid i en bestämd kulturmiljö, den formas i sitt yttre liv av sin tid och tidens stil.⁴

Vetenskaplig forskning kan varken verifiera eller falsifiera sanningshalten i kyrkans trosut-sagor. Kyrkovetenskapens intresse är det som konkret relaterar sig till den *självuppfattning* jag nu beskrivit. Det är texter, artefakter och beskrivbara skeenden som är vårt material. De *konkreta* fenomenen och människors utsagor om dem, är det som vi kan komma åt, inte mer än så. Vårt resultat måste, som i all vetenskap, vara intersubjektivt prövbart.

Ecklesiologi – kyrkovetenskapens grundkomponent

Det går att beskriva och förklara en kyrka eller ett samfund på många sätt, utifrån t.ex. organisationsteoretiska, sociologiska eller historiska frågeställningar. Men fenomenet 'kyrka' rymmer ytterligare dimensioner. En kyrka uppfattar sig inte som vilken *organisation* som helst, som råkar vara fylld med ett kristet idéinnehåll. Organisationsformen som sådan är en del av idéinnehållet. En kyrka är en *sociologisk* storhet som säger sig vara «Kristi kropp» och en *historisk* företeelse som gör anspråk på att tolka sin historia såsom tidsrymden mellan påsk och parusi. I de fornkyrkliga trosbekännelser, som än idag används i de flesta kyrkor och samfund, blir denna teologiska hållning markerad, när man bekänner sin tro inte bara på Fadern, Sonen och Anden, utan också tron «på en helig allmänlig kyrka». 'Kristendom' blir alltså inte en verksamhetsform eller verksamhetsidé inom en kyrkoorganisation. I stället är kyrkan den form genom vilken kristendomen framträder och utövas, men detta sker alltid i konfessionell dräkt.⁵

Varje kyrka har, medvetet eller ibland omedvetet, en lära om sig själv, som på ett eller annat sätt är relaterad till dess egen praxis. Detta teologiska reflekterande och ställningstagande till vad det konkret innebär att vara 'kyrka' brukar vi kalla dess *ecklesiologi*. Detta är en kyrkovetenskaplig grundkomponent.

För att teologiskt förstå en kyrka måste man på ett sammanhållet sätt både studera dess teologiska position och klarlägga dess konkreta förhållanden. Förhållandena styrs av positionen. Alla fenomen som förekommer i en kyrka kan relateras till dess ecklesiologi. Induktivt finner vi en teologiskt mönster i de kyrkliga fenomenen. Vill man t.ex. begripa eller få en bild av en kyrka – det må vara en orientalisk ortodox kyrka, amerikansk sydstatsväckelse eller Svenska kyrkan – kan man studera en gudstjänst, den aktivitet där kyrkan, som lokal kommunikativ gemenskap, synligt manifesterar sin relation till Gud. Ett sådant studium kan man göra (och det har man gjort) genom gå till de böcker som beskriver och reglerar gudstjänsten, om nu sådana finns.

Också traditionellt s.k. oliturgiska samfund i t.ex. svensk frikyrklighet har en liturgi i denna mening.⁶ Man studerar därvid kyrkohandböcker och agendor av olika slag, liksom psalm och sång och predikningar eller gör observationer. Man kan också deduktivt gå till konfessionens dogmatik – om den nu har en sådan framställning – och läsa om nattvardsteologin, om bönen, om kyrkobegreppet osv. för att se vad där står. Men gudstjänst är inte skriven text, utan ett skeende. För att komma bakom det som bokstärna beskriver, måste man tolka det som händer, där ord, toner, dofter, gester och förflyttningar och mänsklig interaktion, medvetet eller omedvetet, sammanfaller i ett symbolspråk, som utföres i den materiella kyrkan, i ett rum konstruerat, möblerat och arrangerat just för detta ändamål och där specifika utensilier används. Detta totalsammanhang skiljer sig mer eller mindre markant mellan konfessionernas och kulturernas extremer och kan och ska teologiskt tolkas. Vad t.ex. gäller den västerländska mässan, ska man då strax se hur den kristna treenighetsteologin är grunden för dess struktur.

Liturgi är ett skeende där kyrkans reflexion om sig själv primärt blir till. En gudstjänst kan innerligen kallas 'en upplevelse för alla innen'. För en historisk undersökning om för länge sedan förfluten tid blir arbetet i detta skede rekonstruerande.

Kyrkor och samfund manifesterar sig också i rättsliga former. Den romersk-katolska kyrkan har en världsomspännande organisation, Svenska kyrkans gränser sammanfaller med nationens. En traditionell frikyrkoförsamling känner inte någon geografisk begränsning som identitetsskapande och är suverän i sina egna beslut. Vad säger organisationsformen om teologin: en påve i spetsen, som Kristi ställföreträdare på jorden, ett kyrkomöte uppbyggt efter demokratins princip och till stor del befolkat av människor valda efter riksdagspartiernas struktur, eller en förening som bildas av människor som har samma tro på samma plats? Likheterna är faktiskt många mellan den romersk-katolske påven i en kyrka med stark rättslig reglering och låt oss säga den starke ledaren i en karismatiskt uppbyggd fri församlingsbild-

ning med enklast möjliga rättsliga form. Båda är på en gång lika oomstridda och ifrågasatta, båda har en lika central ställning och en varandra mycket näralliggande funktion. Vilken teologi om kyrkligt ledarskap, om ämbetet, uttrycker detta? Hur strukturerar ledarskapet omvärldens bild av vad en kyrka är? En kyrkas eller ett samfunds rättsliga konstruktion i kyrkoordning och kyrkolag är alltid teologiskt beskrivbar. Preambler och konventionellt teologiska kommentarer underlättar, men också den juridiskt formade texten i en kyrkoordning uttrycker kyrkans teologi och självsyn, dess ecklesiologi, det är dess innehåll och konsistens som är vår uppgift att klarlägga och analysera.

Kyrkovetenskapens uppgift

Kyrkovetenskapen väger alltså samman de historiskt-praxisinriktade och de ecklesiologiskt-teoretiska frågeställningarna. Det är när vi gör det som vi kan börja förstå kyrkorna såsom i historien framträdande aktörer, drivkrafter och kulturpåverkare som samverkar eller står i konflikt som väcker reaktioner, positiva eller negativa. En sådan förståelse är nödvändig om vi skall kunna bilda oss en uppfattning om det västerländska samhällets kulturformer under två årtusenden och när också ett sekulariserat folk skall hitta sin identitet. Kyrkovetenskapen är därmed en historisk disciplin som *teologiskt analyserar kyrkornas egen reflexion om sin egenart, så som denna i historia och nutid konkret manifesteras i praxis*. Ämnet hålls samman av sina grundläggande ecklesiologiska frågeställningar.

Ett liknande arbetssätt i en annan fakultet än vår och på ett annat material – och jag nämner det utan att hårdra jämförelsen – har ämnet statsvetenskap. Där forskar man kring betenden, idéer och institutioner som är relaterade till det offentliga, dvs. hur stat och kommun och mellan och överstatliga organisationer auktoritativt utövar offentlig makt, och hur individer och kollektiv relaterar till dessa aktörer. Ämnet hålls samman av politologiska frågeställningar. I statsvetenskapen är det staten som står i fokus. I kyrkovetenskapen är det på ett motsvarande sätt den kristna kyrkan. *Kyrkovetenskapens uppgift och bidrag till forskarsamhället och i samhällets debatt är att tolka kyrkan och*

kyrkans liv teologiskt. Forskningen om gudstjänsten och kyrkorätten blir de naturliga tyngdpunkterna.

Kyrkovetenskap och praktisk teologi

Vetenskapshistoriskt finns ursprunget för dagens 'kyrkovetenskap' i ämnet 'praktisk teologi', det som av Schleiermacher uppfattades som en slags teknik för teologer, regelverket om hur kyrkan bar sig åt.⁷ Hans lärjunge Carl Immanuel Nitzsch (1787–1868), markerade för halvtannat sekel sedan hur ett vetenskapligt studium måste ägnas åt kyrkans förverkligande av sig själv, åt «det kyrkliga utövandet av kristendomen»⁸. Han ville utforska och se samman kristendomens egenart, dess historia, dess trosmedvetande och dess självframställning. Det är – sade sedan Henry William Tottie (1856–1913), professor i praktisk teologi vid Uppsala universitetet strax före förra sekelskiftet – fråga om vetenskapen om «kyrkans verksamhet för sin egen självrealisation».⁹ Universitetens nära och historiskt förklarliga koppling till Svenska kyrkan gjorde ännu långt in på 1900-talet att ämnet uppfattades deduktivt och normativt. Edvard Rodhe (1878–1954), en av Totties efterträdare, börjar bryta med detta. Det måste fungera som en rent historisk vetenskap, arbetande efter samma regler som andra historiska vetenskaper. Det vetenskapliga intresseområdet omfokuseras därmed, från Svenska kyrkans praktiska behov till historiska undersökningar. Detta fullföljs därefter av Yngve Brilioth (1891–1959), ämnesprofessor i Lund. Han och Rodhe skriver en rad alltjämt grundläggande arbeten om kyrkans gudstjänst, dess liturgi och förkunnelse, och om rättsliga förhållanden. Forskningen är därmed icke längre omedelbart *syftande* till praxis, utan har ett mångkonfessionellt perspektiv för att *analysera* den praxis som skett och sker i förfluten och närvarande tid.¹⁰

När ämnesbeteckningen 'praktisk teologi' idag sedan mer än ett kvartssekel är övergiven i vårt land markerar detta bl.a. att det inte är fråga om någonslags praktisk prästutbildning eller specialkurser nyttiga *bara* för sådana adepter som skall *den* vägen vandra.¹¹ Benämningen 'kyrkovetenskap' ger andra signaler. När Åke Andrén år 1954 tillträdde professuren mar-

kerade han vid sitt tillträde hur ämnet skulle uppfattas som en «historisk vetenskap» där det därtill gällde att förstå den idéhistoriska drivkraften till vad som skett och sker i kyrkorna.¹² Och kyrkans idé är teologisk.

Kyrkovetenskap är alltså en konfessionellt autonom, icke-normativ, analytisk vetenskap om ett objekt som till sin karaktär är normativt. Kyrkorna och konfessionerna är våra forskningsobjekt. Genom en kritisk distans strävar vi naturligtvis efter objektivitet, men är medvetna om hur varje forskare är beroende av sina egna förutsättningar och att ingen står vid sidan av sin egen förförståelse. Vårt kyrkovetenskapliga forskarseminarium är en i hög grad konfessionellt pluralistisk miljö.

Slutanmärkning

Nu är det dags att återvända till bordskonversationen jag började med, den som handlade om kyrkan i Litslena. Jag sa nyss att all kyrklig praxis är analyserbar ur kyrkovetenskaplig aspekt. Visst är en kyrkobyggnad intressant som byggnadsverk. Men den är det ännu mer när man låter blir tolkad teologiskt. Det ligger, som Alf Härdelin understrukit, något meningsfullt i att ordet *ecclesia*, 'kyrka' betecknar både 'kyrkan' i teologisk mening och den byggnad där denna kyrka lokalt samlas till gudstjänst.¹³ Själva kyrkorummets speglar en teologi. Så som det uttrycks t.ex. av Easias Tegnér när han som biskop i Växjö invigde en av de stora, ljusa, vita nyklassicistiska kyrkobyggnader som förknippas med hans namn: «Man fordrar med rätta att det skall vara ljust, ty Christendomen är en Ljusets lära och trivfes ej i mörkret, himmelens ljus räcker till för Templet, blott vi vilja insläppa det.»¹⁴ Eller när en munk i Vadstena 400 år tidigare förbinder kyrkobyggnaden och dess byggstenar med Kristi mystiska kropp, som är det primära templet byggt av levande stenar.¹⁵ Kyrkorummets skall enligt dem visa mot det. Också en kyrkobyggnad är alltså, hur den än ser ut, alltid ett uttryck för en ecklesiologi.

Den kristna kyrkan som historisk företeelse är alltså ett mångfasetterat, teologiskt komplext och fascinerande forskningsobjekt. Genom att sätta min forskningsdisciplins reflexion och några av dess intresseområden i focus har jag

här velat antyda något av det som jag ser som kyrkovetenskapens uppgift.

Noter

- 1 Installationsföreläsning vid tillträdet som professor i kyrkovetenskap vid Uppsala universitet den 14. november 2000.
- 2 Augustana Evangelical Lutheran Synod i USA bytte f.ö. 1948 namn till Augustana Evangelical Lutheran Church.
- 3 Härtill se min uppsats «Kyrkovetenskap som forskningsdisciplin», *Kyrkovetenskap som forskningsdisciplin. Ämneskonferens i Vitterhetsakademien, 12–13 november 1998*, red. av S.-Å. Selander (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Konferenser 52.) Stockholm 2001, s. 7–12.
- 4 Detta blir tydligt om vi jämför t. ex. en nutida förmiddagsgudstjänst i en baptistkyrka i Sverige och i USA:s sydstater eller en romersk-katolsk mässa under den 400-åriga tridentinska epoken i San Marcodömen i Venedig på 1600-talet, en österrikisk bykyrka på 1700-talet eller ett svenskt diasporakapel i början av 1900-talet. De teologiska grundkonceptionerna inom de båda grupperna är gemensam – i det senare exemplet finns t.o.m. en tydlig formell enhet – men varje gudstjänst har sin kulturellt bestämda dräkt, som präglar församlingens upplevelse och erfarenhet av vad de är med om. De skillnader som finns mitt i enhetligheten är kulturbebyggade. Ecklesiologins koppling till inkarnationsteologi och kristologins tvånaturslära låter sig lätt säga. Härtill A. Härdelin, *Liturgi idag – tecken och stötesten*. (Perspektiv 2.) Uppsala 1970, s. 71–84.
- 5 Den sista utsagan gäller ju från den tidpunkt då det går att se från varandra, på ena eller andra sättet skilda kyrkotyper, och då det därför är meningsfullt att tala i sådana termer, efter 451, 1054 eller 1500-talets kyrkosplittning. Kyrkovetenskapen stannar inte vid studiet av någon abstrakt teoretisk kyrkoidé, utan går vidare till och ser den samman med en konkret verklighet i historia och nutid.
- 6 Se t.ex. P.-O. Åhrén, *Nattvardsgudstjänsten i Svenska Missionsförbundet. En liturgihistorisk undersökning*. Stockholm 1966.
- 7 F Schleiermacher, *Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen*, 2. Aufl. 1830 § 25.
- 8 C.I. Nitzsch, *Praktische Theologie. I. Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens*. Bonn 1847, s. 128.
- 9 H.W. Tottie, *Evangelistik*, Uppsala 1892, s. 1.
- 10 «Utforskandet av kyrkoförfattningens, liturgi-ens, psalmens, predikans och andra kyrkliga verksamhetsgrenars historia är ett omfattande och tacksamt fält för teologisk forskning, ett fält som den egentliga kyrkohistorien blott i ringa mån förmår att genomarbota, särskilt som här förtrogenheten med det närvarande i regel ger nyckeln till ett lätt fattande av det förgångna.» Y. Brilioth, «'Praktisk teologi' som universitetsdisciplin. Yttrande med anledning av universitetsberedningens betänkande, avgivet den 22 febr. 1938.» *Svensk kyrkotidning* 34 (1938), s. 180.
- 11 Den praktiska färdighetsträningen och konfessionella inskolningen av präst kandidater i Svenska kyrkan är sedan 1980 helt frikopplad från universitetet och förlagd till kyrkans egna pastoralinstitut. Däremot ger universitetet t.ex. konfessionellt objektsdefinierade kurser i «Svenska kyrkans tro och liv», som alla blivande präster måste genomgå.
- 12 Å. Andrén, «Den praktiska teologins funktion. En historisk översikt.» *Praktisk teologi. En handledning i kyrkans organisation och verksamhetsformer* utg. av S. Kjellerström, Lund 1959, s. 16ff.
- 13 A. Härdelin, *Kult, Kultur, Kontemplation. Studier i medeltida svenskt kyrkoliv*. (Opuscula selecta 2.) Skellefteå 1998, s. 173.
- 14 Es. Tegnér, «Tal vid Invigning af Nottebäckes kyrka den 20 augusti 1837», *Bihang till Wexiö Stifts-Tidningar* 1838, no 5, s. 20: Citatet fortsätter: »Dagen må gerna se våra goda gerningar, vi behöfva ej skylä vår andakt för Solens öga. Man fordrar med rätta att det [scil. kyrkorummet] skall vara, om icke pryddigt, likväl efter råd och lägenhet, åtminstone anständigt, värdigt, snyggt, på det icke åsynen af hjälplös skröplighet, af smutsig upplösning, måtte nedtrycka sinnet och förlama dess vingar, just när det som bäst behöfver att upplyfta sig och taga sin flykt till Gud, till Fadren öfver stjernorna.»
- 15 I. Fogelqvist, «Kyrkan och kyrkobyggnaden enligt medeltida uppfattning. En analys av några vadstenapredikningar.» *I Heliga Birgittas trakter. Nitton uppsatser om medeltida samhälle och kultur i Östergötland västanstång*. Red. av G. Dahlbäck. (Brytpunkt. En serie skrifter utg. av Humanistisk-samhällsvetenskapliga forskningsrådet.) Stockholm 1990, s.169–178.

Kort sammandrag

Uppsatsen diskuterar den vetenskapliga uppgiften för universitetsdisciplinen 'kyrkovetenskap'. Det är fråga om att teologiskt analysera en kyrkas egen reflexion om sin ecklesiologiskt motiverade egenart, så som den i historia och nutid manifesterats i praxis. Ämnet är en teologisk och historisk vetenskap som studerar traditionsutveckling och som sammanhållet söker förstå en kyrka eller en konfession utifrån såväl dess teologiska position som dess konkreta förhållanden i skilda kulturmiljöer. Studiet av dess rådande ecklesiologi blir därför en central uppgift. Kyrkovetenskapen är en konfessionellt autonom, icke-normativ vetenskap om ett objekt som till sin karaktär är normativt och som är baserat i övertygelsen om en gudomlig uppenbarelse av särskild art.

Lesarens blick

Bibeltolking som metodisk tekstarbeid og umiddelbar lesing ¹



AV JAN OVE ULSTEIN

jou@hivolda.no

Dagens tekst: Lesaren vender tilbake

Dagens bibeltekst er ikkje lenger kva den var. Det er mange på Vestlandet som har trøysta seg til BOKA. Dei vart kalla Lesarar. Dei las bibeltekstane umiddelbart, dvs i lys av sitt tolkingsmiljø. Og dei las andakter, med daglege besøk framfor nådestolen. Teologane har ofte gjort denne lese-måten vanskeleg. Ved sin vitskaplege tolkingsmetode har dei verka til å stenge vegen til den umiddelbare lese-måten, den litterære, også kalla den bokstavlege. «Lesarane» har på si side vore sterke nok til å kunne ta bortimot monopol på bruken av boka, slik at den som ikkje var «lesar» ikkje våga å nærme seg. I academia har historievitskapen med sin kritiske metode teke eit visst monopol, noko som fremja den historiske lese-måten, men med lengre veg til den personlege. Frontane er i dag ikkje så steile. I den seinare tid har grepet frå dei pietistiske lesarane veikna, den kulturelle tolkingskontrollen bortimot forsvunne. Det har dessutan kome andre akademiske lese-måtar til som supplerer den gamle eksegetiske metoden eller konkurrerer den ut. Det gjeld den litterære (narrative) lese-måten, både i litteraturvitskapleg forstand, og som kulturelt frimot til umiddelbar lese-måte for lek og lærd av ulik bakgrunn.

BOKA som skjønnlitteratur

Det er i og for seg gammalt nytt at ein har lese tekstane som «litteratur», også i bibelvitskapen.

Formkritikken og bestemmelse av litterær form med sin stad i livet, altså tett kopling av formspråk og type livssituasjon, har vore med svært lenge. Form, funksjon og bruksområde aukar forståinga av teksten si meining og sikte. I den kan ein bli mint om at t.d. poetiske former og språk ikkje er noko utvendig pynt i ein tekst, men poesien tilfører innhaldet ei utvida eller utfalda meining. Det er ei påminning frå vår eksegetiske metode, forsterka i den seinare tid ved teologiske retningar som tillegg t.d. metaforane betydning for erkjenninga, utover det å illustrere ei sanning vi kan formulere best i prosa, jf. også Northrop Frye sine teoriar. Slikt skulle elles vere naturleg når tale om Gud i høg grad er metaforisk i det den overskrir vår erfaringsverd. All tale om den transcendenten er i metaforar. Sjølvne forma er altså ikkje berre form, men ein del av kommunikasjonen, og dermed av innhaldet. Ein tekst kan også framførast med munn og kropp, om vi forlengar perspektivet til totalkommunikasjonen.²

Det kan ein faktisk gjere når det gjeld lesing av Bibelen som fiksjon, dvs som skjønnlitterær tekst. Der vender lesaren tilbake, ikkje som gammaldags Lesar, men som nysgjerrig tekstkonsument. Ikkje minst er dette forårsaka av å vere lyttar og sjåar til tekst framført i heilfigur i teateret, av skodespelarar.

Det er faktisk lenge sidan skodespelarane stod i kø for å få lese frå Bibelen i radioens Kvelds-

tanker, og varsla med det eit lite skifte i kulturklimaet. Det kjennest å vere ei stund sidan Svein Tindberg trollbatt med endelause førestellingar for fulle hus på Det norske teateret ved ganske enkelt å fortelje Markusevangeliet, slik som det står. Men det er nyleg. No (2000) har han og Ketil Bang Hansen leigt ei scene og teke til for seg sjølve med reprise på Markus som oppvarming for Acta. Det er til og med store pengar i å lese frå Bibelen. Eg kjenner ateistar som har troppa opp for å la seg fascinere på teateret. Med full rett: Bibelen er ikkje noko som dei sterktrunde skal ha for seg sjølve. Den er eit dokument som kulturen har krav på. Gudmund Hernes og Arbeidarpartiet har alliert seg med den kristne kulturarven for å få fram einskapen i samfunnet i ei tid der identiteten som folk står på spel.

Forteljinga si heimkome

Å mange måtar hadde Markusevangeliet kome heim. Denne forteljinga har fått munn og mæle igjen, som i antikken med fullstendig framføring. Det er elles interessant med skodespelarar og teater i denne samanhengen. For Markusevangeliet har vore heime i gudstenesta heile tida. Teater er dessutan ein god parallell til gudstenesta med sin liturgiske dramaturgi. I teateret står ein ansikt til ansikt med publikum. Dei liturgiske aktørane skal formidle eit mangfaldig møte med Gud i teksten, og la bodskapane kome fram i all sin fylde. På same måte skal ein skodespelar formidle i fullt alvor det som ein tekst seier, seier totalt, som dramaturgi. Teksten er omsett til kroppsspråk på scena og til kjensletrykk i stemma. Det er ikkje Bibelen som skrift, men som tekst, og som tileigning og formidling av tekst. Skodespelaren er meir uvøren enn presten, for han slepp å legge milde omslag overfor svake sjeler.

Samtidig er denne eldgamle forteljesituasjonen noko nytt sjølv for ein garva bibellesar, når alt kjem på ein gong frå ein forteljar sin munn. For min del hadde eg knapt lese Markus i samheng før. Eg har derfor ikkje lagt merke til mengda av demonar i Markusevangeliet før eg hørde det på teater. Heller aldri forteljinga som heilskap med sitt sterke trykk og narrative vekslingar, meir framand og meir nær på same tid.

I tillegg får vi demonstrert at t.d. Markus-

evangeliet dreier seg om muntleg forteljing, nedskriven. Det gjer det lettare å tenkje seg ei lesing som samanhengande litterær framstilling, ikkje vers for vers slik kristen andaktslitteratur gjer det. Eller den detaljeksegetiske drøfting og nærlesing. Eller dogmatisk drøfting av bibelords betydning for læra. Dermed får vi fram ulik bruk av bibeltekst. Skilnaden mellom tekst som informasjon, med innebygd søking etter det eintydige – og tekst som fulltonande uttrykk. Tilspissa: mellom intellektuell erkjening og som fascinasjon, mellom analyse og innleving, mellom vitskap og kunst.

Bruk av bibeltekst og fornying av eksegetisk metode

Desse motsetningane er det ikkje umogeleg å sameine, men dei står for to ulike tilnærmingar. For teologar går ofte hovudskilnaden mellom sant og fiktivt. Kanskje var vi fanga av vårt vitskapsideal ved academia, jakta på det eintydige, det verkelege, den klare tolking i historisk forstand, og med historisk-kritisk metode som tilnærming, sterkt modifisert, rett nok. Den som t.d. har lese Edward Schweitzers Markus-kommentar, vil sjå interessa i å skilje ut ulike brokker av teksten som sekundære glossar. Det vart ei oppmaling av tekstmassane som skulle settast saman igjen til ei forståing av opprinnelege ord. Slikt er litteraturvitarane ganske uinteresserte i.

Den som var utdanna teolog før 1980, har vore gjennom ei drilling i den metoden. Om eg skal vere personleg, så vart eg dressert av Anders Jørgen Bjørndalen, og lærde både filologisk og historisk tilnærming til Bibelen, med kritisk analyse.

Eg er når som helst klar til å forsvare min oppdragelse. Eg er også klar til å dele mine erfaringar. Som praktiserande poet oppdaga eg fort kor ulike tilnærmingane var. Det å trene seg i intellektuell distanse var på ein måte å fjerne seg frå bibelordet som åndeleg føde, det er så. Kuren var god i forhold til å sile vekk eigne fordommar, og til å bli meir medviten på kva teksten sa i sin historiske kontekst, og kva den eigentleg kunne seie til oss i dag. Kuren framandgjorde oss rett nok frå våre opprinnelege

lesemiljø med den fortrulegheit eit sterkt tolkingmiljø gav. Men den nødvendige samtalen med vitkapsverda i vårt nye tolkingmiljø vart oppøvd og evna til å skjønne dei strenge krava for å delta med bibelvitenskap i drøftinga av dei prinsipielle spørsmåla.

Men gapet mellom no og då vaks, og forkynninga måtte reparere ved å bygge Broen over Kwai, dvs «broen over 2000 år».³ Det kunne vere eit slit. Men eg opplevde gong på gong at arbeidet med teksten kunne gi meir enn ein kunne tru. Trass alt kjem tolkaren frå si eiga tid. Føresetnaden var eit dobbelt bokhalderi, mellom vitenskapleg analyse og bruk t.d. i forkynning. Linken der var at det skulle vere eksegesis og ikkje subjektiv innlegging. Med andre ord eit strengt teologisk krav på Bibelen sine vegne. Det var ei slags lova si tukt før ein kunne opne munnen med evangelium. Men det var same tolkaren i begge kontekstane.

Eg oppdaga noko til. Den digitale og kompliserte disiplineringa til det eintydige, tukta til tannhjulet, var ei isolering av mening frå andre meiningsnyansar, noko som kunne verke fordommande. Tolking vart fort forklaring, og med krav om å kome fram til ei eintydig ei. Det som smakte av metafor eller fleirtonig tale, måtte tukkast og takast ned i språkleg potens. Metaforane var hos mange mest populære som døde, i ein slags filologisk eller pinsippeteologisk nekrofilii. Det er som å slakte tre born i ein barneflokk på fire for å få berre ei røyst i huset. Det må vere ei særdeles god oppseding til å bli predikant for ei forsamling med åtte ulike register i benkane – om ein no skal fylgje Jung når han hevdar at det finst åtte ulike mennesketypar.

Den nye litterære metoden er også vitenskap med skifte av stammespråk av formal art. Den som har prøvd seg på strukturalistisk tekstanalyse med dei kompliserte formlane, kan vitne om at det ikkje er enklare. Sjølv om det dreier seg om formlar for polyfone lesemtar, så er det ikkje mindre vanskeleg å tileigne seg. Det kan også føre til framandgjering frå umiddelbar leseglede av ein roman. Settet av litterære metodar står likevel i ein kontekst der det er lov å la seg fascinere av ein tekst. Det finst eit større rom for lesaren. Det gir også andre reiskapar og perspektiv på tekstane.⁴

Den teologiske spenninga

Bibeltolkingar har vore eit teologisk doméne. I teologien er det eit spørsmål etter sanning med gudsperspektiv. Når vi røkjer etter, så går det ei spenning både gjennom historisk-kritisk og litteraturvitenskapleg eksegetisk metode. Begge desse kan på kvar sin måte avvise den teologiske sanningssøking. Den første ved å forvise Gud frå historia og bruke berre immanente forklaringar og forståingshorisontar. Då har Gud eksistens berre som historisk førestelling. Den andre ved å gjere Gud til ein litterær figur, immanent i teksten, og la han ha berre litterær eksistens. Begge deler er reduksjonistiske lesemtar i høve forventinga om heilag skrift.

Eg skal ta eit døme på Gud som litterær figur. Signe Solberg har skrivne om latter i ein artikkel i Kirke og Kultur, med døme frå Sara bak teltduken.⁵ Ho (Sara) brast i latter då Gud sa til Abraham at ho skulle bli gravid. Ho ler av Gud. Solberg er litteraturvitar, og er ikkje ute i polemisk ærend for å støte ein from bibellesar. Ho omgår Gud konsekvent som tekst, som litterær figur. Sanning i historisk eller teologisk mening dreier det seg ikkje om. Slikt kan likevel vere ei ganske interessant lesing av tekstane, også for ein teolog.

I første tilfelle (historisk-kritisk) blir teksten ikkje Guds ord, men historiske førestellingar der førestellinga om Gud finst. Om denne lesinga er konsekvent, og ikkje modifisert slik ho er i norsk teologi, så fullfører omsetjinga til vitenskapleg språk ei allegorisering av teksten. Eg brukar her allegorisk metode som namnet på ein lesemtate som konsekvent omset tekst frå eit tekstunivers til eit heilt anna livsunivers med andre referanserammer. Eksistensial interpretasjon hos Bultmann er ei form for allegorisk utlegging, etter mitt skjønn, der han omset det mytologiske livsuniverset i Det nye testamentet til Heideggers eksistensialisme.

I andre tilfelle (litterær lesing) lar ein teksten få kome til orde, som den står. Men framleis omset ein til eit anna språk innan academia, like allegorisk. Northrop Frye er like ahistorisk som Bultmann. Men ein er ofte ikkje interessert i historisk sanning, berre tekstleg mening, og kva den meininga skaper hos lesaren og i diskursen. Analysen kjem inn i ein annan dis-

kurs enn den historisk-kritiske. Begge er prega av metodologisk ateisme eller agnostisisme.

Lesingane er ikkje vekk-kasta av den grunn. Begge kan det vere god hjelp i for den tolkaren som skal forkynne teksten sin bodskap. Kanskje kan nokon oppleve det som lova si framande gjerning, og slik at desse metodiske perspektiva tærer på frimotet til å legge ut det teologiske, dvs la teksten få kome til orde utan å avskrive han der han framtrer som ein bodskap frå Gud. Slik kan han ha ei betydning for lesaren til å forstå tilværet, og kome til rette med relasjonen både til Gud og menneske. Den akademiske sosialiseringa for teologien og presteutdanninga krev innsikt i vitskaplege metodar. Men også til å la tolkingane samtidig få utfalde seg under føresetnaden Gud, og trua på bodskap frå Han. Som historisk-kritisk metode vart modifisert til å forstå historisk kontekst for tekstane, slik kan litterær metode modifiserast til å skjønne tekstleg liv og spenning. Begge utan dei agnostiske føresetnadene som i realiteten ikkje har rom for Guds eksistens verken i tekst eller historie.

Det finst mange gode døme på ei slik hermeneutisk tilnærming der ein tolkar både teksten i historisk kontekst, og i dei ulike lesar-kontekstane seinare. Den danske teologen Johannes Nissen t.d. skjelnar mellom ein tekst sin historiske då-situasjon, for å finne fram til teksten si meining – utan å redusere.⁶ Så viser han til at teksten alltid får betydning i no-situasjonane. Han rissar opp eit system både for historisk tolking og nytolkingar der det ikkje berre er lesaren som les sine føresetnader inn i tekstane, og dermed driv ideologisk lesing. Men teksten er sjølv med på å produsere betydning for lesaren eller tolkaren. Denne teksten sin produktive effekt som betydning, fører tolking og aktuell bruk nær kvarandre. Brua er ikkje 2000 år, det er mange bruer i tolkaren som formidlar ein interaksjon i høve til teksten. Den første lesinga er i alle høve utifrå vårt eige register, men ikkje utan at tekstlesinga gjer noko med oss. Ho utvidar vår horisont.

Fiksjon og sanning

T.S.Elliot sa ein gong at så snart ein tok til å omtale Bibelen utelukkande som litteratur, var

det eit vitnemål om at Bibelens litterære betydning var over.⁷ For ein verkeleg litteratur betyr det etiske og religiøse i Bibelen noko som framtrer som aktuell kraft. Ved å sjå på Bibelen med estetisk blikk er forventinga eller erfaringa om noko mektig borte. Den sterke stillinga i kulturen er borte, for grunnen til at Bibelen hadde så stor påverknad på litteraturen var at den vart oppfatta som Guds ord. Blir den eit estetisk monument, taper den også si litterære betydning. Den blir eit mausoleum. Bibelen er omplassert frå normativ skrift til i beste fall litterær kveik. For Elliot kan ikkje det estetiske vere avsondra frå innhald og ethos. Poeten Elliot registrerte det i mellomkrigstida i England. Var det også ein overgang frå gudstenesteleg bruk og personleg oppbygging til ein plass i bokhylla? Til ei ærefull parkering?

Eg er ikkje så sikker på om Bibelen lar seg parkere slik. Eg trur Elliots hovudpoeng blir stadfesta av det som skjer i dag. Ein skal ikkje undervurdere krafta i eit diktverk, noko vi ser når bibeltekstar blir framførde i fri dressur i teateret. Ein Shakespeare-tekst slynger tette metaforar og dramatiske hendingar mot deg så du knapt kan anda. Dei er ikkje berre vakre vers, dei er uttrykk for noko. Og om Phillip Houm hadde noko rett i at Første Mosebok er verdens beste roman, så er han ikkje veik – på 60-talet då han skreiv det. Romanlesarar er ikkje blinde for skilnaden mellom reklame og kunst. Det estetiske, reindyrka, kva er det anna enn parasittisk lesing, ville Elliot seie. Det er nok eit spørsmål korleis ein definerer litteratur, heilt generelt.

Ein kan vere velvillig og seie at kanskje er noko av forklaringa på den vaknande litterære interessa for Bibelen som litteratur eit uttrykk for at den finkulturelle krets, om han finst, kan koste på seg ei interesse for bibel og religion i salongane fordi dei som brukar Bibelen ikkje har så stor makt lenger i nabolaget eller i kulturen. Dei er ikkje nærgåande og det er tid for å nærme seg på ein annan måte, meir nysgjerrig måte, utan å la seg angripe av eit bibelbud eller ein nidkjær forvaltar. Ein slik måte å nærme seg Bibelen på kan vere fridommen frå formyndarane som har beslaglagt Bibelen for folk, og er oppdregne til å forklare det meste, forsvare det

med faglege argument, altså Bibelen som normativ skrift i storm og strid på hav og land mot alle innvendingar.

Eit slikt fråver i kulturen kan gi opning for den søkjande og den nysgjerrige til å nærme seg utan å bli huka inn ved den minste form for interesse, eller skjemme seg ut for sine venner ved å vise seg i kyrkja. Slike rykte om å vere omvendinga nær var uanstendig, det måtte ei knallhard vekking til om nokon skulle våge seg over bedehusterkslar og inn i tabuland, og ta til å trekke nytestamentet frå inderlomma for å markere tilhøyring og vitnemot. Bibel og salmebok kunne vere revirmerke, nærast. For nokre år sidan snakka eg med ei høgt utdanna dame som elska salmar, utan å kunne gå inn i samanhengar der salmen var i bruk, ganske enkelt fordi slikt gjorde ein ikkje i hennar omgangskrets. Dessutan var ho aborttilhengar, feminist og kyrkjekritikar.

Ved sida av dei faglege tilnærmingane i akademia, så kjem ei anna meir personleg tilnærming med svært mange ulike motiv. Der les ein som interessert lesar, med sitt eige register, som seg sjølv, for å ta seg inn i eit litterært univers, la seg fascinere, gripe, opprøre, oppbygge, inspirere og kva namn ein kan sette på interessene. Det er ikkje tekstlesingsmetode innan historie, språkfilosofi eller litteraturvitenskap. Folk kan vere sosialiserte i alt det, utan at det er grunnen til lesing. Heller ikkje er det Lesaren som leitar etter mannakorn til dagleg føde. Dette er den allmenne litterære lese måte, Bibelen som litteratur, som annan litteratur, kanskje med ein bestemt ettersmak av å vere heilag skrift og dermed gjenstand for forventingar utover vanleg boklesing. Her har det skjedd ein del i den seinare tid.

Nick Cave som bibellesar

Det har vorte annaleis. No kan popkjendisar gjerne vedgå at dei les i Bibelen utan å få dårleg rykte. Nick Cave har nådd Det nye Testamentet i songane sine, er dopa på scena og skriv forord til Markusevangeliet.⁸ Han er ikkje lett å spotte for dei i kulturlivet som vil ha internert bibel og religiøs litteratur og forvise slikt frå det gode selskap i rampelyset. Han kan i alle fall ikkje spottast for gudelegdom eller fromme vanar.

For det er lite ved hans måte å framtre på som høver for den besteborgarlege kyrkjegjengar som klappar katten, eller den folkelege bedehuskvinna som lovprisar gleda ved å sleppe å ha læreansvar og andre vanskelege posisjonar. Nick Cave er rå og temmeleg destruktiv, og har brukt Det gamle testamentet ganske absurd i sine tekstar. I det nemnde forordet skriv han om sitt forhold til Bibelen. Det gamle testamentet var det i han som raste og kveste og spytta på verda. Han trudde på Gud, også at Gud var vond. I denne boka levde vondskapen så tett oppunder tilværet si overflate at det var som ein kunne kjenne den sinnsjuke stanken, sjå den gule røyken krølle seg opp frå sidene, og høyre guddommelege stønn av fortvilning. Det var ei vidunderleg bok, seier han, ei grusom bok, og heilag skrift.

Dette er å lese Bibelen som litteratur, dvs la tekstane herje i seg på lesarens eigne premisar, utan tanke på skriftlærd rettleiing, heller ikkje for eit nytt skriftlærd presteskap i litteraturvitarane eller det gamle i tolkingsmiljøa. Kanskje kan han spørje etter dei seinare, om og når interessa er retta den vegen. Men her las Nick Cave Det gamle testamentet som Nick Cave. Hans eige raseri trong eit namn. Han las Det gamle testamentet med sine personlege og destruktive føresetnader, kunne ein seie.

Han traff ein anglikansk prest som meinte han burde ta til på Det nye testamentet, på Markus, det var det kortaste. Han hadde aldri greidd dette testamentet. Hans erfaring frå eit katedralkor i tenåra hadde gitt han eit bilete av Jesus som den blaute altelskande fyren som kyrkja misjonerte for. Den anglikanske kyrkja dreiv med koffeinfri gudsdyrking og Kristus var hennar Herre. Uaktuelt!

Så skildrar han si lesaroppleving av Markus: korleis hendingane hektar seg på kvarandre i raskt tempo: Kristi kall blir framstilt med blødande nødvendighet; Markus evangelium er som skranglande knoklar, så råde, sterke og gjerrige på informasjon at dei lir av fråveret sin melankoli; midt i tungnem fornuft hos discipline og andre; han slår handa av si eiga mor pga. hennar manglande forståing; Kristus er i djup motsetning til den verda han vil frelse.

Cave skildrar ein skjønmlitterær tekst slik folk

kan nærme seg eit stort diktverk utan å måtte gjere greie for si tru. Men den Kristus som kjem til syne i Markusevangeliet, kan han ikkje motstå. Han snakka til han gjennom sin isolasjon, gjennom byrda av sin død, gjennom sitt raseri mot det jordiske, gjennom si sorg. Dette blir for Cave kjelda til hans religiøsitet. Og han finn den Kristus som kyrkja kan tilby noko blodfattig, han som smiler vennleg til ein barneflokk, rolig hengande på korset – utan hans mektige, skapande sorg og kokande sinne. Kristus blir frårøva menneskelegdom.

Så skur eg av Nick Cave. Han går i retning av Jesus som mal for grunnleggande menneskelegdom, utifrå sine ideal som grensesprengande kunstnar. Som Nick Cave. Han mottek eit *lumen Christi*, eit svakt lys, eit trist lys. I Nick Cave.

Ole Paus på Patmos

Det er også litt vanskeleg å spotte effektivt Ole Paus når han skriv innleiing til Johannes Openberring og fortel om sitt barnlege mantra *Vår Herre Jesu Kristi Nåde*, øydelagt av Hallesby si helvetespreike i eteren 1953. Barndommens lyse mirakel blir erstatta av eit svart hol. Dagbladet gir han stor plass i Magasinet for å fortelje om dette. Det er respekt, ikkje spott.

Også Paus er svært sjølvstendig i si lesing, forsynt med kommentar av Egil A. Wyller. Han les med Hallesby i ryggen, avvist no. Han ser at det var førebuinga til hans lesing av Apokalypsen, ved nedgangen til helvete. Det er som om Gud angrar på at han skapte mennesket og vil ta hemn over sitt eige skaparverk. Det er ein Gud det er all mulig grunn å frykte, men ikkje til å elske, eller tru på. Det er uråd å sleppe heilskinna frå eit møte med ein slik rasande krigsher, og Paus har ikkje ein gong lyst til å vere mellom dei som denne guden finn glede i.

Paus skildrar med vemmelse korleis nye redsler blir sloppe ut ved kvart trompetstøt. Det er eld og svovel og hungersnaud frå ein hatefull Gud med drabantar. Nokre få skal få sitte til bords ved seiersfesten, og det kan umogeleg vere særleg stas saman med så mange mordarar.

Slik les Paus denne fiksjonen, med harsele-
rande moralsk forarging. Han er litt teologisk også. For han har bruk for å forklare kvifor boka vart som ho vart. Han går dermed inn i den

lange rekka av dei som vil redde Gud frå anstøt. Han er betre enn det denne boka kan tyde på. Paus viser til den gamle einebuaren i hola si på Patmos som skriv for å gi mot til å halde ut og gi djupare samanheng i den grusomme verkelegheita under forfylgingane. For sin del vel han å lese Apokalypsen som eit genialt litterært livsteikn til ei forfylgd menneskeslekt på fastlandet frå ein forrykt og plaga einebuar på ei gresk øy. Om han tek feil, så går han likevel vegen tilbake til barndommens lyse mirakel og klyngar seg til *Vår Herre Jesu Kristi Nåde*.

Det er same Ole Paus som syng «Det begynner å ligne et liv, det begynner å ligne en bønn». Bedehusfolket vil ikkje like bibelutlegginga, men trykkjer gjerne denne songen til sitt bryst, saman med store deler av det norske folk. Det er lenge mellom kvar gong vi møter ei så ru formidling av nåden, det er hinsides klam grafsing i sjela. Det slår igjennom som truverdig, av menneskelege og kunstnarlege grunnar. Bedehusfolket kjenner att det viktigaste i si eiga truverd. Er det ein gevinst av å lese Bibelen med sitt livs temperament? Utan den miljøkontrollen som har nokre gram redsle i seg for det sterke uttrykket utanfor kontroll?

Gjennom kunstnarterperament: Fiksjon som sanning

Eg har late to kunstnarar i ord, melodibilette og framføring lese bibeltekstar som litteratur, begge med innleiing til eit bibelsk skrift i ei samling frå Stenersens forlag 1999. Dei er suverene, seier det dei meiner, og er uærbødige. Dei tek med andre ord tekstane på alvor. Det skal vi rekne med når det dreier seg om folk som er sitt eige totale instrument. Fiksjonen dei les, blir i møte med desse meir enn fiksjon. Dei stig i møte med noko som blir for sterkt. Cave snakkar om eit *lumen Christi* som er han til hjelp lenge etter. Paus trøystar seg til *Vår Herre Jesu Kristi Nåde* når han har lese Apokalypsen og funne den fæl. Ei anna i same heat, Anne Grete Preus, finn derimot ingen vegvisar i Exodus, men føreskriv eit meir moderne ideal. Moses og Moses sin Gud er lite å navigere etter i dag. Når det gjeld Bono, vokalist i U2, så tolkar han Salmane og viser kor dei

set sine spor i mange rocketekstar. Rocken er ei slags bøn. Han har også bruk for å få ord for sitt raseri, men han er ein meir harmonisk person enn Cave, han frydar seg i Det gamle testamentet over alle aktørane, all action. Ein kan nesten ane ein slektning av Jakob Sande, som i pausa i ein Chat Noir-revy seier til Steinar Brautaset: «Dette vart kjedeleg, lat oss heller gå heim og lese i Det gamle testamentet.» Bonos forhold til bibeltekstane uttrykkjer han som: ikkje fiksjon, men meir enn fakta.

Lesing av bibeltekstar på slik måte kan gi fleire resultat. Det kan gå som hos ein person som sa etter å ha lese Johannes-evangeliet: «Bibelen må vere sann, for han er større enn vårt hjarte.» I så fall har lesing av litterære tekstar gitt det resultat som både kyrkje og bedehus gjerne vil formidle ved si tekstutlegging, men som ikkje alltid når fram, stundom pga. støyen frå dei same institusjonane i aktuelle stridsspørsmål. Men denne utsegna gjeld ikkje for Preus. Heller ikkje for Paus når det gjeld Apokalypsen. Han kan også meine at det er ei farleg bok i hendene på dei rette folka, og ei skadeleg bok i forhold til born. Kanskje kan det i slike tilfelle vere bra å ha ein oppgåande skriftlærd vitskapleg skulert tradisjon som kan seie litt om historie og kva som er gyldig, innan ein kyrkjeleg tolkingstradisjon som er vane med mange risikable lesingar, sjølv om dei tolkingsmiljøa kan ha for sterke lag av tradisjon mellom seg og dei nye lesingane.

Som skriftlærd og poet har eg skrive nokre musikkspel omkring bibelske personar, der eg ikkje legg av mi sosialisering. Men der David og Peter, som eg har skrive om, blir framstilt som temmeleg samansette menneske, ikkje i idealtilstanden. Slik er dei også framstilt – heilt avdekte. I Det gamle testamentet finst ikkje ein heilag mann, berre ein heilag Gud. Han lar seg klage til utan å uvite, så rått som berre Jeremijahu og Klagesongane kan det. Peter, som den leiande apostel, får si svikarhistorie framstilt og sirkulert medan han er i den leiande posisjonen i urkyrkja. Der er ein Menneskeson midt i biletet. Eg framstiller ein evangelisk galskap: nåden som hovudsetning gjennom all usminke verkelegheit, i ei trassig tru på at det hjelper å ha eit sterkt menneskebi-

lete og eit sterkt gudsbilete. Nåden blir sterkare av det.

Å lese Bibelen som litteratur er ikkje ei beste-borgarleg akt. Estetikk i isolert forstand er ikkje kunst. Når det svingar, er det *noko* som svingar – ikkje uavhengig av måten, eller uttrykket. Det dreier om å lese bibelteksten personleg, med risiko. Teksten verkar meir enn kyrkja, seier Bono. Kanskje fordi at når ein les som ein viktig roman, med sitt liv og si sårbarheit, kan det vise seg å vere meir sanning i det enn venta, meir enn fiksjon? Slik får vi lesarar som er heilt avvisande eller legg Bibelen frå seg som andre romanar, med større eller mindre utbytte. Utan å skjønna at nokon kan bruke den som heilag skrift. Tolkingskontrollen er fråverande. Frå den truande sin synsvinkel kan det også seiast at om ikkje teksten sjølv formidlar meir enn ein fiksjon, eller i det minste ein frigjerande fiksjon, så hjelper det ikkje med noko vitskapleg metode eller fromme pusteøvingar.

Ved denne lesinga har eg prøvd å skrape fram eit felt der vi les bibeltekstar med heile vårt register. Eg har brukt skapande kunstnarar som referansar, og lurar på om det nokre av dei opplever i møte med tekstane er det same som får mange til å skulere seg i denne nitidige granskninga av skriftene. Det er fordi boka i glimt har gitt meir enn fakta og analyse. Ein har late seg røre. Slik som all god litteratur. Verkelege kunstnarar veit at uttrykket ikkje kjem av seg sjølv, det blir kjempa fram ved grensa til det sårbare og mørke. Men mange lar seg også røre ved fordi ein fornemmar at her er meir enn fiksjon, kanskje Guds sårbarheit. Forsiktig kan gudsnamnet nemnast, eller lumen Christi, Vår Herre Jesu Kristi Nåde, eller andre uttrykk for noko meir enn mi lesaroppleving. Det gode ved lesingar som dei vi har referert, er den personlege fridommen desse les med. Godt eller gale, det er eit nake eg. For Lesaren er det lett å kjenne att eit bibelord: Der Herrens Ande er, der er det fri-dom. Han vil også ha eit løynleg håp om at lesing av Boka kan gi ei gudsoppleving. Dette håpet kan andre mislike. Desse erfaringane kan også vere ei påminning til systembyggerane om at ingen eig den berøring av nåde det dreier seg om. Det let seg heller ikkje gjera å sperra av for den opplevinga av gru mange har i møte med

ein del bibeltekstar. Sjølv der ein satsar svært mykje på å tolke orda innan eit trus-ope livsunivers i kyrkjene.

Denne forventinga minner meg om den Jon Fosse har til teateret. Han siterer ved fleire høve eit ungarsk ordtak for berørt teater: Ein engel gjekk over scenen.⁹ Innanfor eit bestemt forkynnarideal vil det vere same ambisjon til stades, eit stykke unna den forklarande preika.

Homiletisk etterord: språk og mottak

Når ein prøver å kalle fram blikket til lesaren i den umiddelbare lesinga, så er det sjølvsgatt ei sak som har språkleg-kulturelle føresetnader ved sida av dei biografiske. Eg har gått på visitt til kunstnarane for å erfare ei fingerspisskjensle i relasjonen mellom språk og røynd. Predikanten kan lære noko av det, mest å lytte, kanskje. Få respekt for mottakaren av si forkynning. Denne lytinga kan skje sjølv om predikanten ikkje er språkkunstnar av eitt eller anna slag. Men det å sjå at academia-språket er ein kunstig avgrensa språkbruk (om enn uunnverleg for sitt bruk), frigjer til ein større språkleg yilde i utfoldinga av preikespråket. Det opnar for eit meir mytisk, spenningsfullt språk. Slik kan den postmoderne vending vere ei utviding og frislepp istaden for eit einseitig forfall. Til ei viss grad er den ei gjenerobring av det mangfaldige og dermed meir presise språket.¹⁰

Mitt ærend i denne artikkelen ligg nær tematikken i den boka Tor Johan Sørensen Grevbo har redigert for presten, *Teologi og litteratur i dialog* (1997). Eg skal her kort kommentere det perspektivet eg har lagt i det føregåande, i samtale med nokre av bidraga frå denne boka.

Eg har allereie vist til eitt av bidraga frå førstnemnde bok (Baasland). Forfattar og teolog Oskar Stein Bjarlykke seier i ein kommentar til preika sett frå forfattarens posisjon i kyrkjebenkane at kva som er fiksjon og kva som er sanning kan vere diskutabelt. Han rår ikkje predikanten til prøve å lage forteljingar, i ein slag brukskunst. Av erfaring nøler han med det. Meir realistiske men platte døme kan forfalle til livlaus fiksjon, hevdar han, men fiksjonstekstar kan vere meir realistiske enn «sanne historier». Han etterlyser heller ei meir kritisk røyst i preikene, mot språket og kommunikasjonsfor-

mene, mot all dårleg fiksjon og tankegods. Meir profetisk, ein gong i blant.¹¹

Prest og prestelærer Rolf Nøtvik Jakobsen er meir villig til å utfalde predikanten som forteljar.¹² Han gir også til beste eit par eigne forsøk. Han vedgår det dristige i prosjektet, men vil utfordre definitive ord frå «preikepolitiet» (s. 136) i ein «orda sin geriljakrig mot tala og saksbehandlarspråket» (s. 138).

Jan Schumacher¹³ vil utfalde «kraffulle ord» i samsvar med Augustin og Northrop Frye. Lesaren kjem i fokus på ein ny måte, utan at skilnaden mellom skrift og tale skal overvurdert i ei verd bygd av språk. Frye vil utfordre lesarens førestellingsevne, og gi Bibelen betydning der. Det dreier seg om Bibelens språklege energi, den Anden som fyller huset og kan føre gjennom orda sitt forheng. Orda er noko ein går inn i og blir slukt av, inn i ei verd som er stor nok til å romme oss. Lesarens innsats forblir viktig, og livsløpet skaper nye kontekstar for lesing av same tekst.

Jan Inge Sørbo¹⁴ tilrår skjønnlitteratur som er Bibel-resepsjon, som altså ikkje er eksegesi, men viser korleis ein forfattar har brukt bibeltekstar. Forfattaren har ikkje «brukt» dei på ein utvendig måte, det dreier seg om tekst som har slått inn, og som forfattaren har faldt ut på sin måte. Sørbo rår frå å bruke skjønnlitteratur som apologetikk for å omvende folk, det blir gjennomskoda. Heller ikkje bør predikanten leite etter illustrasjonar på allereie ferdige tolkingar, men for å få sjå nye sider ved bibelteksten. Slik kan ein gå inn i fortida for å forløyse noko i notida. Eg vil legge til at då er vi i prosesane i notidslesaren, og dermed høyraren. Slik blir ein kjend med andre si lesing.

Olav Skjevesland¹⁵ grip rett inn i den nyare homiletikk på området språk og kommunikasjon. Ved å leite i litteraturen sitt følsame rom kan teologen diagnostisere eigne manglar (Küng). Til diagnostiseringa høyrer krise i preikespråket, stereotypien i preikene og den autoritære stilen. Han tek til orde for å utvikle homiletikken som teologiens poetikk. «Teologi i metaforenes språk er derfor ydmykhetens utsagnsform» (s.89).

Skjevesland åtvarar også mot å sette kunstnaropp som modell for predikanten. Det kan

vere å invitere til ei kreativ atferd den enkelte ikkje har dekning for, og som ein avgjort ikkje er lært opp til i utdanninga. Men utfordringa kan stå der til å våge meir.

Vi ser at det nye i den seinare tid er å sette lesaren eller tilhøyraren – mottakaren – i fokus under erkjenninga av at dei har fridom til å lese tekstane med sine liv. For predikanten betyr det å spionere på lesaren og dermed tilhøyraren. Lesinga røper livskonteksten. Samtidig går lesaren inn i bibeltekstane sitt hus. Det same gjer predikanten. Det opphevar ikkje betydninga av tolking, og utlegging, men legg inn ein margin for det faktum at dei opplevde tolkingane er ulike, og dermed ein respekt både for dei som tolkar umiddelbart og dermed for livsverda deira. Det kan vere ei øving i å ta seg av dei «som er veike i trua, utan å setja deg til doms over tankane deira». Men det kan også vere ei øving i å lytte til folk med større eller annleis register, og dermed få nærkontakt med språk og livsorientering i kulturen. Når nokon les umiddelbart, røper det både ein biografi og eit tolkingsmiljø. I relasjon til dei tiltalar predikanten sine tilhøyrarar, i tillit til at bibelordet ikkje er utlada eller irrelevant, heller ikkje gitt til eiga tolking. Den postmoderne tilstand inviterer meir til å tru på Den heilage Ande som kommunikator. Trua på det eintydige definitoriske språk er fagleg anfekta, det er ikkje gagnleg til alt. Å gå inn i eit meir fyldig språk er å tape kontrollen aldri så lite. Anden som kommunikator er ein kontekstualiserande begavelse. Å preike er i den treeine Gud sitt namn å utfalde noko av det same.

Notar

- 1 Artikkelen er ei bearbeidd utgåve av eit foredrag i Nordfjord prostilag februar 2000.
- 2 Sjå Jan Ove Ulstein: «Formspråk – formidling – forkynning. Essay om samspelet mellom innhald, formspråk og (total)kommunikasjon». *Ung Teologi* årg.23, nr.2/3 (1990). Sjå også same: «Levande ord i predikantens munn. Søkelys på forkynninga». *Fornyng i kyrkja. Festskrift til biskop Ole Nordhaug*. Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn, tilleggshefte nr. 1. Volda 1991.
- 3 Eg alluderer her, som ein kan sjå, til ein homiletikk av same namn: *Broen over 2000 år. Bidrag til prekenlæren*, Oslo 1984, av Olav Skjevesland.
- 4 Sjå ein instruktiv innføring i forskingshistoria til litterær lese måte i Ernst Baasland: «Markus som folkelig forteller. Om skjønnlitterær lesning av nytestamentlige tekster», i Tor Johan S. Grevbo (red.): *Teologi og litteratur i dialog*. Presteforeningens studiebibliotek 41, Oslo 1997, s.11–33.
- 5 Sjå Signe Solberg: «Den latterlige mangel på mening. Om forholdet mellom latter, språk og Guds nærvær/fravær i 1. Mosebok og i Becketts Sluttspill.» *Kirke og Kultur* årg. 102, h.2(1997), s.133–145.
- 6 Sjå «Tekst og kontekst; om teksten som kommunikation». Sigfred Pedersen (red.): *Skriftsyn og metode*, Århus 1989, s.289–307.
- 7 Sjå T.S. Eliot: *Utvalgte essays*, Oslo 1968, s.26f.
- 8 Eg siktar til den internasjonale samlinga av Bibelens bøker med forord av kjende personar. Eit utval har kome på norsk på J.M.Stenersen Forlag, Oslo 1999. I denne artikkelen viser eg til fire av dei: 2. *Mosebok* – med forord av Anne Grete Preus; *Salmene* – med forord av Bono; *Markus* – med forord av Nick Cave; *Åpenbaringen* – med forord av Ole Paus
- 9 Jon Fosse: *Gnostiske essays*, Oslo 1999.
- 10 Sjå Halvor Nordhaug: «...så mitt hus kan bli fullt. En bok om prekenen». Oslo: Luther forlag, s.123ff.
- 11 Sjå «Tradisjon og fiksjon. Preika sett frå kyrkjebenken og frå forfattarsynsstad». Grevbo 1997, særleg s. 124ff.
- 12 «Presten som forfatter eller forteljar? Kreativitet, sjølv-tillit og kompetanse». Grevbo 1997, s.127–146.
- 13 «Kraftfulle ord. Northrop Fries *kerygma*». Grevbo 1997, s.51–70.
- 14 «Skjønnlitteratur som bibelresepsjon». Grevbo 1997, s.161–174.
- 15 «Prekenen som litteratur i nyere homiletikk». Grevbo 1997 s. 81–100.

Kort samandrag

Artikkelen fokuserer på *lesaren* av bibeltekster. Den vil indirekte vere eit bidrag til tolking og forkynning ved å sjå korleis tekst kan bli oppfatta i lesarens kontekst, med dei språklege og kulturelle føringar eit livsløp kan gi. Presten som predikant er akademisk utdanna. Dei nyare litterære lese-måtane er også akademiske. Den umiddelbare lesinga er å lese med sitt liv. Artikkelen gir nokre døme på det, og dreg nokre perspektiv på slik lesing – kanskje til nytte for predikanten.

Hva er en kristen identitet?



AV ARNE SCHJØTH

schjoth@online.no

Et av de mest karakteristiske trekk ved den kulturelle situasjon i dagens samfunn er at menneskets behov for en fast personlig identitet er truet av en rekke strømninger i tiden. Utviklingen kan beskrives med stikkord som pluralisering, relativisme, sekularisering, kommersialisme og postmodernisme. Men etter hvert er det også oppstått reaksjoner mot alle de identitetsnedbrytende krefter i tiden. Det har gitt seg utslag i en åndelig søken etter faste verdier, forankring og helhet, nymoralisme og nyreligiøsitet¹. Disse motstrømninger beveger seg imidlertid ofte vekk fra den kristne kirke. Kirken fokuserer derfor nå på hvordan den best kan møte denne åndelige lengsel i vår tid².

Dette kulturskifte har forplantet seg også til sjelesorgen og psykiatrien. I sjelesorgen var tidligere de eksistensielle spørsmål som knytter seg til skyld, synd og nåde mest fremtredende. Nå dominerer stadig mer identitetsproblemer som følge av brutte relasjoner, manglende faste holdepunkter og tvil om meningen med livet. Innen psykiatrien er de klassiske neurotiske sykdomsbilder på retur. I stedet opptrer det nå i økende utstrekning tilstander som er preget av identitetsforstyrrelser og narsissisme.

Identitetsproblemet griper inn i de fleste menneskelige livsområder. Dets aktualitet viser seg også ved at det i dag utgjør et sentralt tema i personlighetspsykologien, flere av de andre humanvitenskapene foruten i den filosofiske og teologiske antropologi.

Kirken med sin praktiske teologi har som en kontinuerlig utfordring å aktualisere kristen tro og etikk i forhold til de skiftende kulturelle og åndelige strømninger i samtiden. Når identitetsspørsmålet står så sentralt i dagens livsvirkelighet, møter vi her ikke bare et kardinalspørsmål i forholdet mellom psykologi og sjelesorg, men også mellom nåtidsmenneskets totale livssituasjon og kirkens budskap. Derfor er dette et problemområde som både sjelesorgen, forkynnelsen, diakonien og vi som legfolk i våre menigheter konfronteres med. Det gjelder enten vi befinner oss i eller utenfor sjelesorgens rom.

Spørsmålet om hvordan kirkens forkynnelse og sjelesorg best skal møte den endrete åndelige situasjon i vår tid, er et tema som nylig er tatt opp gjennom flere artikler i Tidsskrift for sjelesorg³. Men samtidig er det påfallende at det i hvert fall fra norsk side er sparsomt med teologiske bidrag som tar opp det prinsipielle forhold mellom identitetsproblemet og kristen tro og etikk⁴. Dette får legitimere at forfatteren av denne artikkel går inn i et tema hvor jeg ikke kan betraktes som fagmann. Med hvilken rett kan det tales om en kristen identitet? Hvor langt kan i tilfelle identitetsbegrepet belyses ut fra et kristent menneskebilde og troen på den treenige Gud? Hva kan kirken bidra med overfor vår tids identitetsproblemer? Eller bør temaet bare overlates til humanvitenskapene, den filosofiske antropologi og psykoterapien?

Slike spørsmål er utgangspunktet for de følgende betraktninger. Det dreier seg her om et omfattende og komplisert problemområde, og i en kort artikkel kan det bare bli tale om å fremføre noen hovedsynspunkter. Mitt anliggende er å konfrontere vår tids identitetstematikk med de sentrale sider av et kristent menneskesyn. Underveis vil jeg også relatere drøftelsen til hva jeg oppfatter som de mest relevante problemstillinger innen dagens psykologi. Det vil skinne igjennom at jeg også drar vekslers på erfaringer fra mitt personlige livsområde.

1 Hva er identitet?

At identitetsbegrepet anvendes så hyppig og omfatter så sentrale menneskelige livsspørsmål, står i en påfallende kontrast til at det oftest er dårlig definert, eller at det ikke er enighet om hvordan det skal defineres. I dagligtalen og kulturdebatten synes det gjerne å fungere som et honnørord uten klart betydningsinnhold. Hvis det i faglige sammenhenger i det hele tatt blir definert, skjer det oftest ut fra et begrenset perspektiv. Det fører lett til at identitetsproblemet blir offer for en faglig reduksjonisme. Det er i denne sammenheng betegnende at selv om identitetsbegrepet står så sentralt i Erik Eriksons personlighetspsykologi og han anvender det i en rekke forskjellige sammenhenger, gir han det likevel ikke en klar samlende definisjon⁵. Mitt inntrykk er at en lignende kritikk også kan ramme den teologiske antropologi. Nå kan noe av forklaringen på denne situasjon være at vi her beveger oss på et dybdeskikt av personlighetslivet som psykologien har vanskelig for å utforske og som påvirkes av så mange av livets omstendigheter. Identitetsbetegnelsen synes å dele skjebne med nærstående omdiskuterte psykologiske begreper knyttet til bevissthetslivet som «jeget», «selvet» og «selvbevissthet». Det tilsier at vi nærmer oss dette problemfelt med respekt og forsiktighet. Når identitetsbetegnelsen først tas i bruk, bør det likevel klargjøres hvilken forståelse som legges i begrepet.

a. En forståelsesmodell

I det følgende tar jeg utgangspunkt i en relativt enkel forståelsesmodell. Vårt selvbilde stammer både fra indre og ytre kilder. Vi gjør indre

erfaringer av vår egen biologiske og sjelelige natur, og ytre erfaringer av miljøet og hvordan andre oppfatter oss. Samtidig er selvbildet subjektivt preget og under stadig omforming under presset fra livets skiftende omstendigheter. Det oppstår derfor et grunnleggende behov for en stabil og sammenhengende kjerne i selvbildet som nettopp utgjør den personlige identitet. Den skal danne den faste forankring i selvbildet som kan stå i mot de påkjenninger og stormkast som livet utsetter oss for. Vår identitet besvarer derfor slike spørsmål som: Hvem er jeg egentlig? Hvor hører jeg til? Hvor er min plass i livet? Hva skal jeg bygge livet på? Hva er meningen med livet?

For at det skal bli dannet en slik stabil og sammenhengende identitetskjerne, er det åpenbart en nødvendig forutsetning at vi kan oppleve sider av vårt selvbilde som verdifulle. Da forsynes vi med den selvaktelse og selvrespekt som er nødvendig for å oppnå en sunn og slitesterk identitet. Identitetsbegrepet må derfor bli sterkt verdiladet. Det gir svaret på hvilke verdier jeg personlig bygger livet på. Etter denne forståelse har altså identiteten sitt sete innenfor vårt selvbilde som er en mer omfattende størrelse. For selvbildet kan også være fragmentert eller fremby sider som vi opplever som negative.

Innenfor identitetsdannelsen er det fruktbart å skjelne mellom en ytre konkret og en indre psykologisk komponent. Det ytre element utgjøres av det objekt som identitetsbehovet er rettet mot. Det kan være en egenskap, funksjon, sosial rolle eller oppgave som vi er i besittelse av. Det indre personlige element omfatter de følelser og tanker som innebærer at vi identifiserer oss med identitetsobjektet og som i høy grad kan være ubevisste. Uten en slik identifikasjon kan det ikke tales om en identitet i psykologisk forstand, men bare et ytre kjenne-tegn, omtrent slik som et pass er et bevis på en persons identitet.

En hovedkilde til en positiv identitetsoppbygging ligger i at vi kan oppleve å bli akseptert, godtatt og verdsatt av våre medmennesker. Identitetsbehovet er derfor nær beslektet med vår trang etter å møte kjærlighet, bli elsket og erfare tilhørighet. De mennesker som møter

oss med slike holdninger, gjengjelder vi med positive følelser. Derved kan det også skapes identitet knyttet til de medmennesker som vi opplever som verdifulle og betydningsfulle for oss. Som den moderne personlighetspsykologi overbevisende har vist, er en slik grunnleggende identitetserfaring under barndom og oppvekst av stor betydning for hele den senere personlighetsutvikling og identitetsdannelse.

Nå kan ikke de to nevnte sider av identiteten skilles helt fra hverandre. For selv om identitetens ytterside oftest er konkret og synlig, blir den ikke nødvendigvis oppfattet objektivt. Den blir i stedet gjenstand for vår egen subjektive forståelse ut fra våre følelser, behov, tanker og meninger. Derfor kan det oppstå et sprik mellom vårt selvbilde og hvordan andre ser på oss. Her ligger kimen både til mentale avvik og mange mellommenneskelige spenninger og konflikter.

b. Identitetsutviklingen som dynamisk prosess

Selvbilde og identitet blir aldri definitivt fastlagt, men er gjennom hele livet under stadig endring. Det dreier seg om en dynamisk prosess hvor de krefter som bygger opp eller river ned identitet stadig brytes mot hverandre. Identitetsdannelsen må derfor betraktes som et av de mest betydningsfulle livsprosjekter som mennesket beveger seg inn i.

Personlighetspsykologien beskriver ut fra forskjellige teorier hvordan denne prosessen best kan forstås og hvilke faktorer som gjør seg gjeldende. Tross divergenser mellom de enkelte teorier er det likevel alminnelig enighet om at identitetsutviklingen er en meget sårbar prosess hvor oppveksten er den mest kritiske fase. Erik Eriksons identitetspsykologi kan betraktes som den mest altomfattende fordi den inkluderer betydningen både av de biologiske, psykodynamiske, sosiale, kulturelle og eksistensielle livserfaringer.

Nå står det ikke i menneskelig makt å endre identitet fra den ene dag til den andre slik man skifter klær. Dertil har identiteten oftest alt for sterke røtter i dyptgående følelser og behov, enten de nå er bevisste eller ubevisste. Når en identitet utsettes for påkjenninger, skapes det identitetsnød, som er en viktig kilde til angst.

Da mobiliseres de psykologiske forsvarsmekanismer som psykologien i dag gir en detaljert fremstilling av. De har nettopp som funksjon å verne om selvaktelse og identitet og vitner om hvilken sentral betydning identitetsbehovet har i menneskelivet. Det hører derfor med til den nødvendige psykologiske realisme at vårt selvbilde ikke er objektivt, men ofte preget av fordreininger og selvbedrag. Det forklarer også at positive identitetsendringer ofte først skjer i kjølvannet av kriser og påkjenninger som fører til identitetsnød eller til og med tap av identitet, og kan være en smertefull prosess.

Det dynamiske perspektiv på identitetsutviklingen betyr at den ikke bare omfatter fortid og nåtid, men også fremtid. Vår identitetsforståelse bør derfor naturlig utvides til også å omfatte en identitet som enda ikke er til stede, men har mulighet for å bli utviklet. Det kan best betegnes som potensiell identitet. De mange muligheter for identitetsutvikling som det enkelte menneske har på de enkelte livsområder, betyr at en potensiell identitet kan fremstå som et forpliktende mål for egen personlighetsutvikling. Det kan være et ideal å strekke seg mot, ikke bare rent psykologisk, men også moralsk.

Den menneskelige identitetsdannelse kan knytte seg til et stort antall objekter slik de opptrer på de forskjellige livsområder. Det kan skjernes mellom kroppslig-biologisk, sosial, moralsk, kulturell, eksistensiell og religiøs identitet. Å gi en vurdering av alle disse identiteter er en meget aktuell og utfordrende oppgave som det her ikke er plass til å gå inn i. Men et enkelt kortfattet eksempel kan illustrere noe av den prinsipielle identitetsproblematikk som nå er skissert. Veien gjennom en utdanning til et yrke og en yrkeskarriere representerer en målrettet potensiell identitet. Hvis den lykkes, og man identifiserer seg med den oppnådde kompetanse og jobb, gir det et viktig bidrag til en personlig identitetsdannelse som både bygger på egen psykobiologisk utrustning og den sosiale rolle man har oppnådd. Å ha en jobb på en arbeidsplass omfatter både en individuell identitet knyttet til egne ferdigheter og en kollektiv identitet felles med de øvrige ansatte. Den moralske side av yrkesidentiteten er avhengig av hva yrkesutøveren oppfatter som

arbeidets mening og overordnede formål. Identitetsbelastninger som kan oppstå underveis på dette livsområde er å falle igjennom til eksamen, å ikke oppnå den jobben man søker, å ikke kunne følge med i den faglige utvikling, eller å bli rammet av oppsigelse eller arbeidsløshet. På flere måter kan den mentale helse her også komme inn i bildet.

c. Psykisk helse og identitet

En positiv identitetsutvikling er av sentral betydning for individets psykiske helse, og gjør den derfor til et viktig tema for mentalhygienens og psykiatrien. En sunn identitet medfører trygghet og en opplevelse av å ha handlekraft og kontroll over egen tilværelse. Det blir lettere å få tilfredsstillet behovet for aktivitet og sosialt fellesskap. Et identitetstap kan gi mindreverdighetsfølelse og selvforakt. En forstyrret identitetsutvikling svekker den mentale helse og disponerer for psykiske lidelser hvor et fordreiet selvbilde oftest står sentralt i sykdomsbildet. Slike forstyrrelser kan gi seg flere utslag. Selvbildet kan være svekket i form av jegsvakhhet. Eller individet kan bære på en abnorm overvurdering av sitt selvbilde, slik det mest uttalt sees ved psykopati. Kriterier på en sunn identitet inngår derfor ofte i definisjonen av mental helse.

d. Etikk, livssyn og identitet

Nå kan det hevdes at identitetsutviklingen er en prosess som i sin helhet er bestemt av de indre og ytre omstendigheter som menneskelivet gjennom arv og miljø er underlagt. Men en slik oppfatning forutsetter et mekanistisk-naturalistisk menneskesyn som ikke lar seg vitenskapelig begrunne. Vår drøftelse hittil har dessuten vist at både vår aktuelle identitets situasjon og fremtidige identitetsutvikling er sterkt verdiladet og stiller oss overfor avgjørende veivalg i livet som vi må kunne stilles personlig ansvarlige for. Det gir seg både ut fra et humanistisk, eksistensialistisk og kristent menneskesyn. Dette ansvar må gjelde uavhengig av hvilken personlighetsteori som nå best måtte forklare den identitetsutvikling som hittil er skjedd i livet vårt.

Men dette ansvar må strekke seg lengre enn

til de rette valg mellom flere identitetsmuligheter. For som tidligere fremhevet, er vi ofte så følelsesmessig bundet til våre identitetsobjekter at vi ikke uten videre makter å frigjøre oss fra negative identitetsbindinger. Da er utfordringen å bli bevisstgjort på om vi bygger vår faktiske identitet på et holdbart grunnlag. Hvis det ikke er tilfelle, kan en slik avklaring være den første betingelse for en modningsprosess.

Vi møter her også den konflikt som kan oppstå mellom identitet og etikk. For eksempel kan bestemte sosiale roller gi identitet som tjener den mentale helse, men samtidig være moralsk negative for fellesskapet, slik det viser seg i bestemte ungdomsmiljøer.

Men like viktig er at våre identiteter har en moralsk innerside som ikke ligger like klart i dagen. Det ligger dypt i vår natur at vårt selvbilde blir formet slik at vi kan opphøye oss selv i forhold til våre medmennesker og få styrket vår egen identitet. Her ligger kimen til prestisjefølelse, misunnelse, konkurranse og mange mellommenneskelige konflikter. Slike realiteter reiser spørsmålet om det sunne eller rette og sanne skal være overordnet. Våre identiteter bærer derfor ofte et Janusansikt. Utad kan de være moralsk positive, mens de etter sin innerside tjener egosentriske formål.

Vår identitets situasjon er heller ikke bare innvevet i moralske problemstillinger. Tilværelsen konfronterer oss også med de mange hårde eksistensielle realiteter: lidelse, brutte relasjoner, ensomhet, ondskap, skyld, sykdom, ulykker, død og forgiengeligheit. Det gir en opplevelse av usikkerhet, hjelpeløshet og avmakt overfor krefter i tilværelsen som vi ikke har herredømme over. Livet erfares som tomt og meningsløst uten en dypere sammenheng. Hvis vi skal se virkeligheten åpent og ærlig i øynene, kan den derfor representere en formidabel trussel mot hele vår identitet. Vi befinner oss i en eksistensiell identitetsnød.

Denne livssituasjon, som mange kan oppleve ikke minst i vår tid, innebærer et rop etter sammenheng og mening i tilværelsen som kan hindre at vårt selvbilde fragmenteres. Det trenges en sammenbindende helhet som kan skape en mer altomfattende eksistensiell identitet.

Det er denne allmennmenneskelige eksistensproblematikk som gjør det berettiget å hevde at mennesket bærer på et grenseoverskridende potensiale som gjennom historien har gitt seg de mange nedslag i ideologi, filosofi og religion. Det er fruktbart å anvende livssynsbegrepet for å sammenfatte denne fundamentale side av vår livsvirkelighet. Dette innebærer at kulturen og det sosiale fellesskap formidler til individet integrerte meningssystemer og oppfatninger av virkeligheten som kan motvirke en eksistensiell identitetsnød. Det gir mening og sammenheng til de forskjellige områder av menneskelivet. Det skjer gjennom språk, familieliv, sosiale roller, samfunnsmessige institusjoner, kultur og religion. De enkelte livssyn gir samtidig en basis også for etikken. Betydningen av meningsbærende livssyn for etableringen av positiv identitet fremgår da også av flere av personlighetsteoriene.

Men spørsmålet om sannhetsinnholdet i de respektive livssyn står likevel tilbake.

e. Hvor langt kan personlighetspsykologien klarlegge identitetsproblemet?

Fordi våre identiteter er innvevet både i psykologi, etikk og livssyn, reiser det seg som et påtrengende spørsmål hvor langt humanvitenskapene og spesielt personlighetspsykologien har vitenskapelig kompetanse til å klarlegge de forskjellige sider av identitetsproblemet. Det viser seg at den her nødvendigvis er underlagt betydelige begrensninger.

Denne situasjon har flere forklaringer. Det skyldes aller først at den sjelelige utvikling er avhengig av det sosiokulturelle miljø. De enkelte teorier har ofte vært preget av å bygge bare på begrensede erfaringer fra bestemte kulturelle miljøer, og har derfor vist seg å ikke kunne gjøre krav på allmenn gyldighet. Dessuten er det positivistiske vitenskapsideal nå blitt betydelig svekket. Det gjelder fremfor alt innen humanvitenskapene. Vitenskapsfilosofien er nå av den oppfatning at en ren årsakstenkning, slik den gjøres gjeldende i den fysiske verden, har begrenset gyldighet innen humanvitenskaper som sosiologi og psykologi. I stedet må den hermeneutiske forståelsesmåte komme til anvendelse. Det gjelder spesielt

overfor de sentrale bevissthetsfunksjoner hvor også identitetsdannelsen kommer inn i bildet. Konsekvensen er at det nå må ansees tvilsomt om det i det hele tatt er mulig å nå frem til allmenngyldige årsaksforklaringer på den sjelelige utvikling. Men fremfor alt synes det uunnåelig at filosofiske forutsetninger og et menneskesyn av førvitenskapelig art på avgjørende måte influerer personlighetsteoriene⁶. Også på dette plan påvirkes psykologien av samtidens kulturelle føringer.

Disse grunnlagsproblemer aksentueres ved at psykologien ikke bare fungerer som en rent empirisk vitenskap. Den opptrer på mange samfunnsområder også som en praktisk handlingsvitenskap hvor formålet er å fremme bestemte målsetninger for personlighetsutvikling og sjeloliv, slik det særlig er tilfelle innen mentalhygien og psykoterapien. Her er målsetningen å fremme den mentale helse og gi behandling ved psykisk sykdom.

Men en identitet representerer av flere grunner også en moralsk verdi. For det første må helsen i seg selv betraktes som en moralsk nytteverdi både for individet og samfunnet. For det andre er våre identiteter ikke bare rettet innad mot vårt eget jeg, men har også en utadrettet side mot andre mennesker. De tjener dermed ofte både individet og fellesskapet, slik som våre sosiale roller. Det kan også hevdes at positive moralske holdninger er av verdi for den mentale helse, slik nymoralistene i helsevesenet har fremhevet. Disse forhold forklarer at personlighetspsykologien nødvendigvis må bli involvert i moralfilosofiske problemstillinger.

Men personlighetspsykologien er seg ofte ikke bevisst hvordan etikk og psykologi griper inn i hverandre. Det kan derfor være vanskelig å oppdage den skjulte overgang fra deskriptiv psykologi til normativ etikk. Dertil kommer at det kan variere hvilken plass og funksjon de moralske problemstillinger har innen de enkelte teorier.

Tiden for den psykologiske dogmatisme er definitivt forbi. Psykoterapien befinner seg derfor i dag i et åpenbart dilemma. Den må stille som diagnose at identitetsforstyrrelser og identitetsnød utgjør et omfattende problem i dagens samfunn, men har ikke noe faglig mandat til å

angi hvor svarene er å finne. Dette dilemma illustreres meget godt av den nylig utkomne boken av den norske psykiater Finn Skårderud med den betegnende tittel «Uro. En vandring i det moderne selvet»⁷. Han gir en meget levende skildring av hvordan både psykiatriske pasienter og dagens mennesker generelt er på leting etter identitet. Samtidig er forfatteren prisverdig kritisk og nøktern på psykiatriens vegne og synes ikke å fremføre noe bestemt svar på hvor de faste holdepunkter skal finnes. Men han innrømmer ikke åpent det dilemma mentalhygienens og psykiatrien her står overfor.

f. En avklaring fra religionspsykologien?

At personlighetspsykologien ikke kan løsrives fra filosofi og menneskesyn blir særlig avgjørende for vurderingen av det prinsipielle forhold mellom psykologien og den kristne tro. Nå er religionspsykologien inne i en utvikling hvor den er i ferd med å bevisstgjøre den generelle psykologi på den psykologiske betydning av det religiøse liv – et livsområde som mentalhygienens og psykoterapien i stor grad har neglisjert. Klimaet innen psykologien er dermed i ferd med å endre seg til en åpnere og mer positiv holdning overfor religionen. Ut fra et kirkelig ståsted skulle man da kunne forvente at religionspsykologien kan tjene som en brobygger mellom psykologi og kristendom.

Men situasjonen er ikke så enkel. For objektet for religionspsykologien er prinsipielt begrenset til de religiøse erfaringer som gjøres innen rammen av menneskelivet. Den konfronteres derfor med det samme vitenskapsfilosofiske dilemma som psykologien forøvrig. Flere av dagens religionspsykologer har da også et nøkternt syn på fagets livssynsmessige pretensjoner og forsøker å trekke en grense overfor egen personlig tro og livsoppfatning. For eksempel understreker den amerikanske religionspsykolog Ana Maria Rizzuto at hun som terapeut begrenser seg til å analysere klientens Gudsilde i forhold til den psykoterapeutiske problematikk uten å gå inn i de innholdsmessige forskjeller mellom de enkelte religioner og konfesjoner. Hun understreker også at religionspsykologien bare gir ett av flere mulige perspektiver på religion og derved også kan fun-

gere reduksjonistisk⁸. Den svenske religionspsykolog Owe Wikstrøm foretar en lignende grenseoppgang og innrømmer at vi her står overfor et spenningsfylt område⁹.

Dette betyr at religionspsykologien like lite som den øvrige psykologi kan gi oss noe endegyldig svar på de eksistensielle verdi- og sannhetsspørsmål som identitetsproblemet konfronterer oss med. Den kan ikke besvare hvilken religiøs tro som vår identitet bør bygge på. For å få avklart hva en kristen identitet innebærer, er det derfor nødvendig å vende seg direkte til den kristne Gudsåpenbaring.

2. Identitet i kristent lys

Det er mange sider ved den kristne åpenbaring som kaster lys over identitetsspørsmålet. I det følgende trekker jeg frem de momenter som for meg fremstår som de mest vesentlige.

a. Mennesket skapt i Guds bilde

Utgangspunktet for den kristne Gudsåpenbaring er at mennesket er skapt i Guds bilde og bestemt til å leve i fellesskap med sin Skaper i et jeg-du forhold. Det innebærer at menneskelivet både er en gave fra Guds skaperhånd og en oppgave overfor Guds åpenbarte skapervilje. Den er sammenfattet i det dobbelte kjærlighetsbud og de ti bud. Hvis vi ut fra naturlige ressurser kunne make å realisere denne bestemmelse for våre liv, ville sentrum i selvbildet falle sammen med Gudsildet. Vår identitet kunne bygge på bevissheten om at vi faktisk lever i harmoni med vår Skaper.

Når det gjelder vårt handlingsliv, har de aller fleste mennesker en naturlig moralsk identitet som gir evne til å utføre gode gjerninger. Ut fra en kristen livstolkning er denne allmennmoralen et vitnesbyrd om at mennesket er skapt i Guds bilde og et av de redskaper Gud bruker for å holde menneskelivet oppe. Våre sosiale identiteter inntar her en sentral posisjon. For de er ikke bare av verdi for vår egen mentale helse. Som anført har de også en utadvendt side som er rettet mot andre mennesker og tjener det sosiale fellesskap.

Men kristen etikk strekker seg lengre enn til våre konkrete handlinger. Den fokuserer også på vårt indre personlighetsliv hvor drivkreftene

til våre handlinger befinner seg med sinnelag og holdninger (Matt 5,28, Luk 6,45). Og fremfor alt omfatter Guds vilje menneskelivets vertikale dimensjon med den enkeltes personlige forhold til sin Skaper. Denne side av etikken er så grunnleggende at den får første prioritet, slik det fremgår både av det dobbelte kjærlighetsbudet og de ti bud. Det bekreftes ytterligere av det radikale innholdet i de to bud som omfatter Gudsforholdet. De forutsetter både at vi skal erkjenne og forstå hvordan Gud i sitt vesen faktisk er, sette Gud foran alt annet i livet og la det gjennomsyre hele vår tilværelse.

Nå er realiteten i vår eksistensielle situasjon radikalt anderledes. Vi kjenner ikke den sanne Gud og har ingen naturlig evne til å leve i et sant og rett Gudsforhold. Vi dyrker i stedet oss selv eller våre avguder (Rom 1,19–25). Den krasse virkelighet er at vi bærer på et aktivt fiendskap mot Gud. Vi er dermed ikke i stand til å etablere en rett åndelig identitet ut fra egne ressurser. Det sentrale ved synden er derfor et fundamentalt identitetsproblem. Vi lever objektivt sett i en eksistensiell identitetsnød. Det dreier seg om en potensiell identitet som vi etter Guds bestemmelse for våre liv skulle tilegne oss, men som vi ikke har evnen til å bygge opp. Vi står derfor med våre liv under Guds dom.

I vår sekulariserte tid dyrkes ikke regulære avgudsbilder, men i stedet hele registeret av moderne avguder som mammon, egen kropp, de mange former for sosial status og maktposisjon, eller den oppblomstrende nyreligiøsitet. Alle de objekter vi her kan dyrke, inngår i våre identiteter og opphøyes til vårt sentrale livsinnhold. Jesus gjennomskuer denne identitetsproblematikk med sine advarsler om å sette sin lit til materiell rikdom (Matt 19,21–24) eller egen sosial posisjon (Luk 14,7–11 og 22,24). Denne dom rammer nødvendigvis også den moderne sekulariserte autonome moralbevissthet som bygger på individets rett til selvbestemmelse uten korrektiv fra Guds skapervilje. Det er et kritisk memento til all den teologi som i dag vil basere kristen etikk bare på allmennmoralen.

Denne sentrale identitetsproblematikk utfolder seg også på det moralske og religiøse livs-område. Vi bruker vår moralske og religiøse streben for å oppnå et så positivt selvbilde at det

kan tjene vår personlige identitet. Ytre sett kan det fortone seg som respektabelt og aktverdig. Men på innersiden dreier det seg igjen om selvdyrkelse i stedet for å gi Gud æren.

Hele kultur- og religionshistorien vitner om at dette er en tidløs eksistensiell identitetsproblematikk. I NT kommer den særlig klart frem i konfrontasjonen mellom Jesus og senere Paulus og den jødiske lovfromhet. Fariseerne ville basere sitt selvbilde på egne moralske og religiøse ytelser. Det er grunn til å anta at denne tro tilfredsstillet et dyptgående identitetsbehov hos fariseerne og at derfor konfrontasjonen ble så tilspisset. For Jesus var dette å bygge livet på et selvbedrag. Han avslørte denne dybdepsykologi med et guddommelig klarsyn som en moderne sekularisert psykologi er avskåret fra. For den er programforpliktet til ikke å trekke den kristne syndsforståelse inn i psykologien og må derfor fungere reduksjonistisk i forhold til et kristent menneskesyn. Dette betyr at kristendommen sterkt aksentuerer det Janusansikt som våre identiteter oftest frembyr.

b. Kristusevangeliet

Den eksistensielle identitetsnød som alle mennesker befinner seg i, kan bare løses gjennom kristendommens budskap om at Gud i Jesus Kristus har åpenbart seg som både sann Gud og sant menneske, har ofret seg selv på korset til soning for all synd og overvunnet døden gjennom Jesu oppstandelse. Det gir alle mennesker tilbud om en helt ny identitet knyttet til Jesus Kristus. Han representerer med sin person den grunnmur som all kristen identitet bygger på.

Inkarnasjonens under innebærer at Jesus Kristus var synlig og konkret til stede i historien for 2000 år siden. Etter oppstandelsen er han ikke lenger synlig til stede, men lever fortsatt som en usynlig, men likevel reell åndelig realitet. Alle som ikke avviser dette budskap, men bekjenner seg til det, tas inn i fellesskapet med sin Skaper og får løfte om tilgivelse og evig liv. Menneskets ødelagte gudsbilde og tapte identitet er fullt og helt gjenopprettet.

Den kristne tro gjedfører dypest sett et bytte av identitet mellom Kristus og oss. Kristus

bærer på korset den synd, skyld og dom som ellers skulle ha ligget på mennesket. Samtidig får vi i Jesus Kristus del i et nytt fellesskap med vår Skaper. Den som slutter seg til Kristusevangeliet, virkeliggjør den personlige siden av en kristen identitet.

c. Identitet, lov og evangelium

I den lutherske læretradisjon og i vår kirkes forkynnelse har forholdet mellom lov og evangelium stått sentralt. Den har kunnet knytte an til den eksistensielle erfaring av personlig skyld og synd som har vært med å prege vår vestlige kultur. Men vi lever ikke lengre i den samme skyldkultur som tidligere generasjoner. Selv i kirkelige miljøer synes det nå å være andre livsproblemer som dominerer. Det har derfor vært fremholdt at det i dag er andre sider ved den kristne tro enn synd-nådedimensjonen som bør bæres sterkere frem.¹⁰ Det gjelder perspektiver som fortvilelse/håp, meningsløshet/mening og død/liv. Utfordringen er å formidle de kristne svar på vår tids identitetsnød. Er det derfor hit tyngdepunktet i dagens forkynnelse og sjelesorg bør flyttes?

Etter mitt syn behøver det ikke her å dreie seg om et enten-eller, men et både-og. For det er for snevert å hevde at det moderne menneske ikke lenger erfarer skyld. Opplevelsen av skyld kan nok i dag være mer diffus enn tidligere og mindre rettet mot Gud personlig og hans åpenbarte vilje. Men skylden er fortsatt en grunnleggende eksistensiell erfaring nær knyttet til den moralske identitet og samvittigheten. For alle møter de mangfoldige sosiale og moralske krav som tilværelsen konfronterer oss med på de enkelte livsområder. Før eller siden vil mange oppleve å komme til kort og måtte innrømme at de har sviktet. Ut fra en kristen livstolkning er dette en identitetsproblematikk som er et indirekte vitnesbyrd om at mennesket alltid lever under loven. Men det gjelder hva som har vært kalt Guds anonyme gjerning gjennom alle de krav han stiller oss overfor i det alminnelige menneskeliv. På denne bakgrunn må utfordringen derfor være å utdype, utvide og aktualisere synd/nåde-dimensjonen ut fra en kristen livstolkning i forhold til vår tids identitetsproblematikk. For den kan nettopp betrak-

tes ut fra den lutherske dialektikk mellom lov og evangelium. Å streve etter å skulle bygge opp en holdbar identitet ut fra våre egne ressurser er et krevende livsprosjekt, og er å leve under loven. For at vi skal bli bevisstgjort på denne sannhet, er kirkens forkynnelse av Guds fulle og hele vilje fortsatt nødvendig, eller det som i luthersk teologi kalles lovens annen bruk.

d. Synd og identitet

Den naturlige psykologiske forutsetning for en bærekraftig identitet er at vi oppnår et positivt selvbilde. Den radikale forståelse av syndens vesen som kristendommen målbærer, kan derfor møtes med den forståelige innvending at den representerer en eneste stor trussel mot vårt eget selvbilde, slik mange kan ha opplevet.

Overfor slike innvendinger er det avgjørende at det kristne synet på synden blir riktig fremstillet og satt inn i den rette sammenheng. For den kristne syndsoppfatning kan vekke anstøt på gale premisser. Syndens kjerne ligger ikke i de ytre handlinger, men i det sentrum av personlighetslivet som er rettet mot Gud. Synden står derfor ikke til hinder for at vi kan bygge opp sunn identitet ut fra våre skapelsesgitte og sosiale ressurser. Det radikale ved synden i kristen forstand har videre som vesentlig konsekvens at alle synlige moralske forskjeller mellom mennesker blir relativisert i forhold til det faktum at vi overfor Gud blir stillet på det samme plan i livet. Vi får paradoksalt nok del i en fellesmenneskelig negativ identitet. Dette skaper solidaritet og fellesskap mellom alle mennesker og bryter ned de moralske og religiøse skillelinjer som vi ofte bygger vår identitet på.

Likevel blir det stående tilbake at syndens realitet representerer et ekte anstøt for vårt naturlige selvbilde. Hovedsaken i denne situasjon er om anstøtet leder videre frem til evangeliet, eller fører til at den kristne Gudsåpenbaring blir avvist. Det naturlige identitetstap som den kristne tro innebærer, er prisen for å få del i den Kristusidentitet som er så meget mer verdt (Fil 3,7–8).

e. Etikens nye ståsted

I en kristen identitet ligger det innesluttet at etikken har fått et nytt og særegent ståsted til

forskjell fra all annen etikk. Samvittigheten er blitt fri. Vår egen eksistensielle identitet er ikke lenger avhengig av hva vi makter å prestere. Gud trenger nå ikke våre gjerninger, men våre medmennesker trenger dem. Evangeliet frigjør derfor fra de egosentriske innersider av våre identiteter som skaper avstand og konflikter mellom mennesker. I stedet skal alle Guds gode gaver og våre ressurser brukes til tjeneste for medmennesker etter Guds vilje.

En kristen identitet kan derfor også skape positive mentalhygieniske ringvirkninger. Den kan bidra ikke bare til en sann, men også til en sunn identitet, og fungere som et kritisk korrektiv til vanlige mentale avsporinger i selvbildet. Et svakt selvbilde som følge av forakt for egen kropp eller undervurdering av egne naturlige ressurser bryter med den kristne skapertro. Det samme gjelder en motsatt urealistisk overvurdering av personlig utrustning. Men det gir en slagside ensidig å fremheve bare vår skapelsesgitte identitet som det sentrale, slik det i dag ofte skjer. Det blir understreket at Gud som vår skaper i sin kjærlighet aksepterer oss som vi er. Men det foregår alt for lett løsrevet fra vår identitet i Kristus som den bærende forutsetning. Da blir vår åndelige identitet hengende i luften. Den motsatte slagside er å avsvikke skapelsesperspektivet på den kristne eksistens i forhold til evangeliet, slik pietismen har vært tilbøyelig til.

f. Kirke, menighet og identitet

En kristen identitet bygger ikke bare på troens åndelige tilknytning til Kristusevangeliet og en kristen tolkning av livet innenfor skaperverket og samfunnet. Den har også som en vesentlig basis kirken og menigheten. Fra et samfunnmessig perspektiv er kirken riktignok en sosial institusjon med sine medlemmer i rollen som sosiale aktører. Men den grunnleggende kirkelige identitet er likevel åndelig begrunnet og bestemt av dåpen, troen og fellesskapet i Kristus. Den er felles for alle kristne uavhengig av alle individuelle forskjeller. Samtidig har den enkelte i kraft av individuell utrustning og nådegaver sin spesielle tjeneste til gagn for menighetens fellesskap. Denne helhet av kollektiv og personlig kirkelig identitet er en livs-

nødvendig forutsetning for at Guds rike gjennom kirkens liv i verden skal bli bevart og vokse. Den lutherske toregimentslære kan sies å ha ivarettatt dette grunnleggende skille mellom kirkelig og allmenn, verdslig identitet.

I dagens kulturelle situasjon med et stadig kaldere samfunn og økende identitetsnød kan det likevel være at dette skille ikke bør trekkes for skarpt. Det er diakoniens oppgave her å være brobygger og tilby både åndelig og allmennmenneskelig tilhørighet og identitet innenfor menighetens fellesskap. Da kan menighetslivet også ha en mentalhygienisk funksjon og en helbredende tjeneste å utføre overfor identitetsnøden i dagen samfunn. Ikke minst overfor dagens ungdom er dette en viktig diakonal oppgave.

3 To grunnleggende spørsmål i et grensefelt

Til sist vil jeg kort omtale to spørsmål som naturlig melder seg innenfor det grensefelt mellom psykologi og kristen tro hvor vi her beveger oss.

a. Er den kristne tro skapt av psykologiske behov?

Ut fra en psykologisk tankegang kan det spørres om ikke den kristne tro befinner seg på linje med all annen identitetsdannelse i menneskelivet. Troen på Guds kjærlighet i Jesus Kristus er bare en naturlig psykologisk erstatning for det kjærlighetsbehov vi ikke har fått dekket ellers i livet, eller den imøtekommer et allment religiøst behov.

På flere områder kan nok en kristen eksistens tilfredsstillende allmenne identitetsbehov. Men den kristne tro fremviser dypere sett en rekke særtrekk som sprenger allmenne identitets-kategorier. Den grunner seg ikke på et positivt selvbilde basert på egne kvalifikasjoner. Den er heller ikke bundet til de medmennesker som møter oss med en naturlig kjærlighet i livet (Matt 5,46-47). Tvert om er evangeliet til alle tider først og fremst blitt tatt i mot av dem som befinner seg nederst på livets rangstiger og har lidd skipbrudd på sin naturlige identitet. I stedet har en kristen identitet sitt ankerfeste i

Guds kjærlighet slik den manifesterer seg i Kristusevangeliet som en åndelig realitet mellom Gud og oss utenfor vår egen psyke. Denne sannhet forkynnes i NT med en rekke forskjellige bilder, hvor det mest sentrale er at Kristus er vår rettferdighet overfor Gud.

En ytterligere fundamental forskjell på en naturlig identitet og kristen tro er at Kristusevangeliet vekker aktiv motstand fra vårt naturlige jeg (Gal 5,17). Dette anstøt skyldes dypest sett at evangeliet utgjør en trussel mot vårt eget falske åndelige selvilde og derfor fører til at våre normale psykologiske forsvarsmekanismer blir mobilisert. Denne motstand reiser seg først og fremst fra dem som er trygge på sin egen moralske og religiøse status.

Dette er den realistiske psykologiske og åndelige bakgrunn for det nye Testaments fremstilling av motsetningen mellom kjød og Ånd. At vår motstand mot evangeliet blir overvunnet, skyldes Guds overnaturlige aktive gjerning i menneskelivet gjennom sin Hellige Ånd. Derfor blir heller ikke en kristen identitet helt og fullt tilegnet i psykologisk forstand på linje med andre identiteter. Den fremstår i stedet som stykkevis og delt (1 Kor 13,9).

Denne realitet er bakgrunnen for at vi tilbys sakramentene som synlige håndfaste tegn på Jesus Kristus som en konkret og nærværende gave til den enkelte, til og med til det nyfødte barn. Både dåp og nattverd fremstår som synlige tegn på vår kristne identitet. Hvis den kristne tro bare representerte naturlig psykologi, hadde sakramentene vært overflødige.

Den kristne identitet er et eksistensielt faktum som vi eier fullt og helt gjennom troen og sakramentene. Men personlig å tilegne seg den er alltid å være underveis fordi vi tror og forstår stykkevis (1 Kor 13,9). Både tankemessige vanskeligheter og personlige anfektelser over syndens makt i eget liv er her de mest påtrengende realiteter. Vårt naturlige menneske søker stadig utveier til å etablere identitet på falske premisser. Kristne spares heller ikke for psykisk sykdom som opptrer innen den gamle livsvirkelighet. Sist, men ikke minst, kan selve bekjennelsen til Kristus ha sine omkostninger, slik Jesus med radikale ord forberedte sine disipler på (Matt 10,39). Det strekker seg fra tapet

av sosial anseelse og identitet til det åpenbare martyrium, slik realiteten fortsatt er mange steder i dagens verden. Alt i alt vil derfor en kristen identitet subjektivt erfares som splittet. Den kristne tro representerer ikke en lettvinnet medisinske for identitetsnød.

b. Hvordan er forholdet mellom psykoterapi og sjelesorg?

Forholdet mellom psykologi og sjelesorg har ofte vært vurdert ut fra en harmonimodell. Den baseres gjerne på en inndeling av personlighetlivet i legeme, sjel og ånd, eller på skillet mellom den horisontale og vertikale dimensjon av menneskelivet. Den horisontale dimensjon med sjelelivet skal da overlates til psykoterapien, mens sjelesorgen tar ansvaret for den vertikale dimensjon med det åndelige liv og gudsforholdet. De to disipliner kan samtidig samarbeide med respekt for hverandres egenart. Dessuten har sjelesorgen positive bidrag å gi til den mentale helse.

Etter mitt syn er denne harmonimodell for enkel. Både psykoterapien og sjelesorgen konfronteres med identitetsproblemet hvor psykologi, mental helse, etikk og livssyn er innvevet i hverandre. Her er ikke bare personlighetspsykologien nødvendigvis reduksjonistisk i forhold til et kristent menneskebilde. Med sunnheten som overordnet målsetning kan den på mange punkter endog komme i konflikt med et kristent menneskebilde som skal målbare ikke bare sunnheten, men også sannheten.

4. Den postmoderne psykologi

Den postmoderne filosofi har nå gitt seg nedslag i en postmoderne psykologi. Det stiller vår identitetstenkning overfor nye viktige spørsmålsstillinger som her bare kan berøres.¹¹ Den hevder at betingelsene for identitetsdannelsen i dagens samfunn er blitt så radikalt endret at den ikke lenger kan baseres på tradisjonelle premisser som troen på vitenskapelige, filosofiske eller religiøse sannheter, absolutte verdinormer eller en fast personlighetskjerne. I stedet må den enkelte velge sin egen vei ut fra de skiftende identitetstilbud som det lokale miljø tilbyr. Den personlige identitet blir dermed subjektiv, ustabil og fragmentert.

Postmodernismen har flere positive anliggender.¹² Men dens radikale grunnsyn bør likevel møtes med kulturhistoriens vitnesbyrd om at mennesket bærer på et uutslettelig behov for å etablere en trygg eksistensiell identitet ut fra troen på en absolutt sannhet. I vår tid kommer dette frem ved en utbredt åndelig søken, nyreligiøsitet og ropet etter mer etikk. Postmodernismen vikler seg dessuten inn i en uholdbar filosofisk selvmotsigelse. Den påstår at det ikke er mulig å komme frem til en sann forståelse av virkeligheten, med et viktig unntak for den forståelse som den selv målbærer.

Ut fra et kristent perspektiv må det konstateres at postmodernismen ikke kan bøye seg for den kristne Gudsåpenbaring som den eneste sanne basis for en eksistensiell identitet. For den vil da skjære over den grenen den selv sitter på. Men etter mitt syn må det være vesentlig å møte den ikke bare kritisk, men også konstruktivt. Da blir temaet for denne artikkel spesielt påtrengende: å utfolde positivt en kristen identitetsforståelse på alle de konkrete livsområder hvor vi lever våre daglige liv. Det gjelder både den kroppslige, sosiale og moralske side av tilværelsen. Overfor det rikholdige bilde som en sann kristen identitetsforståelse fremstiller, må en avflatet og forvirrende postmoderne identitetstenkning falle igjennom.

5. Konklusjon

Identitetsproblemet inntar en nøkkelstilling i vår menneskelige livsvirkelighet og fremfor alt innenfor dagens vestlige kultur. Her krysses en rekke av de viktigste dimensjoner i menneskelivet: Det tidløse og dagsaktuelle. Fortid, nåtid og fremtid. Det stabile og foranderlige. Helse og sykdom. Det intimt personlige og kollektive/kulturelle. De kroppslige, sosiale, moralske og eksistensielle sider av tilværelsen. Humanvitenskap og livssyn. Derfor er identitetsproblemet en viktig nøkkel til å forstå både oss selv og våre medmennesker. Sist, men ikke minst, utgjør dette livsområde en av de viktigste møteplasser mellom nåtidsmennesket og kristendommen. Det må derfor være en meget aktuell utfordring for den praktiske teologi å gå konstruktivt inn i denne livsproblematiske uten at substansen i kristen tro og etikk går tapt under

presset av de moderne og postmoderne åndsstrømninger.

Den kristne Gudsåpenbaring og troen på den treenige Gud med sentrum i Kristusevangeliet gir substans til et menneskebilde som sprenger rammene for en rent allmenn, humanvitenskapelig, filosofisk eller ikke-kristen religiøs identitetsforståelse. Samtidig utgjør en kristen identitet en sammensatt og spenningsfylt helhet hvor oppgaven er å fastholde helheten i lyset av den treenige Gud og et kristent menneskebilde uten at viktige perspektiver går tapt. Oppgaven for den praktiske teologi må være å aktualisere en kristen identitetstolkning inn i alle de mangfoldige konkrete problemer og situasjoner i menneskelivet. Den samme utfordring står det enkelte menneske overfor i sitt eget liv.

Personlighetspsykologien gir verdifull delinnsikt i identitetsproblemet som kritisk vurdert kan integreres i et kristent menneskebilde og være nødvendig som basis for mentalhygiene og psykoterapi. Men den fungerer reduksjonistisk og står maktesløs når det gjelder å gi endegyldige svar på de omfattende etiske og eksistensielle spørsmål som reiser seg på dette livsområde. Samtidig har kristendommen verdifulle bidrag å gi som en motvekt til alle de mentale, moralske og eksistensielle svakheter som den allmenne identitetsdannelse lider under. De fleste ikke-kristne livssyn har i dag nedfelt seg i forskjellige personlighetsteorier. Ikke minst ut fra identitetsproblemet må det derfor spørres om ikke teologien og sjelesorgen hittil har vært for beskjeden i forhold til psykologien. Tiden må være overmoden til å løsrive personlighetspsykologien fra dens nåværende ideologiske bindinger til fordel for å bli integrert i et kristent menneskebilde.

Noter:

- 1 Otto Krogseth: «Sekularisering og identitet», *Kirke, Religion, Samfunn* 2. 1996
- 2 *Tidsskrift for sjelesorg*, 3. 1995. Lederartikkel og artikler av Paul Otto Brunstad, Paul Erik Wirgenes og Preben Colstrup. *Tidsskrift for sjelesorg*, 1. 1997: Lederartikkel og artikler av Gøran Bergstrand, Jan Olav Henriksen og Hans Kvalbein.
- 3 *Kirken i møte med den åndelige lengsel i vår tid*. Betenkning til Kirkemøtet 1999. Kirkerådet.
- 4 Ingebjørg Lindheim: «Ikke bare av brød». *Kristen identitet*. Hovedoppgave. Bergen 1986. Leif Gunnar Engedal: «Den andres ansikt». *Prismet* 3. 1996. 114–122
- 5 Leif Gunnar Engedal: *Ecce homo*. Unipub forlag/Akademika AS. Oslo 1999. s. 26–28. Engedal fremhever her at Erikson har et fluktuerende og lite presist identitetsbegrep. Det kan forklares ut fra det perspektivmangfold han anvender, men at begrepet likevel er rimelig velavgrenset.
- 6 Leif Gunnar Engedal: «Mennesket og skylden». *Psykoanalyse og menneskebylde*. Psykiatrisk Opplysningsfond Forlag. Stavanger 1994. S. 17–48
- 7 Finn Skårderud: *Uro. En reise i det moderne selvet*. Aschehoug. Oslo 1998
- 8 Ingebjørg Lindheim: «Et møte med Ana Maria Rizzuto». *Tidsskrift for sjelesorg*. No. 3. 1990. s. 23–28.
- 9 Owe Wikstrøm: «Gud som Gud eller Gud som gud? Om sjålasørgares dilemma». *Tidsskrift for sjelesorg*, 3. 1990. s. 29–34
- 10 Se note 3
- 11 Steinar Kvale (ed): *Psychology and postmodernism*. Sage Publications. London 1994. I Leif Gunnar Engedals doktorarbeid *Ecce homo* er forholdet mellom den postmoderne psykologi, representert ved Kenneth Gergens og Erik Erichsons personlighetspsykologi, et sentralt tema.
- 12 Jan-Olav Henriksen: *På grensen til Den andre. Om teologi og postmodernitet*. Ad Notam Gyldendal. Oslo 1999

Kort sammendrag:

Identitetsproblemet inntar særlig i dagens kulturelle situasjon en nøkkelstilling i den menneskelige livsvirkelighet. Det utgjør dermed også et viktig møtested mellom nåtidsmennesket og kristendommen som bør utfordre den praktiske teologi.

Ut fra en innholdsbestemmelse av identitetsbegrepet belyses hvordan de forskjellige sider av den personlige identitet griper inn i de fleste livsforhold. Identitetsproblemet reiser sentrale etiske og eksistensielle spørsmålsstillinger som psykologien, inkludert religionspsykologien, ikke kan besvare. De lar seg i stedet avklare ut fra den kristne Gudsåpenbaring med Kristusevangeliet, lov/evangelium og den kristne skapertro i sentrum. Dette sprenger flere av de allmenne identitetskategorier, men gir samtidig verdifulle bidrag til den allmenne identitetsdannelse. Psykologisk er imidlertid en kristen identitet en spenningsfylt helhet og ingen harmonisk størrelse.

Sjelesorg – profesjon eller nådegave?¹



AV TOR JOHAN S. GREVBO

t.grevbo@online.no

Det er noe som er større enn å være frisk,
og noe som er verre enn å være syk.

Per Frick Høydal

Den som kan svare klart og entydig på spørsmålet i overskriften, er ikke egnet som sjelesørger. Den som av den grunn *ikke* vil beskjeftige seg med spørsmålet, er heller ikke egnet som sjelesørger. At dette foredraget fikk et helt annet innhold enn jeg trodde da jeg startet, er forhåpentlig egnet til spent forventning.

La meg begynne hos lyrikeren Emil Boyson. Han ble en gang spurt om hvorfor han kun beskjeftiget seg med filosofen Roman Ingardens metafysikk, og ikke med hans estetikk, som jo lå Boysons egen kunstneriske virksomhet atskillig nærmere. Dikteren svarte med å fortelle en kort anekdote om en gjest som kom til et vertshus der alt var opptatt, unntatt et rom der det angivelig spøkte. Gjesten tok rommet, men før han la seg, satte han en plakart på døren: «Spøkelses forbys adgang. Jeg spøker selv!» «Jeg får vel si det samme med tanke på Deres spørsmål», humret Boyson i sitt svar: «Estetikere forbys adgang. Jeg estetiker selv!»²

Før 1951 var det ikke få prester som tenkte: «Jeg sjelesørger selv. Hvorfor skulle jeg trenge et særlig utdanningsforløp som hjelper meg til noe jeg allerede kan, eller som jeg i det minste er gitt fullmakt til utfra min ordinasjon?» Andre yrkesgrupper og enkeltpersoner med sjelesorg inkludert i arbeidsdagen, kan sikkert ha tenkt på lignende måter. Etter 1951 – og den

klinisk orienterte utdanning i sjelesorg som da ble etablert³ – er det ikke like lett å forholde seg slik. Dertil er det altfor mange som kan vitne om en skjellsettende fornyelse som sjelesørger (ja, endog som mennesker!) etter å ha gjennomført denne type utdanning. Uten pionerens og deres etterfølgeres innsats ville ikke bare norsk sjelesorg, men også hele kirke- og samfunnslivet de siste 50 år vært betydelig fattigere. Dette sier jeg helt uten forbehold og i stor takknemlighet.

Med tanke på dagens tema er det imidlertid mye *mer* å si om 25 års-jubilanten enn dette, f. eks. knyttet til stikkordet «profesjon». Det pastoral-kliniske utdanningsforløp (PKU) har utvilsomt bidratt, endog som den viktigste faktor, til økt profesjonalisering av sjelesorgen i Norge og store deler av verden for øvrig. Har vi mistet noen perspektiver underveis i denne utvikling? Har vi f.eks. på utilbørlig vis nedtonet sjelesorgen som nådegave til fordel for en opptoning av den som profesjon? Jeg opplever at jubileumskomiteén har foretatt et viktig valg når den har ønsket noen refleksjoner nettopp omkring forholdet mellom sjelesorg som profesjon og nådegave. Da må vi imidlertid først gjøre oss noen nokså presise tanker omkring disse to mangetydige begreper, til bruk i samtalen dem – og oss – imellom.

1. «Profesjon» og «nådegave» – hva er det egentlig?

A. Til en moderne forståelse av begrepet *profesjon* hører et relativt avgrenset arbeidsområde, en systematisk tilegnelse av nødvendige kunnskaper og ferdigheter gjennom en form for sertifisert utdanning, et organisert kollegafelleskap med noenlunde klare grenser utad, samt et sett av yrkesetiske retningslinjer – eller i det minste noen etablerte grunnholdninger og tradisjoner for utøvelsen av yrket – som «den profesjonelle» dessuten må være forberedt på å stå til regnskap for.⁴ Hvis man anstrenger seg litt, kan i hvert fall deler av dagens sjelesørgeriske virksomhet oppfattes som en profesjon i henhold til disse kjennetegn.

For eksempel utøver vel en sykehusprest med nødvendig spesialutdanning, tilknyttet en institusjon og et kollegafelleskap med yrkesetiske retningslinjer, en profesjon som sjelesørger. Jeg tror imidlertid ikke at de organisasjons-sosiologiske grenseproblemene i denne forbindelse er de mest interessante å analysere videre i dag.

At det foreligger tankevekkende profesjonaliserings-tendenser innenfor sjelesorgen, også der man ikke oppfyller alle kravene ovenfor, må være åpenbart for enhver iakttaker.

Hovedspørsmålet blir på denne bakgrunn om det i den profesjonelle rolle som følger av profesjonstenkningen, ligger negative begrensninger som alle sjelesørgere bør prøve å holde seg langt unna? Det er skrevet viktige bøker innenfor norsk diakonalt miljø som aktualiserer denne problemstilling på en fortreffelig måte,⁵ men når det direkte gjelder sjelesorgen, har ingen bok mer stimulert debatten enn det profilerte bidraget til Alastair V. Campbell (en høyt respektert britisk sjelesørger og teolog) fra 1985 om *Professionalism and Pastoral Care*.⁶ Her hevder han at det ekspert-image som er påført sjelesorgen gjennom profesjonaliseringen, fører til et fangenskap med i hvert fall fem alvorlige følger:

Det første utslag kaller han *mangelen på gjensidighet* i forholdet mellom sjelesørger og konfident. For å gjenopprette dette, gjelder det å løsne båndene til en mer eller mindre fastlagt ekspertrolle, og isteden hengi seg til en risikofylt kjærlighetsakt uten sikkerhetsforanstaltninger.

Det andre problematiske utslag av profesjonaliseringen går på en *ubalansert fordeling av innflytelse og makt*. Det er lett å få øye på denne i legers og advokaters forhold til sine klienter, men den gjelder på en subtil måte også for sjelesørgere. Alle grupper som er vant til å uttrykke seg, er godt utdannet og i stand til å kommunisere med andre profesjoner på lik fot, står nemlig på «middelklassevis» i fare for å undertrykke innsikten til de fattige og svake, de som sjelesorgen i særlig grad er forpliktet overfor.

Nært de to foregående faremomenter står det *intellektuelle fangenskap*. En intellektuell holdning preger alle sjelesorgmetoder som stresser det profesjonelle. Selv en klinisk utdanning som vris i praktisk og emosjonell retning, har innebygget en intellektuell elitetenkning med tanke på de utvalgte som nå *vet* mer.

Den store *felleskapsmessige dimensjon* har også lett for å gå tapt i det profesjonelle fangenskap. Den personlige relasjon til *min* konfident står her helt i fokus. Samtalerommets trygge anonymitet er imidlertid ikke den normale arena for sjelesorgen, sier han videre. *Det* er heller hverdagens støv og hete, der hele grupper av individer lider under urettferdighet og mangel på håp.

I forlengelsen av dette punkt beskriver Campbell til slutt faren for at profesjonaliseringen fører til *motstand mot radikal sosial forandring*. I tillegg til å være individualistisk, ligger det nemlig innebygget i denne profesjonelle tankegang en motstand mot forandring og en konservering av eksisterende sosiale forhold. Den profetiske stemme (en nådegave?) som av og til høres, blir raskt brakt til taushet av kollegaer som kjenner sin trygghet truet.

Jeg har forkortet og forenklet Campbells tanker, men heller dempet enn øket deres utfordrende radikalitet. Treffsikkerheten hos Campbell er stor, men det finnes nok samtidig en skjevhet i hans eget sikte som trenger en viss justering. Uansett – kritikken av den type profesjonalitet som Campbell her advarer mot, er det viktig å ha med seg i ryggmargen så i si daglig, også om det skulle være andre negative utslag av profesjonaliseringen som vi frykter mest. (Jeg tenker for min del f. eks. på den

reduserte frimodighet hos ikke-spesialister til å være sjelesørgere og på det begrensede faglige perspektiv som lett følger med en profesjonsmessig spesialisering.) En sjelesørger kan aldri være profesjonell som sitt første kjennetegn. Det kjennetegnet må bestå i å være en ydmyk tjener for Kristi kjærlighet i et utall av ulike situasjoner.

B. Dette går ikke uten *nådegaver*. Nådegave er et ord som hos Paulus brukes i spesifikk kristelig forstand, men ordet anvendes jo også i dag mer allment om nesten alle former for menneskelig utstråling, og da gjerne i formene *karisma* og *karismatisk*.⁷ (Selv kjører jeg endog rundt i en bil som heter *Mitsubishi Carisma*.) La oss nå først skjelne mellom disse to former for nådegaver – den kristelige og allmenne – og begynne med å se raskt på den *kristelige* bruk av ordet i Det nye testamente.

1. Nådegaver er i nytestamentlig forstand alle de tjenester («Dienstleistungen») som Kristus gir til menigheten ved sin Ånd for å virke liv av tro, sier den kjente nytestamentler Leonhard Goppelt, og henviser bl.a. til 1 Kor 12, 5-7-11.⁸

For å utfolde seg i sitt rette miljø, krever nådegavene altså den forutsetning vi kaller menighet eller kirke, og som Den hellige Ånd har sørget for ved å skape tro (2 Kor 4,13), håp (Rom 8,23f) og kjærlighet (Rom 5,5) på det grunnlaget Jesus Kristus har lagt. Man kan ikke være kristen uten å være gitt – i det minste glimt av – den tro, det håp og den kjærlighet som stammer fra Gud gjennom Jesus Kristus.

Hvilke nådegaver menigheten på dette grunnlag trenger, er imidlertid slett ikke fastlagt en gang for alle, hverken når det gjelder gavenes forhistorie, antall eller type. Poenget med nådegavene er egentlig bare et dobbelt et, nemlig at de troende skal bli godt utrustet til tjeneste og kirken bygget opp (Ef 4,12). I nytestamentlig tid ser vi at denne nådegavetjeneste ble ivaretatt gjennom apostler, profeter, lærere, helbredere osv., som alle hadde fått «en oppgave av Guds nåde», noe som er en annen, men nokså presis måte å definere nådegave på. Denne – la oss si: diakonale – nøkternhet hos Paulus blir ekstra påfallende når vi vet noe om intensiteten i hans egne åndelige opplevelser. De nådegavene kirken trenger – utfra rappor-

tene fra dens barselstid – utgjør en blanding av «embeter» (apostel, forstander, lærer, diakon), kunnskaper, sponsorvirksomhet (Rom 11,8), naturlige forutsetninger satt i Åndens tjeneste, samt nådegaver av mer umiddelbart oppsiktvekkende karakter (lik evnen til å tale i tunger, som kanskje likevel ikke var så oppsiktvekkende i samtidens Korint). Men *alle* nådegaver, uten unntak, må måles på om de tjener menighetens rette livsutfoldelse, og ingen av dem er i utgangspunktet mer Åndelig (med stor Å) enn andre. Det måtte da være kjærlighetens nådegave (1 Kor 13), som vi også møter som nådegave i form av barmhjertighetens tjeneste (Rom 11,8c)!

Hvis vi ser på den kristelige nådegavetenkningen innenfor dagens sjelesørgerske hovedretninger, er det særlig evnen til å profetere og helbrede ved bønn som står i fokus innenfor den *karismatiske sjelesorg*, og evnen til å skjelne mellom ånder (1 Kor 12,10) som den *spirituale sjelesorg* (sjelesorg som åndelig veiledning) legger vekt på blant de «opplistede» nådegaver i Det nye testamente. I de andre – og mye mer omfattende sjelesørgerske hovedretninger – finnes det kun sparsom tale om nådegaver. Vi kommer snart tilbake til disse observasjoner.

2. Jeg har imidlertid en mistanke om at det like mye er den mer folkelige, allmenne bruk av nådegavebegrepet som jubileumskomiteén har ønsket å sette opp mot en høyt oppdrevet profesjonsforståelse i sjelesorgens verden. Her brukes «nådegave», eventuelt «karisma», generelt om en medfødt, spontan evne til å beherske et område, for eksempel i form av «det lille ekstra». «Talent» og «utstråling» er andre ord som dekker omtrent det samme, og som brukes flittig innenfor kunst, media og politikk. En umiddelbar begavelse når det gjelder ulike former for kommunikasjon, er ofte kjernen i denne folkelige begrepsbruken. Lang (profesjons)utdanning er i denne forbindelse slett ikke nødvendig, og kan endog være av det onde. «Man bare kan det!» – og ikke sjelden bedre enn dem med høy formell kvalifikasjon. En slik nådegave kan ofte treffende beskrives som en slags genial musikalitet i sjelen (Shakespeares uttrykk). En sjelesørger av denne type kan gjerne kalles «sjelesørger av Guds nåde», i alle fall når det gjelder viktige sider ved den sjelesørgerske gjerning. Jeg tror de fleste av oss har møtt én eller flere slike, og mange har hatt *noe* av det...

I Roar Tønnessens undersøkelse om sjelesorgen ved Modum Bads Nervesanatorium⁹ gjengis det et par interessante funn som også trekker i denne retning. Hvis vi strekker funnene langt, kan vi kanskje si at vi her har empirisk belegg for nådegave-fenomenets betydning innenfor sjelesorgen, noe som lenge har vært avdekket innenfor psykoterapeutisk virkningsforskning (jf. bl.a. amerikaneren H.H. Strupps forskning). Tønnessen kommer frem til, i hvert fall når det gjelder diagnostisk evne og positiv opplevelse av sjelesorgsamtalene, at sjelesørgere på kurs med begrenset erfaring og utdanning kommer like godt eller bedre ut enn sykehusprester med høy utdanningskompetanse og meget lang erfaring. Det ville være underlig om ikke en nådegavekomponent var blant det utslagsgivende hos kurs-prestene med tanke på dette resultat.

Jeg vil ellers på dette punkt nøye meg med å si at man må være nok så svaksynt for å overse at lang profesjonell utdanning med mye lesing, veiledning og strev ikke *alltid* hjelper tydelig på realkompetansen, og at mange på den annen side forbausende fort forholder seg adekvat i sjelesorgen uten særlig mer kompetanse på området enn det som livet selv har gitt.

3. Før jeg forlater denne gjennomgang av nådegave-begrepet, vil jeg raskt vende tilbake til den *skjelningen* som nettopp ble foretatt *mellom en kristelig og mer allmenn bruk av begrepet*. Den har noe for seg, ellers hadde jeg selvsagt ikke brukt tid på den. Et viktig poeng er å vise at nådegave i kristelig forstand er forankret i menigheten og Den hellige Ånds gjerning, mens f. eks. en såkalt «karismatisk» evne til kommunikasjon med ulike mennesker også kan finnes utenfor denne sammenheng. Men skjelningen har også sine problemer. Dersom en kristen sjelesørgjer tar i bruk sine iboende kommunikasjonssevner i tjeneste for medmennesker, faller de nemlig samtidig inn under den brede, nytestamentlige nådegaveforståelse. Dette skjedde for eksempel da legen Einar Lundby tok i bruk sin naturlige klar-synte evne i kirkens tjeneste. At Ånden også kan gi en helt ny – og kanskje overraskende – utrustning og gave til konkrete mennesker når fellesskapet har behov for det, hører også med til den kristne tro. Men også dette fenomen er som sådant ikke ukjent utenfor kirken heller. Det er utrolig hva mennesker plutselig kan få av kraft og innsikt når de, eller andre, har behov for det! Og en terapeut som ikke har opplevd det gode, helt overraskende innfall, er ingen komplett terapeut. I teologisk lys er den mest naturlige

forklaring på slike beåndede fenomener at den Guds ånd som svevde over vannene allerede på første skapelsesdag, også fortsatt er virksom i *hele* skaperverket (Rom 8), altså endog langt utenfor kirkelige kretser. – Så mye *skjelning* og så mye *sammenholdning* som dette, krever selv en elementær gjennomgang av nådegavespørsmålet.

Jeg vil ikke på det nåværende tidspunkt prøve å foregripe et mulig sluttresultat i kampen mellom sjelesorg som profesjon eller nådegave, men ønsker nå å gå videre med følgende spørsmålsstilling i bagasjen: *Hvilke åndsvirkninger – i en omfattende bibelsk og kristelig forstand – er det viktig at dagens sjelesorg åpner seg for og fremlesker?* Jeg forutsetter da at sjelesorg i bunn og grunn er en kirkelig virksomhet som er satt til å tjene enkeltmennesker og grupper i ulike livssituasjoner med ekte kjærlighet innenfor og utenfor kirkens rom.

2. Åndsvirkninger av betydning for dagens sjelesorg

For å besvare nevnte spørsmål, trenger man også sikkert en viss nådegave, og dere får vurdere om jeg i fortsettelsen kun taler av meg selv. Et fullstendig svar gir jeg imidlertid umiddelbart avkall på. Jeg nevner kun *fire* områder der jeg selv for tiden nok så intenst både prøver og feiler – og en sjelden gang lykkes.

1. Hvis det går an å tale om en *generell åndsvirkning*, vil jeg begynne med den. Generelt mener jeg nemlig at vår sjelesorg trenger å bli langt mer åndelig, blant annet i den forstand som den ledende tyske praktiske teolog, Manfred Josuttis, krever det.¹⁰ Han taler om en «energetisk sjelesorg», en sjelesorg som konsekvent orienterer seg utfra hellighetens sfære og den hellige Ånds kraft. Det fører til at den klart beveger seg i en ny åndsretning i forhold til mye av dagens sjelesorg, noe som blant annet fremgår av følgende stikkord i Josuttis' tenkning: Fra «identitet» til «konversjon» (omvendelse/radikal forandring); fra «selv» til «sjel»; fra «mening» til «velsignelse» og fra «teolog» til «geistlig». De av oss som lenge har vært oppatt av spiritualitets-dimensjonen i kirkens sjelesørgjeriske tradisjon, synes nok vi gjennom

dette hører «hjemlandets toner». Det er så lett å bli sekularisert i hjerte, tanke og terminologi, og etterpå unnskyldte det hele med en slags formelaktig inkarnatorisk sjelesorgteologi. Den primære sjelesorg-arena er heller ikke profesjonelle helseinstitusjoner og andre spesialinnretninger, men menighetens forsamling, der *tro*, *håp* og *kjærlighet* – virket ved Den hellige Ånd, hvis medarbeidere vi er kalt til å være – er hovedtemaene i vår virksomhet. (Dette primær-synspunktet er også én av grunnene til at den pastoral-kliniske tradisjon vanligvis har krevet flere års menighetstjeneste før opptak på utdanningen.) Og med tro, håp og kjærlighet menes det da en tro på noe mer enn oss selv, et håp om noe mer enn en rolig død og en kjærlighet som sprenger grensene for en begjærlig behovstilfredsstillelse. Men også vidtfavnende og uberegnelige ringvirkninger av dette trekløver i Den hellige Ånds kraft er inkludert i denne type sjelesorg, altså: Åndsvirkninger av ulik type, like inn i en høyst hverdagslig omsorg.

Hvis et profesjonelt syn på sjelesorgen kan føre oss i denne retning, er det bra, ellers får vi kanskje nøye oss med å kalle den en nådegave...

2. En konkret åndsvirkning av betydning for sjelesorgen vil være at den fremtrer som *en fortellende og billedskapende virksomhet*. Det går an å tilegne seg denne oppfatning gjennom møtet med noen terapeutiske retninger og deres metoder, men en åndsvirkning i egentlig forstand blir det først om vi trekker denne erkjennelse ut av møtet med Åndens gjerning i Den hellige skrift. Da oppdager vi at Ånden nok har mange språk til disposisjon, men det viktigste er konsentrert om fortellinger og bilder. Vi som er vokst opp i en norsk, luthersk sammenheng, er stort sett blitt holdt unna alt det fine som Martin Luthers egen sjelesorg har å vise oss her. Gjennom Bibelens fortellinger gir han seg selv og andre et rom å flytte inn i under anfølelse, lidelse, angst og skyld – men også glede. Og det er et rom som det er lett å få øye på, fordi det er utsmykket med mange bilder fra Bibelen og dagliglivet. Dette «lutherske prosjekt» er nylig igjen avdekket i en helt nydelig bok av dansken Lakhsmi Sigurdsson: *Mulmet i hjertet. Om tro, trøst og billeddannelse hos Martin Luther*¹¹ (anmeldt i dette nr.). Luther viser også i praksis

– blant annet gjennom sjelesorgen overfor kurfyrst Fredrik den Store av Sachsen¹² – at det ikke går an å være opptatt av Bibelens fortellinger og bilder uten samtidig å være opptatt av de fortellinger og bilder som konfidentene tolker sine liv gjennom. Noen av oss – kanskje særlig kvinner – har lett for denne fortellende og anskuelige type sjelesorg, mens de av oss som forholder seg lettere til standpunkter og argumenter, her må slite mye hardere.

Hvis et profesjonelt syn på sjelesorgen kan stimulere en narrativ (fortellende) og vidativ (seende) sjelesorg, vel å merke der *Guds* og *våre* fortellinger og bilder stadig kjemper om å møtes i nye utgaver og former, er det bra,¹³ ellers får vi kanskje nøye oss med å kalle sjelesorgen en nådegave...

3. En tredje betydningsfull åndsvirkning relaterer jeg til de «*opplistede*» *nådegaver* som karismatisk og spiritual sjelesorg gjerne legger vekt på, og som jeg ovenfor har nevnt i forbifarten: Profeti, helbredelse ved bønn og evnen til å skjelne mellom ulike ånder (kalt «*discretio*» på latin). Hvordan skal vi komme til rette med den store betydning disse gaver har i Det nye testamente, og den beskjedne betydning de har utenfor visse sjelesørgerske kretser i dag?

Jeg må også på dette opplagt kontroversielle punkt gjengi min holdning uforvarsilig kort. Disse tre nådegaver er etter min mening av stor betydning for all sjelesorg i dag, men slett ikke i en hvilken som helst forståelse av dem. Hovedproblemet er å unnlate å gå Gud i næringen, samtidig som vi frimodig stiller oss til disposisjon som hans medarbeidere. Det sjelesørgere på dette felt i all ydmykhet bør strebe etter, fordi det dypest sett kan tjene våre medmennesker, er følgende: En *profetisk evne* til å trenge gjennom til ellers skjulte områder og tanker (også som bakgrunn for et modig sosialt og politisk engasjement), en *bønnens ånd* som virker helbredende og åpnende på en måte vi ikke kan forestille oss på forhånd, og en *tøff evne til å skjelne* mellom godt og ondt, guddommelig og menneskelig, sunt og usunt. Alle disse nådegaver er vel dokumentert i hele sjelesorgens historie (og da tenker jeg ikke først og fremst på de siste 50 år!), og kan ikke bare tas av plakaten fordi de lett kan misbrukes.

Jeg har nok ikke opplevd mange slike «overnaturlige» øyeblikk som en direkte Åndens innskyttelse i mitt liv og min gjerning, men dog så mye av det at jeg er spent på fortsettelsen. Dessuten er jeg opptatt av å dyrke disse nådegaver på en måte som ikke stimulerer det spektakulære, samt kontinuerlig å stille kritiske og ransakende spørsmål til meg selv (1 Tess 5,21f) når jeg våger meg ut i dette spennende og farefulle farvann (jf. Åndens frukt i Gal 5,22f som viktige kriterier). Det jeg er minst like redd for, er imidlertid å bli en grå og snusfornuftig sjelesørger uten et profetisk, bønnfallende og skjellende repertoire overhodet.

Hvis et profesjonelt syn på sjelesorgen kan føre oss i denne karismatiske retning, er det bra, ellers får vi kanskje nøye oss med å kalle den en nådegave...

4. Den siste viktige åndsvirkning vil jeg identifisere med noen av Wilfred Stinissens tanker om *den sjelesørgeriske relasjon*.¹⁴ Denne relasjon er dypest sett gitt sjelesørgeren av Gud som gave og utfordring, og er slik ingen tilfeldig, sekulær situasjon. Et helt sentralt punkt i relasjonen er selvsagt forholdet mellom nærhet og distanse. En god balanse her, gir ofte god sjelesorg; en dårlig balanse her, gir aldri god sjelesorg. Ånden vil at vi ikke først og fremst skal oppleve dette som en teknisk øvelse, men som en åndelig øvelse i kjærlighetens rette avstandsbedømmelse. Denne øvelse innebærer en dobbelt bevegelse. En sjelesørger søker i kjærlighetens navn å hengi seg så nært til den som betror seg til ham eller henne, at vedkommende virkelig kjenner seg verdsatt på en personlig måte. Men distanse hører samtidig også med til kjærligheten. En kjærlighet som virkelig er kjærlighet, og som derfor slår vakt om den andres frihet, er følgelig alltid en syntese av nærhet og distanse. Å treffe den rette balanse her, kan godt betegnes som en nådegave, selv om Ånden beviselig bruker mange ulike metoder for å hjelpe oss. Å ikke se avstandsbedømmelsen som en nådegave i det hele, ville være en utarming av relasjonen.

Hvis et profesjonelt syn på sjelesorgen hjelper oss i å se på den sjelesørgeriske relasjon i dette lys, er det bra, ellers får vi kanskje nøye oss med å kalle den en nådegave...

3. Brobygging mellom profesjon og nådegave

Jeg har med det foregående punkt om sjelesorgens åndsvirkninger med vilje satt saken på spissen. Jeg har samtidig bevisst gått i den motsatte veiretning av det sjelesorgen stort sett har gjort de siste 50 år. Jeg har nemlig på en svært begrenset plass forsøkt å *teologisere* så godt jeg kunne på noen få (eksemplariske) områder, for at ikke sjelesorgen skal miste kontakt med sine egne åndelige røtter og sitt eget morsmål.

Samtidig skjønner jeg godt at sjelesorgen langt på vei trenger å bli oppfattet som en profesjon i vårt samfunn i dag. Den må være ordenet noenlunde profesjonsmessig for at folk skal kunne holde ut i virksomheten gjennom mange år. Den må også tåle å bli vurdert utfra kvaliteten på den utdanning som ligger til grunn, og den konkrete utøvelse av virksomheten, om den f.eks. skjer i dyp respekt for alle slags mennesker, troende og vantro. Denne kvalitetsprøve må ikke bare åndelige ledere kunne foreta, men også langt på vei folk i tilgrensende profesjoner og med beslektede oppgaver til sjelesorgen. Jeg tror også at alle Campbells innvendinger¹⁵, Josuttis' aksentforyskyninger og mine egne ønskede åndsvirkninger kan bemøtes av og inkluderes i den rette form for sjelesørgerisk profesjonalitet, om enn aldri restløst. Den uro som denne rest etterlater seg – og som over tid dukker opp i forskjellige utgaver – må for all del ikke bringes til stillstand! Dette må både en fordypning av utdanningen (som en del av profesjonaliteten) og en fordypning av selve den grunnleggende profesjonsforståelsen vi bekjenner oss til, hjelpe oss med.¹⁶

1. *Fordypet utdanningsforståelse*: Den klinisk orienterte utdanning i sjelesorg har stor mulighet for å gjøre seg godt gjeldende i det spenningsfylte forhold mellom profesjon og nådegave. Selv personen med de største umiddelbare forutsetninger og den sterkeste åndelige forankring, vil her ha noe å lære, blant annet for å unngå at hele sjelesorgen drives utfra «øyeblikkets innskyttelse og fortidens tvang» (Charles V. Gerkin). Den kliniske sjelesorgutdanning bygger som kjent blant annet på

en unik læringsmodell med fire søyler av postuler, som knapt lar noen involverte forbli uberrørt:

Man lærer best gjennom praktisk erfaring under ledelse av en veileder.

Den induktive metode som begynner i praksis og først deretter følges opp av teoretisk refleksjon, er den mest effektive.

Opplæringen fungerer best når ikke bare kunnskapssiden, men også sjelesørgerens følelser, holdninger og relasjoner trekkes inn.

Det veiledede samspill mellom likestilte medlemmer i en opplæringsgruppe, gir utdanningen en viktig dimensjon av gjensidighet.

Så lenge det finnes anvendbare metoder for å lære sjelesorg – og den nevnte pedagogikk er langt fra den eneste – må den standardsettende sjelesorg finne seg i å bære på et visst profesjonelt preg – og det kan gjøres med stolthet! Innenfor den nevnte kliniske utdanningsramme er det for eksempel dessuten fullt mulig for en veileder å fokusere på forholdet mellom profesjon og nådegave på en måte som hindrer ensidigheter. Grensene for det metodisérbare kan tydeliggjøres, selve kjernen i den enkeltes selvforståelse kan avsløres, og Den hellige Ånds avgjørende rolle i formingen av den rette sjelesorg kan understrekes igjen og igjen. Kreativ utfoldelse under utdanningsforløpet gjennom billedkunst, musikk og dans kan stimulere til en sjelesorg som er mer fleksibel, og mindre fastlåst, og som har større plass for det karismatiske i vid forstand.

Lesning kan trette ånden, men sannelig også virke oppkvikkende og utviklende. Evnen til å lese mye – for gjennom dette igjen å tjene andre – kan kanskje også kalles en nådegave, i tilfelle en som sjelesørger ofte forsømmer. Tyskerne har igjen – etter en lang Clinebellperiode¹⁷ og noen andre mindre «heldekkende» amerikanske forsøk¹⁸ – overtatt som de ledende skribenter på lærebokområdet.¹⁹ Jürgen Ziemer fra Leipzig har i sin lærebok fra år 2000 beskrevet meget instruktivt *fem former* for sjelesørgersk kompetanse, som også kan hjelpe oss til å holde innebygde spenninger sammen på en fruktbar måte. Han taler om *personlig kompetanse, kommunikativ kompetanse, hermenevtisk kompetanse, åndelig kompetanse* og *teorikompe-*

tanse.²⁰ Dette kan – når disse hovedpunktene er brutt ned i mange underpunkter og utfordrende spørsmål – utgjøre en god sjekkliste for den brede kompetanse som kreves av en profesjonell sjelesørger i grensefeltet mellom profesjonstenkning og nådegaver, og som den rette utdanning må fremme.

Alle som driver med sjelesorg, vil normalt ha godt av noe utdanning, men kravenes mangfoldighet øker opplagt med graden av spesialisering. Derfor kan det være nyttig at sør-afrikane Jan van Arkel i en ny bok²¹ – klarere enn jeg har sett noen annen gjøre – tydelig skjelner mellom (1) gjensidig omsorg (mutual care), (2) alminnelig sjelesorg (pastoral care) og (3) den mer avanserte og spesialiserte pastoralrådgivning (pastoral counselling). (Denne differensiering går altså vel å merke ikke på ulik viktighet, men på graden av spesialisering.) Naturlig nok krever disse ulike former forskjellig kompetanse, og også noe forskjellige nådegaver, om vi fortsetter å bruke dette begrepet nokså mangetydig. Et hovedpoeng for meg er imidlertid at de to første former for sjelesorg også må prege den mest avanserte form, blant annet for ikke å gjøre den mer spesiell og profesjonell i *negativ* forstand enn den nødvendigvis må være for å være spesiell og profesjonell i *positiv* forstand – om man forstår...

Hvilke egenskaper, ferdigheter, holdninger og kunnskaper av verdi man faktisk kan tegne seg gjennom sjelesørgersk utdanning, og hvilke personspeifikke nådegaver (i spesiell og allmenn forstand) som er mindre tilgjengelig for læring, ville det være interessant å få nærmere belyst, bl.a. av erfarne PKU-veiledere.

2. *Fordypet profesjonsforståelse*: Også selve *profesjonsbegrepet* kan utdypes – på samme måte som utdanningen – til å romme hele det spenningsfelt som beskjeftiger oss i dag. Jeg tenker da særlig på det faktum at profesjonaliteten har en eldgammel historie før organisasjonssosiologene og andre grep fatt i den. Da viser det seg at profesjonsbegrepet ikke lenger er så tørt, og fritt for åndelige assosiasjoner, som den versjonen vi begynte med.²²

Ordet «profesjon» kommer av det latinske verbet «profiteor» som opprinnelig betyr «å stå for noe», «si noe fritt ut». Først sekundært har det betydningen «erklære seg kyn- dig i noe». Den eldste bruk stammer endog fra munk og

nonner som bokstavelig talt gjorde en «profesjon» (en fri-modig erklæring) idet de offentlig bekjentgjorde sin hengivelse til Gud og tok klosterløftene inn over seg. Dobbelttheten i ordet som både rommer det å gjøre en slik «profesjon» (i betydningen «erklære sitt ståsted») og å inneha en «profesjon» (i betydningen «en stilling man behersker»), lever fortsatt med i det engelske ordet «profession». Likeledes brukes det engelske ordet «vocation» både om kall og yrke, og de tyske ekvivalenter «Beruf» (yrke) og «Berufung» (kall) er klare tvillingord.

Ser vi profesjonsbegrepet i dette historiske lys, har det elementer i seg som gjør det mulig å kalle sjelesorg for profesjon, uten å kompromittere tjenestens innerste hensikt og vesen.

Sjelesorg – profesjon eller nådegave? Jeg har lovet ikke å gi noe endelig og krystallklart svar. Men la meg invitere dere til å smake på de dristige uttrykkene *en pnevmatisk profesjon* eller *en profesjonell åndelighet*,²³ som et forsøk på å holde sammen komponenter som i dag må være uatskillelige for en person som i hovedsak virker som sjelesørger. Eller for å si det veldig enkelt: Profesjonsaspektet og nådegaveaspektet må holdes sammen i dagens sjelesorg. Bare en utdanning som hjelper til dette, er en god utdanning i sjelesorg.²⁴

4. Avslutning ved hjelp

av Gordon Johnsen og en klovn

I 1979 fantes en ung og ivrig teologistudent som ville til USA for hurtigst mulig å skaffe seg den nødvendige sjelesørgeriske profesjonalitet.²⁵ Han søkte råd hos selveste overlege Gordon Johnsen, en hovedmann bak etableringen av den klinisk orienterte utdanning i sjelesorg som vi i dag markerer. Johnsen svarer rett ut at han synes studenten gjør livet veldig teoretisk. Livet består av din dag i dag, skriver Johnsen... Å være i sentrum av Guds vilje, er å være der Gud vil du skal være *i dag* for å møte de mennesker med åpenhet, tillit og kjærlighet som *i dag* kommer i din vei. Deretter gjengir fader Gordon de tre slagord han selv lever etter:

Gjør livet enkelt. Før ikke noe inn i hverdagen som ikke allerede er der.

Lev her og nå. Det er dagen i dag som er din. Gårsdagen har Gud tilgitt; morgendagen vet du intet om.

Å tro på Gud, er å satse livet på tilgivelsens realitet. Alt det jeg ikke makter å leve opp til, til-

gir han og godtar meg slik som jeg er.

Er det sjelesørgerisk profesjonalitet eller en nådegave som får Johnsen til å svare slik? Jeg holder på at han svarer utfra en høyere enhet av profesjon og nådegave, av kyndighet og fromhet. Jeg kaller denne høyere enhet for *visdom*. Hvis jeg skulle introdusere et anskuelig bilde på god sjelesorg, ville jeg derfor peke på bildet av «et pust/åndedrag av Guds kraft», slik visdommen faktisk er avbildet i den apokryfe Visdommens bok (10,25a).²⁶

Det er likevel vanskelig å plassere et pust av Guds kraft konkret foran sine øyne. I mitt arbeid som sjelesørger har jeg derfor med meg en liten skulptur: «Klovnen med det store hjerte». Dere skjønner kanskje hva han kan bety? En slags forstandighet av høyere orden. Lyrikeren Johan Fredrik Grøgaard berører denne «høyere orden» i et lite dikt om forstand:

forstand er vår evne til å forene
likt med ulikt
og briste i latter ved vårt alvor

forstanden har nok sine grenser
utenfor finner du
likevel bare mer forstand²⁷

En slik kreativ forstandighet (jf. også Visdommens bok 10,22) innenfor og utenfor grenser, representerer klovnen for meg. Det gjør også ham til en vis mann av høy orden, der profesjonell dyktighet i seg selv ikke er kvalifikasjon god nok. Bærer klovnen i tillegg på et stort hjerte, symboliserer denne merkelige figuren en pnevmatisk profesjonalitet som det er vel verd å strebe etter for sjelesørgere²⁸, men som ikke alle har sans for. Det har imidlertid jeg. Selv er jeg ingen stor klovn med et stort hjerte. Jeg er en liten klovn med et bitte lite hjerte. Gud vær meg sjelesørger nådig!

Noter

- 1 Foredrag ved 50-års jubileet for etableringen av klinisk orientert utdanning i sjelesorg i Norge på Lovisenberg 5.10.01. Det er foretatt en lett bearbeidelse før den skriftlige utgave, men utfordringene og den muntlige form er beholdt.
- 2 Jf. utgiveren Asbjørn Aarnes' etterord i antologien *Norsk poesi fra Henrik Wergeland til Emil Boyson*, Oslo: Aventura Forlag 1983, 401f.
- 3 Se den kortfattede beskrivelse av utviklingen av den pastoral-kliniske utdanning for sjelesørgere i Norge ved Per Frick Høydal i *Visjon og vilje*. Festskrift til Gordon Johnsen, Oslo: Fabritius Forlag 1975, 16-24.
- 4 En kortfattet gjennomgang av ulike sider ved profesjonstenkningen finnes f. eks. hos Anders Bäckström: «Kyrklig ledarskap inför 2000-tallet», Skriftserien *Tro & Tanke*, Supplement 2/1996 (Kyrka och samhälle), roff. Se også, særlig til yrkesetikken, Richard M. Gula: *Ethics in Pastoral Ministry*, New York: Paulist Press 1996.
- 5 Torborg Aalen Leenderts: *Person og profesjon*, Oslo: Universitetsforlaget 2. utg. 1997 og Anders Bergem: *Kristen tro og profesjonell omsorg*, Oslo: Luther Forlag 1998.
- 6 Philadelphia: Fortress Press 1985, 43-57.
- 7 Endog i klassisk organisasjonsteori har man som kjent talt om karismatisk autoritet som en av flere autoritetsformer, se Max Weber: *Makt og byråkrati*, Oslo: Gyldendal Norsk Forlag 1971.
- 8 *Theologie des neuen Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 3. oppl. 1978, 452.
- 9 *Sjelesorg i klinisk kontekst*. Skriftserien Koinonia 3/2000, Modum Bad: Institutt for sjelesorg, 40.48. Det er imidlertid av flere grunner (antall informanter, metode) galt å trekke for bombastiske slutninger utfra dette besjenede materialet, men det er foreløpig det eneste av denne karakter på norsk.
- 10 *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 2000.
- 11 København: Forlaget ANIS 2000.
- 12 Se særlig hans trøsteskrift fra 1519: "Fjorten trøstekapitler for dem som strever og bærer tunge byrder", der hvert trøstekapittel maler et nytt bilde til erstatning for de middelalderlige billedforestillinger som Fredrik var fanget av.
- 13 Innenfor nyere nordisk sjelesorg nevner jeg i denne forbindelse at svensken Magnus Lidbeck har skrevet en liten bok med oppfordringen *Låt de inre bilderna tala*, Örebro: Bokförlaget Libris 1991, der Bibelens drømmebilder får møte oss i en meditativ form.
- 14 Se *Andens terapi*, Örebro: Bokförlaget Libris 1996, 29-46, særlig 33-41. En norsk utgave er under utgivelse på Luther forlag.
- 15 Se også hans egne nyanseringer (note 6, 59ff).
- 16 Se flere synspunkter på dette temaet i min art. «Profesjonalitet og faglighet i sjelesorgen», *Dansk Præsteforenings Blad* 23/1998, 518-27.
- 17 *Basic Types of Pastoral Care and Counseling*, Nashville: Abingdon Press 1966, ny utvidet utg. 1984.
- 18 Se særlig John Patton: *Pastoral Care in Context. An Introduction to Pastoral Care*, Louisville, Ken.: Westminster/John Knox Press 1993 og Charles V. Gerkin: *An Introduction to Pastoral Care*, Nashville: Abingdon Press 1997.
- 19 Se særlig Klaus Winkler: *Seelsorge*, Berlin: Walter de Gruyter 1997 og Jürgen Ziemer: *Seelsorgelehre*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000.
- 20 Samme 182-85.
- 21 *Caring For All. Exploring the Field of Pastoral Work*, Pretoria: University of South Africa 2000.
- 22 Se dog Weber (note 7).
- 23 Owe Wikström taler om at presten og diakonen har som yrke å være religiøs, noe som gir uttrykk for en lignende dobbelthet, jf. *Identitet och fördjupning. Om handledning i kyrkligt arbete*, Stockholm: Verbum Förlag 1992, særlig 35-39.
- 24 Se mine spiritualitetskriterier i «Opplæring i spiritualitet – og spiritualiteten i opplæringen», *Luthersk Kirkeidende* 5/1998, 129-34.
- 25 Mottakeren av brevet har latt meg bruke det siden det stort sett har et innhold av allmenn interesse og en viss historisk verdi.
- 26 Se mer om «Visdommens ånd» i min art. i *Over Alt* 3/2001, 42-47.
- 27 *Mannen som ikke kunne kose seg*, Oslo: Gyldendal Norsk Forlag 1972, 51.
- 28 Den nylig avdøde nederlander Heije Faber er blant annet kjent for å ha sammenlignet sykehuspresten med en klovn, jf. *Der Pfarrer im modernen Krankenhaus*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1970. Se også profesjonskritikeren Campbells sammenligning av sjelesørgeren med en klok dåre (wise fool), *Rediscovering Pastoral Care*, Philadelphia: The Westminster Press 1981.

Kort sammendrag:

Foredraget er holdt i forbindelse med 25 års-jubileet for klinisk orientert sjelesorgutdannelse i Norge og beveger seg i spenningen mellom sjelesorgen som profesjon og nådegave. Det gjengir noe av kritikken mot sjelesørgersk profesjonalisme og søker å komme til rette med sjelesorgens karismatiske side, som mange sjelesorgmiljøer har viet liten oppmerksomhet. Mot slutten søkes det å bygge bro mellom begrepene i foredragets tittel ved hjelp av en fordypet utdannings- og profesjonsforståelse, før ordet gis til en av de norske pionérene innenfor klinisk sjelesorgutdanning, Gordon Johnsen, og en klovn.

Kollegialitet og interessekamp – og hva mer?

Arne Bugge Amundsen: *Kollegialitet og interessekamp. Den norske kirkes presteforening 1900–2000.*
Oslo, Verbum Forlag 2000.

Jeg vil i det følgende koble sammen en bokanmeldelse og noen personlige tillegg og bemerkninger. Jeg har stor respekt for det arbeid Arne Bugge Amundsen har utført, selv om jeg også har innvendinger og motforestillinger. Å skrive historien til en organisasjon eller en institusjon er særdeles krevende, da man står i spenningsfeltet mellom festskriftet, intern foreningshistorie og det kritiske utenfra-perspektiv. Samtidig er det avgjørende at festskriftet både blir så interessant og så lett å lese at målgruppen – det vil si foreningens medlemmer – faktisk leser det.

Bokens opplegg og innhold

Bokens opplegg og innhold må vurderes på bakgrunn av de rammer prosjektets økonomi har bestemt, skriver Bugge Amundsen i forordet. Han legger også vekt på sitt 'utenfra-perspektiv', selv om han er teolog, har vært stipendiat i kirkehistorie ved Menighetsfakultetet og nevner ved navn en rekke prester som har preget ham gjennom livet. Bugge Amundsens metode er først å følge den geistlige møte- og foreningstradisjonen frem til opprettelsen av Presteforeningen i år 1900, for så å lete frem grunnleggende motiver og interesseområder som har samlet eller splittet prestene. Disse motivene bruker han så som tematiske linjer for resten av fremstillingen. Bugge Amundsen benytter den historiske fremstilling som Presteforeningens ledelse la frem under den første generalforsamlingen i 1902, da det her etter hans mening gis noen tematiske tyngdepunkter som kom til å stå sentralt i foreningens videre arbeid. Denne vinkling skal hjelpe forfat-

teren til å unngå å skrive en allmenn kirkehistorisk fremstilling eller en norsk prestehistorie. Bugge Amundsens perspektiver er ikke uten videre lett tilgjengelige, slik en beskrivelse av den ytre historie kunne vært. Hans vekt på det «kulturelle, sproglig-retoriske og begrepsmessige uttrykk i debatter og analyser, og de artikuljonsfelt som disse debattene har vært en del av» krever utvilsomt leserens fulle oppmerksomhet. Men denne målsetting om å skrive Presteforeningens historie i et endrings- og prosessperspektiv gir da også en annen dynamikk enn det vi finner i tradisjonelle festskrift.

Tematiske tyngdepunkt

De tematiske tyngdepunkter Bugge Amundsen følger, er for det første Presteforeningens selvrefleksjon som forum og organ for Den norske kirkes prester. For det annet gjelder det dens preg av å være en fagforening eller interesseorganisasjon, som er fokusert på økonomi og arbeidsforhold i kirken. For det tredje gjelder det prestenes arbeid med kirkelige ordningspørsmål og reformarbeid. For det fjerde gjelder det prestenes deltakelse i den allmenne kirkelige, kulturelle og politiske debatt. Til sist gjelder det den pastorale refleksjon, spørsmålet om prestens egenart, oppgaver og funksjoner.

Disse temafelt følges så gjennom fire epoker. Den første er perioden 1900–1940: Mellom broderskap og kirkestrid; dernest perioden 1940–1945: Mellom heltemot og unntakstilstand; videre perioden 1945–1970: Mellom konsolidering og nyordning; så perioden 1970–2000: Mellom krav og forsakelse. Til sist fører Bugge Amundsen til et kapittel med noen

hundreårslinjer: Mellom kollegialitet og interessekamp. Boken inneholder også en litteraturliste, en oversikt over ledere, generalsekretærer og rektorer, samt tabula gratulatoria.

Fraternalisme

Bugge Amundsen tar utgangspunkt i Heffermehls «Geistlige Møder i Norge» (1890), og gir en kort beskrivelse av de prestemøter og foreningsdannelser som finnes før det 19. århundre, før han gjennomgår de foreningsdannelser som fant sted umiddelbart før Presteforeningens stiftelse i 1900. Blant de tidlige møter for prestene var prosteretten, en geistlig domstol på regionalt nivå, med stor betydning for pretestandens kollegiale kultur. Allerede på dette tidspunkt innfører Bugge Amundsen begrepet 'fraternalisme', for å beskrive det hierarkiske, men broderlige forhold prestene hadde seg i mellom. De er nok brødre, men ikke likestilt. De eldre brødre skal veilede og støtte de yngre, mer uerfarne brødre. Kollegialiteten sikrer samholdet, ved at de har samme utdanning, har samme kulturelle referanse og var en del av samme forvaltningssystem. Begrepet 'fraternalisme' blir et hovedbegrep for Bugge Amundsen, som styrer deler av hans fremstilling, ved siden av begrepene 'kollegialitet' og 'interessekamp'. Dette er resultatet av en 'både-og-tenkning', da han først setter opp valget mellom to hovedstrategier for en felles geistlig samhandling: konflikt og kamp eller samarbeid og kollegialitet. Bugge Amundsen bruker en del plass på å beskrive Norske Præsters Broderkreds, som ble etablert i 1894, og som gav ut medlemsbladet «Mellem Brødre» fra 1895–1908. Her blir hans begrep 'fraternalisme' meget viktig, så viktig at det truer med å overkjøre kildene. Begrepet er både velvalgt og dekkende, men i det ligger ikke veldig mye mer enn det som lå bak tanken om 'broderkretsen'. Dersom ikke en broderkrets er fraternalistisk, hva er det da? Jeg er litt usikker på om Bugge Amundsen her har lest kildene, da meldingsbladet *Mellem Brødre* ikke er nevnt i litteraturlisten. Enkelte slutninger tyder på at han ikke har gjort det. Bugge Amundsen hevder at det er misvisende at jeg i en annen sammenheng har forsøkt å trekke klare linjer

fra Norske Præsters Broderkreds (1894–1908) til Bekjendelsestro Presters Broderkreds (1919–), fordi den siste (dagens FBB) profilerte seg som en kamporganisasjon og ikke som en fraternalistisk fungerende organisasjon. Her må det vel sies at det ikke er jeg som forsøker å trekke disse linjene, det gjør kildene selv. Foreningens første forslag til statutter kom i april 1916, da den teologiske strid ikke var så hard, og hadde til og med følgende navneforslag: «Norske presters nye broderkreds». Innbydelsesbrevet trekker eksplisitt disse linjene: «Likesom der ved siden av «Den norske kirkes presteforening» allerede før har været plads for engere presteforeninger som «Norske presters broderkreds», saaledes har der ogsaa i den sidste tid vist sig at være trang til intimere sammenslutninger av norske prester som vet sig innbyrdes forbundet ved samme teologisk-kristelige grundsyn, uten at man derved paa nogen maate vil konkurrere med den fælles geistlige standsforening.»

Men så, ganske riktig som Bugge Amundsen skriver, utviklet BPB seg til noe annet. På grunn av verdenskrigen gikk det nemlig tre år før man fikk avholdt generalforsamling i Presteforeningen, og dermed ble det heller ikke noen konstituering i Broderkredsen før i 1919, og da var kirkestriden på et helt annet nivå. Under første samling hevdet flere at situasjonen hadde endret seg siden den første Broderkredsen holdt sine oppbyggelige møter, og de ønsket derfor en klarere bekjennelsesprofil. Dermed ble, etter Ivar Welles forslag, «Norske Presters nye Broderkreds» til «Bekjendelsestro Presters Broderkreds».

Mellom broderskap og kirkestrid

Det vil føre for langt å gå i detalj gjennom boken. Stort sett beskrives utviklingen i foreningen i lys av den allmenne samfunnsutvikling, med vekt på de saker som skapte størst rabalder. Her kan nevnes kirkestriden og opprettelsen av delvis konkurrerende foreninger i foreningen, som Fremskrittsgruppen (1913) og Bekjendelsestro Presters Broderkreds (1919). Så følger arbeidet rundt økonomiske forhold som prestegårder og eiendomsretten, strid om menighetsråd, avholdssak og pasifisme.

Mellom heltemot og unntakstilstand

Kapitlet om 2. Verdenskrig er blitt en interessant beskrivelse av foreningens manøvrering under ekstreme forhold, hvor både kollegialitet, forholdet til statuttene og relasjonen til myndighetene ble satt på en stor prøve. Sentralstyret opprettet i januar 1941 en 'Sambandsnevnd for geistlige spørsmål', som faktisk skulle fungere som et bindeledd mellom presteskapet og Kristent Samråd. Ekspedisjonssjef Sigmund Feylings forsøk på å kuppe Presteforeningen, og kreve seg selv innsatt som formann i stedet for Laurentius Koren, var rimelig mislykket. Alle medlemmer og varamedlemmer i sentralstyret la ned sine verv, og deretter meldte de fleste medlemmene seg ut av foreningen, slik at den i praksis opphørte å fungere.

Mellom konsolidering og nyordning

Presteforeningen måtte rekonstrueres i 1945, ved inngangen til en periode preget av veksling mellom fremtidsoptimisme og pessimisme på kirkens vegne. På midten av 1960-tallet var moderniseringen kommet så langt at man talte om «den nye tid». Man så både farer og muligheter ved den nye arbeidssituasjon som fulgte med økende folkeforflytning, fremvekst av drabantbyer, skolesentra og industristeder, samt med folks endrede fritidsvaner som medførte hyttebesøk og helgeutflukter som sterk konkurrent til søndagsskole og kirkegang. Nå måtte kreftene forenes, for å vinne tilbake det tapte terreng. Dette hovedperspektiv forsvinner litt hos Bugge Amundsen, i mellom alle fagforeningssakene. Han kunne med fordel ha sitert og utnyttet formannen Reidar Kobros åpningstale på generalforsamlingen i 1966, om «den store, omfattende nyorientering» som var nødvendig: «Av mange grunner kan vi være fristet til å mene at vi lever i en vanskelig tid. Vi er vitner til en samfunnsomforming som krever nyorientering både på landsplan og i de enkelte menigheter... Det er ikke underlig at vår kirke til stadighet roper til de ennå disponible skarer av lekfolk: Hjelp oss! Samtidig med en utforming av et nytt presteideal arbeider vi også for å finne konturene i et nytt menighetsideal.» (Presteforenings 28. og 29. generalforsamling. Oslo 1967, s.24). Men Bugge Amundsens analyse av prost Ljostveits foredrag

på generalforsamlingen i 1954 har noe av den samme funksjon. Ljostveit ønsket å forene den pietistiske vekkelseskulturen med prestens tjeneste. Saken er bare at bedehuskulturen i 1954 var isolert, men fremdeles relativt sterk (Jf. Egil Aarvik: Vi gjemmer oss på bedehuset, 1953). På 1960- og 70-tallet var situasjonen en annen, og mye av lekmannsarbeidet ble til en viss grad flyttet fra bedehuset og inn i arbeidskirken og menighetshuset. Arbeidskirkemodellen ble lansert, prestene fikk et nytt sett av oppgaver, og behovet for flere kirkelige tilsatte fra andre tjenestegrupper ble akutt.

Mellom krav og forsakelse

Å skrive historie fra samtiden er aldri enkelt. Bugge Amundsen har lyktes bra i sin behandling av et stadig mer omfattende kildemateriale. Et viktig perspektiv er spenningen mellom foreningens fraternalistiske og teologiske profil og den mer rendyrkede fagforeningsprofil. Selv om mange av medlemmene tviholdt på prestekallets egenart, og ville bevare foreningens idealistiske profil, var det ikke til å komme forbi at Presteforeningen nå hadde fått en egenart som ble begrunnet ut fra foreningsdemokratiske mer enn teologiske premisser. Beskrivelsen av denne prosessen er spennende og instruktiv.

Et moderniseringsperspektiv

Under lesningen spurte jeg meg selv flere ganger: Er dette en bok som forfatteren har hatt glede av å skrive? I artikler og foredrag har jeg opplevd Bugge Amundsen fremstille kirkehistorien så det er en fryd å følge. Denne boken mangler noe av den glød forfatteren har vist i andre sammenhenger. Det går igjen visse stikkord, som modernisering og profesjonalisering, men dette er ikke tilstrekkelig integrert. Bernt Oftestad og Rune Slagstad vies stor oppmerksomhet i siste kapittel, men deres program blir ikke virkelig integrert i teksten. Slagstads moderniseringsbegrep er inspirerende, men ikke alltid like tydelig.

Alain Tourraine skiller i sin bok *Critique de la modernité* (1992) mellom to poler i det moderne. På den ene siden modernisering som en rasjonaliseringsprosess, da særlig som 'funksjonell differensiering' av autonome sam-

funnsfelt som styres av en intern feltlogikk.

En annen beskrivelse av moderniseringsprosessene er knyttet til modernisering som subjektivering, at man alt sterkere vektlegger det personlige subjekt, hvilket fører til større individuell frihet. Vi kan altså tale om to typer modernisering. Men disse to prosesser skjer jo til dels samtidig, og utelukker ikke hverandre, men de bygger heller ikke på hverandre. Rune Slagstad (1998) skjelner svært skarpt mellom disse to linjer, hvilket kan være en fordel rent pedagogisk. Det er likevel klare forbindelser mellom dem, og de lar seg knapt renskjære. I debatten rundt Slagstads bok: *De nasjonale strateger*, skrev Bernt Hagtvatn at han hos Slagstad savner en diskusjon rundt det ulne og flertydige begrepet 'modernisering' (Rudeng 1999:36). Noe liknende hevdet Slagstad om min bok om presteutdannelsen og det moderne gjennombrudd, ikke at den manglet en diskusjon om modernitet, men at jeg i for stor grad blandet sammen disse to moderniseringsprosesser (NTT 4/1999). Jeg savner en klargjøring av begrepet også hos Bugge Amundsen, selv om hans bruk av og referanse til Sven-Eric Liedman gir stor hjelp i så henseende. Men det er en ting å klargjøre tradisjonslinjene, en annen ting altså å applisere dette på det konkrete materialet.

Solidaritetsarbeid og etterutdanning

Har så Bugge Amundsen fått med seg det viktigste? Stort sett har han det, men jeg nevner likevel til slutt to perspektiver som savnes. Særlig gjelder dette Presteforeningens solidaritetsarbeid, som hadde fortjent en langt sterkere plass i fremstillingen. Midt i alt fagforingsarbeidet som preger fremstillingen fra 1970–2000, hadde det vært på sin plass å nevne iallfall Sverre Smaadahls oppbygning av kontaktprogrammet for prestekolleger i Øst-Europa, og hans utrettelige engasjement i denne sammenheng. Det neste perspektiv som kunne vært tydeligere fremme, er etterutdanning. Prestenes etterutdanning står, som Bugge Amundsen omtaler, sentralt i den handlingsrekkefølge som førte til presteforeningens opprettelse, fra prestekonferansen i 1894, til høstkursene i 1896 og 98, frem til den 2. prestekonferansen i 1900, hvor den 'geistlige

Landsforening' ble opprettet. Det er da litt underlig at denne linjen følges så lite fremover. Selv om nemnder og navn nevnes fra 1980- og 90-tallet, mangler etterutdanningsprogrammet litt tyngde i Bugge Amundsens fremstilling. Her har det også vært mange interessante samarbeidskonstellasjoner, og etterutdanning hadde fortjent å være nettopp en gjennomgående linje, som et grunnleggende interesseområde fra starten til i dag. Neste prosjekt i Presteforeningens etterutdanningsprogram kunne kanskje være foreningens egen historie. Pensum er allerede klart.

VIDAR L. HAANES

Praktisk teologi som refleksjon over religiøs «hverdagslighet»

Wolf-Eckhart Failing/Hans-Günter Heimbrock/Thomas A. Lotz (utg.): *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*

(Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 111) Walter de Gruyter: Berlin/New York 2001. 215 s.

Jeg kjenner ikke mange tyske teologiprofessorer som har funnet det bryet verd å lære et skandinavisk språk skikkelig. To av dem er interessant nok ansatt ved Goethe-universitet i Frankfurt og er bidragsytere i den foreliggende bok. Det gjelder Hans-Günter Heimbrock (praktisk teolog, norsk språk) og Hermann Deuser (systematisk teolog og religionsfilosof, dansk språk). Denne litt nærsynte skandinaviske innledning skal ikke skjule for at vi i denne bokartikkel møter en typisk tysk bok, og da i god forstand. Med tverrfaglige impulser og atskillig intellektuell energi søker den å legge en ny basis for den praktiske teologi, etter at denne nå i lang tid har oppgitt å forstå seg i hovedsak som praktisk anvendelse av forelagte dogmatiske sannheter. Det alternative konsept som her utforskes, er en fenomenologisk forankret praktisk teologi, eller mer beskjedent uttrykt: Forfatterne vil undersøke hvor fruktbart det kan være med en fenomenologisk *orientering* innenfor den praktiske teologi.

Det er liten tvil om at det med dette utgangspunkt skapes store muligheter for nytenkning. Men er den vei som konsekvent orienterer seg langs det her synliggjorte fenomenologiske landskap, likevel den mest fruktbare å gå for den praktiske teologi, alle forhold tatt i betraktning? Bidragsyterne er selv ikke mer sikre på dette enn at de kaller den konsultasjonen som ligger til grunn for boken, et «mutuum colloquium fratrum» (med ord fra de Schmalkaldiske artikler, og en konkret tilstedeværelse kun av *brødre* = menn). Denne «sjelesørgeriske» betegnelse indikerer at det foreligger et behov for gjensidig rådgivning på feltet i den utvungne samtales form, før det eventuelt trekkes enda mer bastante konklusjoner. Jeg skal prøve å bidra på min måte ved å gjengi hovedlinjene i bokens fenomenologiske tankegang til inspirasjon for seriøs utprøving i nordisk

sammenheng, og ved å avslutte med noen få kritiske spørsmål.

Fenomenologi er en filosofisk betegnelse som er blitt utdypet og beriket fra mange hold og bidragsytere. Tyskeren Bernhard Waldenfels – en ledende representant for dagens fenomenologiske filosofi og bidragsyter i den foreliggende bok – nevner ved siden av impulsene fra grunnleggeren Edmund Husserl og Husserlelevene Heidegger og Scheler, det mangfoldige franske bidrag gjennom Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur og Derrida (Lyotard er også viktig!), de øst-europeiske impulser fra Ingarden, Spet og Patoka, samt importen til USA via litaueren Aron Gurwitsch og østerrikeren Alfred Schütz. En rekke andre betydningsfulle navn innenfor fenomenologien og dens omkrets dukker også opp i boken. Noen hovedperspektiver skal nå kort introduseres.

«Livsverdenens» betydning

I en fenomenologisk betraktningssmåte spiller det virkelige liv, hverdagen, de konkrete erfaringer, en helt avgjørende rolle. På tysk kan alle disse aspekter samles i begrepet: «die Lebenswelt», som i direkte oversettelse til norsk blir til det litt kunstige «livsverden/en» (Når jeg leilighetsvis anvender denne oversatte grunnbetegnelse i fortsettelsen, skjer det alltid i anførselstegn). Som boken også tydelig viser, innebærer en bruk av retningsgivende samlebetegnelser imidlertid ikke at behovet for differensierte betraktninger forsømmes. Alle stikkord som hører hjemme på fenomenologiens språkfelt, utsettes nemlig for meget nyanserte analyser, noe som i enkelte bidrag også fører til et behov for klart å sondre mellom f. eks. «hverdag» og «livsverden».

Den praktiske teologi får gjennom et slikt prioritert interessefelt som «livsverdenen» representerer, ifølge bokens innledning til oppgave(r) å løfte frem de foregitte betingelser og

muligheter for praktisert religion i denne vår «livsverden», å ledsage den faktiske religionsutøvelse kritisk i form av kristelig sannhetsøken, samt å gi gjennomtenkte impulser til dens kultivering og utforming. Det dreier seg her altså på flere måter om en vekselvirkning, også fordi den umiddelbare religiøse subjektivitet man er på jakt etter, oppstår i et sosialt betinget samvirke med andre subjekter som befinner seg i den samme «livsverden». Den som under denne øvelsesprosess skimter en forsiktig applauderende Schleiermacher i kulissene, har ikke noe dårlig syn. Det heter videre at bare utfra dette hverdags-perspektivet kan den praktisk-teologiske vekselvirkning tre frem som en vital og lidenskapelig aktivitet, og ikke som en intellektualistisk, rasjonell og teknologisk virksomhet. Og da dukker sannelig – ikke overraskende – også Kierkegaard opp i kulissene med et interessert sideblikk på det som foregår.

«Erfaringens hermenevtikk»

Med fenomenologi forstår forfatterne en refleksjon som ikke bare også inkluderer hverdagslige erfaringer og opplevelser, men som utgjør en «erfaringens hermenevtikk», dvs. er opptatt av å legge hverdagens handlingsstrukturer, fysiske holdninger, oppfatninger og tenkning til grunn for både den hverdagslige og vitenskapelige betraktning av den menneskelige eksistens og virkelighet. Edmund Husserl har i en berømt parole: «Tilbake til de konkrete forhold» («Zurück zu den Sachen selbst»), nettopp villet oppfordre til et møte med den faktisk eksisterende verden som ligger der forut for all erkjennelse, den som all sann erkjennelse taler om, og som all vitenskapelig tilnærming nødvendigvis må bli abstrakt, påpekende og sekundær i forhold til. Paradoksalt nok viser imidlertid ikke fenomenene («die Sachen selbst») seg som lett tilgjengelige, som noe som så å si ligger like for hånden. De er tvert imot fordreid og tildekket gjennom inadekvate hverdagslige og vitenskapelige betraktnings- og handlingsmåter. For å bryte igjennom en slik rutinemessig tilnærming, er det nødvendig med en ny innstilling som leder oppmerksomheten hen mot den spesifikke erfaring som holdes skjult ved slike mekanismer.

Nå er ikke «livsverdenen» en stabil størrelse som gir et entydig fundament for all hverdagslig meningsdannelse. Når den praktiske teologi henvises til «livsverdenen», henvises den derfor også til en verden som stadig er i ferd med å brytes opp. Den henvises altså med andre og litt knudrete ord til overgangsmomentene fra en-het til to-het, der handling, erkjennelse, anskuelse p.d.e.s. og begrep, betydning, tegn p.d.a.s. nok fortsatt henger sammen, men samtidig allerede er i ferd med å løse seg fra hverandre. Den fenomenologiske orientering avviser i forlengelsen av dette de skarpe alternativene inderlighet – utvendighet, privat – offentlig, indre (det subjektive og psykiske) – ytre (det objektive og fysiske), og søker isteden å formidle mellom disse polene. Kanskje er det endog slik at religion og kristen tro nettopp har sitt «produktive sted» i mellomrommet mellom de angivelige alternativer og i det som der formidles, altså ved og på terskler og overganger? spør man.

Særegent praksisbegrep

Endelig har fenomenologien et egenartet praksisbegrep, som ikke på tradisjonelt vis ser praksis som anvendelse av teori og kunnskaper. Praksis betyr for fenomenologien i utgangspunktet rett og slett at mennesket er plassert i sin naturlige og samfunnsmessige omverden. Og den praksisforståelse som fenomenologien bringer med seg, definerer praksis i denne forbindelse helt grunnleggende som «åpne spillerom», i tråd med Husserls tale om det uavsluttede i våre bevissthetshorisonter. Dette innebærer ikke at man på idealistisk manér tror seg å kunne springe bukk over alle de begrensninger som «utplasseringen i virkeligheten» innebærer, men diskusjonen går på *om* og *hvor* *dan* det eventuelt også kan «spilles» innenfor de grenser som åpenbart eksisterer.

En slik praksisforståelse påvirker selvsagt også sterkt synet på den praktiske teologi, som ikke lenger kan få til oppgave å anvende teori på praksis. Den praktiske teologi er isteden noe som må vokse ut av selve praksiserfaringen, som en ny form for «teologi nedenfra». Det er derfor heller ikke slik at den praktiske teologi er å forstå som et for-stadium – med sensibel

utforskning av hverdagens villniss i ett eller flere skritt som spesialitet – før andre tilnærminger så overtar og gjør prosessen «teologisk». Den er en enhet av observasjon, forståelse, tolkning, holdning og handling, og som sådan nettopp også teologisk, slik det tenkes i denne sammenheng.

Den avgjørende problemstilling

Konseptet dreier seg altså om mer enn kun å overta noen fenomenologiske begreper. Poenget er å komme frem til en enhetlig metodisk orientering som på en fasettert måte bidrar til intet mindre enn en ny bestemmelse av religionens og den kristne tros karakter. Den grunnleggende spørsmålsstilling ser slik ut: *Kan det gjennom fenomenologien som hevrstiske redskap i all praktisk-teologisk refleksjon oppnås en mer fruktbar teologisk observasjon og forståelse, og til sist også en mer adekvat teologisk handling?*

Det er ikke tvil om at mye av den fremtidsrettede praktisk-teologiske refleksjon for tiden vender sin interesse i denne og lignende retninger, der menneskets faktiske erfaringer og levde (religiøse) liv får en helt dominerende oppmerksomhet. Vi kan f. eks. i det aller ferskeste tidsperspektiv tenke på Wolfgang Stecks første bind av en ny tilrettelegelse av den praktiske teologi: *Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen der neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt*, Stuttgart 2000 og Hans Raun Iversens artikkel i dette hefte, som viser til en lignende type nytenkning, riktignok under bruk av en noe annen terminologi. Forfatterne av den foreliggende artikkelsamling nevner for sin del hvordan deres tanker korresponderer med en rekke av dagens generelle vitenskapsteoretiske nytenkning, slik den viser seg gjennom nyere utviklingstrekk innenfor psykoanalysen, den etnologisk orienterte sosialantropologi, gestaltteorien, pragmatismen og muligens også konstruktivismen. Når man kjenner til noe av tyngden til disse konsepter, og særlig deres mentale forankring i en sterkt dominerende livsfølelse innenfor våre dagers kulturklima, trenger man ikke være en stor spåmann for å forutsi at det dominerende paradigme for den praktiske teologi i mange år fremover vil bli preget av denne type naboskap.

I en interessant, men svært selektiv konsept-historisk gjennomgang viser to av utgiverne (Failing/Heimbrock) hvordan en fenomenologisk orientert teologisk virkelighetsforståelse av ovennevnte type forholder seg til andre praktisk-teologiske konsepter som er utviklet de siste 30 år (jf. s. 16–32). Dermed bys vi på et sobert oppgjør med Rolf Zerfass' handlingsorienterte, kybernetiske refleksjonsmodell, Gert

Ottos kritiske teori, Henning Luthers konsentrasjon om den subjektorienterte «religionsutøvelse», Joachim Matthes' forsøk på å gjøre den praktiske teologi praktisk gjennom refleksjon over den folkekirkelige etnografi og Manfred Josuttis' mystagogisk inspirerte praktisk-teologiske innføring i hellighetens sfære. Det er relativt lite som bokens fenomenologisk orienterte praktiske teologi tar med seg videre fra disse konsepter, etter min mening altfor lite (dog vender de samme forfattere i bokens siste artikkel igjen tilbake til Josuttis). Personlig vil jeg anbefale at dagens praktiske teologi, også den som vil være fenomenologisk basert, særlig arbeider energisk videre med tidlig avdøde Henning Luthers tanker i *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts* (Stuttgart 1992) og nettopp Josuttis' anliggender i *Die Einführung in das Leben. Pastoralthologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität* (Gütersloh 1996). Disse to tilfeller viser også hvordan iboende fenomenologiske ansatser (som disse bidrag er fulle av) kan trekkes i nokså ulike retninger, og at fenomenologi kan være et fruktbart innslag uten å overta hele det praktisk-teologiske interessefelt som i den foreliggende bok. Det er i denne sammenheng velgjørende å konstatere at boken dog ender med en ydmyk formulering: «Striden om den riktige fenomenologi er uavgjort», noe som korresponderer godt med invitasjonen til gjensidig samtale og rådgivning som den starter med.

Bokens struktur og de enkelte bidrag

Boken har ni bidragsytere som også deltok under den forutgående konsultasjon, men som deretter delvis har bearbeidet sine bidrag sterkt. I første del skriver parhestene *Wolf-Eckart Failing/Hans-Günter Heimbrock* og *Henning Schröer* prinsipielt om den praktiske teologis interesse for fenomenologien, og utdyper dermed de linjer som denne bokartikkel allerede kort har avtegnet. Sentrale begreper som kultur, hverdag, «livsverden», «levd religion» og liv får en meget nyansert behandling. Schröer, som i mange år var professor i Bonn, skriver med perspektiv tilbake til de første ansatser til en fenomenologisk praktisk-teologi på 1960-

tallet, der han selv var en viktig initiator. Han konkluderer med at en praktisk teologi av denne type må ha selve livet, forstått som *ars vivendi et moriendi*, som den ledende forestilling. Videre blir det for Schröer blant annet viktig å ta inn over seg sammenhengen mellom kultus og kultur, og den imaginasjon og fantasi som kjennetegner en levende tro. Bibelsk ryggdekning for sin tenkning finner han i teofani- og epifanifestillinger, som gjør spiritualitet til konkret erfarbar virkelighet. Kravet om en generell re-konkretisering av den praktiske teologi avslutter tankegangen.

I *annen del* skriver filosofen *Bernhard Waldenfels* og teologen *Michael Moxter* (dogmatiker i Hamburg med fornyelse av kulturteologien som program) mer utdypende om fenomenologien som samtalepartner. Det er blant annet fruktbart å sette seg inn i Waldenfels' gjennomgang av erfaringens ulike dimensjoner, og Moxters fremheving av «presis unøyaktighet» som adekvathets-standard i den fenomenologiske analyse. Denne standard praktiseres blant annet i såkalte horisont-analyser.

I bokens *tredje del* bringes det inn to perspektiver av fenomenologisk karakter som beveger seg et stykke bort fra Husserls begrepsverden. *Hermann Deuser* skriver om den fenomenologiske semiotikk som samtidig med Husserl ble utviklet av Charles S. Peirce i USA (jf. Trond Skard Dokkas dr.avh.), og *Wolf-Dietrich Bukow* vil ved hjelp av den fenomenologiske sosiologi til Alfred Schütz tydeliggjøre at religionen i kristendommens utgave ikke er havnet som et randfenomen i den vestlige verden, selv om det overflattisk kan se slik ut. Mer presist gjennomgår den en transformasjon. Disse nye former kan bare oppfanges ved en tilpasset sosiologisk metodologi, som viser religionens sentrale betydning som (1) et system for tilbud av bestemte ytelser, (2) tydningsinstans i «livsverdenen» og (3) kulturell kommunikasjon, f. eks. både i politikken og reklamen.

Bokens avsluttende *fjerde del* er av mer eksperimentell karakter, og skal gi eksempler på hva som forsøksvis kan skje når potensielt «religionssvangre» fenomener blir møtt med en fenomenologisk tilnærming for å avvriste fenomenene noen iboende aspekter, aspekter som

samtidig viser ut over seg selv. *Werner Schneider-Quindeau* beskriver f. eks. mest mulig nøyaktig hva som skjer når en person ser en film på kino, for å prøve å komme i nærkontakt med det som utgjør den enorme fascinasjon for milliarder av mennesker ved et kinobesøk. Fokus rettes blant annet mot muligheten for å se ting annerledes, virkeliggjort ved kameravinklenes og dramaturgiens kreative innfangelse av det ellers usynlige og skjulte, noe som innebærer en «fenomenal» utvidelse av de naturlige synserfaringer. *Thomas A. Lotz* viser den hevristske verdien av Peirces tegnteori (jf. Deusers bidrag i del tre). Med sin forankring i «Critical Common Sense» utgjør den en fruktbar variasjon til semiotikkens ofte rene lek med betydninger. Lotz antyder til slutt noen av de konsekvenser dette kan gi for arbeidet med liturgikk, homiletikk, religionspedagogikk og sjelesorg (i andre sammenhenger har Lotz foretatt interessante fenomenologiske analyser av kasualsituasjoner som gravferd og vigsel, og Heimbrock har sammen med Matthias von Kriegstein bl.a. introdusert metoden i den homiletisk-liturgiske læringsprosess, jf. *Predigen læren, Gottesdienst feiern lernen*, Frankfurt am Main 2000.). Til sist i boken arbeider *Failing* og *Heimbrock* igjen sammen og nærmer seg nå den mangfoldige (og uutslokkelige?) lengsel etter det hellige, som fenomenologisk sett er lett å påvise. Den dukker f. eks. opp i øket forespørsel etter velsignelseshandlinger og hellige rom. Denne del av «livsverdenen» roper på adekvate beskrivelser av et fenomen som samtidig både er integrert i den subjektive erfaring og oppleves som totalt utenfrakommende.

Avsluttende kommentarer og spørsmål

Den kanskje viktigste drivkraft bak det fenomenologiske prosjekt som boken anbefaler, er den forståelige oppgittetheten over en selvtillstrekkelig teologi og preken, som kretser om seg selv og ikke når frem til menneskenes virkelige liv. Abstrakte trosformuleringer og en tradisjonell bibelutleggelse blir ikke bedre ved gjentagelser. Slike kirkelige ytringer har ingen plausibilitet i menneskenes forestillingsverden, og derfor oppfattes denne type formidlingsforsøk i dag av stadig flere som noen merkverdige esoteriske lyder av i høyden museal interesse. –

Omtrent på denne måte beskrives altså den dystre bakgrunn som en ny form for praktisk teologi er kalt til å gripe fatt i. Det er forståelig at en slik situasjonsbeskrivelse kaller på alternative former for teologisering, i hvert fall blant personer med teologi som yrke. Hverken en engstelig konservativ rest-tenkning eller en galopperende sekularisering uten tolkningsmotstand, representerer lystelige veier å gå. Ser man ikke lenger noe håp knyttet til fornyelse av klassisk kirkelig kristendom, er det ikke underlig om man vender tankene i retning av å beskjeftige seg med og foredle den religiøsitet som faktisk avdekkes i folks hverdag gjennom fenomenologiske analyser.

Den ensidighet som denne skissemessige situasjonstegning og den antydende redningsvei nok representerer, hindrer ikke at mange tiltalende trekk ved en fenomenologisk innrettet praktisk teologi samtidig er tydelige. Jeg tenker først og fremst på viljen til å jakte på de ofte skjulte religiøse trekk i menneskets faktiske «livsverden».

Det kan kanskje her være nyttig med navn på noen personer utenfor bokens persongalleri som med forskjellig utgangspunkt tenker og arbeider fenomenologisk. I skandinavisk sammenheng har f. eks. K.E. Løgstrup gjort et banebrytende fenomenologisk arbeid som langt fra er fullt utnyttet innenfor den praktiske teologi. Marianne Gullestads sosialantropologiske analyser av kultur og hverdagsliv demonstrerer tydelig fruktbare trekk ved en fenomenologisk tilnæringsmåte som også er sensibel for religiøse uttrykksformer. Metodisk inspirerende er også Kirsti Malteruds utfordrende fenomenologiske beskrivelser av forholdet mellom lege og pasient, som opplagt forbedrer vår observasjonsevne, om enn ikke direkte for det religiøse. Den pastoral-kliniske fremgangsmåte er også et eksempel på en type fenomenologisk realitetsorientering, vel kjent for de fleste. Grunnleggeren Anton Boisens anstrengelser med å lese «levende menneskelige dokumenter» istedenfor å begynne i teoriens verden, er av klart fenomenologisk karakter og til fortsatt inspirasjon for mange.

Innenfor det fenomenologiske landskap er det videre generelt positivt med de mange krea-

tive, metodiske innspill til en nær og samtidig tilstrekkelig distansert beskrivelse av konkrete livsforhold, med den «presise unøyaktighet» i formidlingen som ett av kjennetegnene. Langs disse spor kan den praktiske teologi utvilsomt oppnå en stor realitetsgevinst i sin refleksjon ved å fange opp trekk ved menneskers hverdag og «livsverden» som empiriske undersøkelser av tradisjonell type ikke metodisk har redskaper for. En vellykket fenomenologisk beskrivelse gjør slik sett synlig det vi uten denne ikke ville ha sett! Den fenomenologiske affinitet til en adekvat kunstnerisk beskrivelse av den kulturelle «livsverden», er også et interessant aspekt ved metoden (jif. ikke minst M. Merleau-Ponty som stadig fremhever fenomenologiens slektskap med litteratur og diktning). Likeledes er behovet for gjentatte møter med det samme virkelighetsfelt, for stadig fra varierte synsvinkler å avvriste det nye hemmeligheter, en erkjennelse som man ikke trenger å ha levd lenge for umiddelbart å ha sans for. Å være på jakt etter spennende teologiske oppdagelser nettopp der virkeligheten trues med oppløsning og forvandling, er også en eggende tanke for meg. Det er dessuten sunt med en praktisk teologi som ikke i utgangspunktet er fanget av institusjonelle, kirkelige og pastorale begrensninger, og som har nytenkning som et hovedord.

Problemet er samtidig at alt dette – hvis det rendyrkes som i den foreliggende bok i form av en enhetlig prosess av teologisk karakter, omfattende både observasjon, forståelse, holdning og handling – nok innebærer akseptasjon av en del tankemessige forutsetninger som blir teologisk svært tvilsomme, iallfall om man vil tale utfra en gjenkjennelig nytestamentlig og reformatorisk kristendom. Spørsmålet er blant annet om den med rette høyt verdsatte nytenkning ikke kan – og *må*(!) – gå sammen med mer tradisjonelle og klassiske uttrykk for ekte kristendom om den skal unnsnippe en helt diffus identitet som ikke gavner noen. Bak dette ligger selvsagt hovedspørsmålet om den fenomenologiske avdekning av hverdagens religiøse over- og undertoner kan bidra til mye mer enn at mennesket møter seg selv på det dypeste, men ikke dermed nødvendigvis den inkarnerte Gud i Jesus Kristus.

Den flere ganger nevnte Josuttis har interessant nok fått fornyet sans for religion som en kategori *sui generis* gjennom sitt praktisk-teologiske arbeid i lys av religionsfenomenologiske begreper og tilnærminger: «Den som betegner gudstjenesten som 'hellig handling', gjenopptar under fornyede betingelser ansatsen til den dialektiske teologi. I det religiøse ritual blir den hellige Gud nærværende. Ånden som griper menneskene i denne hendelse, må ikke forveksles med felles-ånden (der Gemeingeist) til de tilstedeværende og handlende personer» (*Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, München 1991, 85f*). Dette utsagn viser at fenomenologi er mer enn én ting, og kan føre til svært ulike konklusjoner.

Selv om man gir Josuttis rett i at kristendommen som religion må forankres hinsidig menneskets «livsverden», kan man likevel, i motsetning til Barth, nettopp betrakte den som en religion. Det gir også åpning for et fornyet og positivt arbeid med verdien av den «naturlige religiøsitet». På dette grunnlag kan den praktiske teologi være fenomenologisk vidåpen for de religiøse ytringsformer som spontant viser seg i menneskers hverdag, og da altså ikke bare i polemisk forstand for å bekjempe en slags forkvadet kristendom. For meg er det imidlertid utenkelig at man kritisk kan ledsage denne religiøsitet i form av kristelig sannhetssøken (jf. bokens formulering s. 3) hvis denne allmenne og dog subjektive religiøsitet bare skal møtes «nedenfra», dvs. fra menneskets egen «produksjon» av kodete religiøse livsytringer (ikke å forveksle med frigjøringssteologiens bruk av denne uttrykksmåte). Det må gå an å forsøke en vekselvirkning mellom «nedenfra»- og «ovenfra»-perspektivet uten at det ender i et klerikalt maktovergrep, og slik at den religiøse opplevelse ved et kinobesøk kan verdsettes på et annet nivå enn møtet med nådemidlene, men dog altså gis en viss religiøs verdi. Den foreliggende bok taler nok i et par sammenhenger positivt om sakramentalitet og biblisitet, men bare svært vagt. De bibelske tanker som nevnes som relevante, er f. eks. begrenset til epifaniforestillinger og visdomstenkning. En noenlunde enhetlig fenomenologisk metodikk fra A

til Å innenfor den praktiske teologi er derfor, etter min oppfatning, et utfordrende prosjekt både kirkelig og intellektuelt, men ikke bærekraftig nok til å omfatte alle de elementene som den praktiske teologi må ta hensyn til. Dette mener jeg, samtidig som jeg er dypt takknemlig for de erkjennelser som den foreliggende bok har beriket meg med. I mindre provoserende teologisk ensidighet, ville stimulansen også sannsynligvis vært mindre.

For egen del ønsker jeg altså ikke å gi slipp på den fenomenologiske tilnærming, men den må for Guds og menneskenes skyld klart inngå i en trinitarisk sammenheng for at jeg skal oppleve den vital og livskraftig nok som praktisk-teologisk konsepsjon. Den fornyelse av den praktiske teologi som en slik kontekst innbyr til, kan i høy grad møte menneskets religiøse lengsel uten selv kun å bli et speilbilde av dens ekspressive forlegenhet. Men denne forlegenhet utgjør mange ganger et godt sted å begynne, ofte i et taust fellesskap, der det både læres og lyttes. Dette er ingen prester, og ingen teologiske konsepsjoner, flinke nok til – aller minst de som ser ut som de kan det.

TOR JOHAN S. GREVBO

Den norske kirkes presteforening (utg.):

Prester i den norske kirke og andre teologiske kandidater

Oslo: Verbum Forlag 2000.

Den niende, økede utgave av presteboken står i en stolt tradisjon. Tidligere redaktører, som Marcus Bie og Albert Lange, la tydeligvis sin stolthet i å skaffe opplysninger som virkelig er forbausende korrekte. Redaksjonen av jubileumsutgaven av år 2000 følger dessverre ikke sine forgjengere i så måte. Boken inneholder en bråte skrivefeil, både i stedsnavn, familienavn og andre vitale opplysninger. Jeg er klar over utfordringene ved å skrive en bok som dette i personbeskyttelsens og familieoppløsningens tid. Men burde fordelene ved samtidens nyvinninger kunne oppveie disse ulemper? Det er i dag lettere enn noen gang å la seg fotografere og til og med sende bilder over nettet, og kommunikasjonen er da noe bedre enn i 1843? Hvorfor er det da så vanskelig å skaffe foto av teologene, eller i det minste å benytte det fotografi som finnes i utgaven fra 1990. Det mangler svært mange prester og teologer i denne boken. Det er kanskje naturlig, så lenge man har basert seg mest på at teologene skal melde seg selv, slik at de som tilfeldigvis var i utlandet ikke er kommet med. Denne boken er, som det heter i forordet, et verk for historien så vel som for samtiden. Dessverre holder den ikke mål for verken historien eller samtiden. Ved en enkel gjennomlesning, finner jeg så mange feil og manglende data, at jeg spør om utgiverne har bedt om tilstrekkelig konsulenthjelp. Man har ikke en gang klart å få med de personer som var med i forrige bok, heller ikke bilder. Eller var det virkelig umulig å skaffe et bilde av Georg Hille? Eller kanskje spurt ham om en del data man manglet? Vi er mange som kunne hjulpet i så måte. Selv studerte jeg sammen med Erica Nilsen. Ringer det ikke en bjelle når man fører opp to personer som heter henholdsvis Erica Nilsen Gunnevold og Erica Nilsen Grunnevoll, født henholdsvis 24/11-1960 og 4/11-1960, med samme foreldre, forskjellige ektemenn og ulik yrkesbakgrunn? En

rekke personer er da også oppgitt som Melkisedek – han som kjent var uten far og mor. I forbindelse med mitt arbeid har jeg benyttet de fleste eldre utgaver av Presteboken, da disse gir meg nøyaktige opplysninger om tidligere generasjoner prester. Dessverre kan ikke årets utgave av Presteboken sies å dekke dette behov. Den såkalte 'Presteboken' brukes faktisk med den hensikt å få korrekte opplysninger om kolleger. Slik sett er denne utgave atskillig verre enn ingenting.

VIDAR L. HAANES

Birgit Stolt:

Martin Luthers Rhetorik des Herzens

UTB, Tübingen: Mohr Siebeck 2000. 200 s.

Er det mulig å si noe nytt om Luther? Dersom vi bare ser på Lutherforskningen de siste førti år, ser vi hvordan bildet av Luther har forandret seg. Birgit Stolt (f. 1927) er språkforsker og germanist, har vært ansatt ved Universitetet i Stockholm, og har i flere tiår arbeidet med Luther og Melanchthon. Hennes fremste utfordringer var Luthers tospråklighet, slik at hun også måtte beherske latin, dernest Luthers retorikk, og til sist Luthers bibeloversettelse.

Hun viser i denne bok, om hjertets retorikk hos Luther, hvorledes retorikken er integrert i Luthers teologi. Hun hevder frimodig at Lutherforskningen er avhengig av og har gjennomgått dramatiske forandringer som følge av språkvidenskapen og germanistikken, og langt på vei beviser hun selv sin påstand. De 500 år som skiller reformasjonstiden fra vår tid er en 'Graben' like stor som den som skiller Det nye testamentets tid fra vår egen. Derfor er kjennskap til germanistikk like viktig for å forstå Luther, som kjennskap til gresk og hellenistisk kultur er det for å forstå de nytestamentlige for-

fattere. Birgit Stolt hevder at en historisk tekst aldri er uttømmende fortolket. Hver generasjon må gjøre seg den møye, å fortolke teksten inn i sin tid, ta utgangspunkt i den dagsaktuelle vitenskapelige situasjon, for å se om ikke teksten sier noe nytt. Således har språkvitenskapen, tekstlingvistikken, resepsjonsforskning, og ikke minst retorikken åpnet for ny innsikt i Lutherforskningen. Retorikken, Augustins eget fag, var i svært lang tid nedvurdert, men ble så nærmest gjenoppdaget i 1960-årene. På reformasjonstiden stod retorikken høyt i kurs, som følge av renessansehumanismens svermeri for antikken. Stolt redegjør instruktivt for forskjellene mellom Cicero, som skolastikerne særlig benyttet, og Quintilian, som Luther satte mest pris på.

Hvordan ser vi så på Luther? Noen betrakter Luther som munken som ennå sitter fast i middelalderens djeveltro og helvetesfrykt, mens andre tegner et bilde av ham, som man gjorde under Lutherjubileet i DDR i 1983, som en *frühbürgerlich* revolusjonær, en oppfatning jeg møtte ved det historiske fakultet ved Nankai universitetet i Kina, hvor jeg var gjesteforeleser i desember 1999. Man hadde her, ved et av Kinas fremste historiske fakulteter, to lærestoler i kristendommens historie. Begge var knyttet til Luther-forskning, og professorene hadde naturligvis vært i Øst-Tyskland flere ganger. Studentene satte Luther meget høyt, og ble naturligvis forskrekket over min forelesning, som antydte at Luther også hadde rent personlige og religiøse motiver for reformasjonen, utover det å være en forløper for bondeopprøret gjennom sitt initiativ til borgerskapets revolusjon, opprøret mot keiser og pave. Så hvem er egentlig den historiske Luther, hvordan var han? På den ene siden svært moderne, og forut for sin tid, som i spørsmålet om kildekritikk og hans metoder i bibeloversettelse. Men i sitt verdensbilde eller virkelighetsforståelse var han naturligvis fullt og helt et barn av sin tid. Både Gud som spaserte om kvelden i hagen, og alle skildringer av engler og djevler, var høyst konkrete forestillinger, uttrykk for den vedvarende kampen mellom onde og gode krefter, mellom Gud og satan.

Vår virkelighet er moderne, og vi klarer ikke å fange middelalderens denotative forståelse av

ordene. Vi hører dem ut fra deres konnotasjoner, alle de assosiasjoner og situasjonssammenhenger som omgir ordene i vår forestilling. Når Luther talte om engler eller om djevelen, tenkte han helt konkret på nærværende, virkelige vesener, som hadde innflytelse på hans hverdag. Vi derimot vil stort sett forbinde disse ordene i deres overførte betydning, som skjellsord eller hedersbetegnelser: «Du er en engel».

Birgit Stolt bruker så sin kunnskap og sitt teoretiske rammeverk i en meget lærerik gjennomgang av henholdsvis Luthers preken, hans bibeloversettelse, retorikk og musikk i Deutsche Messe, humor i Luthers skrifter, samt barnekårets rolle hos Luther. Luther er med sin intensive, sterke personlighet nærværende i alle sine tekster. Han var alltid, i alt han skrev, til stede med hele sitt hjerte. I hans skrifter lyder hans stemme, for det å skrive innebar for Luther det samme som å tale. Kun som det talte ord ble språket levende. Han må ha hørt det talte ord for sitt indre øre mens han skrev. Derfor kan vi fremdeles – 500 år etter at Luther skrev – oppleve at han taler til oss. Men denne følelse skaper samtidig en falsk oppfatning av hvor enkelt det er å forstå Luther. Hans hjertespråk blir som en feilkilde, da vi lett glemmer at man aldri kan lese og forstå en historisk tekst rent intuitivt, som om Luther var en samtidig forfatter, som skrev inn i vår samtid. På den tid disse tekstene ble skrevet, kan deres resepsjon eller mottakelse ha vært en helt annen. Ubevisst leser enhver generasjon historiske tekster gjennom sin egen samtids briller. I Luthers tilfelle er det ekstra vanskelig, da vi i tillegg bærer med oss bestemte oppfatninger, preget av legendedannelsen og personkulten rundt ham, både positivt (luthersk) og negativt (romersk-katolsk).

Jeg har kun ett kritisk perspektiv: Spørsmålet er om Luther først og fremst er retor, eller om han snarere tenker politisk-juridisk. Han er som vekteren, som proklamerer Ordet i det offentlige rom. Han bruker et hverdagslig språk, som «Elselein» og «Hansemann» kunne forstå. Således er også hans bibeloversettelse preget av ønsket om å formidle Skriften til vanlige mennesker, mer enn til å tilfredsstille retorikkens regler. Skriftens klarhet er ikke kun å forstå som Augustin mente dette, at de dunkle steder bely-

ses av de klare. Skriftens klarhet er vel så mye det at den er sann, den ropes ut, og den lyder. Det Skriften taler om er sannhet, og derfor må budskapet ropes ut som dokumentasjon.

VIDAR L. HAANES

Jürgen Ziemer:

Selsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis.

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000. 360 s.

Ziemer er professor i praktisk teologi / sjelesorg ved universitetet i Leipzig. Han har skrevet en omfattende ny lærebok i sjelesorg preget av umiskjennelig tysk akademisk grundighet. Det fine er at boka samtidig kjennes lett å lese. Den formidler masse relevant kunnskap på en måte som lar oss kjenne forfatterens engasjement og inspirasjon i forhold til stoffet. Språket er klart og poengtert. Disponeringen av et meget omfattende stoff er velordnet, og utvalget av tema som drøftes virker relevant og aktuelt også for en nordisk leser.

I første del opparbeides et historisk perspektiv på forståelsen av sjelesorgens egenart. Dette skjer gjennom en relativt omfattende presentasjon av utvalgte kirkehistoriske epokers og tradisjoners sjelesorgforståelse (kap 2). Dette leder fram til en kritisk analyse av noen sentrale og karakteristisk forskjellige sjelesorg-konsepser i dagens debatt, Hovedvekten ligger her på en framstilling av egenarten i henholdsvis kerygmatiske, pastoralkliniske og evangelikale sjelesorgforståelser. Gjennom presentasjon av dette stoffet gir Ziemer et godt signalement av viktige problemstillinger og posisjoner i nåtidig sjelesorgdebatt. Samtidig åpner han gjennom dette opp for en profilering av den posisjonen han selv ønsker å innta. Hva kjennetegner denne posisjonen?

Ziemer er ingen barrikadestormer som tegner ut en egen posisjon med skarp profil og markerte fronter mot alternative fortolkninger. Han nyanserer, overveier og argumenterer innenfor et perspektiv som tar høyde for kompleksiteten både i sjelesorgteorien og i de utfordringer som møter sjelesørgeren i praksis. Det

er slik sett befriende å møte en sjelesorglære som utformes med en så gjennomført bevissthet om mangfoldet og motsigelsene i praksisfeltet. Dette betyr allikevel ikke at Ziemers lærebok er profilløs eller uten markerte anliggender. Jeg vil peke på fire anliggender som, slik jeg ser det, bidrar til å tegne bokas profil.

Kontekstuell bevissthet: Mye sjelesorgteori har anlagt et nokså snevert og individorientert perspektiv. Ziemer hører med blant dem som kritiserer dette. Han legger avgjørende vekt på den sosiale, politiske og kulturelle kontekstens betydning både med tanke på å fortolke menneskers livssituasjon, og med tanke på å gi innsiktsfull hjelp. Derfor innledes boka med en form for kulturanalytisk skisse (kap. 1) som nettopp skal angi viktige trekk i forfatterens forståelse av det samfunn og den kultursituasjon som den praktiske teologi og sjelesorgen må forholde seg til i dag. Denne følsomhet for sjelesorgens kontekstualitet merkes i drøftingen av ulike tema utover i boka.

Historisk bevissthet: Formodentlig er det nå viktigere enn noen gang å opprettholde en vital historisk bevissthet. Vi trenger perspektiver og kunnskaper som kan motvirke flimmerkulturens frenetiske øyeblikksfiksering og nærsynte begeistring for 'det nye'. Jeg synes Ziemer på en god måte ivaretar dette anliggendet i utviklingen av sin sjelesorgforståelse. Han gir oss kirkehistorisk materiale som setter vår egen virkelighet og våre egne problemstillinger i perspektiv på fruktbare måter. Ikke minst i den sjelesørgerske refleksjon, som så sterkt konfronteres med menneskers aktuelle livsproblemer, er det ofte befriende å åpne for alternative forståelsesformer og praksismåter hentet fra andre tider enn vår egen. *Teologisk og kirkelig forankring:* Ziemers sjelesorg-konsepser preges av en markert forankring i kirkens tro og teologi. Basis og målsetting for både sjelesorglære og sjelesorgpraksis er *troen på den treenige Gud*, og derfor framstår også *menigheten* med sitt sosiale og sakramentale fellesskap som sjelesorgens opphav og bærende sammenheng. Strukturen i Ziemers tenkning i denne sammenhengen kan beskrives slik: Fordi Gud har vist sin omsorg for verden og menneskeslekten i Jesus Kristus, finnes det en troende menighet. Og fordi denne menighet er

kalt til å vitne om denne Guds omsorg i ord og handling, finnes sjelesorgen (diakonien) som et vitalt uttrykk for denne omsorg. Denne markering av teologisk-kirkelig forankring skaper imidlertid hos Ziemer ingen form for engstelig lukkethet eller tilbaketrekning fra den helt nødvendige dialogen med psykologien, sosiologien og andre viktige leverandører av innsikt og kunnskap. Poenget er snarere å fastholde det praktisk-teologiske utgangspunkt for denne dialogen, og de teologisk-kirkelige målsettinger som dialogen skal tjene. (4) *Sjelesørgerens faglige kompetanse*: I forlengelsen av denne markeringen av sjelesorgens teologiske og evangeliske fundament, understreker Ziemer på en meget inntrykksfull måte betydningen av sjelesørgersk faglighet og kompetanse. Konteksten for dette er ikke en snever profesjonsdebatt, men snarere et sterkt engasjement for egenarten i de særlige utfordringer som sjelesørgeren stilles overfor. Med tanke på disse utfordringene, samler Ziemer sin profilering av sjelesørgerens kompetanse i en modell med fem ulike, men nært sammenhengende dimensjoner under følgende stikkord: (a) Person-kompetanse, (b) Kommunikativ kompetanse, (c) Hermeneutisk kompetanse, (d) Åndelig kompetanse, (e) Teorikompetanse (s.182 ff.).

Det er dessverre ikke plass for å gå nærmere inn på hver av disse dimensjonene i den pastorale kompetanse slik Ziemer bestemmer dem. Jeg må begrense meg til å si følgende: Jeg finner Ziemers modell spennende, innholdsrik og saksvarende. Den makter å holde sammen vesentlige sider ved den sjelesørgeriske kompetanse, og sammenfatter samtidig sentrale anliggender i Ziemers egen sjelesorgforståelse. Når boka i de siste delene (fra kap 8–10) tar opp en rekke konkrete sjelesørgeriske tema til drøfting, ser man også hvordan de ulike dimensjonene i denne modellen spiller med i analysene.

Kort sagt: Her er mye å lære og mye å få forstand av. Selvsagt vil det være ting man savner og tema som gjerne skulle vært utdypet. Det jeg særlig savner, er en mer velinformert og oppdatert dialog med sjelesorg-konsepsjoner fra engelskspråklig område. Den faglige samtale med kolleger for eksempel fra den andre siden av Atlanteren blir ganske fragmentarisk og spora-

disk – noe formodentlig begge parter taper på. Men det mangler ellers ikke på stoff og kunnskapsmengde. Ziemer har gitt oss en lærebok med stort omfang og høy kvalitet. Bare så synd at så mange teologiske studenter og stadig flere prester i tjeneste har sluttet å lese tysk! Men for dem som ennå gjør det: Herved er boka anbefalt.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

Klaus Winkler:

Seelsorge. 2., verbesserte und erweiterte Auflage.

Walter de Gruyter, Berlin: New York 2000. 586 s.

I internasjonal sammenheng produseres det betydelige mengder sjelesorgfaglig litteratur. Det meste av dette dreier seg om studier av enkelttema i den prinsipielle sjelesorg, arbeider som belyser konkrete sjelesørgeriske problemstillinger, bidrag til sjelesorgens historie eller utkast som argumenterer for og profilerer egen posisjon. Det finnes imidlertid lite fra de siste årene som med rette kan klassifiseres som omfattende og gjennomarbeidede lærebøker i faget. To tyske framstillinger fra fjoråret har imidlertid endret på dette bildet, nemlig Jürgen Ziemers bok *Seelsorgelehre* (se omtale annetsteds i dette nummer), og det omfattende verket som her skal omtales.

Klaus Winkler (1934–2000) er en nestor i tysk sjelesorg. Han var i mange år professor i sjelesorg ved Kirchlichen Hochschule Bethel, og har en meget omfattende faglig produksjon bak seg. Det verk han nå har levert – *Seelsorge. 2., verbesserte und erweiterte Auflage* – framstår derfor på mange måter som en gjennomarbeiding og sammenfatning av et langt profesjonelt livs arbeide med sjelesorgens teologi og konkrete sjelesørgeriske utfordringer. Og det må sies: Winklers verk ruver virkelig i det sjelesorgfaglige terrenget. Antakelig dreier det seg om den mest omfattende og stoffrike lærebok i sjelesorg som er utgitt på mange år. Tysk akademisk grundighet, omfattende historiske og systematisk-teologiske kunnskaper, et imponerende overblikk over posisjoner og tendenser i nåtidig sjelesorgdebatt. Når alt dette og mer til går sam-

men med evne og vilje til å relatere teori til konkrete problemstillinger i sjelesørgerisk praksis, da ligger forholdene til rette for et innholdsrikt og spennende verk. Og enhver som tar seg tid og bryr seg med å lese, vil ganske snart finne ut at det er nettopp et slikt verk Winkler her har gitt oss.

Winkler framhever selv at boka er tiltenkt en dobbelt funksjon. På den ene siden er den skrevet som lærebok, og vil her gi en systematisk og pålitelig framstilling og drøfting av den sjelesorgfaglige debatt både i historisk og aktuelt perspektiv. På den andre siden skal framstillingen fungere som kompendium. Med dette sikter Winkler til at leseren ved hjelp av en detaljert innholdsfortegnelse, omfattende litteraturreferanser og poengterte tema-presentasjoner underveis i teksten, skal kunne finne fram til og lese seg inn i spesielle tema eller spesielle områder av sjelesorgdebatten som man har særlig interesse av å fordype seg i.

Dette doble siktemålet gir en god del av forklaring til den ganske overveldende mengde av kunnskapsstoff og henvisninger som boka inneholder. Betraktet som lærebok, er den i så måte svært omfattende og alt for krevende for vanlig nivå for eksempel i et norsk teologistudium. Teksten kan her og der oppleves som overlatt med synspunkter og informasjon, og ville som læreboktekst utvilsomt ha tjent på en sanering og forenkling.

Samtidig er det altså åpenbart at nettopp dette forholdet gjør Winklers bok til en svært verdifull og innholdsrik framstilling. Hovedelementene i framstillingen er ordnet etter følgende mønster: I en kortfattet introduksjonsdel gis en skissemessig presentasjon av hovedelementer i forfatterens sjelesorgforståelse. I de to neste hoveddelene (B + C) brettes det så ut et meget omfattende materiale som dels karakteriserer framstående hovedposisjoner i dagens sjelesorgdebatt (del B), og dels presenterer et variert og svært omfattende historisk materiale (del C). Stoffet i del B er i all hovedsak orientert ut fra en tyskspråklig kontekst. Dette representerer både en styrke og en begrensning. Man blir meget grundig innformet om posisjoner og argumentasjonsmåter i tyskspråklig debatt. Samtidig er det et savn her og andre steder i boka at man ikke finner noen mer inngående

dialog med representative nyere bidrag fra for eksempel amerikansk debatt. Formodentlig ville begge parter vunnet på en mer intensiv faglig samtale. Dette ser man ikke minst når Winkler bretter ut sitt historiske materiale (del C). Her åpnes det for perspektiver og rikdommer som man stort sett leter forgjeves etter i mer pragmatiske orienterte og aktualiserende amerikanske lærebøker. Over ca. 100 tettskrevne sider trekker Winkler opp sjelesørgerske perspektiver og innsikter fra ulike epoker i kirkens historie. I perioden fra Schleiermacher fram til vår egen tid presenteres ikke mindre enn 37 ulike forfattere – for øvrig alle menn! Presentasjonene er kortfattede, men poengterte. Winkler siterer gjerne sentrale passasjer fra de respektive forfatters viktigste verker, og knytter sine kommentarer til disse. Tekstens kompendie-karakter blir her tydelig: Presentasjonene gir informasjon om og fungerer som døråpnere og appetittvekker for en mengde sjelesorgfaglige forfatterskap i nær og fjernere fortid.

I neste hoveddel (del D) vender så Winkler tilbake til nåtiden og en systematisk analyse av sjelesorgens teologiske og dynamiske egenart. Trådene tas her opp igjen fra drøftingen i del (B), og videreføres i en omfattende kritisk og konstruktiv dialog med andre aktører i den sjelesorgfaglige debatt. Winkler strukturerer her framstillingen som en kritisk dialog mellom to grunnposisjoner: Den ene representerer en progressiv, moderniserende bevegelse – ofte med sterke impulser hentet fra psykodynamisk/psykoanalytisk terapi, amerikansk CPE eller feministisk teologi/filosofi. Sentrale navn her vil for eksempel være J. Scharfenberg og D. Stollberg (som for øvrig har skrevet bokens forord). Den andre posisjonen presenterer en «...auf Restitution und Kontinuität ausgerichteten Bestrebung» (s 212). Sentrale navn her vil for eksempel være H. Tacke, M. Seitz og M. Nicol. Winkler plasserer seg ikke markert i noen av disse posisjonene, selv om kritikken nok er klarest i forhold til de mer radikale, progressive posisjonene. Men gjennom analysen av den argumentasjon som utvikles i de respektive grunnposisjonene, fører veien fram til Winklers egen posisjonsmarkering. Denne

tegnes ut gjennom fem sammenhengende ledd som utgjør grunnstrukturen i Winklers forståelse av sjelesorgens egenart (s. 270 ff). De fem leddene karakteriseres på følgende måte: sjelesorg er (a) «strukturiertes Geschehen»; (b) «deutendes Geschehen»; (c) «glaubensbezogenes Geschehen»; (d) «lebensgestaltendes Geschehen» og (e) «emanzipatorisches Geschehen».

Gjennom disse bestemmelsene tegner Winkler omrisset av en sjelesorgforståelse med en klar teologisk forankring og målsetting. Sjelesorgen defineres som «*Freisetzung eines christlichen Verhaltens zur Lebensbewältigung*» (s. 271), og det sjelesørgeriske arbeidets proprium bestemmes tilsvarende som „*Die Ermöglichung eines persönlichkeitspezifischen Credo*» (s. 276). Samtidig markeres det også klart at både et personlig credo og utformingen av en kristen livspraksis har sin forutsetning og naturlige sammenheng i den kristne menighet forstått som samtidighet av sosialt og sakramentalt fellesskap. Denne forståelsen av sjelesorgens egenart anvendes så av Winkler i bokens tre siste hoveddeler (del E + F + G). Dels drøftes konkrete temaområder og bestemte sjelesørgeriske problemstillinger, dels analyseres ulike livsfaser og forskjellige institusjonelle rammer for utøvelse av sjelesorg (sykehus, fengsel etc.). Framstillingen inneholder mange interessante kommentarer og nyttige innsikter. Drøftingen relateres ofte til konkrete eksempler fra klinisk praksis. Det er åpenbart ikke her forfatteren har sine sterkeste sider. De «kliniske vignettene» virker stundom svært stiliserte og oppkonstruerte, og fungerer ikke alltid godt i forhold til det mer teoretiske stoffet som presenteres.

Summa summarum: Den nå avdøde Klaus Winkler har beriket sjelesorgfaget med en gedigen lærebok og et svært innholdsrikt kompendium. Uten tvil et verk som blir stående og som vil bli lest i mange år framover.

LEIF GUNNAR ENGEDAL

Lakshmi Sigurdsson:

Mulmet i hjertet. Tro, trøst og billeddannelse hos Martin Luther

Forlaget ANIS: København 2001. 128 s.

«Da jeg ... gikk i gang med å studere Luthers trøstebrev og prekener, ble jeg overrasket over den sterke dimensjon av inderlighet og fordyppelse som gjennomstrømmer denne del av hans produksjon. Den konkrete utfoldelse av tro og trøst, personlig praksis og indre billeddannelse som et redskap til å styrke menneskets basale tillit i gudsforholdet, rokket betydelig ved de tradisjonelle oppfatninger av protestantisk teologi. Det er min hensikt å la disse aspekter bidra til en nyansering av Luther i den historiske kontekst, og samtidig peke på mulige aktuelle perspektiver for kirke og kristendom i dag», skriver forfatteren i forordet til en meget viktig liten bok. Til grunn for boken ligger en dansk spesialavhandling i kirkehistorie, men her er ingen spor av de «elevøvelser» som denne type arbeider som regel er preget av. Vi står overfor et velskrevet, perspektivrikt, utfordrende og på noen punkter nyskapende arbeid, som særlig virker forfriskende med tanke på mye av den sterile danske Lutherkonsepsjon som vi heller ikke har unnsuppet i Norge.

Sigurdsson (f. 1958) har klart sett at sjelesorgen er sentrum i Luthers arbeid og det fundamentale omdreiningspunkt for hele hans teologi. Han har også sett hvor sterkt Luther var preget av senmiddelalderens mystisk pregede fromhet, som for lengst hadde begynt å trenge gjennom klostermurene og ut blant folk. Luther går her et skritt videre og griper bak denne fromhetens mange anstrengende teknikker og til dens essens – det nære Kristusforhold. Dette identifiserer han med menneskets basale tilstand i troen, altså langt fra noen særstatus for religiøse «spesialister». Sigurdsson kaller dette program for *inderlighetens allmenngjørelse*, og da forstått som en videreførelse og kristelig «demokratisering» av en bevegelse som allerede var påbegynt i lang tid før reformasjonen. En av Luthers metaforer for troen er nettopp «mulmet i hjertet» (nebula cordis), som har gitt navn til den foreliggende

bok. Uttrykket betegner hos ham en tillit til noe vi ikke ser, nemlig til Kristus, som selv om han ikke blir sett, dog er nærværende i hjertet (jf. de gammeltestamentlige uttrykksmåter i 1 Kong 8,12 og 2 Mos 20,21).

Etter at Luthers (og bokens!) program er presentert i et første hovedkapittel, dreier de følgende kapitler seg om *trosbegrepet, sjelesorg og billeddannelse, sorg, nærvær og trøst, tungsinn, ansketelse og indre kamp, samt meditasjon og bønn* – før den avsluttes med noe forfatteren kaller *inderlighetens perspektiver*. Her ønsker han med Luthers hjelp blant annet å vise betydningen av en synets teologi, ja, faktisk mener han at Svend Bjergs tanker om dette (1999) har langt sterkere støtte hos Luther enn han selv er klar over. Dermed skjenkes vi med god luthersk samvittighet et nyttig supplement til konsentrasjonen om hørselen og det blotte Ord.

Tidligere i boken har Sigurdsson allerede vist hvordan Luther bruker billeddannelse som redskap i sjelesorgen, samtidig som han finner sin egen form for dette – mest beundret i skriftet fra 1520 med de fjorten trøstegrunner til kurfyrst Fredrik den Vise. Billeddannelsen spiller også en viktig rolle for Luthers trosbegrep. Derfor hører den videre klart hjemme i forsøket på å vise bredden og nyansene i Luthers trosforestillinger – i innhold og praksis – som utgjør en annen viktig del av Sigurdssons bok. Andre aspekter ved troen for Luther, også preget av sen-middelalderens fromhetsliv, er «tro som forening» og «tro som mottakelighet». Tanken på troen som en tom hånd som griper om evangeliet – den eneste mange lar passere som luthersk – får gjennom dette breddeperspektiv betydningsfulle tilleggsmomenter. Avdekkingen i Sigurdssons bok av denne omfangsrrike og inkluderende trostankegang, gjør også en luthersk dialog med den omfattende åndelige veiledning innenfor hovedstrømmen av sjelesorgens historie meget nærliggende og fruktbar, uten at vi trenger å skamme oss over fattigdommen i vår egen arv. Det viser også Sigurdssons gjennomgang av Luthers pastoralteologi i møte med sorg og indre kamper, samt hans innøvelse i meditasjon og bønn.

Hvis noen tror at man i en luthersk kirke kan

bli en komplett sjelesørger uten Luthers hjelp, har Sigurdsson gjort det meget sannsynlig at de tar feil. Han har dessuten vist *hvilken* Luther som da kommer på tale som læremester, og det er ikke en Luther som er satt på skandinavisk slankekur. Sigurdssons aktualiserende Lutherstudie utgjør rett og slett en ikke liten sjelesørgerisk og teologisk bragd. Det er lenge siden jeg har lest noe viktigere og riktigere enn dette på relativt få sider.

TOR JOHAN S. GREVBO



Wilfrid Stinissen

FADER – I DINE HENDER

«Motstanden mot livet og livets omstendigheter skaper en indre kamp som er den fremste og viktigste årsaken til menneskets ulykke. Derfor skal mennesket få et helbredet forhold til fortiden, nåtiden og fremtiden ved å finne Gud i alt – mystikkens mål er å finne Gud i alt.»

«Boken er den beste og den viktigste jeg har skrevet. Jeg betrakter den som et sammendrag av alt jeg har å si – som et slags testamente.»

(Forfatteren)



Kr 158,-

Wilfrid Stinissen

ÅNDENS TERAPI

Om åndelig veiledning og sjelesorg. Når ulike moderne terapier tilbyr sine svar og program kan det være fristende for kirken å forlate sin gamle velprøvde erfaring av de veier som fører til åndelig fordypning. Men det finnes en Åndens terapi som gjør kirkens sjelesorg til noe ganske spesielt og verdifullt for alles mennesker som søker den.



Kr 178,-





NYHET FRA LUTHER FORLAG

Oskar Skarsaune

OG ORDET BLE KJØD

Studier i Oldkirkens teologi

«Kirkens tidlige historie i dens møte med den gresk-romerske verden er grunnleggende for forståelsen av kirkens teologi og livsforståelse overhode. De utvalgte temata i Skarsaunes bok er svært velvalgte i så måte. Internasjonalt er dette et felt med et betydelig litteraturtilfang, men det har lenge vært et savn at så få samlestudier fra denne epoken har foreligget på norsk. Professor Skarsaune har ved tidligere utgivelser vist at han både fremstår som en av Norges fremste eksperter på denne perioden, og at han til fulle mestrer å gjøre tildels vanskelige temaer tilgjengelig for et bredere publikum» (Professor dr. theol. Torstein Jørgensen, MHS)



Kr 278,-

