

Hakvårskrift 70

PRAKTISK TEOLOGI

Tor Johan S. Grevbo:

Når tingene låser seg...
Om perspektivforskyvning i
sjelesorgens hverdag – og litt ellers

Leif Gunnar Engedal:

Metapsykologiske problemers
betydning for religionspsykologisk
forskning og sjelesorgerisk praksis

Vidar L. Haanes:

Svingninger i forkynnelsen

Harald Hegstad:

Menighetsutvikling i folkekirken

Ad fontes * Ex libris *

Hefte 1/2000

LUTHER FORLAG

Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Luther Forlag A/S

REDAKSJON:

Tor Johan S. Grevbo (hovedred.), Leif Gunnar Engedal, Finn Wagle, Harald Hegstad, Vidar L. Haanes

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: Hallvard Olavson Mosdøl (e-mail: hallvardmosdol@hotmail.com)

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 HPT 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 5 eks. av angjeldende hefte.

INNHold HEFTE 1/2000 – 17. årgang

Redaksjonelt	1
Ad fontes: Å være rik er ikke å eie mye, men å gi mye... (Johannes Chrysostomos)	2
Tor Johan S. Grevbo: Når tingene låser seg.....	16
Leif Gunnar Engedal: Metapsykologiske problemers betydning for religionspsykologisk forskning og sjelesørgerisk praksis.....	24
Vidar L. Haanes: Svingninger i forkynnelsen.....	33
Harald Hegstad: Menighetsutvikling i folkekirken	41
Ex libris	47

En ny redaksjon presenterer seg

Halvårsskrift for praktisk teologi (HPT) har eksistert kontinuerlig siden 1984, og redaksjonen mottar stadig hilsner fra takknemlige lesere. Ved siden av det danske søsterorgan *Kritisk forum for praktisk teologi*, er Halvårsskriftet Nordens eneste rene praktisk-teologiske tidsskrift, og det står alene med sin uttalte internasjonale profil. Disse innledende setninger til nr. 1/2000 skyldes behovet for å trekke noen forbindelseslinjer samtidig med at redaksjonen nå nyetableres, etter å ha vært ledet av de samme ankermenn i mange år (se takk til Olav Skjevesland, s. 75).

Den nye redaksjon – der biskop Finn Wagle og undertegnede blir med fra den gamle – har valgt å presentere noen av sine egne praktisk-teologiske perspektiver i dette første hefte. Det betyr ikke at artiklene i særlig grad er av prinsipiell karakter, men de representerer noen av de temaer som for tiden opptar oss. Etter at Wagle måtte melde avbud på grunn av en spesiell arbeidssituasjon, inneholder heftet følgende bidrag (her introdusert med en kort presentasjon av medlemmene i den nye redaksjonen):

Undertegnede er i det daglige rektor for Presteforeningens omfattende kompetanseutviklings-program og internasjonale kontaktarbeid, og har blant annet i en periode virket som professor for praktisk teologi i København. Jeg har i dette hefte skrevet om en side ved den sjelesørgiske virksomhet som også har klar relevans for mange andre områder i kirke- og samfunnsliv. Artikkelen forsøker nemlig å etterspore en hjelp til de situasjoner der tingene låser seg og det virker umulig å komme videre. Typisk for innholdet er sammensmeltningen av klassiske sjelesørgiske motiver med nyere erkjennelser utviklet i annen sammenheng. Tittelen lyder: *Når tingene låser seg... Om perspektivforskyning i sjelesørgens hverdag – og litt ellers.*

Leif Gunnar Engedal har nylig begynt i Olav Skjeveslands gamle professorat i praktisk teologi ved Menighetsfakultetet, som også siste år ble tildelt knutepunktfunksjonen innenfor det såkalte Norgesnett på dette område. Tidligere var Engedal i mange år instituttleder ved Institutt for sjelesorg på Modum Bad. Hans artikkel er en lett bearbeidet versjon av prøveforelesningen over oppgitt emne i forbindelse med doktordisputasen sist høst: *Ecce Homo. Metapsykologien som han fikk i oppdrag å arbeide med, knyttes i Engedals artikkel til religionspsykologi og sjelesorg på en måte som inkluderer spennende fortellinger og kasusframstillinger. Den fullstendige, oppgitte tittel lyder: Metapsykologiske problemers betydning for religionspsykologisk forskning og sjelesørgisk praksis.*

Vidar L. Haanes er førsteamanuensis i kirkehistorie ved Menighetsfakultetet og hans doktoravhandling om presteutdannelsens historie i Norge mellom universitet og kirke, viser en sterk affinitet til praktisk-teologiske problemstillinger. I dette hefte går han homiletisk til verks og behandler deler av prekenhistorien utfra et perspektiv som, inspirert av legmannshøvedingen Ludvig Hope, kalles: *Svingninger i forkynnelsen*. Haanes drister seg også til et utblikk over dagens forkynnelse.

Harald Hegstad er forsker ved KIFO (Stiftelsen Kirkeforskning) og professor II ved Menighetsfakultetet. Hans viktigste forskningsfelt de senere år har vært menighets- og kirkeforståelse, der han blant annet har opparbeidet et stort empirisk materiale i et tverrfaglig miljø. Tidligere har Hegstad i mange år blant annet vært redaksjonssekretær i HPT. Hans artikkel dreier seg om et sentralt debatttema i den aktuelle ekklesiologiske samtale: *Menighetsutvikling i folkekirken*. Hegstad konkluderer i artikkelen – som opprinnelig er et foredrag for Bispemøtet – med å gjøre seg til talsmann for opprettelsen av et Senter for menighetsutvikling.

For øvrig inneholder heftet en rekke lengre og mer kortfattede bokomtaler. Underdirektør Per-Otto Gullaksen vil fortsatt ha ansvar for å følge med på det kirkerettslige område, og de internasjonale medarbeidere vil leilighetsvis levere sine bidrag, som dansken Hans Raun Iversen i dette nummer. Menighetsprestene er representert blant bokanmelderne ved sogneprest Thorvald Kolshus.

Tor Johan S. Grevbo



Å være rik er ikke å eie mye, men å gi mye...

Den begjærlige er ikke rik. Han vil ha en mengde ting, men så lenge han mangler dem, kan han aldri bli rik. Den begjærlige mann er en som besitter rikdom, ikke en som behersker den, han er slave, ikke herre. For han ville heller gi bort et stykke av sitt eget kjøtt, en av sitt nedgravde gull... Siden han ikke er i stand til å gi av sine eiendeler til andre, eller dele dem ut blant de fattige, hvordan kan han i det hele tatt kalle dem sine egne? På hvilken måte besitter han dem, så lenge han ikke er fri til å bruke dem, og heller ikke til å glede seg over dem? Å være rik er ikke å eie mye, men å gi mye... La oss dekorere våre hjerter snarere enn våre hus. Er det ikke en vanære å dekke sine vegger med marmor, forgjeves og til ingen nytte, samtidig som man overser Kristus, som vandrer rundt uten klær [i de fattige]? Hvilken nytte har du av ditt hus? Kan du ta det med deg når du drar? Nei, ditt hus kan du ikke ta med deg, men din sjel kan du ta med... Vi bygger hus for å bo i dem, ikke for å stille til syne vår ærgjerrighet. Har du mer enn det du trenger, er det overflødig og unyttig. Forsøk bare å ta på deg en sko som er altfor stor. Du vil ikke holde det ut, for den hindrer deg jo i å gå. Slik vil også et hus som er større enn det du trenger, være en hindring for deg på din vei fremover mot himmelen. Du er en fremmed og en pilegrim med hensyn på denne verdens ting. Du har jo et fedreland, i himmelen. Sørg for å skaffe deg rikdom der... Ønsker du å bli rik? Bli Guds venn, og du blir rikere enn alle! Det er klart at de eneste mennesker som besitter eiendommer, er de som forakter bruken av dem og håner gleden ved dem. Men den mann som har kastet bort sin rikdom ved å dynte den over de fattige, han har brukt den rett. Han får rikdommen med seg når han drar, han mister ikke sine eiendeler når han dør, for da får han det alt tilbake.

Johannes Chrysostomos:

Homilie om statuene, 2:14-18

(Fra Tony Lane: Kristen tenkning i 2000 år.

Oversatt og supplert med en del nordiske teologer av Vidar L. Haanes, Forsythia Forlag 1998, s. 37).

Når tingene låser seg...

Om perspektivforskyvning i sjelesorgens hverdag
– og litt ellers

All forandring er motsigende; derfor er
motsigelse essensen av virkelighet.

Heraklit

Av Tor Johan S. Grevbo

Alt går ikke glatt. Ikke for noen. Det hører med til livet at tingene låser seg. I slike fastlåste situasjoner – der man hverken vet ut eller inn – må sjelesørgeren stadig stå sin prøve. Svikter man her, svikter man ofte.

Det finnes nesten ikke grenser for situasjoner som kan oppleves som fastlåste. De kan være knyttet til arbeidsliv, familieliv, menighetsliv, utdanning, personlige relasjoner og sykdom, ja, til alle sider ved livet. Problemene kan være store eller av mindre omfang, men felles for dem som kan kalles «fastlåste», er at det virker umulig å komme videre på en fruktbar måte. Noe har låst seg – og sjansen for å åpne kjennes lik null.

Helt nye tankebaner og perspektiver er det eneste som da kan gi håp. Disse kreative innovasjoner er nok mer beslektet med humor enn alvor, mer med klokskap enn kunnskap, mer med visdom enn dyktighet. Ved et heldig sammentreff er det imidlertid håp for andre enn de kreative genier. Det finnes nemlig en form for metodisk refleksjon som uvegerlig gir kontakt med nyskapende krefter bortenfor den «sunne fornuft» og «trygge fagkunnskap». Denne artikkel antyder en slik vei å gå. Verdien av denne vandring underbygges innledningsvis og mot slutten med eksempler fra Bibels egen sjelesorg. Og når jeg i midtpartiet presenterer den grensesprengende meto-

diske tilnærming som kan akkompagnere oss i sjelesorgens hverdag – og da særlig når tingene låser seg og vårt dype alvor, vår imponerende kunnskap og vår glitrende dyktighet ikke er nok – vil også *det* i stor grad skje gjennom eksempler. I det hele har jeg innsett at det kler vårt tema best om det langt på vei avkles et vitenskapelig språk, og heller hyller seg i varierte og flagrende hverdagslige gevanter.

Kong Salomo og Jørgen Sjelesørger

Det er stor forskjell på den viseste av de vise og en gjennomsnittlig sjelesørger.¹ Men ingen av oss er dømt til å være *så* gjennomsnittlige at vi ikke kan lære av andres klokskap og innfall i fastlåste situasjoner. Noen har heldigvis forstått at det er mye inspirasjon å hente allerede hos gamle kong Salomo. Ryktet om Salomos visdom bygger ikke minst på den røffe historie som er gjengitt i 1 Kong 3, 16–28:

To skjøger som bodde i samme hus, fikk barn omtrent samtidig. Etter kort tid døde det ene, da en av mødrene kom til å legge seg på det. Begge påstod at det døde barnet tilhørte den annen. Sammen oppsøkte de så kong Salomo

for å få støtte for sitt syn, og han ble vitne til deres uforsonlige krangel. Etter å ha lyttet seg frem til kjernen i konflikten, grep kongen inn med ord og sverd: «'Den ene sier: Det er min gutt som lever, og din som er død. Og den andre sier: Nei, det er min gutt som lever, og din som er død. Hent et sverd til meg!', sa kongen. De kom inn til kongen med et sverd og han sa: 'Hugg det levende barnet i to, og la de to kvinnene få hver sin halvpart'. Da flammemet kjærligheten opp i henne som var mor til det levende barnet, og hun sa: 'Hør på meg, herre! La henne få den gutten som lever og drep ham ikke!' Men den andre sa: 'Vi skal ikke ha ham, hverken du eller jeg. Bare hugg til!' Da tok kongen til orde og sa: 'La henne (i.e. den første) få det levende barnet, og drep det ikke! Hun er moren.'»

Slik løste kong Salomo en helt fastlåst situasjon med et kreativt, dristig og originalt innfall som kom totalt overraskende på de involverte. Det kastet et helt nytt perspektiv over konflikten. Og folket «så at han hadde visdom fra Gud...» (v. 28). Den samme type visdom trenger alle sjelesørgere i sin hverdag – spesielt når vi står midt oppe i en av de uendelig mange fastlåste situasjoner. Det er for slapt å håpe på at det meste vil endre seg positivt under prosessens gang. Alle Jørgen Sjelesørgere trenger derfor tilførsel av kong Salomos visdom – og helt utopisk er en slik tilførsel ikke.

Kong Salomo er slett ikke den eneste som etterlater seg et bibelsk eksempel på denne type sjelesorg. Jeg kommer mot slutten tilbake til flere. Først vil jeg imidlertid gi en kort innføring i et kreativt amerikansk terapimiljø – særlig knyttet til Palo Alto i California – som åpner for mange likhetstrekk med de overraskende, grensesprengende elementer som finnes rikelig i bibelsk sjelesorg. Hovedstikkordet for den metode som etter hvert ble utviklet i dette miljø, er «reframing».

«Reframing» – perspektivforskyvning satt i kreativt system

Det var tre amerikanske psykoterapeuter ved navn av Paul Watzlawick, John Weakland og Richard Fisch som i særlig grad utviklet den terapeutiske metode som jeg i fortsettelsen vil forsøke å teste ut i sjelesorgens rom.² Deres nytenkning begynte med en uttrykt misnøye overfor de psykoterapeutiske metoder de hadde fått innføring i, altså: Med et kritisk perspektiv. Trekløveret beskriver seg som psykoterapeuter med ortodoks opplæring og mange års praktisk erfaring, og mente derfor med rette at deres skarpe kritikk av de innlærte metoder ikke bare lettvis kunne avvises. Hovedkritikken gikk i korthet ut på at de overleverte, tradisjonelle metoder tok meget lang tid og ofte likevel ikke førte frem til det ønskede resultat.

Det vil imidlertid være galt å undervurdere at de ikke bare hadde negative erfaringer, men også fremtidsrettede impulser i den bagasjen de brakte med seg. I deres tidligere forskning hadde de for eksempel fått kjennskap til de kommunikasjonsteorier og interaksjonsmodeller som blant andre sosialantropologen Gregory Bateson hadde utviklet.³ Videre hadde særlig Watzlawick arbeidet med den systemiske terapier om familiesystemer, og han tok med seg viktig inspirasjon herfra. Det gjelder for eksempel hovedtanken om at enhver familie bygger opp et system omkring seg som det kan være umulig å bryte ut av, selv når det fungerer destruktivt. Problemet er at familien selv gjerne opplever systemet som logisk og fleksibelt, også når det selv inneholder de vesentligste hindringer for en positiv utvikling i familien.⁴

Arbeidet med den terapeutiske nytenkning skjøt for alvor fart da de tre i 1966 – under ledelse av Fisch – opprettet *Brief Therapy Center* ved *Mental Research Institute* i Palo Alto. Prosjektet kom til å strekke seg over 11 år, og førte altså til utviklingen av en ny terapeutisk arbeidsmetode, som hadde ambisjon om å føre til forandring eller løsning av et problem – stort eller lite – innenfor en ramme av maksimum 10 timers

behandling. I sentrum for metoden står uttrykket «reframing» som jeg alt har nevnt, og som jo bokstavelig betyr å sette inn en ny ramme (frame). Jeg har valgt å oversette det med «perspektivforskyvning». Litt mer utførlig kan begrepet forklares på denne måte:

Reframing er å forandre den kognitive og følelsesmessige ramme eller det synspunkt en situasjon er sett igjennom, og å plassere en ny ramme som passer like godt eller enda bedre til realitetene i den samme situasjon, for derigjennom å endre den totale forståelse av den.⁵

Denne forklaring kan lett føre tankene i retning av noe komplisert og meget avansert. For Palo Alto-kretsen er det imidlertid viktig å understreke at denne type forandring («reframing») er noe som inntreffer spontant utallige ganger i dagliglivet uten hjelp av ekspertviten, raffinerte teorier eller konsentrerte anstrengelser. Det de ønsker å gjøre, er imidlertid å legge til rette for en metodisk utvikling av en slik kreativitet som kan anvendes bevisst i en terapeutisk sammenheng (i det minste må man bevisst kunne hindre at forandring konsekvent motarbeides, noe som ellers ofte skjer). Dermed er det i Palo Alto-kretsen lagt opp til et fleksibelt, men gjennomarbeidet system som automatisk alarmeres i møte med rigide systemer (fastlåste situasjoner).

Den intervensjon som kong Salomo grep til i konflikten mellom de to kvinnene (se ovenfor), er kanskje ikke av det dagligdagse slaget, men like fullt et godt eksempel på en spennende perspektivforskyvning, som la grunnlaget for en løsning av et fastlåst problem. Altså har vi allerede beskrevet et tilfelle av «reframing» lenge før det ble utviklet en teori omkring fenomenet. La oss se på noen flere tilfeller.

Forekomsten av perspektivforskyvning i hverdag og dikt

Verdien av perspektivforskyvning kan belegges på mange vis langt utenfor terapiens og vitenskapens rom. Den lever for eksempel også i beste velgående i folkelige historier, dikt, eventyr og vitser. Ja, mange ganger ligger selve hovedvekten i denne sammenheng på den overraskende perspektivforskyvning som disse «kunststykker» ikke kan leve uten. Før vi går litt videre inn i terapien og teorien, vil jeg bringe noen slike eksempler fra hverdag og dikt. Det dreier seg i alle tilfeller om en form for fortettet livsvisdom.

Bandler og Grinder⁶ gjenforteller en gammel kinesisk (taoistisk) historie som klart viser at en situasjon kan oppleves svært forskjellig alt etter hvilken ramme den sees gjennom. Den oppfordrer oss derfor indirekte til å holde flere muligheter åpne, jf «kanskje-perspektivet»:

En bonde som bodde i en fattig landsby, ble regnet for relativt velstående fordi han eide en hest. En dag forsvant imidlertid denne hesten, og naboene kom og sukket over hvor forferdelig dette måtte være. Men bonden sa bare: Kanskje...

Få dager senere kom hesten tilbake, og da sammen med to villhester. Naboene jublet nå over bondens hell. Men selv sa han bare: Kanskje...

Neste dag prøvde bondens sønn å ri på en av villhestene, men hesten kastet ham av så han brakk benet. Naboene kom nå for å vise deres sympati i en slik ulykke, men bonden sa fortsatt bare: Kanskje...

Uken deretter kom noen mobiliseringsoffiserer for å ta med alle unge menn ut i krigen. De lot imidlertid bondens sønn i fred fordi han hadde et brukket ben. Da naboene kom for å fortelle hvor heldig han var, sa bonden igjen bare: Kanskje...

Bonden som hele tiden prøver å ha flere vurderingsmuligheter åpne gjennom ikke å være for fastlåst – «kanskje-perspektivet» – blir på denne måte i stand til å foreta fleksible perspektivforskyvninger uten å fremtre som inkonsistent. Han blir for dem som arbeider med «reframing» et slags terapeutisk ideal.

En lignende åpenhet for ulike perspektiver, finnes i mange dikt, for eksempel i noen funderinger av Ragnvald Skrede⁷:

*Er det godt eller gale
det som hender deg?
Du veit det aldri.*

*Du råkar ein mann på gata
ein keidsam skvadronør
som spiller di dyre tid
Hadde du ikkje møtt han
ville du no vore død
offer for ein råkøyrrar
Du er komisk der du går og er arg
fordi du ikkje ligg lik.*

*Så vinn du det store lodd
og er glad som eit barn julekvelden
men etter luksusreisa
du alltid har drøymt om
kjem du heim som eit vrak
broten av feber.*

*Berre tomskoltar jublar
eller heng med hovudet
når eitt eller anna hender
Ein triumfport er stundom inngang
til den visse fortaping
og mannen med ljåen
berginga frå det som verre var.*

*Er det godt eller gale
det som hender deg?
Du veit det aldri.*

*Blås i kva som hender
Det einaste som tel
er ikkje kva som hender
men kva du gjer.*

Hva du gjør i det som hender, hvilket perspektiv du handler ut fra, det er hovedsaken, ifølge Skrede – og for alle med skikkelig sans for «reframing». Dette er også et hovedbudskap i alle japanske *haiku*-dikt, for eksempel dette: «Huset mitt har brent ned. Nå kan jeg alltid se månen om natten».⁸

La oss gå videre til en dyp problemstilling av eksistensfilosofisk karakter: Er livet vårt et ubesvart spørsmål, eller er det kanskje et ufravikelig svar på et spørsmål vi stadig leter etter? Problemstillingen kan behandles på mange måter, men få vil bestride at disse to svært forskjellige perspektiver vil påvirke vår levemåte på ulikt vis. Dikteren Stein Mehren har valgt side på en inntrykksfull måte i et kort prosadikt⁹:

*Livet er det store spørsmål vi selv skal finne
svar på, heter det. Men er det sant?...*

*For meg er det toertom selve livet mitt som er
det ufravikelige svar på et spørsmål som aldri
ble stilt av meg og som jeg hele tiden går
rundt og leter etter.*

Går vi nå til *eventyr* for ytterligere å belegge muligheten for og verdien av ulike perspektiver, trenger vi ikke vandre lenger enn til klassikeren «Den grimme elling» av H.C. Andersen før saken blir åpenbar. Det er stor forskjell på å se sitt liv i lys av den skrøpelige skikkelse man for tiden er (i dette tilfelle en stygg andunge) og å se det i lys av det man er eslet til å bli (i dette tilfelle en vakker svane). På samme måte vil det være høyst beklagelig om en tenåring bare forholdt seg til sin tannregulering i lys av de måneder den er plassert som et gitter omkring tennene.

De fleste *vitser* er bygget opp slik at man blir overrumplet av et nytt perspektiv som overraskende introduseres, vanligvis som selve sluttpoenget.¹⁰ For eksempel vil mange le første gang de hører historien om den svenske flykaptein som ikke turde å lande på Gardermoen – Norges nye hovedflyplass – fordi den nye rullebanen bare var

60 meter lang, men derimot 3000 meter bred... De fleste av oss oppfanger perspektivforskyvningen lynhurtig og ler. Heldigvis finnes det også vittigheter med et dypere, underfundig poeng, som i dialogene til dansken Storm P. I en av dem sukker mannen til sin kone: «Det er vanskelig å være menneske», og konen svarer på følgende snertne måte: «Men prøv allikevel!» Dette var nok det perspektiv han aller minst hadde ventet seg, men det kan sammenlignes med den terapeutiske perspektivforskyvning i historien om den overraskede familiefar som følger like nedenfor.

Den paradoksale sannhet på humorens område har ingen formulert bedre enn Villy Sørensen: «Jo mindre komisk sans folk har, desto mer komiske er de i seg selv», sier han med sedvanlig treffsikkerhet. Denne sans består faktisk for en stor del i evnen til å oppdage nye, overraskende perspektiver, og er derfor nært beslektet med den utrustning som skaper gode, uforutsigelige terapeuter og sjelesørgere når en situasjon har låst seg fast.

I en svensk bok om grunnlaget for familierapien kan man finne et sannhetsord med lignende poeng: «Om man inte som terapeut sätter in sin egen humor och lekfullhet som motvikt till familjernas sorg och tristess, är risken stor att man själv blir smittad av den förlamande atmosfären, och mister all sin kraft... Vi kan söka de ljuspunkter som glimtar till i allt mörkret, och ta fram det som er komiskt ur det tragiska. Pendlingen mellan djupt allvar och befriande skratt kan göra arbetet både spännande och roligt».¹¹

Ser vi altså omkring oss – i dette tilfelle altså til gamle folkelige historier, til dikteres uttryksmåter, til eventyr og vitser – oppdager vi at perspektivforskyvning står helt sentralt. Den allmenmenneskelige jakt etter stadig nye perspektiver og evnen til å finne dem blir fremstilt som en livskunst – på et mer eller mindre avansert nivå (fra svenskevitser til Mehren). Når terapeuter er opptatt av det samme, hengir de seg ikke til noe sært, men til selve livet.

En overrasket familiefar

Før vi går til det teoretiske fundamentet for perspektivforskyvningens metode, vil jeg gi et enkelt terapeutisk eksempel på hva saken kan dreie seg om. Hver gang en terapeut eller en annen hjelper (f. eks. en sjelesørgjer) forsøker å få en hjelpesøkende til å «tenke annerledes om en sak», «se tingene fra en ny side», «ta andre faktorer med i betraktningen» osv., er dette forsøk på en velgjørende perspektivforskyvning. Selv om nesten alle forsøk i denne retning fortjener ros, kan de fort falle uheldig ut. For fagfolk er derfor metodisk refleksjon over egen «reframing» ufravikelig, og likevel vil man ikke kunne unngå at svært mange innspill av denne type nødvendigvis må ha noe litt uforutsigelig og dristig over seg (jmf Salomo). Den overdrevne angsten for å gjøre noe galt, må derfor kontinuerlig bearbeides og utfordres hvis man vil satse på perspektivforskyvning.¹² I det følgende korte eksempel ligger dristigheten i en komplett overraskende, lett humoristisk konfrontasjon av det halvt ironiske slag.

En familiefar oppsøker en terapeut. Han klager over at ingen i familien støtter ham. Han må klare alt på egenhånd. Ingen bryr seg om ham, og slik har det vært i hele hans liv. Etter å ha lyttet seg inn i denne hans ramme av selvforståelse, svarer terapeuten helt overraskende: «Du verden så heldig du er!» Mannen holder naturlig nok på å ramle av stolen. Han hadde selvsagt lagt opp til noe helt annet, en støttende og trøstende kommentar.

Hva avstedkommer den overraskende, perspektivforskyvende replikk: «Du verden så heldig du er!» Jo, terapeutens overraskende replikk tvinger faren til å sette sin klage i en ny ramme, en som gir ham mulighet for et nytt perspektiv: Kanskje er det faktisk en fordel at han ikke får all den omsorg han ber om? Kanskje har han organisert sitt liv på en måte som gjør at ingen kjenner trang

til å bry seg om ham – eller i det minste ikke kjenner trang til å vise det – slik han nå oppfører seg? Kanskje han derfor skal begynne med å forandre seg selv før han kan forvente nye, positive signaler fra andre? Mannen er blant annet «heldig» i den forstand at han nå har en god sjanse til å forandre sitt liv hvis han er villig til å flytte fokus. Den overraskende perspektivforskyvning fra terapeutens side har i hvert fall muligheten i seg for en fruktbar, fornyende innsikt, i motsetning til om mannen kun hadde fått den bekreftelse han innstendig ber om.

Teoretisk fundament for perspektivforskyvning (de to typer forandring)

Vi går her nokså rett på de konklusjoner som en lang og interessant tankeutvikling førte frem til. Bant annet ved hjelp av to matematiske teorier (teorien om grupper og teorien om logiske typer) som eksemplifiserende analogi, utviklet Palo Alto-kretsen sine tanker om de to typer forandring.¹³ Den ene type forandring er den som inntrer innenfor et gitt system som selv blir uforandret; den andre type forandrer selve systemet når den inntreffer. Man har døpt den første type forandring til *forandring av første orden*; da skjer altså forandringen innenfor en gitt ramme uten at denne selv forandres. Den andre type forandring kalles *forandring av annen orden*; da er det selve rammen som forandres eller flyttes («reframing»).

Et illustrerende eksempel hentes ofte fra et velkjent nattlig fenomen, nemlig mare-rittet:

1. En person som opplever et mareritt, kan som kjent gjøre mange ting i sin drøm. Han kan løpe, svømme, gjemme seg, slåss, skrike, hoppe osv. Men ingen av disse adferdsendringene gjør slutt på selve marerittet. Derfor dreier alt dette seg kun om forandringer av første orden. 2. Veien ut av mare-

rittet må nødvendigvis innebære en forandring fra drøm til våken tilstand. Den våkne tilstand utgjør en forandring til en helt annen, forskjellig tilstand. En slik type forandring kalles derfor forandring av annen orden. Her dreier det seg om en grunnleggende forandring av selve forandringen; «change of change». Forandringen er blitt til en slags forvandling (jmf den grimme elling), kunne vi også si. Hvis det ikke åpnes for en slik grunnleggende forandring, blir problemene fortsatt definert som forandringsbehov innenfor første orden, noe som ikke fører til noe som helst positivt i fastlåste situasjoner. Man blir isteden sittende igjen innenfor det destruktive «mer-av-det-samme-spillet».

En variant av den fastlåsende strategi (første orden) er kun å se to valgmuligheter i en situasjon. Et ektepar innbiller seg f. eks. at veien ut av deres problemer består i å velge mellom skilsmisse eller ikke skilsmisse. Dette trange enten-eller perspektiv kan påvirke partenes adferd slik at skilsmisse (eller ikke-skilsmisse) blir gjort til selve løsningen fordi man tror at et slikt valg matcher det egentlige problemet. Det konstrueres altså motsetninger mellom to, bare to, valgmuligheter med perspektiv-innsnevring som følge. Hele det vide perspektiv av endringsmuligheter innenfor selve parforholdet blir mørklagt gjennom de to eksklusive valgmuligheter. Dessuten hindrer det en konfrontasjon med det grunnleggende problem.

Med et slikt begrenset perspektiv som i nevnte parforhold, havner vi alltid i «onde sirkler», «spill uten ende», «null-sum-spill» eller hva man vil kalle det. «Reframing» er på sitt beste en teknikk som kan bryte dette destruktive mønster og føre til en *forandring av annen orden*. Det forutsetter altså at man erstatter den ramme eller det perspektiv man hittil har ansett som adekvat med en ny ramme/perspektiv som passer like godt – eller endog bedre – til realitetene.

Igjen forsøker vi å demonstrere hemmeligheten gjennom et eksempel:

Under et av de mange opprør i Paris på 1800-tallet, fikk en kommandant i oppdrag å rydde et torv ved å skyte på pøbelen. Han kommanderte sine soldater i stilling med våpnene rettet mot mengden. I den trykkende stillhet som da oppstod, griper kommandanten sverdet, svinger det over hodet, og roper med sin høyeste stemme:

«Madames et Messieurs! Jeg har ordre om å skyte på pøbelen. Men siden jeg ser en rekke hederlige og respektable borgere foran meg, ber jeg om at disse først forlater åstedet så det blir lettere å treffe pøbelen». Torvet ble tømt i løpet av noen få minutter.

Her oppnådde kommandanten «forandring av annen orden» ved å sørge for en kreativ perspektivforskyvning. Det som skjedde, kan i dette lys derfor også gjenfortelles på følgende måte om vi legger vekt på å tolke de avgjørende momenter: Offiseren er konfrontert med en truende folkemengde. På en typisk første-orden-måte har han fått ordre om å gjengjelde fiendtlighet med motangrep, altså med mer av det samme. Siden hans menn er tungt bevæpnet og folkemengden ikke er det, er det liten tvil om at han vil lykkes i det konkrete oppdrag. Men i en større kontekst ville dette resultat ikke bare egentlig være ikke-forandring, det ville sogar øke de eksisterende tumulter og motsetninger. Gjennom sitt overraskende inngrep iverksetter offiseren derimot en forandring av annen orden. Han tolker situasjonen på en helt ny måte som er akseptabel for alle involverte («hederlige og respektable borgere»), og i og med denne «reframing» er både den opprinnelige trussel (opprøret) og trusselen fra den påtvungne løsning (bruk av skytevåpen) ikke lenger noen realitet. Situasjonen er i seg selv totalt forandret.

Forandring av annen orden har *fire hovedkjennetegn*, som det er relativt lett å identifisere¹⁴:

1 Forandring av annen orden forholder seg kritisk til det som synes som en løsning i første-orden-perspektiv. I arbeidet med forandring av annen orden betrakter

man endog løsninger av denne type som en viktig del av selve problemet (jmf eksemplet med skyteorderen). Gjennom å betrakte antatte løsninger som en del av problemkomplekset, får man frihet til å gjøre noe uventet og overraskende som kan bringe inn helt nye synsvinkler.

2 Mens forandring av første orden synes å være grunnfestet i «common-sense-betraktninger», er forandringer av annen orden vanligvis litt merkverdige, ukonvensjonelle, uventede, «sprø» og ofte tilsynelatende ugjennomførbare. Ved å avvise den nærmestliggende løsning, kan man imidlertid ved paradoksets hjelp komme over i en forandring av annen orden (jmf den lutherske reformasjonsgrunnsetning om «Gud som rettferdiggjør den urettferdige», og en rekke andre paradoksale kjerneutsetninger innenfor denne store forandringsbevegelse). Det er et forvirrende paradoksalt element i all virkelig forandlingsprosess, noe som allerede Heraklit hadde oppdaget da han erklærte all forandring for motsigende, og motsigelse derfor som virkelighetens essens. Paradoksale uttrykksmåter brukes følgelig meget bevisst i forbindelse med forandlingsvirksomhet av annen orden, mens de i første-ordensammenheng som regel ligger uvirkelige i en gjørmåte av «common sense».

3 Ønsker man å oppnå en forandring av annen orden, slutter man å grave innenfor første type forandring i håp om å oppnå enda mer forandring på denne måte (jmf familiefaren som søkte hjelp til å synes enda mer synd på seg selv). Når man anvender «annen-orden-tenkning» på den antatte løsningen, fører det i stedet til at problemet omformes og møtes i et befriende her-og-nå-perspektiv. I denne prosess blir ikke hvorfor-spørsmålene lenger særlig viktige, men man går fra *hvorfor* til *hva*. Dette kan for mange virke som en overflatisk tilnæringsmåte siden årsakene ikke blir analysert med denne metode, men i virkeligheten er

ingen ting dypere utfra et vellykket annen-orden-perspektiv: Hva kan være en dypere løsning enn at problemet selv forsvinner?, spør «reframe-istene» tilbake.

- 4 Nøkkelen til forandring fra første til annen orden, er «reframing». God og bevisst bruk av reframing-teknikker løfter situasjonen ut av den fastlåste felle som stadig forsterkes gjennom den iherdige aktivitet innenfor rammen av første-orden-løsninger (jmf i gitte situasjoner: Mer fritid, oftere terapi, snillere barn osv). I stedet plasseres situasjonen nå inn i en helt ny ramme som skaper nye muligheter.

Det alvorlige er at om man ikke arbeider på denne måte med forandringer av annen orden, kan man altså lett havne i en situasjon der man tror seg å kunne løse fastlåste problemer med mer av samme løsninger, f. eks. med enda en ny venninne i tillegg til de 17 man allerede har, med enda en ny hytte i tillegg til de to man allerede har eller med enda en operasjon av den skjebnesvangre type som fort ender som den gamle medisinerivitsen: «Operasjonen var vellykket, men pasienten døde». Slike vellykkede «operasjoner» er alltid den største trussel mot virkelige forandringer.

Det må altså finne sted en «reframing» på linje med den Watzlawick (opprinnelig østerriker) forteller om Franzl Wokurka fra Steinhof i Østerrike¹⁵:

Den unge Franzls lidelser nådde et høydepunkt da han som 13-årig skoleelev stod foran et blomsterbed i byparken og oppdaget et lite skilt foran bedet: «Den som trækker i bedet, vil bli straffet». Den kraftige reaksjonen skyldtes et stort problem han ofte hadde slitt med, nemlig valget mellom to (destruktive) muligheter og ingen flere. Enten kunne han hevde sin frihet overfor myndighetenes autoritære formynderi og trække rundt i bedet med fare for å bli straffet. Eller han kunne la det være, men dermed til gjengjeld lide under sin feige underkastelse. Han ble derfor lenge stående rådløs, helt til plutselig noe helt annet falt ham inn. Han hadde nemlig aldri før riktig kommet på å betrakte blomstene, og

det som nå falt ham inn var rett og slett følgende: «Blomstene i bedet er jo vidunderlig vakre». Dette var for Franzl langt fra en banal erkjennelse. Den nye innsikt slo ned i ham som en bølge av behagelig varme som rullet og rullet og nesten aldri ville ta slutt. Plutselig ble han klar over at det fantes en tredje måte å forholde seg på, nemlig å dyrke sin egen glede over blomstene. «Jeg vil ha bedet slik som det er, jeg vil ha skjønnheten, jeg vil ha det fordi jeg er min egen lov», gjentok han overfor seg selv. Og plutselig fikk ikke forbudsskiltet noen negativ betydning mer, det kunne til og med betraktes med en viss forståelse. Rammen var blitt en helt annen. Det var skjedd en velgjørende perspektivfor-skyvning – en forandring av annen orden.

Siden ikke all velgjørende forandring opptrer like spontant som i Franzls tilfelle, har Palo Alto-kretsen beskrevet *en prosess i fire trinn* som skal bygge opp under den gode forandring¹⁶:

1 En klar definisjon av problemet i konkrete vendinger

Poenget er her å klargjøre om den hjelpsøkenes problem er av en slik karakter at det kan finnes konkrete løsningsforslag til det. Pseudoproblemer utmerker seg ved at de ved nærmere betraktning oppløses mer enn de løses. Vanskeligheter som det objektivt sett ikke finnes noe middel mot, f. eks. dødsfall og jordskjelv, betraktes heller ikke som problemer i denne konteksts ordbruk. Et problem må kunne ha en mulig (om enn fantasifull!) løsning for å bli betraktet som et problem. En forutsetning er at det kan formuleres i konkrete vendinger.

2 En beskrivelse av de løsninger som det hittil er gjort forsøk på å finne

En grundig undersøkelse av tidligere forsøk på løsninger viser ikke bare hva slags forandring man ikke må prøve seg på, men avslører også ofte hva det er som opprettholder den situasjon som skal forandres, og hvor forandringen derfor må sette inn.

3 En klar definisjon av den konkrete forandring som skal oppnås

Dette trinn krever at det defineres et tydelig og praktisk oppnåelig mål. Den hjelpsøkende skal derfor beskrive hva som konkret skal til, før vedkommende opplever situasjonen som reelt forandret i positiv retning. Hovedsaken her er at personen setter seg realistiske mål som det er mulig å nå. Generelt sett blir målet å løse opp den knute som opprettholder problemet her og nå, og som er analysert i forrige trinn. Det er som regel best å definere så beskjedne mål under prosessen at problemet kan angripes litt etter litt. De store mål blir som regel altfor omfattende og utflytende, og kan fort føre til at man oppgir å fullføre den avtalte plan. Eksempler på den siste type målformuleringer er for eksempel: «Jeg vil bli lykkelig, få mer ut av livet, ha færre bekymringer...». Her må man ledes til mer konkrete svar på hva man spesielt ønsker skulle skje (eller slutte å skje) for at man kan bli lykkeligere, mindre bekymringsfull osv. Samtidig med at man søker å få målsettingen beskrevet med mest mulig konkrete vendinger, prøver man å sette en tidsbegrensning for den veiledede forandringsprosess i tråd med idealet om korttids terapi (max 10 timer), noe som ifølge teorien øker sjansene for et godt resultat.

4 Formulering og iverksettelse av en plan for å fremkalle forandringen

De tre første trinn kan i de fleste tilfeller gjennomføres relativt raskt. Selve forandringsprosessen finner sted på denne fjerde avsnitt, som også vil inneholde mye selvstendig arbeid fra den hjelpsøkendes side. Før en avsluttende «kontroll» kan det normalt ha gått flere måneder uten nærmere kontakt. Her på dette fjerde trinn er det blant annet helt avgjørende at den valgte «taktikk» blir oversatt til den aktuelle persons tankeverden og språk. Dessuten må det fastholdes at paradokset spiller en like viktig rolle i problemløsningen som i problemdannelsen. Det betyr for eksempel at

en søvnløs person kan rådes til å gå aktivt inn for søvnløshet istedenfor å bekjempe den – for derigjennom på paradoksalt vis å overvinne den. Et knippe av de mulige taktske fremgangsmåter skal bli nærmere utfoldet når vi om et øyeblikk går over til å sette sjelsesorgen i fokus.

Før vi forlater Palo Alto-miljøet, skal to ting slås fast: For det første understreker hovedmennene at den grunnleggende tenkning og de medfølgende metoder like godt kan brukes i en ikke-klinisk, ikke-terapeutisk sammenheng. Klinisk arbeid betraktes av dem bare som et spesialtilfelle av et større område som heter problem- og konfliktløsning. Det betyr blant annet at sjelsorg og annen kirkelig virksomhet kommer inn i synsfeltet, og at selv de relativt overkommelige fire trinn som nettopp er skissert, ikke må bli en terapilignende lov for all beslektet virksomhet i forandringens tjeneste, en tjeneste som ofte er kjennetegnet av reflektert spontanitet (merk igjen den paradoksale uttrykksmåte). I det hele tatt kan man ikke selv være totalt fastlåst om ønsket er å fungere som læsesmed i svært ulike situasjoner. Man trenger derfor friheten i en viss tålmodig distanse til problemene (mangelvare i dagens sjelsorg!) om man vil fungere som problemløser for andre.

Det andre jeg finner grunn til å nevne, er at kretsen som utviklet reframings-prinsippene ikke flykter fra sine egne fiaskoer. De skriver tvert imot åpent om dem. «Det er mange muligheter for å søle mellom koppen og leppene», er et talende uttrykk som de anvender seg av i denne forbindelse. En kilde til fiasko et urealistisk eller feilaktig mål. En annen årsak til mislykkelse er karakteren av det «inngrep» som blir valgt. Det mest sårbare forhold angår imidlertid den hjelpsøkendes motivasjon. Evne til alltid å legge frem et forslag i et forståelig og motiverende «språk», er derfor en viktig faktor som ikke alltid er etablert.

Med de to siste hovedsynspunkter i ryggen nærmer vi oss nå direkte sjelsesor-

gens hverdag. Vi gjør det med overbevisningen om at sjelesorgen kan profitere stort på «reframing», som er altfor viktig til å begrenses til terapi-rommet. Samtidig vet vi at noe universalmiddel er det ikke, og at selv den beste vil mislykkes i mange utfordrende «reframings-situasjoner». Dette er imidlertid ingen grunn til å gi opp, for som det heter i en meget kjent paradoksal formulering: Den som ikke kan mislykkes, vil heller aldri lykkes.

Perspektivforskyvning i sjelesorgen

«Jeg har betraktet mye av det jeg har gjort som en fremskynding av de spor av forandring som allerede har ulmet i personen og familien – spor som trengte det 'uventede', 'ulogiske' og den 'plutselige' bevegelse for å føre til virkelig fullbyrdelse», sier den berømte psykoterapeuten Milton H. Erickson, en av de store inspiratorer for kjerne-troppen i Palo Alto¹⁷. Det ville forbause meg om ikke mange sjelesørgere har tenkt på lignende vis. Alliansen med konfidentenes egne, ulmende forandringsønsker og nødvendigheten av uventede innspill for å gi dem et puff, har iallfall akkompagnert min egen sjelesørgerske virksomhet – om enn ikke alltid med tilstrekkelig bevissthet og klokskap. Og vender vi blikket til all kristen sjelesorgs store læremester, er det ingen tvil om at Jesus var en mester i å bryte tilstivnede tankebaner og introdusere plutselige bevegelser i en ny retning. Han hadde rett og slett «overraskelsen som karakteristikum» sier H. I. Schou – den kjente danske lege og sjelesørgere – og viser blant annet til Joh 8 (kvinnen grepet i hor) og Matt 19 (den rike unge mann). Jesu radikalitet er i denne forbindelse slående. Han nøyde seg ikke bare med å stimulere gryende forandringsønsker hos dem han møtte, men vel så ofte satte han folk på helt nye spor og tanker, ja, på valg. All kristen sjelesorg må derfor også kunne favne denne

type radikalitet, som lykkeligvis også hører hjemme i «reframing-sammenheng».

Det tok noen år før sjelesørgerske fremstillinger tok til seg den hjelp som ligger i det metodiske arbeid med «reframing». Det skjedde samtidig med at man åpnet seg for verdien av korttids-sjelesorg (en merkelig treg oppdagelse, særlig i amerikansk sjelesorgsteori, med tanke på at sjelesorgens hverdag i hovedsak består av spontane kontakter og relativt få samtalerunder). I 1990 kom to bøker som på mange måter bryter nytt land, det er Brian Childs bok om *Short-term Pastoral Counseling*¹⁸ og Donald Capps bok om *Reframing. A new Method in Pastoral Care*¹⁹. Senere har Howard H. Stone kombinert de to ansatser i boken *Brief Pastoral Counseling. Short-term Approches and Strategies* fra 1994²⁰, og han har fulgt opp med en lignende kombinasjon i sin senere bok om *Depression and Hope*²¹. Andrew D. Lesters bok om *Hope in Pastoral Care and Counseling*, viser også hvor nært den kristne håpsdimensjon og «reframing» hører sammen²². Med dette har jeg nevnt noen av de mest interessante bøker å arbeide videre med.

Nå går vi over til et konkret kasus fra sjelesorgens verden, som jeg henter fra Stones bok²³ (riktignok sterkt omarbeidet og forkortet). Det handler om en konfident ved navn Sylvia Gardner. Eksemplet kan nok vekke svært ulike reaksjoner – spesielt når det gjelder konfidentens iboende forestillinger – men også av den grunn er det nyttig. Det skal nemlig blant annet demonstrere hvor viktig det er at konfidentens egen forståelsesramme («frame») normalt aksepteres helt til det avgjørende punkt hvor de problematiske følelser, tanker eller adferdsmønstre melder seg og hindrer en god forandringssmulighet. Først på dette punkt begynner sjelesørgeren å stille spørsmål ved rammen, men fortsatt alltid fra innsiden av konfidentens livsforståelse, ikke utfra et helt annet ståsted. Gjennom «reframing» tilbys altså konfidenten en ny tolkning av erfaringen, samtidig som konfidentens erfaringer tas på fullt alvor.

Tematikken i dette konkrete tilfelle er

velkjent i sjelesorgen, det handler nemlig om sex, synd og tilgivelse. Sjelesørgeren er heller ikke mer suveren og avansert enn at det gir håp for de fleste av oss, men uten «reframing» hadde man knapt kommet videre i saken.

Sylvia (37 år) ringer presten og begynner straks å regne opp en hel masse synder som plager henne (synder av nokså bagatellmessig karakter, tenker presten i sitt stille sinn). Presten – som har lært om «reframing» – bagatelliserer likevel ikke det hun forteller, men spør heller om det finnes andre og mer dyptgripende syndserfaringer som det er enda vanskeligere å tale om. Han stiller altså ikke spørsmål ved hennes forståelsesramme – at hun er et svært syndig menneske på grunn av mange konkrete overtramp – men fortsetter å arbeide innenfor denne ramme. Etter en del runder med oppregning av enda flere synder, kommer til slutt det uønelige frem: Sylvia hadde som 13-åring hatt opphissende seksuelle erfaringer med en venninne. Dette beskriver hun nå som helt utilgjengelig, og forteller samtidig at hun aldri har snakket med noen om dette tidligere. Gjennom denne betroelse har Sylvia tydeligvis avslørt selve kjernen i sin følelse av å være skyldig, utilgjengelig skyldig.

Presten forstod altså at det var nødvendig å ta Sylvias forståelsesramme på alvor, at hun hadde syndet alvorlig på mange vis, noe som til slutt ledet frem til bekjennelsen av den mest tabubelagte – og for Sylvia – helt utilgjengelige synd. Han forstod også at det på dette punkt knapt ville hjelpe med et foredrag om utbredelsen av seksuelle eksperimenter i puberteten, med et eventuelt forsvar for disse, eller med en slapp henvisning til at Gud sikkert vil tilgi alt om vi bare kommer til ham. Han aksepterte derfor at Sylvia hadde syndet på mange måter helt til hun nå avslører det virkelig ømme punkt – *utilgjengeligheten* av denne hennes tidlige seksuelle erfaring. Denne forståelsesramme kan presten ikke bare la bli stående om Sylvia skal hjelpes videre som menneske og kristen. Å bekjenne,

å bekjenne, å bekjenne gammelt og nytt – gir i seg selv liten eller ingen forandring i hennes tilfelle. Her begynner presten derfor for første gang å stille spørsmål ved Sylvias referanseramme. Siden hun har en meget from bakgrunn, søker han å skape et nytt perspektiv over hennes kristne grunnsannheter ved hjelp av en vennlig ironi. Han spør derfor omtrent slik, helt overraskende for Sylvia: «Hvorfor tror du at Kristus døde for å tilgi alle andre enn deg? Hva er det som gjør deg så helt spesiell?» Opplevelsen av at hun er helt spesiell som synder (d.v.s. helt utilgjengelig), knyttes nå til spørsmålet om hun også er så spesiell at Kristus bare vil tilgi alle andre enn henne. Denne overgangen kom helt uventet på Sylvia og tvinger hennes tvangspregede tenkesett over i andre baner. Hun begynner derfor langs denne vei selv å stille spørsmål ved sin egen inngrodde referanseramme (vi hører henne si til seg selv: «Nei, så spesiell kan jeg da vel ikke være? Det får da være måte på å gjøre seg selv til et totalt unntakstilfelle»). Langs denne nyopptrukkede sti blir det etter hvert plass for en personlig erkjennelse av Guds nåde som også omfatter «utilgjengelige» synder, og den massive skyldfølelse begynner å slippe taket. – Da presten på eget initiativ tar kontakt etter noen uker kan Sylvia bekrefte at hun har fått et helt annet forhold til sin egen fortid og til sin egen tro. Guds nåde har hjulpet henne til å bli mer nådig mot seg selv og sine medmennesker.

Dette vellykkede eksempel skal ikke få oss til å tro at de vanskeligheter som ble nevnt på slutten av forrige hovedavsnitt, bare gjelder terapien. Nei, også på sjelesorgens område er fiaskoopplevelser en del av hverdagen, men den største fiasko havner den i som ikke våger noen verdens ting.

Ved et nærmere ettersyn ser vi dessuten at sjelesørgeren (i løpet av en enkelt samtale!) har berørt alle de fire trinn som vi tidligere har sett at teorien anbefaler, dog uten tid til en omfattende systematisk refleksjon. Fremgangsmåten har mer sittet i ryggmargen, og presten har faktisk på sitt vis (1)

nådd frem til en konkret forståelse av problemet (utilgelig synd), han har (2) dannet seg en oppfatning av de hittidige løsninger (en kombinasjon av forstoppelse og bekjennelsesdiaré som ikke fører videre), han har (3) gjort seg opp en mening om den forandring som må oppnås (troen på at Gud tilgir også det utilgelige) og han har endelig (4) iverksatt en plan for forandring (gjennom vennlig ironi å få konfidenten til å gi avkall på følelsen av å være for spesiell for Guds nåde).

Vi skal nå gå over til å se på en rekke mer avgrensede teknikker som er utviklet for å stimulere «reframing», og som også kan komme til nytte i ulike sjelesørgeriske situasjoner.²⁴ De er særlig aktuelle hjelpemidler når en samtalekontakt er nådd frem til trinn fire. I stil med den grunnleggende teori er de ofte gitt litt merkverdige navn. Det er samtidig lett å oppdage at likheten mellom teknikkene er så stor at de må regnes til samme slekt (også den som reagerer allergisk på uttrykket «teknikker» bør prøve å gi dem en sjanse).

1 Overraskende resepter

På samme måte som legene ordinerer en bestemt behandling eller medisin, kan en sjelesørger i en gitt situasjon foreskrive en bestemt, men overraskende handlingsmåte eller øvelse. Dette kan kaste et helt nytt lys inn over en fastlåst situasjon. Resepten kan bestå i en muntlig forordning eller skrives ned. Den skal hindre at gamle hjulspor bare blir enda dypere ved å peke på alternative reiseruter som er mer gunstige eller i hvert fall minst like gode når man er havnet i avgjørende veikryss.

Bare fantasien setter begrensninger for utformingen av reseptene, og allikevel har de fleste av oss et godt stykke igjen til kong Salomos dristighet. En moderne sjelesørger nærmer seg imidlertid kongens nivå med følgende forslag: Et ektepar som stadig har opprivende kamper der de skriker vilt og gyver løs på hverandre – også rent fysisk, har fått resept på at de i kampens hete skal kle seg nakne, lage sverd av sammenrullede aviser og fortsette kampen i denne tilstand. Det

blir påstått at bare tanken på denne prosedyre etter hvert er nok til å stoppe den destruktive slåsskampen. Konsentrasjonen om disse reglene skaper en ny ramme for kampen, gir humoristisk distanse til inngrodde handlingsmønstre, og dermed er helhetsbildet med et totalt forandret.

2 Paradoksal intervensjon

Denne teknikk er paradoksal ved at den hjelptrengende bevisst skal ønske mer av det vedkommende eksempelvis er redd for. Viktor Frankl har vært en foregangsmann på dette felt.²⁵ For eksempel gjelder det å prøve å rødme så mye som mulig hvis man kjenner seg handikappet fordi man rødmer altfor ofte. Den paradoksale intensjon skaper en ny ramme omkring rødmingen og nøytraliserer slik angsten. Når man nå bevisst skal prøve å oppnå det man egentlig vil unngå, er perspektivet plutselig totalt forandret!

Slik kan den paradoksale intervensjon skape en velgjørende perspektivforskyvning også for eksempel i møte med en synd og skyldfølelse som nesten knekker oss. I stedet for krampaktig å prøve på det man ikke kan – å fri seg helt fra synd og skyld – skal man heller løsne på krampen ved å forsterke symptomet: «Synd tappert», dristet derfor Luther seg til å si til den svært bekymrede Melanchthon, riktignok med tilføyelsen: «men tro enda taprere og gled deg i Kristus» (på latin: «Pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo»)²⁶. Også i andre sammenhenger viser reformatorene seg som en mester i paradoksal intervensjon. Dristigheten er aller størst i et brev til Hieronymus Weller. Han får blant annet beskjed om å spotte djevelen gjennom å more seg i godt lag. Av og til skader det heller ikke å drikke rikelig og skeie ut, ifølge Luthers råd, for synder man i denne forbindelse, får man i hvert fall vist forakt for djevelens breiddeiser. Hovedpoenget er selvsagt ikke å synde, men å ta innersvingen på den ondes planer etter å ha avslørt hans strategi. Når djevelen holder Guds strenge vilje opp for Weller, gjelder det derfor konsekvent å gjøre det stikk motsatte. På den måte narrer man den onde fiende og unngår å falle som offer for hans listige taktikk, som særlig går ut på å øke fortvilelse over egen ufullkommenhet²⁷. Også Amos gir et interessant eksempel på paradoksal intervensjon i forbindelse med hans kritikk av Israels overflatiske gudskyndelse uten etisk alvor, og da i ironiens form: «Kom til Betel og synd, til Gilgal og synd til gagns! Bær slaktoffer frem om morgenen og tidende den tredje dagen! La røken av syret brød stige opp som takkoffer, lys ut frivillig offer, gjør det kjent! Slik vil dere jo ha det, Isra-

els sønner» (4, 4). I stedet for å motarbeide folkets tomme og mekaniske gudsdyrkelse, oppfordrer Amos altså til *mer* av den, i håp om at Israels sønner ved denne paradoksale overdrivelse kan få et nytt og kritisk perspektiv på sin handlemåte.

3 Bevisst forvirring

Bevisst å skape forvirring kan også være en god måte å oppnå perspektivforskyvning på. Ofte er reell forandring helt avhengig av en fase med forvirring som kan ruske opp i gamle forestillinger og konstallasjoner. «Forandring gjennom forvirring» er derfor et godt stikkord for en type «reframing» som ingen sjelesørger helt bør gi avkall på. Allerede måten vi velger å samtale på, kan gi et bidrag i denne retning. Det er ikke alltid de klareste utsagn som har den beste virkning når det gjelder å få en fornyende sjelesørgerisk prosess i gang. Hvis en konfident får øket troen på egen evne til å ordne opp i problemene ved å møte en uklar sjelesørger som vedkommende faktisk er i stand til å korrigere, er dette ingen dum løsning selv om den kan virke «sprø».

Merker man altså at konfidenten er i sterk tvil om egne evner til å løse opp et problemkompleks, kan sjelesørgeren komme med en rekke ufullstendige, upresise og lett forvirrede utsagn. Disse vil ofte tvinge konfidenten til selv å skape klarhet og sammenheng, og dermed gi ham en gryende tro på sine egne evner i den forbindelse. Rollene blir på en måte byttet om, og den hjelpsøkende befinner seg plutselig i en ny ramme, som den som er i stand til å klargjøre og presisere det sjelesørgeren selv ikke makter. Noen ganger kan denne effekt oppnås ved meget enkle midler, for eksempel ved å stanse midt i en setning og la konfidenten selv hjelpe til med fullførelsen.

4 Forsterkning av iboende motforestillinger

Ofte vil det i fastlåste situasjoner være slik at personer uttrykker ønsker om forandring, samtidig som man merker at motivasjonen er haltende og motforestillingene likevel dominerende. Under forutsetning av at sjelesørgeren har sympati med endringsønskene, går den første innsky-

telse selvsagt ut på å bekjempe motforestillingene så godt man kan. I «reframing-sammenheng» er man imidlertid vel så opptatt av de muligheter som ligger i å forsterke de iboende motforestillinger.

La oss tenke oss en overvektig og utrent samtalepartner som er overbevist om at han nå bør begynne å mosjonere regelmessig (antagelig en klok tanke utfra sjelesorgens legemlige side). Sjelesørgeren hører ham fremsette sitt ønske, men klarer likevel ikke helt å tro på det. Han lytter derfor nokså skeptisk til konfidenten og forsterker likefrem alle iboende motforestillinger: «Du kan da ikke ha tid til dette!»; «Hva vil naboen si?»; «Er du klar over hvor dyre et par skikkelige joggesko er?»; «Du vet vel hvor mange alvorlige skader som joggere utsetter seg for» osv. Hva er en trolig reaksjon etter dette? Det går selvsagt ikke alltid som vi håper, men teknikken forutsetter at den hjelpsøkende gjennom motforestillingene provoseres til å overbevise sjelesørgeren om at forandring likevel er nødvendig og mulig: «Neimen om denne hovne sjelesørgeren skal få rett i sine motforestillinger!» Uansett kommer iallfall motivasjonen inn i en ny ramme, og muligheten for at den økes er absolutt til stede.

En av de bibelske beretninger som bruker samme virkemiddel, handler om paktslutningen i Sikem (Josva 24, særlig vers 19–22). Gjennom å styrke motforestillinger får Josva gunnfestet folkets vilje til å prise Herren.

5 Nye merkelapper

Med merkelapper tenker jeg på etiketter som lett knyttes til relasjoner, personer og personlige holdninger, og som det kan være meget vanskelig å få forandret. Er man for eksempel først havnet i kategorien «håpløst konservativ og sneversynt», er det ikke lett å komme videre – kanskje ikke engang å ville det. Verst er det om både omgivelsene og personen(e) selv samstemmer i karakteristikken. En som bærer merkelappen «DOVEN» med store bokstaver, har for eksempel liten sjanse til å forandre seg. Helt annerledes blir det imidlertid om en person finner på å ny-merke vedkommende på en måte som er minst like dekkende, men langt mer positiv. Han velger kanskje å kalle vedkommende «en avslappet livsnyter med mange gode evner, som riktignok

ofte trenger en ekstra stimulans». Man trenger ikke mye fantasi for å forstå at dette kan gjøre at «den dovne» begynner å se på seg selv på en helt ny måte, og at livet kan få et nytt perspektiv gjennom denne nye merkelappen. Jeg kjenner ikke mange sjelesørgerske situasjoner som ikke har behov for en eller annen form for nymerking.

Selv har jeg blant annet møtt mange personer som har betegnet seg selv som «fullstendig sekulariserte», men som det ville være mye riktigere å kalle «personer med en sterk, men fortrenget religiøsitet» for eksempel. Mange med etiketten «tvilere» trenger ikke mye hjelp for å si ja til det som også finnes av tro hos dem, og la det få overtaket i en ny selvforståelse som «en troende tviler» eller noe lignende. I ekteparrådgivningen melder nymerkingsbehovet seg særlig ofte, og det blir ikke sjelden et gjennombrudd for et nytt perspektiv på forholdet om man makter å ny-merke den «håpløse ryddekjerringa» eller den «uhelbredelige arbeidsnar-komanen» til noe positivt som er minst like sant.

Disse fem «teknikker» er langt fra de eneste som kan fremme en positiv «reframing». Hos Donald Capps som har gjort et for-tjenstfullt arbeid med å samle og systematisere en rekke kreative innspill, finnes det tilleggsvarianter med mer eller mindre opplysende engelske navn: «Dereflection»; «Advertising instead of concealing»; «Benevolent sabotage»; «The illusion of alternatives»; «Providing a worse alternative»; «Pre-empting»; «The surrender tactic» og «The Belloc Ploy» (som går ut på å gi smigrende kommentarer til en person man er i konflikt med)²⁸. Betydningen av distinkte varianter kan imidlertid lett overdrives. Behersker man noen få innfallsvinkler relativt godt, er – som tidligere antydnet – slektskapet mellom teknikkene så nært at man lett trekker også andre utgaver med seg.

Disse teknikker er intet mål i seg selv, men de kan skape nye og uventede åpninger i situasjoner som ellers virker helt fastlåste. Nettopp ved å gå inn i konfidentenes rammer og prøve å åpne dem innenfra, kan sjelesørgeren få en aktiv og spennende rolle i kampen mot vranglåsen. Teknikkene kan dessuten også anvendes i relativt korte samtaler og får automatisk sjelesørgeren

selv til å våkne. Noe universalmiddel er de altså likevel ikke, selv om svært mange fastlåste situasjoner vil ha glede av slike merkelige og uforutsigbare innspill.

Christoph Morgenthaler (praktisk teolog i Bern) sier – og jeg er enig – at nytydning eller omtydning kan betraktes som sjelesørgereens helt sentrale virksomhet, fordi selve evangeliet kan forstås som en kvalifisert forandring av virkeligheten («reframing»). Den hermeneutiske oppgave i sjelesorgen består etter dette i å bringe evangeliet og virkeligheten i forhold til hverandre på en slik måte at en håpefull nytolkning av en fastlåst situasjon blir mulig²⁹. Så vesentlig er altså perspektivforskyvning i sjelesorgens hverdag om vi ser den i evangeliets lys!

I sine to bøker avslører den danske prest og psykoterapeut Bent Falk seg som en meget fantasifull sjelesørgere med stor evne til perspektivforskyvning, særlig ved hjelp av paradoksale uttrykksmåter³⁰. «Man kan ikke forandre det som man ikke aksepterer», lyder et av hans karakteristiske utsagn, og han siterer gestaltterapeuten Arnold Beisser med tilslutning: «Et menneske forandrer seg ikke når det forsøker å bli det som det ikke er, men når det blir det som det er»³¹. Jeg kan ikke se at Falk bruker uttrykket «reframing», men saken er rikelig representert hos ham, også med en rekke praktiske eksempler. Til slutt i sin første bok har han blant annet fem sider med forslag til nye svar når de gode gamle ikke fører frem. Her finnes mye å øve seg på i dialogen mellom konfident (K) og sjelesørgere (S), men vi nøyer oss i denne sammenheng med tre smakebiter:

K: Jeg kan ikke mer.

S: Det du ikke *kan*, er også det du ikke *skal*.

K: Det hele virker så håpløst.

S: Håpet er stundom mer en forbannelse enn en velsignelse. Vær *løst* fra håpet!

P: Jeg føler at alt sammen er min skyld.

S: Hvordan er det å ha så mye makt?

– og litt ellers

Jeg har på det kirkelige område hittil helt konsentrert meg om perspektivforskyvningens betydning i sjelesorgens hverdag. Dette emnet er mer enn stort nok. Likevel

kan jeg ikke dy meg for å antyde at hele den praktiske teologi og den kirkelige praksis kan knyttes sammen i et felles anliggende med perspektivforskyvningens hjelp. Endog liturgien – som mer har ansvar for å bevare enn å fornye – må med jevne mellomrom saumfares utfra nye perspektiver (jmf den tidligere henvisning til Amos 4,4). Helt åpenbart er imidlertid behovet innenfor *forkyn-nelse og kirkelig undervisning*.

Med rette kritiseres mye av kirkens virksomhet for å være forutsigelig og lite nyskapende. Hvis predikantens møte med teksten kunne ta farve av sjelesørgerens overraskende møte med konfidenter, ville det imidlertid bli en helt annen opplevelse å være formidler og tilhører. «Godt nytt» ble da mer enn navnet på en utgave av Det nye testamente fra 1978. Jeg er overbevist om at et homiletisk arbeid langs de samme prinsipper som her er beskrevet for sjelesorgen, bør være et hovedinnslag under grunnutdannelsen og senere. Ja, det bør være en del av den kontinuerlige Jakobskamp (1 Mos 32) med den uutgrunnelige Gud som for oss er (for)kledd i Skriftens ord, under bønn om at noe av hans velsignelse også kunne bli igjen etter oss.

Et annet område som roper etter perspektivforskyvning, er *kirkelige konflikter*, også når problemene der går langt ut over sjelesorgens rammer. Den mest energitappende konflikt i Den norske kirke i dag er knyttet til homofilispermålet. Napt noe kan være mer fastlåst enn den innbitte kampen om kirken skal akseptere homoseksuelt samliv eller ikke. Nå er *virkelig* nytenkning noe helt annet enn en nærmest krampaktig trang til å følge med tiden eller lignende. Slik opptrer heller sykdommen «positionella tacticus», en taktisk posisjonering som alltid har en snev av maktbegjær i seg. Hvor mange som for alvor har søkt etter nye rammer for homofilikonflikten vet jeg ikke, men hovedperspektivet må utvilsomt være et helt annet og mye åpnere enn hittil, nemlig: Hvordan skal vi på en etisk forsvarlig måte omgås vår seksualitet, som for nesten alle i dag er et vanskelig felt (heterofile, homofile og dem i midten)? I det åpne landskap som denne spørsmålstilling skaper, blåser det en langt friskere og sunnere vind. Den kunne kanskje også kan gi dem i kirken som har massemedias massive støtte i homofilisaken, lyst til å bidra til å oppløse noen av allmenhetens fordommer om kirkelig sneversyn ved å tale vel om sin

motpart. Også andre følger av et åpnere landskap og en friskere vind ville være velkomne.

På samme måte som et menneske bare kan forandre seg ved å bli den det er (se note 29), kan kirken også bare forandre seg ved å virkeliggjøre sin identitet i stadig nye utfordringer. Den kan altså ikke forandre seg til noe annet enn det den er. «Reframing» er derfor noe annet enn originalitet for enhver pris. For meg fører denne erkjennelse til at bare klassisk kristendom blir virkelig interessant, men samtidig kun i en utgave som utfolder stadig nye glemte og uoppdagede muligheter for mennesker i vår tid. De er til gjengjeld utallige.

Perspektivforskyvning i bibelsk lys

Fordi Bibelen er en håpets bok, er den full av «reframing». ³² Det er ikke bare i 1 Kong 3 som jeg siterte innledningsvis (eller de eksempler jeg brukte under «teknikk 2 og 4»), at vi i Bibelen finner et kreativt grep som kaster nytt lys over en fastlåst situasjon. På mange måter er perspektivforskyvning selve gjennomgangstonen i hele det bibelske univers. Den viktigste grunn til å gå inn for «reframing» som metode i sjelesorgen (og ellers i kirken), er derfor av teologisk karakter. Metoden avspeiler nemlig på sitt beste det helt grunnleggende i møtet mellom Gud og mennesker – den stadige nyskapende forandring – som det bibelske vitnesbyrd selv forkynner i mange former igjen og igjen.

Donald Capps er i Det gamle testamente særlig opptatt av *fortellingen om Job* som en bekreftelse på Guds eget arbeid med «reframing». Capps analyse ser i grove trekk slik ut: På den ene siden oppviser Jobsboken tre inadekvate sjelesørgeriske metoder, representert ved henholdsvis Elifas (støttende rådgivning), Bildad (kriserådgivning) og Sofar (etisk, eksistensiell rådgivning). I motsetning til deres innsats for en «forandring av første orden», er Guds egen tale til Job et uttrykk for en fullstendig «reframing». I første del av sin tiltale (38,1–40, 5) bruker Gud flere ulike former for perspektivforskyvnings-teknikker (særlig «avrefleksjon», «for-

virring» og «velvillig sabotasje») for å sette Job på et helt annet spor enn det vennene hadde ført ham inn på. I resten av responsen fra Guds side utvides repertoaret til også å omfatte «en overraskende resept» med et konkret oppdrag (forbønnen i 42, 8). I stedet for å bidra til å finne en endimensjonal mening i og forklarlig årsak til Jobs skjebne (slik vennene leder ham til på typisk «common-sense-maner»), hjelper altså Gud Job til å se på alt annet enn sin egen lidelse. Han tar ham heller med på en tur i skaperverket med alle dets mysteriøse motsetninger, og det leder til den befriende erkjennelsen at Job hittil har forsøkt å tale om ting han ikke forstår og om det som er så underfullt at han ikke kan skjønne det (42, 3), foregrepet allerede i opplevelsen av litenhet (39, 37). Den uutgrunnelige, paradoksale Gud legger på denne måte opp til en «forandring av annen orden» ved å hjelpe Job til å se Guds uutgrunnelighet ikke som en mangel, men som en del av hans storhet: Et helt nytt perspektiv! På dette grunnlag kan Job makte å vende tilbake til livet i familie og samfunn, som endog blir usedvanlig langt og rikt.

Jesu møte med mennesker (for eksempel med Nikodemus (Joh 3, 1–21) og enken med skjerven (Mark 12, 41–44)) har nesten alltid noe fornyende ved seg, som kan kalles «forandring av annen orden». Hendelser og vurderinger blir satt i et helt nytt lys. De fleste av *Jesu lignelser* er også gode eksempler på dette. De skal sjelden forstås som fortellinger fra dagliglivet som enkelt kan overføres på Guds rike, men bryter som regel til de grader med det tilvante og forventede, det høflig forsiktige og det selvsagte. Tenk for eksempel på lignelsen om arbeiderne i vingården (Matt 20, 1–16). Her foregår en enorm perspektivforskyvning fra opptattheten av hva som egentlig er rettferdig, til konsentrasjonen om vingårdseierens uventede generøsitet og godhet (v. 15). Tenk videre på det nye perspektiv som oppstår i fortellingen om den barmhjertige samaritan (Luk 10, 25–37) når fokus vris fra det teoretiske spørsmål: «Hvem er min neste?» (v. 29) til den meget praktiske utfordring: «Vær du en god neste slik den barmhjertige samaritan var det!» (v. 37). I tillegg er det altså samaritaneren – den fremmede og uhellige – som blir selve idealet, og vel også til et eksempel på Jesus selv – en ikke liten perspektivforskyvning i forhold til tilhørernes iboende vurderinger! Lignelsen om

talentene (Matt 25, 14–30) kan kanskje endog blant annet sees på som en eneste lang advarsel mot å unngå «reframing» (samtidig med at «reframing» finner sted i lignelsens egen kontekst). Selv om tjeneren med den ene talenten visste at herren var «en hard mann» (v. 24), skulle han ha unngått å reagere på en lukket måte uten evne til nytenkning. Slik blir lignelsen en kraftig utfordring for dem som avslår å tenke i nye baner (også sjelesørgere) av frykt for et eller annet (f. eks. Gud), og som derfor holder seg til en slags «status quo-tankegang» i en misforstått trygghetstrang.

Også *Jesu helbredelsesundre* kan sees som en form for «reframing». I noen av dem skjer helbredelsen ved at Jesus foreskriver en overraskende behandling (teknikk 1: Jmf Joh 5, 2–18; Mark 3, 1–6 og Luk 17, 11–19). I andre tilfeller avslår han å bli betraktet som en allmektig lege og viser til virkningen av den sykes egen tro. Han gir altså forholdet helbreder-syk en helt ny vri (en form for teknikk 5: Jmf Mark 5, 25–34; Matt 8, 5–13). Endelig finnes også eksempler på paradoksal intervensjon i Jesu helbredelser (teknikk 2, jmf Mark 5, 25–34; Matt 8, 5–13).³³ Enda viktigere enn disse observasjoner, der uttrykket «teknikk» – her som ellers – kan gi falske assosiasjoner, er det å se helbredelsene i sin helhet som en form for «reframing», som et foregrepet vitnesbyrd om den guddommelige nyskapelse som en gang skal bli full virkelighet. «Allerede, og likevel ennå ikke» er en paradoksal teologisk uttrykksmåte som blant annet er inspirert av Jesu undre, og som har et stort sjelesørgerisk potensiale.

I Jesu spor er også *Paulus* en «kloke dåre» som ved overraskende innspill kaster nytt lys over folks ellers fastlåste situasjon, ikke minst treldommen under loven. En helt grunnleggende tanke hos Paulus er jo f. eks. at det sentrale i kristendommen er et paradoks: Vi er syndere og rettferdige på en og samme tid (jmf Rom 3, 22–26). Poenget i trosfrimodigheten blir derfor å ta sin skyld

inn over seg – den vi allikevel ikke blir kvitt – og samtidig glede seg over at Jesus har sonet straffen for all skyld.³⁴ Dette gir et befriende nytt perspektiv, og er selve kjernepunktet i opplevelsen av frelsen! Hvis vi derimot tror at dette er Bibelens eneste måte å skildre frelse på, bør vi imidlertid møtes med nye former for «reframing». Bare hos Paulus støter vi ved nærmere lesning på minst seks ulike perspektiver som belyser Guds frelse fra vekslende og overraskende sider³⁵. Hverken sjelesorgen eller forkynnelsen skulle gi seg selv et mindre spillerom enn dette!

Den viktigste perspektivfornyelse som finnes mellom Bibelens termer, er knyttet til *oppstandelsen*. At den utgjør den viktigste «reframing» i Bibelen er selvsagt, men i *seg selv* er den ikke selvsagt. Den er virkelig et forandringsbudskap av *annen grad*! Mens folk flest leter etter løsninger innenfor dødens og lidelsens perspektiv, sprenger oppstandelsen vei for en helt ny forståelsesramme vi kan flytte inn i, en ramme med betydning også for livet her og nå. Den tyske dikteren Marie Luise Kaschnitz får dobbeltheten fint frem i et dikt som nettopp heter «Oppstandelse», og som jeg har prøvd å oversette. Jeg har bestemt meg for at jeg ikke skal begynne en eneste arbeidsdag uten å passere en dør der dette diktet angir perspektivet:

*Stundom står vi opp
Står vi til oppstandelse opp
Midt på dagen
Med vårt levende hår
Med vår åndende hud.*

*Bare det vanlige er omkring oss.
Intet Fata Morgana av palmer
Med gressende løver
Og saktmodige ulver.*

*Vekkerklokkene holder ikke opp med å tikke
Deres lysende visere slukker ikke*

*Og likevel lett
Og likevel usårbar
Ordnet i hemmelighetsfull orden
Foregrevet i et hus av lys.*

Perspektivforskyvning i fastlåste situasjoner og ellers er intet mindre enn en refleks i hverdagen av oppstandelsens krefter, de som har overvunnet døden.

Noter:

- 1 Jeg kaller denne gjennomsnittstype ved en tilnærkelse for Jørgen Sjelesørger. Navnet er selvsagt inspirert av Alf Prøysens vise om «Kong Salomo og Jørgen Hattemaker», selv om forskjellen der går på levekår og ikke på klokskap som i vår sammenheng.
- 2 En grunnleggende innføring gir de bredt utgitte og oversatte bøkene til Paul Watzlawick/John Weakland/ Richard Fisch: *Forandring. Prinsipper for hvordan problemer oppstår og hvordan de løses*, Oslo 1980 (særlig viktig); Paul Watzlawick: *Vær din egen ulykkes smed*, Oslo 1984 og Paul Watzlawick: *Aldri så godt at det ikke er galt for noe*, Oslo 1988. (Merk de typisk kreative titlene på de to sistnevnte bøker!) Richard Bandler og John Grinder har også skrevet meget populære bøker om «reframing», jmf særlig: *Frogs into Princes*, Utah 1979 og *Reframing: Neuro-Linguistic Programming and the Transformation of Meaning*, Utah 1982. – Jeg har i denne korte fremstilling valgt å gi få detaljerte sidehenvisninger til grunnbøkene, men gjør også oppmerksom på en spesialavhandling ved Det teologiske fakultet i København 1998 av Christine Nicola Rossau: *Reframing. Psykologisk metode – sjelesørgerisk mulighet*.
- 3 Se f. eks. boken *Steps to an Ecology of Mind*, New York 1972.
- 4 I tillegg til disse medbrakte impulsene har en rekke kjente terapeutkollegaer fungert som inspirasjonskilder i teori og/eller praksis, blant andre Milton Erickson, Virginia Satir, Jay Haley og Viktor Frankl.
- 5 Jmf note 2, 1980, s. 107.
- 6 Note 2, 1982.
- 7 Fra diktsamlingen: *Mellom romarar*, Oslo 1963.
- 8 Andre eksempler på haiku-dikt – som i denne sammenheng er en meget illustrativ diktform – kan f. eks. finnes hos Olav Angell: *Haiku*, Oslo 1999.
- 9 «Svaret», *Hotel Memory*, Oslo 1996.
- 10 F. eks. har Arthur Koestler skrevet utførlig om dette i *The Act of Creation*, New York 1964, en bok som fortsatt er meget lesverdig for alle som er opptatt av nyskapning og kreativitet.
- 11 Maths Lundsbye m. fl.: *Familjeterapins grunder*, Stockholm 1991, s. 265.

- 12 Her kan det være aktuelt å minne om uttrykket «den kloke dåre» som bilde på sjelesørgeren, slik det utfoldes hos Alasdair V. Campbell (*Rediscovering Pastoral Care*, Philadelphia 1981) og andre. Donald Capps benytter denne metafor i reframing-sammenheng i kap. 8 i en bok som vi snart kommer sterkt tilbake til: *Reframing. A New Method in Pastoral Care*, Minneapolis 1990.
- 13 Note 2, 1980, s. 13–31.
- 14 Jmf samme s. 96.
- 15 Note 2, 1988, s. 55ff.
- 16 Jmf note 2, 1980, s. 122 ff.
- 17 I forordet til samme, s. 11.
- 18 Nashville 1990.
- 19 Jmf note 12. Typisk nok har en dansk antologi med ulike Capps-bidrag fått tittelen: *Forandringens mulighet* (red. T. Nörager), Frederiksberg 1990, noe som viser betydningen av forandringskategorien hos Capps også før han skrev sin bok om «reframing».
- 20 Minneapolis 1994. Kap. 4 i hans bok hadde opprinnelig «Reframing» som tittel, noe som går frem av det første manusutkast som jeg har hatt tilgjengelig. Se også et lignende, meget kortfattet kombinasjonsforsøk hos danske Camilla Sløk: «Short-term Pastoral Counseling and the Use of Reframing», i: *Pastoral Psychology* 2/1997, 119–129.
- 21 Minneapolis 1998, jmf særlig kap 5, s. 47–62 (boken er gitt en fyldig omtale under Ex Libris senere i dette heftet).
- 22 Louisville 1995.
- 23 Stone (note 20) s. 55 ff.
- 24 I tillegg til de bøker og personer som tidligere er nevnt, tilføyer jeg på dette punkt en engelsk bok av L. Seltzer: *Paradoxical Strategies in Psychotherapy*, Chicester 1986 og Jay Hales klassiker: *Uncommon Therapy*, New York 1973.
- 25 Jmf artikkelen «Paradoxical Intention», i: *American Journal of Psychotherapy* 14, 1960, s. 520–535 og *Kjempende livstro*, Oslo 1966, s. 116 ff.
- 26 Jmf H.-M. Barth: «Pecca fortiter, sed fortius fide... Martin Luther als Seelsorger», i: *Evangelische Theologie* 44, 1984, s. 12–25.
- 27 WABr 5, 374, 37ff og 5, 519, 19ff.
- 28 Jf note 12, s. 27–51. Se også oversikten hos Stone (note 20), kap. 4.
- 29 «Trauer und Familie», i: *Wege zum Menschen* 6/1994, s. 237ff.
- 30 *At være – der, hvor du er*, København 1996 og *Karlighedens pris*, Frederiksberg 1998.
- 31 «Paradoxical Theory of Change», i: *Gestalt Therapy Now* (red. Fagan og Shepherd), New York 1971.
- 32 Se igjen for eksempel Lester (note 22) og den teologiske refleksjon og de bibelske referanser som denne bok inneholder.
- 33 Se mer hos Capps, note 12, s. 63ff.
- 34 Dette er et gjennomgangstema hos Falk, note 29, 1998, som riktignok beskjeftiger seg mer med Jesus enn Paulus.
- 35 Jf Nils Aksel Røsæg: «The New Perspective on Paul», i: *Halvårsskrift for praktisk teologi* 2/1997, s. 38–51.

Metapsykologiske problemers betydning for religionspsykologisk forskning og sjelesørgersk praksis.

Leif Gunnar Engedal

I. Introduksjon

Gjennom mitt arbeide som sjelesørgjer har jeg gjennom en årrekke hatt det privilegium å være i nær kontakt med livserfaringen til mennesker med psykiske problemer. En av disse – en som jeg kjenner ganske godt – hadde hørt at jeg skulle forsvare min avhandling for den filosofiske doktorgrad ved universitetet i Oslo, og han spurte meg forleden hva slags tema jeg hadde fått i oppgitt emne for prøve-forelesningen. Jeg trakk pusten dypt, og sa det som det var: «Meta-psykologiske problemers betydning for religionspsykologisk forskning og sjelesørgersk praksis». Da kom det ganske spontant fra mannen: Er det ikke nok psykiske vansker her i verden om en ikke også skal begynne å slite med «metapsykologiske problemer?» Jeg tror han var litt irritert. Men så ble det stille ei stund, og et lite smil viste seg i ansiktet. «Forresten», sa han – «nå vet jeg hva jeg skal si til terapeuten min neste gang det blir riktig ille. Du skjønner – skal jeg si til ham – du skjønner det at dette her er ikke et alminnelig psykologisk problem. Dette er et *metapsykologisk* problem!» Og så lo han ... Og jeg tenkte: Aldri så galt at det ikke er godt for noe.

Det var det første jeg ville si i min introduksjon til forelesningens tema. Og det andre er dette: Da jeg hadde fått opplest det oppgitte emnet på telefon og notert det ned,

reiste jeg meg, stilte meg foran mitt ikon, lukket øynene – og pustet dypt. Da kom plutselig en setning fram fra glemselen. Ei bok jeg leste i 1983. Den gjorde inntrykk. «Bazarovs barn» het den, og var skrevet av forfatteren og essayisten Kai Skagen. Og setningen som dukket opp fra glemselen lyder slik: «*Den som virkelig tror om seg selv at han er en frosk, vil før eller siden begynne å kvække. Om vi lever med en pervers oppfatning av hva vi er, blir vi gradvis våre egne perversjoner.*»

Hvorfor meldte denne setningen seg i bevisstheten? Det er ikke tid for dypsindig selvanalyse, men jeg tror det bla. handler om følgende: Mine forestillinger om hva et menneske er, bidrar til å forme hva slags menneske jeg blir. Eksempel: Den som for alvor tror at mennesket etter sin natur er et egosentrisk vesen grunnleggende styrt av seksuell drift, vil stå i fare for å bli nettopp det: Et ego-sentrisk selvopptatt vesen som ser forkledte eller åpne ytringer av seksuelt begjær overalt. Eller – anvendt på et modell-teoretisk nivå i psykologien: Ingen har noensinne sett et «superego» eller en «gudsrepresentasjon» eller et «early mal-adaptive schema»! For de «finnes» selvfølgelig ikke i noen objektiv mening. Det dreier seg om kognitive «konstruksjoner» – forsøk på å utvikle «modeller» som kan avdekke vesentlige sammenhenger i menneskets kompliserte sjelsliv. Og hvis du «går inn i» modellen og bruker den som en form for «briller» i observasjon av mennes-

kelig adferd, ja, da kan det godt hende at du blir helt overbevist om at du «ser» superego og dets virkninger både her og der – selv om altså superego ikke finnes. Annerledes sagt: Også i kritisk, vitenskapelig arbeid – f.eks. i religionspsykologisk forskning – gjelder det i en ganske elementær forstand at «språk» skaper virkelighet. Derfor er det klokt å se opp for «frosker»!

Med dette er egentlig allerede nok så mye sagt om det oppgitte tema. Men temaet er meget omfattende. Emneformuleringen postulerer flere typer sammenhenger, som verken er entydige eller ukontroversielle. Vi kommer tilbake til dette i det følgende. Jeg vil imidlertid gripe fatt i én forutsetning som ved første øyekast vekker en viss oppmerksomhet.

Temaformuleringen hevder jo ikke bare at metapsykologien har betydning for religionspsykologisk forskning. Den tar et langt skritt videre. Den forutsetter at de metapsykologiske problemene er av en slik art at de også har betydning for *noe helt annet* enn religionspsykologisk forskning, nemlig for det som kalles «sjelesørgerisk praksis». Påstanden om en slik sammenheng virker som sagt en smule *overraskende* – kanskje også *problematiske*. «Sjelesørgerisk praksis» er vel en helt annen verden enn de abstrakte øvelsene som finner sted i «metapsykologien»?

La oss konkretisere problemstillingen gjennom en liten skisse fra den praksis som sjelesørgeren kan stilles overfor i sitt arbeid:

Han het Tomas, og det er noen år siden. Når du så han, var du ikke i tvil: Den mannen bar blytunge byrder. Midt i livet. En høyreist og sterk skikkelse gjennom mange travle år. Men nå er alt annerledes. Kropp og sjel er bøyd mot jorden. All styrke har gått til grunne i et svart sug av tomhet og fortvilelse... Tomas er prest – det vil si: Han har vært prest. Men nå har han mistet for mye. Ikke bare frimodigheten til å stå for Herrens alter. Hans egen tro har gått tapt – den som har båret gjennom alle år i tjenesten. «Livet i Gud», som han selv sier. Det er borte. Guds ansikt er som

«forsteinet». «Jeg så på Dagsrevyen», sier han mot slutten av samtalen. «Reportasje fra en kirkebrann. Avsvidde ruiner. Svarte, forvridde rester etter en kirke som hadde gitt liv i generasjoner. Og i utkanten av den avsvidde helligdommen sto mennesker og gråt. – Da så jeg det plutselig: Det er jo meg. Det er jo mitt liv, min tro, min tjeneste. Avsvidd. Borte. Uten liv. Bare fraværet av Gud kan merkes i ruinene. Og i utkanten av det som var, står noen mennesker og gråter. De er glad i meg. Nå er de i sorg.

Det sa Tomas. Slik er «sjelesørgerisk praksis». Og spørsmålet er altså dette: Hva i all verden har «metapsykologiske problemer» å gjøre i sjelesørgerens møte med Tomas? Vi skal møte Tomas igjen i forelesningens siste del. Her skal vi imidlertid forlate praksis, og i stedet gripe fatt i en mere prinsipiell betraktning av forholdet mellom «metapsykologiske problemer» og «sjelesørgerisk praksis». Jeg tror det kan være fruktbart – også fordi det samtidig kan bidra til en første avklaring når det gjelder metapsykologiens betydning for religionspsykologisk forskning.

II. Metapsykologi og sjelesorg – problematisering og presisering

Verken «metapsykologi» eller «sjelesorg» er entydige størrelser. I begge sammenhenger finnes det ulike faglige tradisjoner med ulike tilnærminger og ulike innholdsmessige bestemmelser. Det er som det skal være. Her skal bare følgende markeres: *For det første:* Jeg forutsetter uten nærmere begrunnelse at «sjelesorg» i denne sammenhengen er ensbetydende med *kristen* sjelesorg. Det innebærer bl.a. at «sjelesørgerisk praksis» i utgangspunktet må betraktes som en *normativt forankret* praksis: Den springer ut av menighetens liv, og er forankret i kirkens tro på den treenige Gud og hans gjerninger i verden. *For det andre:* Vi vil i vår drøfting *skjelne* mellom en «videre» og

en «snevrere» bestemmelse av begrepet «metapsykologi». I rammen av den «vide» bestemmelsen representerer de metapsykologiske analysene den psykologiske vitenskapens forsøk på å komme til klarhet over sin egen egenart i *erkjennelsesmessig forstand*. I den snevrere betydning rettes oppmerksomheten mer spesielt mot forholdet mellom psykologiens «forskningsobjekt» og egenarten i de teoretiske modeller og språklige metaforer som inngår i konkrete psykologiske diskurser.

2.1. «Metapsykologiske problemer» og «sjelesørgerisk praksis»

Så til spørsmålet: Hvilken betydning kan «metapsykologiske problemer» ha for «sjelesørgerisk praksis»? Er ikke påstanden om en slik betydningsammenheng nokså problematisk? Problemet kan utdypes langs to forskjellige tankelinjer – en «historisk» og en «systematisk»:

(1) *Det historiske forhold*: Kristen sjelesorg har eksistert som kirkelig-diakonal praksis i snart 2000 år. Religionspsykologisk forskning i vitenskapelig forstand har eksistert i ca. 100 år. Allerede dette elementære historiske forhold gjør det nærliggende å spørre hvilken betydning «metapsykologiske problemer» kan ha for kristen sjelesorg. I mange århundrer før den vitenskapelige psykologien våknet til live, har den kirkelige tradisjon utviklet omfattende og subtile fortolkninger av menneskets sjelsliv med henblikk på pastoral rådgivning og sjelesorg. Hvorfor skulle da en så fremmedartet skikkelse som «metapsykologien» plutselig framstå som en betydningsfull samtalepartner for sjelesorgen? Spørsmålet foranleder en første og foreløpig markering: Hvordan det nå enn forholder seg med de metapsykologiske problemers betydning i sjelesørgerisk praksis, noen *konstitutiv* betydning kan det her ikke være tale om. Like lite som enhver kristen trenger å kunne lese gresk for å tilegne seg innholdet i NT, like

lite trenger enhver sjelesørger å ha innsikt i aktuelle metapsykologiske problemer for å kunne gjøre gagns sjelesørgerisk arbeid. Det kan tvert imot være grunn til å framheve de meget verdifulle og for en stor del utnyttede faglige ressurser som ligger gjemt i den klassiske sjelesørgeriske litteraturen – utviklet, gjennomlevd og formulert lenge før noen «metapsykologiske problemer» hadde sett dagens lys. Den nærsynte nåtids-fikseringen sammen med en énøyd opptatthet av teori og empiri fra moderne humanvitenskap, er neppe tilstrekkelig eller velegnet strategi for kritisk fordypning og fornyelse av kristen sjelesorg. Men det er selvfølgelig mer å si om saken, og det leder over til mitt andre moment.

(2) *Det systematiske forhold*: Religionspsykologien er og vil være en empirisk og deskriptiv vitenskap. Den avviser prinsipielt og programmatisk å ta stilling til normative spørsmål knyttet til Guds eller «det guddommelige» eksistens, eller spørsmål om «virkelig» eller «sant» eller «gyldig» når det gjelder den religiøse erfaringens innhold. Den søker i stedet å beskrive og fortolke hvordan den religiøse erfaring *fungerer* i individuell og sosial kontekst. Synspunktet sammenfattes greitt av en kjent svensk religionspsykolog – for anledningen oversatt til norsk:

«Innenfor vitenskapene finnes en grunnregel: Stol ikke på autoritetene! Undersøk i stedet hvordan saker og ting faktisk fungerer, og bygg opp begrepsmessige modeller. Gjennom observasjoner, gjennom systematiske iakttagelser, gjennom eksperiment gjennomført med en erkjennesholdning preget av *kritikk og vurderingsfrihet* studerer man hvordan mennesket, materien og kosmos er oppbygd og fungerer i samspill (...). Grunnregelen er overalt den samme: Man tilstreber å være *beskrivende* og *ikke vurderende* (...). Den vitenskapelige virksomheten utøves med nødvendighet (...) innenfor en *agnostisk* kosmologi eller antropologi»¹.

Med bakgrunn i dette kunne man spørre: Hvis altså «metapsykologiske problemer» hører inn under en deskriptiv og objektiverende religionspsykologisk forskning, hvilken betydning kan da slike problemer ha for sjelesørgerisk praksis? Sjelesorgen har jo en helt annen basis for sitt arbeid. Der vitenskapen sier «stol ikke på autoritetene», der tilhører sjelesorgen i utgangspunktet et fellesskap som bøyer seg for Gud i tro, og lar seg forplikte av det normative innholdet i hans ord. Derfor søker heller ikke sjelesørgeren til psykologien for å få vite hva som er viktig eller riktig eller sant i møte med menneskers grunnleggende livsproblemer. Hun eller han har helt andre kilder å øse av.

Muligens lyder dette nokså selvsagt. Men det er nettopp i forlengelsen av dette «selvsagte» at de interessante spørsmålene oppstår med tanke på vårt tema. For det er greitt nok som et utgangspunkt å markere klare skiller – f. eks. ved å understreke at religionspsykologien er en deskriptiv vitenskap til forskjell fra teologien som er normativ. Eller ved å framheve at religionspsykologien orienterer seg mot *det funksjonelle*, mens teologien fortolker menneskets liv innenfor et normativt bestemt «ontologisk og moralsk univers»². På denne måten kan man f. eks. styrke religionspsykologiens selvkritiske problembevissthet, og motvirke tendenser til at forskningen forfaller til apologetiske eller propagandistiske «øvelser» for bestemte livssynsinteresser. Spørsmålet er allikevel om det er *tilstrekkelig* å markere slike skarpe skiller. Eller er det når det kommer til stykket kanskje slik at den renskarne adskillelse – knyttet f. eks. til et skille mellom «empiri» og «ontologi» – skjuler omtrent like mange problemer som den løser?

Jeg vil svare langs følgende linjer: Den sterke betoningen av skillet mellom religionspsykologi som deskriptiv og teologi som normativ vitenskap er sterkt forenkende, og tematiserer bare *en* dimensjon i et multi-dimensjonalt problemfelt. Perspektivet blir notorisk skjevt og problemstillingen ville-

dende dersom man konstruerer det erkjennelsesmessige landskapet på en slik måte at «det normative» og «det deskriptive» skiller lag og plasseres i hver sine adskilte virkeligheter. Etter min vurdering står en slik adskillelse i fare for å gjøre urett både mot sjelesorgens og religionspsykologiens faglige egenart. Religionspsykologien risikerer å utvikle en risikabel form for «blindhet» i forhold til *de normative implikasjonene* som er knyttet til enhver form for menneskelig erkjennelse – også det deskriptive, vitenskapelige arbeidet. Og teologien – inklusive dens praksis som sjelesorg – risikerer å *forvitre* i en form for «*doketisk fangenskap*» dersom den isolerer det teologisk-normative arbeidet fra innsikter og problemstillinger innenfor empirisk-deskriptive vitenskaper.

Sum så langt: (a) Religionspsykologisk forskning trenger seriøs metapsykologisk refleksjon. Dette er nødvendig for å opparbeide og holde ved like en kritisk problembevissthet m.h.t. egenarten i og grensene for sine egne erkjennelser. (b) Teologien trenger empirien. Det er ikke mulig i vår situasjon å ivareta teologiens normative egenart på en fruktbar måte uten å gå i dialog med kunnskaper og tolkningsperspektiver innenfor empirisk humanvitenskap. For sjelesorgen qua praktisk teologi betyr dette bla. at dialogen med religionspsykologien – og dermed dialogen med metapsykologiske problemstillinger – må ansees som fruktbar og nødvendig.

Jeg håper gjensynet med presten Tomas og den sjelesørgeriske praksis mot slutten av forelesningen vil bekrefte at dette prinsipielle synet er fruktbart, og at det har betydning for praksis.

III. Metapsykologiske problemer og religionspsykologisk forskning

Tillat meg for et øyeblikk å skifte «form» i min framstilling. Jeg vil fortelle en fortelling. Den handler om en drøm som drømte

at den skulle bli virkelighet, men som etter hvert forsto at den hadde misforstått. Fortellingen lyder slik:

3.1. En idéhistorisk «fortelling»

Det var en gang en stor hærske av vitenskapsmenn. De dro optimistiske ut i verden, og trodde det snart ville være mulig å utvikle metoder som kunne brukes til å avdekke rene, teorifrie, vitenskapelige fakta. Det begynner å bli lenge siden. Men det var en gang. Man trodde det var mulig – uten å infiseres av subjektive faktorer eller normative problemer – å utvikle teoretiske modeller som kunne flette sammen alle rekker av vitenskapelige fakta til objektivt gyldige bilder av menneskelivet «slik det virkelig er». Det var en gang at disse tre seierssikre samboerne – fornuften, friheten og framskrittet – dro ut for å legge verden under seg med den objektive vitenskapens mektige herskerstav i hånde. Men det begynner å bli lenge siden. For Zarathustra begynte å rope fra fjellene. Og litt etter litt sluttet mange andre foruroligende skikkelser seg til. Skyggeaktige, arkaiske vesener viste seg i menneskesjelens irrasjonelle dyp. Og den vakre drømmen om den alterobrende, vitenskapelige fornuft begynte å slå sprekker.

Og så kom de store krigene. Så kom Auschwitz og Hiroshima. Og det ble plutselig så lenge siden i Europa. Den tid virket så fjern da alt var opplysning og framskritt og frihet. Og mot slutten av vårt århundre ligger det en gang så egenmektige ratio dypt såret igjen på slagmarken. Blant de mest radikale postmodernister går endog ryktet om det kritiske ratios død. Men det ryktet er nok betydelig overdrevet. Derimot har nok de rett som sier at «det kritiske ratio» har blitt mere *ydmøkt og lavmælt* med årene. «Den vitenskapelige fornuft» har vist sin storhet nettopp i dette at den har innsett flere av sine egne *begrensninger*, og oppdaget hvor *avhengig* den er av andre. Slik sett begynner den europeiske sivilisasjonens

ratio å framvise mere modne menneskelige trekk: Sårbar, avhengig, tvetydig – forankret i historiske, sosiale og kulturelle prosesser. Og ikke minst: Innvevd i og formet gjennom *språkets skapende makt*.

...

Selv om formen i dette lille portrettet er billedlig, mener jeg vår «fortelling» gir et rimelig presist bilde av noen utviklingstrekk med vesentlig betydning for vårt tema. Vårt århundres voldsomme filosofiske engasjement i erkjennelsesteoretiske problemstillinger har på ganske grunnleggende måte forandret vår forståelse av den vitenskapelige erkjennelsens egenart. Dette har vidtrekkende konsekvenser – også for forståelsen av religionspsykologisk forskning. Den metapsykologiske refleksjonen prøver å klargjøre hva innholdet i disse konsekvensene er.

3.2. Metapsykologisk refleksjon – en prinsipiell skisse.

Jeg vil prøve å illustrere noen viktige sider av det problemfelt vi her møter. Som utgangspunkt velger jeg da en sterkt forenklet, men allikevel meningsfull «teoretisk modell» som den danske forskeren K.B. Madsen har presentert for å klargjøre ulike nivåer eller dimensjoner i empirisk orientert humanvitenskapelig forskning.³

Madsen skiller mellom tre ulike nivåer innenfor en vitenskapelig teori eller tekst: (a) Det første kalles «*data-planet*». Det er det mest konkrete, og inneholder beskrivelser av empirisk observerte fenomener, hendelser eller gjenstander, og eventuelle observerbare sammenhenger mellom de observerte fenomener. (b) Det andre nivået kalles «*hypotese-planet*». Her formuleres en eller flere hypoteser om sammenhenger mellom de fenomener som studeres og de data som innsamles. De hypotetisk oppstilte sammenhengene bekreftes eller avkreftes gjennom de observerte, empiriske data, og på den måten utvikles nye forklaringer av

og/eller innsikter i de fenomener som undersøkes.⁴ (c) Det tredje nivået kalles «metaplanet». Dette representerer det høyeste abstraksjonsnivået i en vitenskapelig teori, og inneholder de grunnleggende forutsetninger knyttet til f. eks. den virkelighetsforståelse (ontologi), den erkjennelsesteori (epistemologi) og det menneskesyn (antropologi) som bidrar til å forme hele den vitenskapelige erkjennelsesprosessen. Slik inneholder «metaplanet» problemer som primært er av filosofisk og normativ karakter. De er også «førvitenskapelige» i den forstand at de hører med til de forutsetninger som ligger til grunn for og etableres forut for det konkrete vitenskapelige arbeidet.

Hva kan en slik skissemessig «modell» kaste av seg med tanke på betydningen av metapsykologisk refleksjon i religionspsykologisk forskning? Jeg vil først – meget kortfattet – peke på noen forhold av *allmenn* karakter. Deretter vil jeg vise hvilke følger disse forhold kan ha med tanke på forståelsen av den religionspsykologisk forskningens egenart. Først det generelle:

(1) Den psykovitenskapelige diskursen involverer kunnskaper og forutsetninger på alle de ulike erkjennelsesmessige nivåer i den skisserte modellen. Den metapsykologiske refleksjonen er også knyttet til alle nivåene, men ikke minst til undersøkelsen av det funksjonelle samvirke mellom faktorer og forutsetninger på de ulike nivåene.

(2) De forutsetninger som metaplanet rommer er av førvitenskapelig eller «aksiomatisk» karakter. De er forankret i og vokser fram av de sosiale, kulturelle og livssynsmessige tradisjoner som former den livsverden som både forskerfellesskapet og det enkelte mennesket er en del av. Derfor kan de ikke på direkte måte utledes gjennom empiriske observasjoner, kliniske undersøkelser eller logisk analyse.

(3) Disse forutsetningene kan ikke betraktes som et slags «ugrass» som forskeren må prøve å luke vekk for å kunne nå fram til en mest mulig objektiv, vitenskape-

lig erkjennelse. De forutsetningene som forskeren bærer med seg, er snarere helt nødvendige for overhode å komme igang med et produktivt forskningsarbeid. *Uten* slike forutsetninger mister vitenskapen både sitt konstruktive potensiale og sin kritiske kraft.

(4) Dette betyr selvsagt ikke at idealet om en kritisk og objektiv vitenskapelighet er en meningstom floskel. Men det betyr – slik bla. den hermeneutiske filosofien, og her hjemme ikke minst Hans Skjervheim har vist – at «objektivitet» i positivistisk mening ikke lar seg gjennomføre i studiet av mennesket. Derfor må objektivitetskravet her omdefineres i retning av eksplisering av forutsetninger, redelighet i omgang med ulike typer kilder og databehandling, inter-subjektiv prøvbarhet osv. Spørsmålet er da ikke lenger *om* normative forutsetninger finnes. Utfordringen ligger snarere i så langt som mulig å klargjøre *hvilke* normative forutsetninger som er involvert i ulike tolkningsperspektiver, og *på hvilken måte* disse influerer forskningsarbeidet.

(5) I lys av dette er det altså den metapsykologiske refleksjonen oppgave å søke å komme til klarhet over (a) språkets fundamentale rolle i psykologisk forskning, (b) de teoretiske modellenes status og funksjoner i forskningsprosessen og (c) de antropologiske forutsetningenes betydning for valg av problemstillinger, teoretiske modeller, metodiske tilnærminger m.m. Målet må være å klargjøre både de fortolkende og de hevrstiske funksjoner som de teoretiske modellene har.⁵

3.3. *Metapsykologiske problemer og religionspsykologisk forskning*

Hva kan alt dette bety for den religionspsykologiske forskning? Jeg vil i de følgende tre punktene peke på tre perspektiver som jeg mener er viktig og har en rekke implikasjoner for teoriutforming og forskning i religionspsykologi.

3.3.1. Kulturelle føringer og ideologisk følsomhet:

Jeg begynner hos filosofen Bertrand Russel. Han har en ganske munter, men samtidig nokså nedslående observasjon i tilknytning til psykologiens forskningsinnsats i vårt århundre. Russel var qua filosof på jakt etter sikker viten om mennesket, og besluttet seg for å undersøke resultatene av den akademiske psykologiens forskning. Konklusjonen etter endt studium formulerte han slik:

«Dyrs måte å lære på er blitt grundig studert i de senere år av tålmodige forskere. Det eksisterer enighet m.h.t. visse problemer man har ofret oppmerksomhet, men vi finner fremdeles store kontroverser m.h.t. mer generelle trekk: Alle dyr som har blitt gjenstand for nitid observasjon har gjennom sin adferd *bekreftet* den filosofi som observator trodde på før observasjonene begynte – for ikke å uttrykke det ennå sterkere – alle har fremvist *observators nasjonale karakteristika*: Dyr som er studert i Amerika springer hit og dit, roter rundt og piper som forstyrret – oppnår så det ønskede resultat helt tilfeldig. Dyr som er observert av tyskere derimot, setter seg tankefullt ned, og løsningen på problemet stiger frem fra bevissthetens indre... Situasjonen er lite oppmuntrende»⁶.

Hvis man tror på forestillingen om en objektiv, verdifri og nøytral psykologisk vitenskap, har Russel utvilsomt rett: Situasjonen er lite oppmuntrende. Men hvis man tar på alvor det vi ovenfor har sagt om de førvitenskapelige forutsetningers betydning, kan den ironiserende konklusjonen allikevel være innsiktsskapende. Russels kritiske hovedsynspunkt støttes således av en rekke andre undersøkelser – kanskje særlig med henblikk på egenarten i psykoterapeutisk teoridannelse.⁷ Her peker en rekke analyser i retning av et synspunkt som kan sammenfattes som følger: De psykologiske teoriene preges i sitt innhold på avgjørende måte av de ideologisk-normative «føringer» (jmf «metaplanet» foran)

som preger de nasjoner, kulturer og vitenskapelige tradisjoner som forskersamfunnene og den enkelte forsker lever og tenker innenfor.⁸ Det er etter min oppfatning grunn til å tro at denne følsomhet for ideologiske og livssynsmessige prioriteringer i kulturen er særlig stor innenfor psykoterapeutiske vitenskaper og for religionspsykologisk forskning anvendt innenfor en klinisk kontekst. Her er man jo pr. definisjon engasjert i det prosjekt å fremme livskvalitet og helse i befolkningen, og vil derfor uunngåelig involveres i samfunnets og kulturens ideologiske og verdimessige prioriteringer.

Hva har så dette med religionspsykologisk forskning å gjøre? Ganske mye tror jeg. Jeg vil her begrense meg til å peke på tre momenter:

For det første: Etter min oppfatning må den religionspsykologiske forskning grunnleggende sett betraktes som *en hermeneutisk vitenskap*. Det er ingen grunn til å dyrke skarpe skiller mellom «forståelse» og «forklaring» eller mellom «å korrelere fakta» (kvantitativ og/eller nomotetisk forskning) og «å tolke mening» (kvalitativ og/eller hermeneutisk forskning). De to perspektivene kan og bør i flere sammenhenger utvilsomt fungere komplementerende. Allikevel vil jeg mene at religionspsykologien som vitenskap i hovedsak må utformes innenfor et hermeneutisk perspektiv. *For det andre:* Erkjennelsen av forskningens forankring i historiske og sosiokulturelle tradisjoner må også i religionspsykologien styrke en kritisk problembevissthet i forhold til både de teoretiske konstruktene og de konkrete resultatenes *historiske og kontekstuelle relativitet*. Det er nødvendig å utvikle en begrunnet varsomhet og skepsis i forhold til religionspsykologisk forskning som pretenderer å framsette teorier og/eller konkrete forskningsfunn med allmenn eller universell gyldighet. Religiøs adferd og opplevelse er en særdeles kompleks og tradisjonsavhengig størrelse. Målet for forskningen må derfor – snarere enn å avdekke

allment gyldige lovmessigheter – være å utarbeide innsiktsfulle fortolkninger av egenarten i den religiøse erfaring slik den tar konkret, innholdsbestemt form innenfor bestemte religiøse tradisjoner. Altså: Heller forskningsprosjekt som søker det konkrete, individuelle, innholdsfylte og partikulære, enn storstilte «nomotetiske» prosjekter som prøver å fange «det allmenne». *For det tredje*: Det er ingen hemmelighet at svært mye religionspsykologiske forskning har sitt utspring i USA. Ære være amerikanske forskere for det. Men jeg synes vi i stor grad mangler gode kritiske analyser av hvordan denne forskning preges av ideologiske tradisjoner, konfesjonelle forskjeller og spesielle kirkesosiologiske forhold i det amerikanske samfunn. Jeg er sikker på at religionspsykologien som fagfelt ville profitere på mer metapsykologisk forskning med ideologi- og kulturkritisk innfallsvinkel.

For at dette ikke skal forbli helt i det generelle vil jeg – uten å begrunne mine påstander nærmere i denne sammenheng – nevne noen kandidater for en slik kritisk – ideologisk – kulturell granskning: *Først*: *Allport-tradisjonen* og det sagnomsuste skillet mellom «extrinsic» vs. «intrinsic» religiøs orientering: Jeg mistenker denne teorien for å være bærer av en form for «ikke-bevisstgjort normativitet» knyttet til det hvite, protestantiske mellomklasse-amerikas *liberale individualisme* og denne tradisjonens implisitte idealer om «*The Lonely Hero*» og «*The Self-made Man*».⁹ *Dernest*: K. Pargament og medarbeideres omfattende forskning om sammenhenger mellom «personlig gudstro» og individets mestringsressurser i forhold til sykdom, kriser og ulike typer påkjenninger. Er det ikke rimelig å knytte denne forskningen ganske tett opp til spesielle kirkesosiologiske og kulturelle faktorer i det amerikanske samfunn? Og tilsier ikke slike forhold stor grad av varsomhet i anvendelse av forskningsresultatene inn i andre sosiokulturelle og religiøse kontekster?¹⁰ *For det tredje*: Hva med de ganske åpenbare, men svakt ekspliserte *teologiske forutsetninger* knyttet til f. eks. James Fowlers og Newton H. Malonys teorier om og målinger av «faith-development» (Fowler) og «mature religion»/ «functional theology» (Malony)?¹¹ Forutsetter ikke anvendelsen av slike teoriskjema og målinstrumenter bl.a. en kritisk klargjøring av formende forutsetninger i de teologisk-religiøse tradisjoner som de to forskerne tenker ut fra?

3.3.2. Teori-forankring, datainnsamling og «språklige konstruksjoner»

Jeg framhevet ovenfor at den metapsykologiske refleksjonen forholder seg til alle de tre nivåene i den skisserte «modellen», og at den vektlegger *sammenhengen mellom* de ulike nivåene. Dette har flere sider. En viktig side, som ikke minst aktualiseres i ulike typer empirisk-statistiske undersøkelser, er sammenhengen mellom teoretisk modeller, spesifikke hypoteser og konkrete data. Poenget med å understreke dette her, er først og fremst følgende:

Også i religionspsykologien kjennetegnes den empirisk forskning ofte av mange tall, store populasjoner, avanserte statistiske analyser, imponerende matematisk presisjon etc. Selv om dette ikke akkurat er mitt spesialte, forstår jeg at det kan være både verdifullt og nyttig i sine sammenhenger. Men det problem som ikke sjelden oppstår, er at det er vanskelig å vite med rimelig sikkerhet *hva de avanserte målingene er målinger av* – altså hvilken *mening* de har, hvilke *sammenhenger* de belyser. Hvorfor er det slik? Sagt i kortform: *Når den teoretiske forankring er svak, blir tallenes tale utydelig*. Meningsfull fortolkning av empiriske data fordrer rimelig presise og velbegrunnede teoretiske modeller. Der et slikt utgangspunkt mangler, er det tvilsomt om nye såkalte «data» kan bidra til vesentlige innsikter i så komplekse størrelser som religiøs erfaring og adferd. Fascinasjonen over store datamengder og krevende regnestykker må altså ikke utarte til en form for tallmagi.

En styrket metapsykologisk bevissthet vil kunne motvirke tendenser til uhemmet dataformering på bekostning av teoretisk avklaring. Den vil også kunne bidra til en styrket kritisk bevissthet om teorispråkets og modellenes erkjennelsesmessige status. Som jeg nevnte innledningsvis: Vi må ut av den erkjennelsesmessige naiviteten som lever i den villfarelse å tro at «superego» eller «gudsrepresentasjoner» eller «kognitive skjema» finnes «der inne» et sted. Og at når man har «funnet» dem og tydet deres

opphav og mening, så er gåtene om sjelens og gudserfaringens mysterier løst. Da har man havnet i den villfarelse som gjerne omtales som «ontologisk reduksjonisme», og da har man altså forlatt vitenskapens verden og begitt seg inn i «trosbekjennernes» rekke. Vi må i stedet bevisstgjøre oss på at de teoretiske modellene er språklige «konstruksjoner» som skal hjelpe oss til å feste blikket, skjerpe oppmersomheten, og se. Og på den måten lede oss på sporet av vesentlige sammenhenger i vår erfaringsverden. Tjener de ikke dette formålet, bør de snarest erstattes med andre og fortrinnsvis bedre «modeller» som skjerper synet og gjør oss mer innsiktsfulle.

3.3.3. Religionspsykologiens forskningsobjekt og «språket»

Som vi har berørt ovenfor, har språkfilosofiske problemstillinger stått sentralt i den vitenskapsteoretiske debatt i vårt århundre. Filosofer og forskere innenfor en rekke ulike humanvitenskaper har argumentert for et grunnleggende synspunkt som kan sammenfattes på følgende måte: Språklige metaforer og symboler spiller en avgjørende rolle på alle nivåer i teoridannelsen og i alle faser av forskningsprosessen. Av dette kan man trekke ulike konsekvenser med tanke på f. eks. religionspsykologisk forskning.¹² Jeg vil her begrense meg til å markere følgende sentrale anliggender:

(1) Når man i religionspsykologien gjør «religiøs erfaring» til tema for forskning, så foreligger altså ikke «forskningsobjektet» som en umiddelbar tilgjengelig eller observerbar kjensgjerning. Selv om religiøsiteten normalt gir seg mange forskjellige ytre utslag (kirkegang, kneling, liturgiske handlinger, sosiale samværformer osv) – er den religiøse erfaring i en viss forstand lokalisert i «det indre», og lever på den måten et liv i det skjulte. Dette innebærer bla. at vi primært har adgang til innholdet i den religiøse erfaring på språkets premisser. Vi er henvist til *det folk forteller* om hva de tenker, føler og opplever – altså til språket, diskur-

sen, narrative. Dette får naturlig nok følger for vurderingen av hvilke teorityper og forskningsstrategier som er mest anvendelige i religionspsykologien. For meg blir følgende synspunkter viktige:

(2) Det primære – men altså ikke det eneste – materiale for religionspsykologiske studier, må hentes enten fra personlige *mundlige beretninger* eller fra *skriftlige kilder*. Dette kan skje gjennom f. eks. *kvalitative intervjuer* og *kliniske «case-studies»* eller gjennom analyser av skriftlige kilder slik de foreligger f. eks. i troshistorie-beretninger, dagbøker, oppbyggelseslitteratur, formulerte bønner, salmer etc. Viktige sammenhenger og spesifikke problemstillinger i et slikt materialet kan så – f. eks. i en klinisk sammenheng – utdypes, presiseres og undersøkes ved hjelp av forskjellige typer *kliniske måleinstrumenter* og *tester*. Dette kan i sin tur eventuelt – der materialet omfang og egenart tillater det – også gi mulighet for statistisk bearbeidelse. Men de resultater dette gir, vil alltid måtte sees i sammenheng med og tolkes i lys av de helhetlige narrative gestalter som de livshistoriske beretninger gir.

(3) En slik hermeneutisk orientert analyse skal altså bidra til å «synliggjøre» den religiøse erfaring og tyde dens mening. Den forholder seg til «språket» som meningsgivende uttrykk for «indre opplevelser».

Dette perspektivet må imidlertid ikke lede til en ensidig og ekstrem fokusering av religiøsitetens «inderlighetsdimensjon» slik at de ytre faktorenes betydning faller utenfor blikkfeltet. I denne sammenhengen vil rimeligvis de antropologiske forutsetninger som ligger til grunn for forskerens konstruksjon og fortolkning av «det religiøse» spille en avgjørende rolle. Det er derfor grunn til å framheve den avgjørende betydning som nettopp forutsetninger knyttet til menneskesynet har i den psykologiske fortolkning av religiøse erfaringer. Etter mitt skjønn fordrer en fruktbar religionspsykologisk fortolkning en type antropologiske forutsetninger som åpner for en «lokalisering» av den religiøse erfaring innenfor

(minst) følgende tre dimensjoner: (a) I spenningen mellom «indre opplevelsesverden» og «ytre fenomenverden»; (b) i spenningen mellom «det relativt stabile» og «det dynamisk foranderlige»; (c) i spenningen mellom «det kroppslige» og «det symbolske».

Disse tre dimensjonene gjør det mulig å fastholde et bestemt tolkningsmessig «mønster» i arbeidet med analyse og fortolkning av en konkret religiøs erfaringssammenheng. Dette tredimensjonale «mønsteret» kjennetegnes av følgende perspektiver: For det første dialektikken mellom *intrapsykisk dynamikk* og *religiøs tradisjon*; for det andre spenningen mellom *nåtidserfaring* og *livshistorisk prosess*; og for det tredje sammenhengen mellom *kroppens sanselighet* og *språkets symbolske orden*.

Slik jeg ser det er det f.eks. nettopp innenfor et slikt tredimensjonalt perspektiv at innhold og funksjon til et sentralt religionspsykologisk fenomen som f.eks. *ritualer og/eller liturgier* må forstås. For hva er vel «meningsfulle ritualer» annet enn nettopp dette: «Det indre» og «det ytre» forenet i en handling; «det dypt personlige» og «det kulturelle», «det nåtidige» og «det fortidige», «det kroppslige» og «det symbolske» sammenholdt og forenet i en *fortettet hendelse og handling*.

IV. «Sjelesørgerisk praksis» – hva har metapsykologisk problemer med Tomas troshavari å gjøre?

Etter dette lange, teoretiske odysse er vi omsider tilbake hos Tomas. Gud ansikt er som forstenet, sa han. «Livet med Gud» er en utbrent ruin. Et fravær som jeg ikke vet hvordan jeg skal leve med. Hvordan kan sjelesørgeren være til hjelp? Er det mulig å tenke seg at «metapsykologiske refleksjoner» kan spille noen som helst rolle i møte med den tomhet og fortvilelse og det trostap som Tomas erfarer?

Det er uten videre klart at samtalen må handle om *troen* og dermed om *Gud*. Og det er uten videre klart at sjelesørgerens basis er gitt med kirkens tro på den treenige Gud. Men hva betyr det i møte med den konkrete virkelighet i Tomas liv? Sjelesørgeren må – blant mange andre ting – ta stilling til disse to spørsmålene: Hva slags problem er det Tomas sliter med? Og dernest: Hva slags hjelp kan eventuelt bidra til utfrielse fra tomheten og oppreisning til ny tro? Her er mange muligheter, men helt sikkert ingen kjappe veier og greie løsninger. En første grovsortering kunne kanskje se slik ut:

Sliter Tomas slik han gjør fordi han har det vi med et litt misvisende uttrykk kunne kalle *et kvalifisert teologisk eller trosmessig livsproblem*? Den muligheten er absolutt til stede. Den klassisk kristne tradisjonen har jo en rekke skildringer av troende menneskers opplevelse av gudsforlatthet. Vi kjenner metaforene: «Natten», «ørkenen», «anfektelsen», «korset» o.l. Kanskje Tomas vil finne hjelp dersom veien leder inn i et møte med de dyrt kjøpte troserfaringer som den klassiske sjelesorglitteraturen her har gitt oss. Eller kanskje er det mest saksvarende perspektiv dette, at Tomas er i mørke fordi han er innhendet av den dramatiske virkelighet som profeten Jesaja beskriver på denne måten: «...det er deres misgjerninger som skiller mellom dere og deres Gud. Deres synder skjuler hans ansikt, så han ikke hører dere» (Jes 59,2). Det kunne jo være at det var slike elementære dimensjoner i troen som suger kraften ut av Tomas' liv. I såfall kunne man tenke at sjelesørgeren så det som sin oppgave å tale og handle innenfor det språkunivers og de tolkningsmønstre som Tomas' gudstro gir. Den sjelesørgeriske praksis handler da om å gå sammen med Tomas «i natten», dele «anfektelsen», ta imot klagen, gå inn i forbønnen, søke skriftemålet, ta imot det hellegelike sakrament osv.

Men hva da om det ikke hjalp? Hva om branntomtene forble like svartsvidde, og byrdene ikke ble et gram lettere å bære?

Tenk hvis perspektivet måtte snus minst 180 grader rundt? Kan det tenkes at selv den «frommeste» løsning i stedet for å gi hjelp, bidro til å forsterke problemet? For tenk hvis Tomas troshavari og det forstenede gudsansiktet – ikke var et teologisk problem, men i stedet et dyptgående *psykoeksistensielt problem*. En smertefull virkelighet som gjennom en årrekke hadde *maskert seg* i Tomas' fortvilte troskamp, og uttrykt seg i et teologisk språk. Og når troen nå raknet og «gud» viste sitt bortvendte, lukkede ansikt, så var det hans eget smertefulle liv som meldte sin ankomst: Den fastfrosne, ordløse sorgen etter far som døde så tidlig og så tragisk, og den dype, fortrenge fortvilelsen over det som fulgte siden.

Hvis dette er tilfellet, hva innebærer i såfall «den sjelesørgerske praksis»? Å skygge unna, og gi plass for terapeuter? Kanskje vil det være klokt, men *ikke* hvis det betyr at sjelesørgeren forsvinner. For Tomas trenger sjelesorg. Han har jo mistet troen og fryser i kulden fra Guds fravær. Det handler ikke om et enten-eller, det handler om et både-og. Derfor trenger han en sjelesørgers som kan se på begge øynene. Og ikke minst: En sjelesørgers som er i stand til å *se ett bilde* selv om hun/han ser med *to* øyne. Og det er altså her ikke bare den psykologiske innsikten, men også bevisstheten om de «metapsykologiske problemene» melder sin ankomst i sjelesorgen. Selvfølgelig *ikke* i samtalen med Tomas, men derimot i sjelesørgers arbeid med å forstå rett og handle klokt i møte med Tomas' liv. Hva innebærer det?

Jeg synes jeg har funnet et fruktbart utgangspunkt for refleksjonen i et ord av Martin Luther. Han sier det riktignok i en helt annen sammenheng enn vår, men jeg bruker det her. Han sier: «Troen alene er aldri alene!». Det er flott sagt. Og det gir meg altså denne muligheten i møte med Tomas: Jeg kan se på begge øynene uten at *det ene bildet* går tapt. Jeg kan utvikle *komplementære forståelsesformer*, og en arbeidsmåte som stadig veksler perspektiver uten

dermed å tape det ene bildet av syne. For jeg vet at «troen alene er aldri alene». Som levende menneskelig erfaring er den vevd sammen med og inn i alt det som ellers former mitt liv. Slik åpnes muligheten for å unngå både en psykologiserende og en spiritualiserende/teologiserende reduksjonisme. For begge disse alternativene er ødeleggende for Tomas, og begge deler er dårlig teologi og eventuelt religionspsykologi på avveier. For Tomas *har* et trosproblem. Men utallige spor i hans livshistorie viser at «livet i Gud» heller ikke for ham daler rent og usmittet ned fra de himmelske høyder. Det har vært mange hender og mange penner i bevegelse når Tomas' gudsbilde ble risset inn i sjelens dyp og tros livet fikk sin form. Sju års teologistudium endrer ikke nødvendigvis særlig på dette elementære forhold. Slik troen og gudsbildet *lever, beveger seg og er til* som virkelighet i min erfaring, slik bærer den et umiskjennelig preg av å være nettopp det den er: *En grunnleggende del av mitt liv*. Preget av alle de tanker og følelser og relasjoner og hendelser som ellers former mitt liv.

Dette indre dynamiske landskapet utforsker den kliniske religionspsykologien. Og det den kliniske religionspsykologien her ser, bør også den kristne sjelesorg se og kjenne. Ikke for å fuske i et annet fag, men for å gjøre gagns arbeid i sitt eget. Eller sagt konkret: For å kunne gi Tomas den hjelp han trenger.

Sier jeg da allikevel det jeg i utgangspunktet avviste: At psykologisk innsikt har grunnleggende betydning for sjelesørgerske praksis? Jeg fastholder det jeg sa, men framholder nå et annet anliggende, nemlig dette: *Kirkens sjelesorg* – altså: Sjelesorgen forstått som seriøs faglig refleksjon over en bestemt type kirkelig praksis – trenger den innsikt som f. eks. den kliniske religionspsykologien kan gi. Og den svikter etter mitt skjønn hvis den lukker igjen det øye som kan trenes til å se. Det handler rett og slett om å være ansvarlig. Det handler om å kunne gi hjelp som duger. Det handler om å

kunne tyde «the living human documents», som sjelesørgeren stadig stilles overfor. Det er et krevende arbeid som fordrer to øyne som ser og minst like mange ører som kan lytte. Og den krever en teologi som ikke på kartesiansk vis *splitter* «himmel» og «jord» og river det mentale og det åndelige livet fra hverandre. Hvis vi ikke – nettopp som teologer – lærer oss å tyde «de jordiske tegn» og det menneskelige språk – hvordan kan da «himmelrikets tegn» i skapelsens og inkarnasjonens evangelium nå oss? Og da er vi altså der igjen: Vi trenger den innsikt psykologien kan gi, og vi trenger ikke mindre et kritisk forhold til hva denne kunnskap *ikke* sier noe om. Og vips: Der står metapsykologien. Midt i sentrale sjelesørgeriske problemstillinger slik vi møter dem i den sjelesørgeriske praksis.

Vi må våge å øve synet på begge øynene: Arbeide med teologien, og ikke et øyeblikk slippe av syne at sjelesorgens livstydende innsikter og helbredende kilder er «i Gud». Og samtidig: Arbeide med å forstå hvilken type kunnskap f.eks. den kliniske religionspsykologi utarbeider, og hva denne kan brukes til nettopp i en sjelesørgerisk sammenheng. Derfor er metapsykologi viktig. Den kan hjelpe oss ut av «den første naiviteten» – den som tror at psykologien har svaret, og at når man har funnet fram til gudsbildets eller gudsrepresentasjonens psykologiske determinanter, så er gåtene om sjelens og gudserfaringens mysterier løst. Og når denne «første naiviteten» slipper taket, da kan troen – «den andre naiviteten» – komme. *Den som vet at den ikke vet*, men som vet å vente. Den som kan åpne den sjelesørgeriske praksis for mysteriet i Guds skjulte nærvær og håpet om Hans frigjørende handlinger.

Noter

- 1 O. Wikstrøm: *Den outgrundliga människan. Livsfrågor, psykoterapi och själavård* (Stockholm 1990), s. 112. Kursiveringene i sitatet er gjort av meg.
- 2 O. Wikstrøm: Op.cit. s 110.
- 3 K.B. Madsen: «Psykologien som vitenskap»; i K.E.Bugge og R. Jensen (red.): *Religionspsykologi. Et teologisk-psykologisk symposium* (København 1970), s 34–44. Se også samme forfatter: *Psykologiens historie* (Oslo 1972).
- 4 Ofte vil man her – sammen med de oppstilte hypoteser – også utvikle *teoretiske modeller* som på anskuelig måte «representerer» de sammenhenger som forskningen undersøker. Det er da viktig å ha klart for seg det forhold som vi også kommenterte i vår innledning (jmf s 1): «Modellene» er tentative utkast; forsøksvis «representasjoner» av mulige sammenhenger i virkelighetens verden. I vitenskapelig erkjennelse dreier det seg prinsipielt alltid om *grader av sannsynlighet*, ikke om *absolutt sannhet*.
- 5 Se til dette f. eks. L. Herzog: *Modell und Theorie in der Psychologie* (Göttingen 1984).
- 6 Her sitert etter H. Winthrop: «Cultural determinants of psychological research values», i *Journal of Social Psychology* (1961), s 53.
- 7 Jeg vil her særlig framheve følgende: Edith Kurzweils kultursosiologiske analyse av den psykoanalytiske teoritradisjonens utvikling slik den framlegges i monografien *The Freudians. A Comparative Perspective* (New Haven, 1989); Ph. Cushmans ideologi-kritiske analyse av toneangivende psykoterapeutiske teorier i USA slik den framlegges i monografien *Constructing the Self, Constructing Amerika. A Cultural History of Psychotherapy* (Reading, 1995) og Don S. Brownings teologisk-etiske analyse av toneangivende psykologiske personlighetsteorier i monografien *Religious Thought and the modern Psychologies. A critical conversation in the Theology of Culture* (Philadelphia, 1987).
- 8 Kurzweil snakker i denne sammenhengen om «...national traditions, interest, beliefs ... native philosophical assumptions, intellectual controversies, and fashions of their culture» (Kurzweil, s 1), og mener klart å kunne dokumentere hvordan slike forutsetninger virker sterkt formende på den psykologiske teori-dannelse. Det samme prinsipielle synspunktet utdypes i *ideologi-kritisk* retning hos Cushman. Han hevder at de toneangivende psykoterapeutiske teoriens fortolkning eller «konstruksjon» av individets psykososiale egenart framstår gjennomgående som en nokså ukritisk «speiling» av de verdier og ideologiske tradisjoner som dominerer den omkringliggende kultur. Den «construction of the Self» som skjer i rammen av psykologisk vitenskap, er således uløselig vevd inn i de sosiale, økonomiske og ideologiske prosesser som former det amerikanske samfunn – altså «the construction of America».

- 9 I norsk sammenheng er denne teoritradisjonen anvendt i religionspsykologisk forskning av E. Kaldstad: *The relationships among religiosity, personality and mental health* (dr.avh., Oslo 1995), og av Hans Stifoss Hanssen: *Seeking Meaning or Happiness? Studies of selected aspects of the relationship between religiosity and mental health* (dr.avh., Trondheim 1996).
- 10 Standardverket i denne forskningen er K. Pargament: *The Psychology of Religion and Coping – Theory, Research, Practice* (New York, 1997).
- 11 Se J. Fowler: *Stages of Faith: The psychology of human development and the quest for meaning* (New York 1981). *Faith Development and Pastoral Care* (Philadelphia, 1987).
- 12 H. Newton Malony: *The Psychology of Religion for Ministry* (San Francisco, 1995). Gode kritiske analyser av Fowlers teorier finnes bla. i C. Dykstra & S.

Parks (eds.): *Faith Development and Fowler* (Birmingham, 1986) og i J. Astley & L. J. Francis: *Christian Perspectives on Faith Development. A reader* (Leominster, England, 1992). Problematikken drøftes inngående i Troels Nøragers meget grundige, krevende og interessante religionspsykologiske avhandling med tittelen «Hjerte og Psyke. Studier i den religiøse oplevns metapsykologi og diskurs» (Århus 1996). Mine refleksjoner i det følgende er bla. stimulert av Nøragers analyser.

Artikkelen er en lett bearbejdet utgave av prøveforelesning over oppgitt emne i forbindelse med forfatterens disputas for dr.philos-graden ved Historisk-filosofisk fakultet, Universitetet i Oslo, november 1999.

Svingninger i forkynnelsen

Av Vidar L. Haanes

Like før krigen holdt lekmannshøvdingen Ludvig Hope et foredrag kalt *Svingninger i den kristne forkynning*. Hope tenkte på fysikkens lover, at en pendel som svinger i den ene retningen før eller senere snur og svinger i andre retningen. Hope gjennomgikk forkynnelseens historie i Norge fra Hans Nielsen Hauge til sin egen samtid, både lekmannsforkynnelse og det han kaller presteforkynnelse. Hope hadde helt rett i at den kristne forkynnelse synes å endre seg over tid. Når det gjelder norske preken, kan utviklingen i disse til en viss grad følges ved å lese preken-samlinger eller prekenmanuskripter fra enkeltprester.¹ Det er ikke like enkelt å vurdere lekmannsforkynnelse, da materialet her er spinklere. Vi vil nøye oss med å se på noen utviklingslinjer, og i liten grad gå inn på en vurdering av enkeltprekener.

Hva er forkynnelseens hensikt?

Prekenen er konstituerende for kirken. Forkynnelse av evangeliet er kirkens viktigste oppgave i verden. Jesus må selv ha vært en glimrende predikant. Folk roste ham og undret seg over de herlige ord som kom fra hans munn. Jesu forkynnelse brakte Guds rike nær. Dette er forbildet for all senere kristen forkynnelse, proklamasjonen av Guds rike, som bryter i gjennom som en virkelighet ved at Jesus blir nærværende i Ordet. Forkynnelseens hensikt er både

omvendelse og undervisning, men først og fremst å proklamere evangeliet, å la den nærværende Kristus tale.

Men hva slags form skal prekenen ha? Hvilke forbilder har den kristne preken? Blant forbildene finner vi den jødiske, eksegetiske metode, den greske retorikk, diatriben, eller det polemiske, apologetiske stridsskrift, og visdomstalene til de omvandrende filosofer. Den urkirkelige misjonspreken er bevart som idealform gjennom Peters preken i Acta. Disse er omvendelsesprekener, rettet mot jøder og gudfryktige hedninger. Målgruppen er mennesker som kjente den bibelske skapelsesberetning, de kjente Loven, offertjenesten, gudsfolkets historie og løftet om det lovede land. Urkirken har også videreført homilietradisjonen fra synagogen, prekenen som en oppbyggelig fortolkning og utleggelse av en konkret bibeltekst, i første omgang Det gamle testamente. Evangelieforkynnelse startet naturligvis før de fire evangelier og Det nye testamente ble samlet. Man kan snarere si at Det nye testamente bygger på de første kristne prekener enn motsatt.²

Dagens frimenigheter og enkelte lekmannsorganisasjoner synes å mene at deres egen forkynnelse ligger nærmere forkynnelse i den eldste menighet enn den vi finner i kirkefedrenes skrifter. Det er tvilsomt om det kan belegges at urkirkens forkynnelse var mer karismatisk og appellativ enn den senere forkynnelse. Kirkefedrenes

homilier var en integrert del av messens liturgi og knyttet til kirkeåret. Man kan godt si at oldkirkens preken var «kirke-lige», men samtidig brukte oldkirkens predikanter et rikt billedspråk. Man utla Skriften, men prekte også om skriftfortolkning, om dogmatiske emner som livet etter døden, om engler og demoner, om hvordan en kristen skulle leve, om rikdom og fattigdom, seksualetikk, om bønn og askese etc.

Da kristendommen på slutten av 300-tallet ble riksreligion, ble det stilt nye og store utfordringer til forkynneren. Man opplevde på mange måter det samme dilemma vi finner i vår egen folkekirke, at prekenen samtidig skulle være vekkende og undervisende, inkluderende og intern. I tidlig middelalder ble det stadig viktigere for kirken å lære de germanske folkene opp i den kristne tro. Karl den store betraktet den kristne preken som det sentrale ledd i folkeoppdragelsen. Den kateketiske preken var utbredt. I tillegg synes helgenlegendene og martyrfortellingene å ha spilt en stadig sterkere rolle i fromhetslivet. Under senmiddelalderen ble ikke bare teologien, men også prekenen skolastisk. Prekenen fulgte strenge retoriske regler, og de ble holdt på latin. Det fantes nok folketalere også etter 1200-tallet, nemlig de mange tiggermunker som vandret omkring og forkynte. De holdt sannelig folkelige preken, men da stort sett de frykteligste botspreken. Tiggermunkene kunne gjerne bryte med de strenge homiletiske krav som ble stilt til de skolastiske preken, og rusket opp i massene, ved å forkyne helvetes pinsler og plager over alle som ikke sluttet med de mange tidens laster, og likeledes roste de dydene opp i skyene. Disse folkemisjonerende preken hadde voldsom vind i seilene, ikke minst fordi munkene selv ofte hadde utgått fra folket. De var sin tids lekpredikanter.

Luthers forkynnelse

Tidlig i middelalderen hadde nattverden langt på vei erstattet prekenen som stedet

for Kristi nærvær i menigheten. Det virker som om prekenen ble stedet for forkynnelsen av Guds dom og krav. Men sakramentene, forvaltet av kirkens prester, da særlig nattverden og absolusjonen etter boten, ble uttrykk for Kristi nåde, hans frelsende gjerning. Luther gjenfant den oldkirkelige vekt på forkynnelsen, at den oppstandne Kristus var tilstede i menigheten ved sitt Ord, ikke bare som den ofrede Kristus på alteret. I forkynnelsen av Ordet kommer Kristus menigheten i møte, uavhengig av tid og rom. Luther forkynte ikke om frelsen, men til frelse. Prekenens hensikt var nå å la frelsens virkelighet slippes løs over tilhørerne, og hjelpe dem til å se sitt liv innenfor denne frelsesvirkelighet.³ Luther påpekte den homiletiske kunsts utilstrekkelighet når det gjaldt å holde en preken. Man må kjenne selve saken, sa han. Den som har saken kan lett preke, for av kjennskap til tingene følger den homiletiske kunst. Om man ikke kjenner evangeliets anliggende, hjelper ikke retorikken. Men evangeliet skaper selv sin form utfra sitt innhold, og denne form er hos Luther gjenfortellingen.

Å forkynde enkelt, barnlig, folkelig og hverdagslig

En god forkynder må bli ved sitt emne, holde seg ved skriftordet, og meddele det slik at folk sier: Dette har vært en preken, sier Luther. Dessuten må predikanten slutte i tide. En god talers plikt og kjennetegn er at han holder opp når tilhørerne gjerne vil høre mer. Luther setter opp en firfoldig regel for fremføringen av stoffet, man skal preke: *Simpliciter et pueriliter et populariter et trivialiter* (enkelt, barnlig, folkelig og hverdagslig). *Enkelt*, fordi Kristus talte enkelt, ja, han talte på den aller enfoldigste måte, og var dog selve veltalenheten, derfor er den største veltalenhet å tale enkelt. *Barnlig*, fordi man ikke skal ta hensyn til Bugenhagen eller Melancthon, det er ikke dem man preker for, men for Elselein og Hansemann. De tilstedeværende doktorer og magistre

kan da ikke kreve å bli tatt hensyn til, de er så få. Flertallet er jo ungdom, barn og enkle mennesker, det er dem jeg preker for – de trenger å høre. Vil de lærde slippe, så står døren åpen, sa Luther. *Folkelig*, så man aldri i sin preken farer dyktig frem med store, prektige og kunstferdige ord, for å innbille folk at man er lærd og slik søke egen ære. Man skal tilpasse seg tilhørerne, og tale slik at alminnelige mennesker forstår. Man skal gjøre som Kristus, som benyttet seg av lignelser og bilder om sauer og hyrder, ulver og vingårder, fikentrær, korn, åkre og pløying. Luther brukte også gjerne retoriske figurer ved at han lot bibelske figurer tale sammen, eller laget fingerte samtaler mellom tilhørerne og predikanten, som når han sier: «Herr djevel, vær nå ikke så sint, ta det rolig, det finnes en som heter Kristus.» Til sist, må man tale *hverdagslig*, for i kirken og i menigheten skal man tale slik man gjør hjemme, man bruker sitt enkle morsmål, som enhver forstår og kjenner seg hjemme i.

Den reformerte preken

Calvins overordnede syn på menneskelivet skiller seg ganske sterkt fra Luthers. Calvin fremhever at slit og strev i livet er en del av syndefallets konsekvenser, og samtidig er det for de utvalgte en del av *imitatio Christi*. Som pilegrimer på vandring skal vi ikke la oss fange av denne verden, men haste mot himmelen. Calvin var hovedleverandør av tankegods for puritanismen, hvor forvalter-tanken og helliggjørelsen står sentralt. Ideelt sett viser utvelgelsen seg i klare og utvetydige tegn i de utvalgte, i den rettferdighet som viser seg i konkrete realiteter. Forkynnelsen av evangeliet er i seg selv kun et tegn på Guds medlidenhet med oss. Det sikre tegn på barnekåret er at vi tar til oss av hjertet den lære som forkynnes oss. Forkynnelsens mål er å vekke troen og å undervise og rettlede sjelen, skriver Calvin. Selv om Gud i dette øyeblikk kunne gi sine utvalgte fullkommenhet, har han valgt å la dem vokse litt etter litt, under kirkens omsorg.

Dette skjer gjennom forkynnelsen, som er betrodd prestene.⁴ Et problem med den kalvinske predestinasjonslære, var den stadige tvil om man selv tilhørte de utvalgte. Slik oppsto lett et behov for bevis på ens utvelgelse, gjerne ved tegn på at man var under Guds velsignelse. Luther var trygg på sin frelsessak, mens kalvinistene lettere ble preget av tvil og anfektelser. Hvordan kunne man vite at man var blant de utvalgte? Når man la slik vekt på arbeidet, på forvaltningen av ens talenter, var det naturlig at de rent ytre tegn på vellykkethet ble tegnet på Guds velsignelse og dermed på ens utvelgelse. Det er ikke tilfeldig at Det gamle testamentets visdomslitteratur ble hyppig brukt i den puritanske forkynnelse.

Vi finner helt klart kalvinske, puritanske trekk i den pietistisk-evangelikale tradisjon, som sterkt har preget angloamerikansk kristendom og vekkelsesbevegelsene. En kristendomsform som, selv om den betrakket nåde og tro som avgjørende for frelsen, i praksis kunne nærme seg synergisme. Det viktigste i reformert kristendom var utvelgelsen og helliggjørelsen.

Hans Nielsen Hauge og den nye tid

Den nye tid skulle bli preget av individualisme og liberalisme, det frie mennesket i den frie stat, som skulle tenke og handle på eget ansvar. Den franske og den amerikanske revolusjon førte til dramatiske endringer i kirkelivet. Selv om Norge ikke ble direkte berørt av dette, kan de langsiktige virkninger merkes også her. Det republikanske element i den amerikanske frihetskamp, kombinert med oppgjøret med det lagdelte samfunnet, tvang frem en gjennomtenkning av forholdet mellom stat og kirke, mellom embetsstand og folk, og mellom presteskap og lekfolk. Det skjedde en demokratisering av kristendommen i første halvdel av 1800-tallet, som innebar en utjevning av det gamle skillet mellom presteskap og lekfolk, og en avvising av tradisjonelle, hierarkiske for-

tolkninger og strukturer. Selv om presteskapaet oftest var konservative i form og politisk innstilling, kunne deres teologi være rasjonalistisk eller liberal. Folkelig kristendom og egalitære styringsstrukturer innebærer ikke nødvendigvis en radikal teologi eller en avvísning av Skriftens autoritet, ofte tvert i mot. Allerede før den franske revolusjon ser vi i Lofthusopprøret 1786–87 ansatser til folkelig opprør mot klasseskillet i Norge, selv om det kristelige element i dette norske bondeopprøret ikke er tydelig. Med Hans Nielsen Hauge tolkning av sin egen åndelige opplevelse i 1796 innledes et folkelig opprør mot det elitære embetsvelde som skulle komme til å prege Den norske kirke og norsk kristendomsform frem til i dag. Haugianerne tvang seg inn på forkynnelse domene, som til da hadde vært forbeholdt presteskapaet.

Prestene i Norge var på Hans Nielsen Hauges tid for det meste rasjonalister, men med enkelte herrnhutiske eller mer luthersk ortodokse unntak. Dette preget naturligvis forkynnelse. Hoffpresten Christian Bastholm mente at teologene ved offentlig prøve burde dokumentere kjennskap i landbruk og økonomi, men derimot skulle de fritas fra grunnspråklig fortolkning av NT og GT og for kirkehistorie. Problemet var ikke at opplysningsprestene talte for lite om hverdagen, jordbruk og skolevesen. Problemet var at mange bare talte om dette, og glemte evangeliet. Så lenge prestene ble preget av denne opplysningsånd, så fikk det naturligvis sin innvirkning på det kristelige liv. Prestene la vekt på prekenens form i sine moralprekener og nytteprekener, men prekenens innhold gav lite næring for åndelig vekst.

Hauge ble en trussel mot den geistlige embetsstand da han brøt inn på deres enemerker, som forkynnelse og forsamlingsretten. Hauge har i seg en underlig blanding av tre retninger. Han var pietistisk i sin forkynnelse, han var opplysningsmann i sin ervervsvirksomhet, og det hele var rammet inn av en puritansk livsholdning. Hans

Nielsen Hauge la stor vekt på at troen skulle vise seg i gjerning, i avleggelsen av syndene. I Pontoppidans forklaring til Luthers lille katekisme sies det at helliggjørelsen alltid består av disse tre: Gjenfødselen, rettferdiggjørelsen og fornyelsen. Her finner vi nettopp denne pietistiske fokusering på gjenfødselen, som er «å bli gitt en levende tro», «med rett til Guds rike og lyst og kraft til å gjøre Guds vilje». Pontoppidan behandler «gjenfødselen» i hele 16 spørsmål, mens det mer reformatoriske anliggende, «rettferdiggjørelsen», som er «gjenfødselens aller nærmeste frukt», kun behandles i fire spørsmål, før han fortsetter med «fornyelsen». På tross av at Pontoppidan, i forhold til Luther legger mer vekt på helliggjørelsen enn på rettferdiggjørelsen, går Hauge enda lenger. I nyutgivelsen av *Troens Speil* fra 1800, fjerner Hauge hele avsnittet om hvilke trossannheter man må ha tilegnet seg for å være viss på en sann tro, mens han beholder avsnitt om at «troens frukt er gode gjerninger». I Hauges mange «lastekataloger», møter vi oftest laster som *Fraadseri, Ladhed, Gierrighed, Ødselhed, Mæglighed og utidig Søvn*. Omvendelsens første krav er å gjøre bot og bedring på disse punkter. En sann kristen skal være nøysom og arbeidsom. Det var disse elementer i haugianismen som senere av de nyevangeliske ble møtt med anklager om loviskhet.

Kallelse eller vekkelse?

I spørsmål 478 i sin katekismeforklaring, spør Pontoppidan: *Hva vil det si at Gud kaller menneskene?* Svar: *Han rører deres hjerter ved sitt ord, åpenbarer og tilbyr dem sin nåde ved evangeliet og gir dem kraft til å ta imot denne nåde.* Forkynnelse mål er vel nettopp å føre mennesker dit hvor Gud kan røre ved deres hjerter ved sitt Ord. Men hva med vekkelse? Peters tale på pinsedag er et paradigme for senere vekkelsesforkynnelse, men oppfordringen *Våk opp, du som sover* (Ef 5,14) er faktisk det nærmeste man kommer et bibelsk belegg for ordet «vekkelse». Selv en vekkel-

sesforkynner som Ole Hallesby måtte innrømme at uttrykket ikke forekommer i Skriften, men er *formet av den kristelige språkbruk*. Han mente til og med at uttrykket ikke var *særlig heldig*, men at det hadde gammel hevd. Skriften bruker ordet *kallelse*, skrev Hallesby, og var da på linje med Pontoppidan og den luthersk-pietistiske arv. Den Hellige Ånds gjerning er å *kalle, opplyse, helliggjøre og oppholde*. Pontoppidan og hans etterfølgere fra Hauge til Hallesby følger det skjema i frelsens orden, *ordo salutis*, som detaljert foreskriver menneskets vei til frelse.

Rosenius

Herrnhutiske og haugianske lekpredikanter måtte dele plassen med bibelbud og nyevangeliske emissærer da innflytelsen fra Rosenius begynte å gjøre seg gjeldende i 1850-årene. Rosenius forkynte først og fremst Kristi stedfortredende lidelse som grunnlaget for vår rettferdiggjørelse, *at han som ikke visste av synd ble gjort til synd for oss, for at vi ham skulle få rettferdighet*. Rosenius selv var ganske kritisk til separatisme og svermeri. Han ble anklaget for å fokusere så sterkt på evangeliet at han glemte loven. Men Rosenius var opptatt av å være luthersk, og advarte sterkt mot antinomismen. Gjennom tidsskriftet *Pietisten*, som utkom i store opplag, 7000 på det meste, ble Rosenius sine tanker spredt både i Sverige og Norge. En rekke forkynnere ble preget av Rosenius frie forkynnelse av nåden, en fri innbydelse til Kristus, og de gikk ofte lenger enn sin læremester. Denne retning ble kalt nyevangelismen. Rosenius tok sjelden avstand fra sine ivrige elever, kanskje bortsett fra tanken om verdensrettferdiggjørelsen, at Kristi soningsverk var sterkt nok for alle mennesker, ja, for hele verden. Den nyevangeliske vekkelse var nok en reaksjon på den tendens til moralpreken som lød i så mange svenske og norske kirker frem til 1850-årene. Så svingte pendelen over til den motsatte ytterlighet, og man forkynte forsoning og fri nåde, kom som du

er, du kan ingenting gjøre. Tusener av mennesker ble frelst og satt fri gjennom denne forkynnelsen. Men det antinomistiske drag og antydningene om verdensforsoningen skapte mye strid blant pietistene i Sverige og Norge. Rosenius sine skrifter er langt mer lutherske enn mye av den forkynnelse rosenianske predikanter stod for. Rosenius døde i 1868, og Waldenstrøm ble valgt til hans etterfølger som leder for bevegelsen, i praksis som redaktør for bladet *Pietisten*, som var det viktigste organ for bevegelsens læresyn. Waldenstrøm viste seg å være tilhenger av den subjektive forsoningslære, og dette førte til splittelse i den Evangeliska Fosterlandsstiftelsen. Waldenstrøms tilhengere dannet da Svenska Missionsförbundet.

Ingen kan bli frelst uten vekkelse

Den rosenianske forkynnelse var annerledes enn den tradisjonelle haugianske forkynnelse. Vekten ble lagt på forsoningen og rettferdiggjørelsen, og derved mindre på troens frukter, på den rette anger. Ja, i det hele la den mindre vekt på Pontoppidans skjema til saliggjørelsens orden. De nyevangeliske forkynnere mente at saliggjørelsens orden kunne bli, ja, oftest ble en hindring for sjelen i å nå frem til Kristus. En ting er det å forkynne kallet, vekkelsen, omvendelsen, gjennfødselen og helliggjørelsen. Noe annet er det å frembringe dette i sjelene i riktig rekkefølge. Slik ble de søkende mer opptatt av veien enn av målet. Nei, man skulle forkynne slik at menneskene fikk hjelp til å gå direkte til Jesus med sine synder, og som den bortkomne sønn kaste seg i Faderens armer. Rosenius mente at forutsetningen for frimodighet, helliggjørelse og fremgang i kristenlivet, var at samvittigheten ble frigjort fra loven. Kun den tro og kjærlighet man hadde som fri fra loven, kun så meget sann helliggjørelse har du. Men vekkelse måtte til. Ingen kunne bli frelst uten vekkelse.

Rosenius, beskriver hvor underlig det er når Gud vekker et menneske opp av synde-

sønnen, at et menneske som tidligere har levd et slags dyreliv, spist og drukket, arbeidet, sovet, sett og hørt, tenkt og talt, men i det åndelige, på tross av dyd og bibelkunnenskap, kirke- og nattverdsgang, har vært død og sovende når det gjaldt sin egen sjels forhold til Gud, at et slikt menneske på et bestemt øyeblikk, en bestemt dag, blir vakt til åndelig selvbevissthet, fra en bestemt dag ser hva det ikke før har sett, får bekymringer det ikke før har hatt, og en helt ny verden åpner seg, en verden så stor og viktig at den gamle verden forsvinner eller kommer i skyggen, at dette menneske ikke lenger er til å kjenne igjen; *se, detta är en ganska underlig händelse, förutan vilken ingen kan varda salig* (Pietisten, 1845). Dette er utvilsomt en underlig hendelse. Men like underlig ville det vært om ikke noen protesterte når Rosenius hevder at en slik omvendelsesopplevelse er nødvendig til salighet.

Strid mellom de loviske og de evangeliske

Omvendelsen i roseniansk form ble av mange ortodokse lutheranere oppfattet som lettkjøpt. I 1872 kom det en kraftig reaksjon mot rosenianismen og dens innflytelse på norsk lekmannsforkynnelse. Det ble utgitt et skrift som het *Nogle Ord om de nye og gamle Arbeidere i Herrens Vingaard*. Boka var blå, og ble derfor kalt Blåboka. Den var utgitt anonymt, men snart visste alle at forfatteren var haugianeren og kjøpmannen Peder Amlie (1830–91) i Haugesund. Hovedinnholdet var at rosenianerne, ja, i det hele tatt *den nye Lægmandsvirksomhed* stod i strid med *den gamle fra Hauges Dage*. Sterkest reagert nok Amlie på den betalte lekmannsvirksomhet, at *Jesu Kristi Navns Forkyndelse* ble gjort til næringsvei, idet foreninger ansatte sine arbeidere med en bestemt månedlig eller årlig lønn. Dette var en stor fare, for ledigang, at man kommer bort fra legemlig arbeid, slik at ånden blir dorsk og sløv, og at de derved løftes opp på ærens tinde, får for store meninger om seg selv og for å bli vel

ansett, strekker seg lenger i Guds Ords utleggelse enn de har erfaring og nådegave til.⁵ Striden var stor mellom de loviske og de evangeliske.

Mange av de nye, rosenianske vekkelseskristne kunne anklage de gammeltroende haugianere for å være lovtreller. Dette skrev også forkynneren P. G. Sand om i boken *Den gamle og den nye retning*. Han benektet ikke at det var noe lovisk over de gamle haugianere, at de tok det strengt med helliggjørelsen og kjempet mot synden. Likevel, skrev Sand, visste de at de var avhengige av Herrens nåde. De hadde evangeliet i hjertet mer enn i hodet, mens mange nå til dags har det i hodet mer enn i hjertet.⁶ Ludvig Hope hevdet i sitt foredrag om *Svingninger i den kristne forkynning*, at *me er sikkert alle samde om at den haugianske forkynning var sterkt lovisk og lite evangelisk. Likevel var det ei forkynning som syntes å høva godt for dei menneskja som levde då. Men etter som tida gjekk, tok den til å gå i stein*. Hope talte om sine første år som forkynner, blant blåbokianere og haugianerne, at *Sume opna døra for ungguten, andre stengde henne att*. Spørsmålet var om han lærte rett etter saliggjørelsens orden, om man forkynte til en rett og grundig syndserkjennelse og sann omvendelse. Følte man at noen var vakt, skulle man ikke mase. Det gjaldt tvert i mot at de vakte fikk være i ro og fikk god tid under loven og under påvirkning av «den forekommende nåde». For har Gud først grepet et menneske, slipper han ikke så lett taket. Det var også regnet som toppen av hovmod å stå opp og rope «nå er jeg frelst». Det reformerte draget er tydelig i denne tradisjonen.

Lars Oftedal

Lars Oftedal (1838–1900) var en av våre største vekkelsespredikanter. Det spesielle med Oftedal var at han var prest og likevel forkynte vekkelse som lekpredikantene. Tidlig i 1870-årene var han stiftskapellan og vikarprest i Agder bispedømme, og forkynte til vekkelse i mange prestegjeld. Da han vikari-

erte i Time i 1872, kom folk langveisfra for å høre ham preke.⁷ Oftedal gikk særlig til felts mot vanekristendommen. Han advarte de som bedro seg selv og trodde de hadde Gud med seg, fordi de var døpt og konfirmert, men som ikke var omvendt. De sant troende har derimot gått gjennom omvendelsens og gjenfødselsens trange port. Disse hater og avskyr synden under alle dens skikkelser. Lars Oftedal gikk atskillig lengre enn f. eks. Gisle Johnson i sin polarisering mellom de omvendte og de uomvendte. Særlig la han vekt på at de omvendte måtte vise troen i en stadig kamp mot kjødet. Livet her på jord var for Oftedal en sammenhengende ildprøve hvormed Herren prøver hjertene. Som sjømannsprest i Cardiff forkynte Oftedal slik: *Kære Sømand. Synden, Døden og Helvede er sandelig ikke til at spøge med. Kjære ven. Du skal og maa engang døe, enten på Landet eller Havet, og efter Døden kommer Dommen.* Og om sjøfolkene kunne han skrive: *Den store Flerhed tager med Graadighed imod Havnens rigelige Anledninger til Kjødets Mættelse og Lysternes Tilfredstillelse. Ak, de stakkels Sømand! Hvilken Lækkerbidsken dere er blevene for Satan.*

Etter en masse bråk og krangel fikk Oftedal en advarsel av hovedstyret i Sjømannsmisjonen, at han ikke måtte være så full av dømmesyke. Han hadde flere konkrete konflikter med navngitte sjøfolk, og hadde blant annet holdt en tale i Bergen hvor han omtalte prester, proster og biskoper som sjelemordere i hjemmet, og at de fleste som skulle være Sions vektere og ved å blåse i trompeten skulle advare folk mot helvete, enten sov eller gav slik en utydelig lyd at ingen forbedret seg til krig. Oftedals svar til hovedstyret var flere sider med bibelvers og sitater, med hovedessensen at det var en plikt for alle som vil til himmelen å avholde seg fra falske lærere og biskoper, og ikke adlyde dem. Oftedal mistet stillingen i Sjømannsmisjonen, og kom i grunnen på kant med både venner og fiender hjemme i Norge.

Lars Oftedals fall i 1891, da han fremfor sin menighet måtte bekjenne at han hadde

levd i et usømmelig forhold til en ung kvinne i menigheten, og derfor nedla sitt embete, er nok det verste som har hendt vekkelsesbevegelsen. Hele den lavkirkelige, pietistiske vekkelsesbevegelse fikk gjennomgå for Oftedals fall. Argumentene som ble brukt da, brukes fremdeles. Folkehøyskolepresten Christopher Bruun skrev at vekkelsen bante veien for fritenkeriet, at hele den sørvestlandske vekkelse var syk, preget av slapphet i pengesaker, manglet moral og erkjennelse, og at de vakte ble etterligere på det menneskelige åndslivs områder. *Man er svak i virkelig Moral, og man trøster sig med et Skin. Slig oppstaar Hykleriet, de kalkede Grave, præget av Oftedals Sniittestof.* Dette er klager som fremdels lyder over lekmannsbevegelsen.

Det er likevel påfallende at vi så sjelden finner en teologisk begrunnet kritikk av vekkelsesforkynnelsen. Luthers lære om den trellbundne vilje og vår kirkes lære om boten sier oss at omvendelsen er Guds verk, noe Gud virker og skjenker. Mye av lekmannsforkynnelsen bar preg av voluntarisme. Omvendelsen synes å være menneskets frie valg, og derfor rettes vekkende appeller til menneskets vilje. Det var dette de gamle haugianere kalte «løse sprang til Kristus».⁸

«Denne kvelden er din...»

Emissærenes storhetstid finner vi rundt århundreskiftet. Fra 1900 til 1909 vokste for eksempel antallet foreninger for Kinamisjonen bare i Stavanger krets fra 69 til 315. I 1909 hadde de en arbeider som reiste halve året, i 1909 fjorten arbeidere med til sammen 6 årsverk. Den mest markerte av forkynnerne i dette distriktet var den såkalte Ryfylkebisp, Sven Foldøen (1873–1953). Han representerte en ytterliggående rosenianisme eller nyevangelisme, forløperen for vårt tids amerikanske vekkelsesforkynnere.

I likhet med mange andre store forkynnere, som Albert Lunde og Sigbjørn Modalsli, hadde også Foldøen vært i Ame-

rika og blitt omvendt. Forkynnelsen hans var pågående og utfordrende. og det var ikke snakk om den haugianske «beredelsen». Omvendelsen skulle skje her og nå: *Kom som du er – i denne stund. Denne kvelden er din.* En haugianer ville sagt: Er dette av Gud, så blir det ikke borte. Gå hjem og la Ånden virke, så beredes du til den nye fødsel, gjennom «ruelsen». Men Foldøen hoppet over alle disse leddene i saliggjørelsens orden, og forkynte at nådens tid er nå, i morgen kan det være for sent. Gud kunne slutte å kalle, eller du kunne falle død om, og havne i helvetet. Slik kom ettermøtene i gang. Man måtte forlange nådens stund utover selve møtet, for å gi enda flere anledning til å bøye kne. Foldøens ettermøter var kjent for å være preget av gråt og følelser, hvor deltakerne ble utfordret med navns nevnelser, til oppgjør for konkrete synder. Også Albert Lunde brukte ettermøter, men Ludvig Hope var ikke så begeistret for dette amerikanske påfunnet. *Var det ein god og velviljug stemning over forsamlinga, så skulle det meir mot og vilje til å lata vera å rekkja handa i veret, enn ikkje å gjera det. Når så fela, fløyta, gitaren og kvikke songar slo inn, mens massen bøygde kne og bad høgt, då var den rette stemning komen til at folk kunne gje seg over til Gud.* Når Hope sa at han ikke ville bruke ettermøter, fikk han høre at han nok kastet ut nota, men ikke ville dra den i land. Han skriver: *Dei hadde ikkje tid å venta til eg kom meg på land, men ropa til meg med det same Hardangerbåten seig inn til kaien i Bergen: «Vil du ha ettermøte?» «Nei» svara eg.»* *Då kan du reisa heim att!» sa dei. «Då er det på tida eg kjem», svara eg.⁹*

«Å vise folket vegen til helvete...»

Sven Foldøen polemiserte strekt mot de gammeltroende pietister og haugianere, mot restene av blåbokianerne. *Dei gamle pavane skulle hatt bank hundre gonger*, sa han. Flere haugianere ble også preget av Rosenius, som Jakob Traasdahl og Paul Gerhard Sand. Disse virket særlig på Vestlandet, og

hadde stor innflytelse på grunnleggerne av Kinamisjonen. Andre rosenianere var klokker Jørgensen og pastor Giverholt i Kristiania, som senere drev vekkelsesarbeid sammen med Otto Treider og rittmester Guldberg. I det hele har Misjonssambandet mange av sine røtter i dette vekkelsesmiljøet i 1880- og 90-årene. Om den rosenianske innflytelse sa Hope at man nå *slapp å ligge på kanten av helvetet før en kunne få nåde og tro seg frelst.* Av de nyere predikanter var det Tormod Rettedal som Hope satte høyest, *ein av dei sterkaste, mektigaste og mest åndsborne menn eg nokon gong har høyrte tale Guds ord.* Men når Hope fortsetter beskrivelsen av hvorfor Rettedal var så stor, kan man spørre om hva det innebar å slippe å ligge på kanten av helvetet: *Det var so ein kjende eldingane frå helvete blinka både for sjel og auga når han tok fatt på den store masse som levde verdsleg og ugudeleg og trøysta seg med presten, kyrkja, dåpen og altergongen, og det var so visst ikkje betre når han tok fatt på fela, dansesalen, kortstokken og flaska.¹⁰* Rettedal hadde selv vært med i denne helvetesdansen, og elsket å preke om da han en gang hadde sprenget sju jenter før han gikk bort fra dansvollen. Sven Foldøen var like kritisk til presteskapet. *Me lærer folk vegen til himmelen, men ikkje langt ifrå står prestana og viser folket vegen til helvetet. Før hengde dei røvarane på krossen – no heng dei kross på røvarane, forkynte Foldøen, med bispen i siktet.¹¹*

Prestens syn på lekpredikanten

Hvordan forholdt så prestene seg til lekmannsforkynnelsen? Den første striden hadde jo stått om haugianerne ved overgangen til det 19. århundre. Neste runde kom i 1850-årene, da indremisjonsarbeidet etablerte seg i Norge. Disse konfliktene er vel kjent, og godt belyst. Men selv blant prester utdannet under Gisle Johnsons kateter i 1850- og 60-årene finner vi både embetsteologiske og sosiokulturelle innvendinger mot lekpredikantene. I 1880 ble

J.C.Heuch sokneprest i Uranienborg, Oscar Moe i Kampen og Daniel Thrap ble sokneprest i Jakob kirke. De to fettere, J.C.Heuch og Daniel Thrap var i utgangspunktet meget kritisk til lekmannsforkynnelsen. Thrap etterlot seg noen meget leseverdige dagbøker, og skriver her at hans kollega Oscar Moe troede at han opdaget, at fortryllesen ved Lægprædikanten – dog hvor vrøvlagtige de nu monne være – altid have Stuen fuld af Tilhørere, ligger deri at Bøndene have de Tanke, at disse taler af Inspiration, medens Præsternes Tale er af en anden lavere Art, begrundet i deres Kundskaber. Stammer den Vildfarelse fra Hans Nielsen Hauge, saa tør den være et vel begrundet Moment til Bedømmelsen af den ellers i Kirkehistorisk Henseende saa betydningsfulde ved hans Optræden. Jeg have troet, at Fortryllesen laa i at Bøndene i Lægpredikanterne beundrede sine egne, og dermed sig selv (15.1.1879). Noen uker senere skriver Thrap fra et møte i Drammen prostiforening, hvor Oscar Moe hadde holdt et foredrag om prestens forhold til bønnemøter. Bønnemøtene var blitt temmelig alminnelig i Drammen, hvor de vakte Sjæle haver lært det av Metodisterne. Moe ville nok anbefale bønnemøtene saa meget mere som det er almindeligt at Kristus i dem lader sig høre. Thrap mente faren var stor for at de som er mest taletrengte er optaget af at høre sig selv, og driver en formelig lægpredikant-virksomhed. Under en middag året etter (28.11.80) hevdet J.C.Heuch at Lægpredikanten-væsenet vilde være at betrakte som ophæret, om ikke de i 50-Aarene opkomne Indre Missionsforeninger havde kaldt dem tillive. Thrap skriver videre, at baade Heuch og Stiftsprovsten (J.J.Tandberg) var meget imod at Lægpredikanterne her i Byen fik avertere sine Møder, og det har vært Tanker om at faa sat en Stopper for det. De var lidet tilfredse med at Bisperne havde taget dette Væsen for sig, uden at faa noget fast formulert, hvad de maaske ikke turde.

Selv om lekpredikanter og emissærer nådde mange gjennom sine møter, hørte det store flertall av befolkningen ikke annet enn prestens forkynnelse i høymessen. Så sent som ved århundreskiftet pleide folk å gå til

kirke, og dersom dette var vanskelig, pleide husfar å lese fra en postille eller prekensamling. Selv i borgerlige hjem i Kristiania var denne skikken vanlig helt frem til første verdenskrig. Det kom ut en mengde preken-samlinger og postiller mellom 1870 og 1910.

Den moderne preken

Lekpredikanter har likevel ikke monopol på folkelig forkynnelse. Det fantes også en dannet folkelighet, slik allerede Schleiermacher tok konsekvensen av i sine «Reden», eller «taler til de dannede av religionens foraktere». Formidlingsteologer som J. J. Jansen (*Plads for Jesus*) og Th. Klaveness (*Evangeliet forkyndt for Nutiden*) viser en imponerende evne til å ta moderne mennesker på kornet. Men også hos den luthersk ortodokse og gammeltroende J.C.Heuch finner vi nye ansatser, en mer psykologisk forkynnelse. Heuch ble regnet blant landets ypperste predikanter, da hans form var elegant og innholdet særdeles gjennomarbeid. Han klarte altså å skape en ny prekenform, men samtidig beholde det gamle evangelium. Folk kom langveisfra for å høre Heuchs prekener i Uranienborg kirke. De er bibelske og vekkende, til dels lange, men absolutt ikke kjedelige. Som hovedlærer på praktikum fikk Heuch prege generasjoner av prester i bibelsk retning. Problemet, som vi har vist, var hans aristokratiske og embetsbevisste holdning mens han var prest i Kristiania. Dette endret seg som kjent da han i 1889 ble biskop i Kristiansand.

Mange prester hadde det problem at de kom fra embetsstanden, og knapt kjente noen annen verden enn den akademiske. Teologene mangler føling med livet i den virkelige verden, skrev Eivind Berggrav i FKoK 1913. De er hjelpeløse når de ble stilt overfor mennesker i det praktiske liv. *Sæt en teolog like fra studiepuhlen og ut paa en talerstol foran 400 fiskere, som kommer like fra et feilslaat utror, saa vil han føle sig hjælpeløs som den der ikke kan sproget.* Misjonsprest Johannes Johnson bidro med en flengende kritikk av

teologistudiet, og vi kan kjenne igjen den praktiske manns patos mot den akademiske teologi. *Alle de i fristelsernes hvirvel kjæmpende, av livet medtagne, og mot alderdom og død lutende og fattige sjæle som presten skal arbeide blandt, hvad bruk har de for den videnskabelige teologi?* Det tydeligste rop om forandring så Johnson i opprettelsen av Menighetsfakultet, samt i de mange tomme kirker, og i kristendommens svekkede makt i landets åndsliv. Både Berggrav og Johannes Johnson hadde vært knyttet til Det teologiske fakultet, og de var begge nære venner av professor Lyder Brun, som likevel kalte disse utspill for *pragtstykker af vildledende lægmands-argumentation*. Den liberale Lyder Brun påpekte en rekke av de kjennetegn ved moderniteten som gjorde situasjonen for presten langt mer utfordrende enn i tidligere tider, som demokratiseringen, det egalitære samfunn, opphevelsen av standforskjellene. Han nevnte også økt utdanning og større interesse for intellektuelle problemer også i arbeiderverdenen, populariseringen av virkelige eller *formentlige videnskabelige resultater* og kampen mot kristendommen i vitenskapens eget navn. *Mon ikke ogsaa den norske prest i vor tid skulde trænge hvad han kan faa av selvstændig indsigt, av moden forstaaelse*. Vi ser at Lyder Brun fremdeles preges av embetsstandens tradisjonelle nedvurdering av folkekulturen. Å knytte forkynnelsen til folks hverdagsliv, deres arbeid og slit, deres daglige gleder og bekymringer, dette er alt sammen «vildledende lægmandsargumentation». Men å knytte forkynnelsen til vitenskapskulturen, den tekniske kultur og høykulturen, dette var prestens store utfordring.

Biskop Erichsen og Johannes Johnson

Hvordan var så forholdet mellom Johannes Johnsons prekenidealer og hans egen forkynnelse? Omtrent på denne tiden, i februar 1913, var Johannes Johnson i Bergen, hvor biskop Erichsen benyttet

anledningen til å høre ham preke. Biskopen skriver i sin dagbok: *Det var en Oplevelse at høre Johannes Johnson. Hvad der udmærker ham er først og fremst Kraft og Klarhed. Det er en sjelden Energi, som kommer til Aabenbarelse, naar han optræder som Prædikant. Men man vilde gjøre ham Uret ved ikke at sige mere om ham enn dette. Man faar et levende og stærkt Indtryk af, at denne overordentlige Aandskraft, denne sjeldne Viljesenergi helt og holdent er taget i Guds Tjeneste.*

Men biskop Erichsen hadde innvendinger mot at Johnson hadde preket om Guds Lam uten å nevne forsoningen. *Selvfølgelig er Forklaringen til dette ikke den at Johnson ligesom saa mange andre af Nutidens Prædikanter, slet ikke har Lyst til at tale om Hvilen i Forventningen om Syndsforladelsen i Kristus, – men derimod om det som er Frugten af denne Tro: Efterfølgelsen og Arbeidet for og i Guds Rige. Ikke, absolut ikke om Troens Hvile og Fred, men om Troens Arbeid og den Uro og Virksomhed, hvori den bringer den Troende ind, – derom vil Nutidens Kristne Prædikanter tale.*¹² Erichsen målte seg selv som predikant av den gamle skole opp mot Johnson som moderne predikant. Johnson hadde talt om den sosiale nød. *En rigtig Nutidspræken uden dette Element... er jo omtrent utænkelig*, skriver Erichsen. *Allerede derved – som ved meget Andet – dokumenterer jeg mig som tilhørende en forgangen Tid, at jeg aldrig paa Prækestolen gjør Anskrig om den sociale Nød. Jeg vilde nemlig ikke være istand til paa en for mig selv endog blot nogenlunde tilfredsstillende at besvare Spørgsmaalet: Hvorledes skal denne Nød afljælpes? Jeg kunde have talt om at vise Barmhjertighed. Men det vilde i mange Modernes Øine have været værre end ingenting. Nei, Man skal tale om og kræve Retfærdighed – ligeoverfor den arbeidende Klasse. Ja, naar jeg nu bare var istand til lidt nærmere at præcisere hvorledes denne Retfærdighed skal være fra Arbeidernes Side. Men det er det jeg ikke greier.*

Biskopen ville ikke uttale sine egne meninger på prekestolen. Der ville han forkynne sannheten. Han hadde en sterk aversjon mot det subjektive, det personlighets-

orienterte, og det var nettopp denne tendens han reagerte mest på hos de moderne prester. *Jeg vil ikke tale om Andet end det, om hvis Sandhed, almene Gyldighet jeg ialfald er fast overbevist. Men mine private, personlige Meninger tør jeg ikke byde frem der. Og det maatte jeg gjøre hvis jeg skulde præke om samfunnsretfærdighet.* Biskopen mente at han måtte ha en viss sakkunnskap for å uttale seg om samfunnsproblemer, *men dette er en høist umoderne Tankegang.* Johannes Johnson hadde rendyrket den dagligdagse stil. Han hadde brutt med den embetsstil, den egne prekenstil som var så typisk for de eldre prester. Noget, *som er mere modsat en høitidelig Stil er det umuligt at tænke sig,* skrev Erichsen. *Han har tydeligvis stærk Antipathi mod al Prækestol-stil, han vil sikkerlig at nogen saadan ikke skal findes; han gjør sit til at udrydde den af Verden. Noget mere hverdagsligt i Tone, Udtryksmaade og Valg af Ord kan man ikke tænke sig.* De moderne teologer innførte en prekenstil som skulle virke folkelig og praktisk, men som samtidig nedtonet de vanskelige dogmatiske punkter, de ting som vakte anstøt for moderne mennesker. Denne utvikling har fortsatt blant folkekirkeprestene. Ja, ofte ble det verre. Mange prester manglet både folkelighet og prekenevner, og i tillegg kraft og innhold.

Er vekkelsens eller prekenens tid forbi?

Ole Hallesby var lærer ved Menighetsfakultetet, og fortsatte tradisjonen fra Gisle Johnson, Sigurd Odland og Edvard Sverdrup, som prestelærer og samtidig formann i Indremisjonen. Hallesby var en viktig rollemodell for vordende prester. Hallesby klaget riktig nok i 1919 over at det ikke var vekkelse lenger. *Den ensidige tone, den rose-nianske vekkelsesforkynnelse uten domsforkynnelse, var en form som gjorde sin nytte på 1870- og 80-tallet, skriver han, fordi det da var så mange vakte samvittigheter som bare ventet på det forløsende ord, kom som du er.*

Hallesby måtte innrømme at man ikke lyktes. *Vi sier: Kom så blir du lykkelig, kom så unngår du helvetet, kom så gjør du Jesus en glede... Kom som du er, du har ingen anstrengelser å frykte... Men tross alt det vi lokker og tigger dem, så er det ikke mange som kommer. I forhold til alle de møter som holdes er det forferdende få som blir vakt.* Problemet, sa Hallesby, er at i stedet for å være opptatt av hvordan de kan få fred med Gud, er folk opptatt med de mange ting som må forlates om man vil bli en kristen. Slik, skriver han, viser svakheten ved vår tids vekkelse seg, *Vi klarer ikke å frembringe frykten, frykten for å leve uten Gud, med hans rettferdige dom over seg. Denne frykt skal et menneske ha, for denne frykt driver den vakte til Jesus... Vekkelsen skal gi den vakte en følelse av skyld, som setter ham ganske fast. Derfor er det så alvorlig at det ikke lenger forkynnes lov og dom. Den likegyldige må føres dit hvor han kjenner det uutholdelig å ligge under Guds vrede og dom, hjemfallen til evig fortapelse.* Men på 1930-tallet blåste vekkelsesvinden igjen over landet, og MF-miljøet vokste sterkt på bekostning av Det teologiske fakultet. Fikk da preken sin renessanse? Det synes ikke slik. I 1938 skrev praktikumsrektor Smemo en bok med tittelen *Er prekenens tid forbi?* Hans eget svar var nei, selv om han ikke la skjul på prekenkrisen. Smemo var, i likhet med mange andre, blitt preget av nyortodoksien, av Karl Barth og hans lære om Guds Ord som kommer til oss gjennom forkynnelsen og samtidig *senkrecht von Oben.* Lekpredikantens styrke var jo nettopp folkeligheten, det at man kunne henvende seg til 400 fiskere og bli forstått. Man talte samme språk, hadde gjerne samme sosio-kulturelle bakgrunn, i motsetning til universitetsteologene som nesten uten unntak kom fra de gamle ærverdige embetslekter. MF-teologene ble derimot rekruttert fra middelklassen, mye lærere og lavere funksjonærer, men også bønder og fiskere. Ludvig Hope syntes nok at de bibeltro prestene forkynte sant og rett om synd og nåde, men *dei emnar ikkje å riva seg laus frå den unaturlege religiøse tone, den geistlege patos og den inngrodde, fæls-*

lege preiketonen. Ludvig Hope syntes også at forkynnelsen til mange av MF-prestene på 1930-tallet var i ferd med å svinge for langt fra det subjektive mot det objektive. Disse var utgått fra lekfolket, men la nå hele vekten på den objektive frelse, at vi ikke kan tro, det er Gud som må gi oss troen, at vi ikke kan omvende oss, Gud må omvende oss, at vi ikke kan velge Gud, men Gud må velge oss. Her siterer Hope både fra Olav Valen-Sendstad, som Hope egentlig var svært kritisk til, og han siterer Olav Hagesæther og Johannes Smemo. «Disse lærte så visst noe annet enn kvardagstrua til Paul Gerhard Sand. Slik svinger pendelen», skriver Hope i 1939.

Under krigen, som vi vet, var det en tilnærming mellom disse miljøene, mellom Hope og Hallesby, Berggrav og Schjelde-rup. Mange opplevde at forkynnelsen under krigen traff menneskene hjemme. Både prester og predikanter talte om håp og tro, om seier og Guds løfter. Det er vanskelig å si om det var situasjonen eller prekenenes innhold som betydde mest. Selve stemningen og følelsen av tilhørighet var så viktig under krigen, at det er vanskelig å gi en rettferdig vurdering. Stemningen varte ikke mange ukene etter fredsslutningen.

På 1950-tallet opplevde man en ny sterk krise i forkynnelsen. Moderniseringen gikk raskt, og kirken klarte ikke lenger å nå frem til folk. Sjokket var nok ekstra stort for de som hadde opplevd folkets åpenhet under krigen. Gudstjenestebesøket sank stadig, og mange forsøk ble gjort for å få de sekulariserte nordmenn i tale. På 1960-tallet tok Olaf Hillestad initiativ til Forum Experimentale, knyttet til Bogstadveien kapell, for nettopp å finne nye former for gudstjenesteliv og forkynnelse. Kirkespill, teater, musikk, drama, dans og bibelpantomime. Man utviklet dialogen som forkynnelse, og gradvis utviklet tanken seg om prekenen som et møte mellom mennesker, i stedet for prekenen som stedet hvor Kristus blir nærværende gjennom sitt Ord. Men kunne den lutherske forkynnelse av lov og evangelium

bevares i de stadig nye forsøk på å treffe tidens mennesker hjemme?

Lov og evangelium i forkynnelsen

Helvetesstriden i 1953 førte utvilsomt til at mange predikanter nedtonet læren om den dobbelte utgang i sin forkynnelse. Stadig flere prester opplevde en krise i forhold til den bibelske formaning om å forkynne hele Guds råd. Norske prester preges på en spesiell måte av sine praktikumslærere. Mange kull MF-prester satt under kateteret til konservative bibelske forkynnere som Carl Fr. Wisløff og Erling Utnem. Wisløff var særlig opptatt av lov og evangelium i forkynnelsen. Han advarte mot den type forkynnelse som blandet loven og evangeliet, som når predikanten sier: *Du kan ikke leve et fullkomment liv, men det krever ikke Gud av deg heller. Gud krever bare en ting, nemlig at du skal overgi deg helt til ham.* Med en slik forkynnelse gjøres troen til det samme som denne fulle overgivelse. Da gjør man ikke rett verken for lov eller evangelium. I loven krever faktisk Gud at vi skal elske ham over alle ting, og være fullkomne, slik han er fullkommen. Og evangeliet skal ikke være en slags amputert lov, at Gud krever det vi kan make, nemlig en helhjertet omvendelse og tro. Evangeliet inneholder ingen krav eller forbehold. Men det dramatiske i den lutherske forkynnelse av Guds vrede, slik vi gjenkjenner det hos Carl Fr. Wisløff, Erling Utnem eller Bo Giertz, er at menneskets nød ikke skyldes de onde makter, uhell, sykdom, fattigdom eller sykdom. *Vi er under Guds vrede, det er vår store nød* – skriver Wisløff.¹³ Det er på grunn av vår synd og skyld at vi er under Guds vrede. Kristi seier består da i at Han ved sin stedfortredende lidelse er sonoffer, soner vår synd og skyld. Her holder Wisløff fast på arven fra Rosenius. *Men hvem forkynner Guds vrede i dag?* spør Erling Utnem.¹⁴ Han påpeker at det stadig klages over manglende syndserkjennelse. Men etter vår bekjennelse har det

naturlige menneske aldri hatt denne syndserkjennelsen, og kan heller ikke få den uten å erfare lovens straffende funksjon. Utnem holder fast ved omvendelsesforkynnelsen, men frykter voluntarismen. Omvendelsen, eller boten, består av anger og tro, virket ved lov og evangelium.

Forkynnelse i dag

Lutherske Verdensforbunds møte i Helsingfors i 1963 tematiserte noe som for mange opplevdes som et dramatisk skifte i fokus for forkynnelsen. Man uttalte at samtidens mennesker ikke lenger spurte etter en nådig Gud, slik Luther og hans samtidige gjorde. På 60-tallet gjaldt spørsmålet Guds eksistens. Bibelens autoritet er borte, likeledes den eskatologiske dimensjon i livet. Menneskene tror ikke på Gud, og frykter ikke hans dom, derimot kjenner de livet tomt og meningsløst og leve. Derfor synes ikke rettferdiggjørelseslæren lenger aktuell, og man tror at man ikke lenger trenger å forkynne lov og evangelium. Man spør ikke lenger «hvor finner jeg en nådig Gud?», men «hvor finner jeg en nådig neste?» Dette ble altså skrevet i 1963, men det er ikke mange måneder siden jeg leste nærmest ord for annet det samme, i et leserinnlegg i Vårt Land, som om det var en aktuell problemstilling fremmet av en navngitt eldre prest. Det kan vel innvendes at ropet etter en nådig Gud først skjer som svar på en forkynnelse som tar vår synd og Guds hellighet på alvor. Det visste også Luther. Mennesker som aldri har hørt annet enn forkynnelse om Gud som den tolerante kamerat, vil knapt se storheten i Guds nåde. Den som ikke får syndserkjennelse, og ser sin egen ondskap og utilstrekkelighet, vil gjerne legge skylden på samfunnet eller andre mennesker, foreldrene eller omgivelsene. Dette har igjen ført til en ny prekentyper, den sjesørgeriske, eller nærmest terapeutiske preken. Presten og forkynneren står ikke lenger på prekestolen med den frimodighet Luther hadde, at når Ordet utlegges er Kristus selv nærværende,

og både dømmer og frelser både tilhørerne og predikanten selv. I stedet har så mange forkynnere mistet frimodigheten, og tenker at de ikke tør forkynne annet enn det de kan stå inne for i eget liv, de blir selv rammen eller begrensningen for budskapet. Slik J.J. Jansen hadde sagt det: Hvert Ord levet før det er talt, sier man nå – ikke annet talt enn det vi har levet, kun det vi selv har erfart kan vi forkynne, kun de bud vi klarer å følge våger vi å nevne, er man skilt dropper man Jesu Ord om det kristne ekteskap, har man problemer med en bibeltekst så taler man om noe annet. Slik blir resultatet at det i mange kirker og bedehus forkynnes en avstumpet lov og et amputert evangelium. Ole Hallesby sa allerede i 1919 at folk ikke hadde den nødvendige kunnskap om kirkens tro og lære. I dag kan vi i grunnen ikke forutsette noe som helst. Bibelkunnskapen blant de fleste kirkefremmede under 40 år er ikke bare utilstrekkelig, den er ofte lik null. Forkynnelse som består i å minne tilhørerne om hva de en gang har lært, vil lett feilbergne sitt publikum.

Konklusjon

Luther mente at en preken skulle være hverdagslig, enkel og folkelig. Men hva vil det si å forkynne folkelig? Går dette bare på form? I begrepet «folkekirkelig» er folkelig stadig mer blitt ensbetydende med demokratisk, som uttrykk for majoritetens mening. Finnes det da grenser for kristendommens demokratisering? Et særlig problem i dag er endringen i forståelsen av hva en preken er. Dette ser man ikke minst i forsøket på å samle folk til gudstjeneste ved å la diverse kjendiser holde søndagens preken. Helt uavhengig av om disse har et kristent livssyn eller ikke, slipper de til på kirkens prekestol. Dette har ingenting med det allmenne prestedømme å gjøre. Det handler om å oppfatte prekestolen som et sted for meningsutveksling eller subjektive meningsyttringer. «Min mening er like god som din mening». Her er det ikke lenger

snakk om «så sier Herren», men «dette mener jeg». Enda verre er det når prekestolen brukes helt bevisst til å fremme egne saker, det være seg politiske eller ideologiske. Jeg burde kanskje avstått fra fristelsen til å svartmale situasjonen i dag, for ikke å la en artikkel om svingninger i forkynnelsen ende opp med en skikkelig bølgedal. Men jeg er redd for at krisen i forkynnelsen finnes både i kirken og på bedehusene. Vi konkurrerer riktignok med media, med kjøpe budskap og flimrende tekster: Nyt deg selv og form din egen religion. Ortodoks kristendom er avlegs. På tross av disse advarsler tro jeg at mennesker i dag fremdeles vil lytte til troverdige vitner. Mange mennesker lengter etter troverdige og integrerte forbilder, og den som forkynner Kristus og ikke seg selv, vil også i år 2000 kunne nå frem med budskapet om omvendelse og tro.

Litteraturliste

- Bjorkstrand, Gustav (Red) (1995): *Homiletisk forskning i Norden*, Åbo Akademi.
- Borgehammar, Stephan (Red) (1992): *Från tid och evighet. Predikningar från 200-tal till 1500-tal*, Skellefteå: Artos.
- Cunningham, Mary and Allen, Pauline (ed.) (1998): *Preacher and Audience. Studies in early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden: Brill.
- Furre, Berge (1990): *Soga om Lars Oftedal*, Oslo: Det norske Samlaget.
- Furre, Berge (1992): Frå lekpredikant til profesjonell emissær, s. 60–72 i: Oftestad, B.T. (red): *Prest og predikant på 1800-tallet*, Kirkegeografi for Østfold 1, Sarpsborg.
- Hallesby, Ole (1919): *Aand og Liv*, Kristiania: Lutherstiftelsen.
- Hatch, Nathan O. (1989): *The Democratization of American Christianity*, New Haven: Yale Univ. Press.
- Hagesæther, Olav (1991): *Kirken og tiden : norsk preken*

- fra 1880 til 1920 : en skissemessig presentasjon av preken i en krisetid*. Presteforeningens studiebibliotek ; 35 [Oslo] : Den Norske kirkes presteforening.
- Hegstad, Harald (1996): *Folkekirke og trosfelleskap*, KIFO Perspektiv no. 1, Trondheim: Tapir.
- Hope, Ludvig (1939): *Svingningar i den kristne forkynning*, Bergen: Lunde Forlag.
- Haanes, Vidar L. (1998): *Hvad skal da dette blive for prester?*, KIFO Perspektiv no. 5, Trondheim: Tapir.
- Kjebekk, Erik (1991): *Verden for Kristus. NLM 1891–1991*, Oslo: Lunde forlag.
- Lønnebo, Martin (1977): *Homiletik*, Lund: Verbum.
- Müller, Fredrik (1919): *Forkyndelsen og forkynderen*, Kristiania: Lutherstiftelsen.
- Nørager Pedersen, A.F. (1980): *Prædikenens Idéhistorie*, Kbh: Gyldendal.
- Rosenius: *Pietisten* 1845.
- Rudvin, Ola (1967–70): *Indermisjonsselskaps historie I–II*, Oslo: Lutherstiftelsen.
- Skjevesland, Olav (1995): *Det skapende ordet*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Utnem, Erling (1976): *Omvendelsesforkynnelse*, s. 238–257 i: I.Ellingsen (red.): *Med kull fra Gud og kirken*, Oslo: Luther forlag.
- Weider, Bjarne O. (red.) (1970): *Forkynnelsen i brennpunktet*, Stavanger: Nomi.
- Wisløff, Carl Fr.: *Ordet fra Guds muun*, Oslo: Lutherstiftelsen 1951.

Noter

- 1 Olav Hagesæther har gjort dette i sine avhandlinger om prekenen fra 1973 og 1991.
- 2 Alexander Olivar i: Cunningham 1998:21f.
- 3 Se spesielt Nørager Pedersen 1980:117–146
- 4 Calvin: Inst. III, 21,7; IV,1,1f.
- 5 Blaaboka s. 7
- 6 Kjebekk 1990:46
- 7 Furre 1990:182ff, Hegstad 1996:141f.
- 8 Utnem 1976:240
- 9 Hope 1939:14
- 10 Hope 1939:7
- 11 Furre 1972:71f.
- 12 J.W.Erichsens dagbøker, 3/2–1913, MFs arkiv
- 13 Wisløff 1951:289
- 14 Utnem 1976:246

Menighetsutvikling i folkekirken

Av Harald Hegstad

Den norske kirke har nylig vært gjennom en omfattende runde med organisatoriske nyordninger, ikke minst på det lokale plan. I og med Kirkeloven av 1996 har den lokale kirke fått styrket og profesjonalisert sitt administrative apparat. For tiden utredes spørsmålet om forholdet mellom kirke og stat av et utvalg nedsatt av Kirkerådet. Skulle denne prosessen munne ut i at relasjonene blir endret, vil det måtte føre til omfattende endringer av kirkens egen organisasjon, også lokalt.

Skal slike omorganiseringer ha noen mening, må de ha positive effekter på den primærvirksomhet som organisasjonen er ment å skulle tjene. Kostnaden med å la organisatoriske forhold stå i fokus i for lang tid, er at primærvirksomheten kan komme ut av fokus. Etter en periode med omorganisering er det derfor desto større grunn til å rette fokus på den virksomhet de organisatoriske strukturer er ment å skulle tjene.

Spørsmålet etter den «egentlige» eller primære kirkelige virksomhet kan besvares på mange ulike måter. En kan f.eks. ta utgangspunkt i den lutherske bekjennelses påpekning av forvaltningen av Ordet og sakramentene som det konstituerende i kirkens liv. Eller en kan ta utgangspunkt i kirkens diakonale eller evangeliserende oppgave overfor samfunnet omkring. Det som i denne sammenheng imidlertid ikke må overses er at alle bestemmelser av kirkens

funksjoner må ha basis i en forståelse av hva kirken er. All refleksjon om kirkens praksis må med andre ord ha en *ekkesiologisk* basis.

Ekklesiologi er på sin side en form for teologisk refleksjon som må bedrives på ulike plan. For det første må arbeidet med kirkeforståelsen foregå på et *bibelteologisk* plan, der det dreier seg om å analysere de bibelske skrifers forståelse av kirken. For det andre må ekklesiologi bedrives som et stykke *systematisk-teologisk* (dogmatisk) virksomhet, der bibelsk kirkeforståelse og ekklesiologiske forståelsesformer fra kirke- og teologihistorie fortolkes med henblikk på den aktuelle virkelighet. For det tredje må det dreie seg om et stykke *praktisk ekklesiologi*, der den bibelteologiske og systematisk-teologiske innsikt utmyntes i en konkret refleksjon om kirken slik den konkret fremtrer og handler i den sammenheng man befinner seg.

En slik form for praktisk ekklesiologi hører ikke bare *hjemme* i den praktiske teologi, i en viss forstand kan man si praktisk teologi og praktisk ekklesiologi er to sider av samme sak. Med en slik forståelse får en fram det poeng som jeg har pekt på ovenfor, nemlig at forståelsen av de sider ved kirkens praksis som de tradisjonelle praktisk-teologiske deldisipliner (homiletikk, sjelesorg, kateketikk, liturgikk, diakonikk etc.) tar opp, må forstås som aspekter ved en helhetlig forståelse av kirken og kirkens prak-

sis som sådan. Det er i denne sammenheng ikke tilstrekkelig at de ulike deldisipliner hver for seg forankres i bibelteologiske eller systematisk-teologiske bidrag til kirketenkningen. I stedet må disse delaspekter forankres i en generell praktisk-teologisk tenkning om kirken, en *praktisk ekklesiologi*.

Jeg slutter meg dermed til Olav Skjevesland når han hevder at praktisk teologi «må forstås som læren om menighetsoppbygging» og at praktisk teologi derfor blir «en samlende betegnelse for den faglige innsats som søker å avklare og formgi oppbyggingen av Guds menighet» (Skjevesland 1993, s. 10).

Mellom praksis og praktisk teologi

Nå er ikke adjektivet «praktisk» helt uten problemer, enten det inngår i en betegnelse som «praktisk teologi» eller i «praktisk ekklesiologi». En tendens i norsk sammenheng har i slike sammenhenger vært å identifisere «praktisk» med «praksis», dvs. at den egentlige form for praktisk teologi/ekkleziologi har vært å bedrive kirkelig praksis. En slik forståelse har f.eks. kommet til uttrykk i at lærerne ved de praktisk-teologiske seminarer først og fremst har hatt sin bakgrunn innenfor praksisfeltet. Tross de fordeler dette har ført med seg, har kostnaden blitt en isolasjon mellom den praktiske teologi og de øvrige teologiske disipliner. Dette har på den ene side ført til en opplevelse av manglende praktisk relevans for den teoretiske teologi, på den annen side til en manglende teoretisk og faglig forankring for den kirkelige praksis. På dette området har det de senere årene innenfor de teologiske fagmiljøene skjedd en bevisst nyorientering i retning av en sterkere integrasjon av den praktiske teologi i helheten av de teologiske fag. Dette innebærer bl.a. at praktisk teologi på en annen måte enn tidligere blir et fag der man driver forskning.

Et element i denne nyorienteringen har

vært det økende innslag av bruk av empiriske metoder, både innenfor teologien generelt og innenfor den praktiske teologi spesielt. Ved siden av en begynnende empirisk forskning innenfor teologiske miljøer, har man også fått etablert et miljø for tverrfaglig, empirisk kirkeforskning (Stiftelsen Kirkeforskning).

Den økte interesse for bruk av empiriske metoder i teologisk og praktisk-teologisk forskning kan være flere. Ett element i dette bildet er at forholdet til sosiologi og andre samfunnsvitenskaper ikke lenger oppleves så spenningsfylt som for noen tiår tilbake. I møte med det man opplevde som et forsøk på å redusere religionen til et empirisk fenomen på bekostning av dens transcendent referanser, følte teologien et behov for å forsøke seg i sitt eget teologiske rom, hvorfra man kritiserte samfunnsforskningen for å operere med implisitte verdimessige premisser. I dag synes de reduksjonistiske tendenser og totalforklarende ambisjoner langt på vei å være oppgitt innenfor samfunnsvitenskapen, og den fortøner seg derfor også som en langt mer uproblematisk samarbeidspart.

Et annet element kan i denne sammenheng være behovet for et bredere grunnlag for den praktisk-teologiske refleksjon enn det de enkelte aktørers personlige erfaringsbakgrunn er i stand til å gi. Denne form for erfaringsbasis som den praktiske teologi tradisjonelt har betjent seg av, kan lett bli ufullstendig og tilfeldig, og den har gjerne også favorisert bestemte perspektiver, f.eks. preste- og teologperspektivet. I en virkelighet som synes å bli stadig mer kompleks, oppleves en slik form for erfaringsbasis mer og mer utilfredsstillende. I likhet med andre aspekter av den faglige virksomhet må forståelsen av den kirkelige virkelighet være basert i metodisk innhentet kunnskap. Som faglig disiplin må den praktiske teologi ha et empirisk grunnlag.

Tanken om et slikt empirisk grunnlag betyr imidlertid ikke at dette grunnlag så å si skulle erstatte eller supplere teologiens

klassiske normgrunnlag. Teologiens oppgave blir ikke å la empirien være norm, men å fortolke sitt klassiske normgrunnlag i forhold til den virkelighet den empiriske kunnskap beskriver.

I et praktisk-teologisk perspektiv kan man imidlertid ikke nøye seg med å beskrive og fortolke. Som handlingsorientert disiplin må den praktiske teologi også romme et element av *utvikling*. Dersom en forstår den praktiske teologi som praktisk ekklesiologi, betyr det at den må ha et kirke- og menighetsutviklende sikte.

Den praktiske teologis grunnleggende spørsmålsstilling kan etter mitt skjønn formuleres som *spørsmålet om hva det vil si å være kirke i dagens virkelighet*. Dette spørsmålet består på sin side av ulike aspekter. Dels har det et deskriptivt, empirisk aspekt: Hvordan fungerer kirken og hva er det samfunnsmessige og kulturelle betingelser for kirkens virksomhet? Dels har det et kritisk aspekt: Hvordan forholder kirkens aktuelle måte å være kirke på til dens normgrunnlag og til de oppgaver den er satt til å løse? Dels har spørsmålet et konstruktivt aspekt: Hvordan kan man utvikle et menighetsliv og en kirkelig virksomhet som ivaretar kirkens vesen og oppdrag i den foreliggende situasjon?

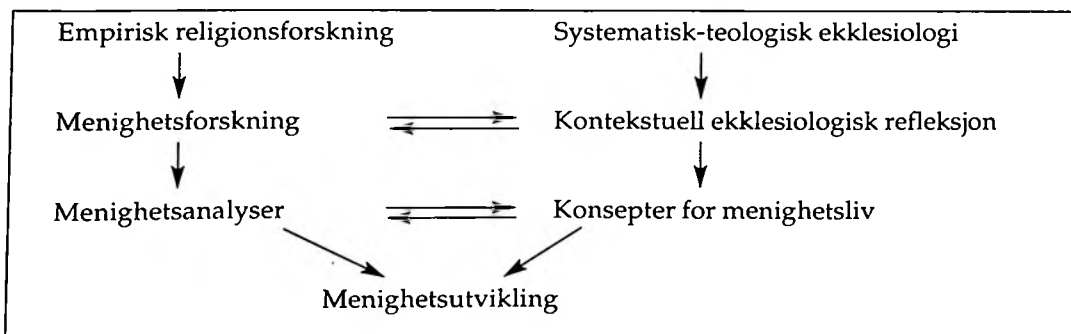
Det er viktig ikke å se den konstruktive oppgave som ligger i det siste spørsmålet som en isolert foreteelse. I figur 1 har jeg

tegnert opp forskjellige faglige aktiviteter som til sammen kan bidra til den konkrete menighetsutvikling. At pilene går i ulike retninger skal uttrykke at det ikke er snakk om prosesser som bare går i én retning.

På venstre og høyre side i figuren finner en henholdsvis en sosiologisk/empirisk linje og en teologisk/ekkesiologisk. På toppen av hver spalte finner en den mest grunnleggende og generelle del i hver disiplin: På sosiologisk side empirisk religionsforskning generelt, på teologisk side generell systematisk-teologisk ekklesiologi (over disse nivåene kunne en naturligvis også ha tegnet opp henholdsvis sosiologisk og teologisk teoridannelse mer generelt). De neste nivåene er mer rettet mot den konkrete menighetsmessige virkelighet – jo lenger ned, jo mer konkret og «praktisk».

At det mellom den sosiologiske og teologiske spalten går piler på kryss og tvers, uttrykker i denne sammenheng et viktig poeng: Skal man utvikle en kontekstuell ekklesiologisk refleksjon og vinne fram til adekvate konsepter for menighetsliv, må dette ha basis i kunnskap om den faktiske virkelighet. På sin side må den empiriske forskning være teologisk «informert», både for å kunne behandle sitt felt på en mest mulig kompetent måte, og for å øke sin relevans i forhold til de teologiske problemstillinger.

Figur 1



Menighetsforskning

Til grunn for et arbeid med menighetsutvikling må det altså ligge ulike former for empirisk kunnskap. Jeg har i figuren skjelnet mellom tre ulike nivåer, som jeg i det følgende skal kommentere litt nærmere.

Med empirisk religionsforskning tenker jeg på generell kunnskap om nordmenns forhold til religion og kirke. Her har norsk religionssociologi de siste tiårene bidratt med mye verdifull kunnskap. En oppdatert kunnskapskilde er i denne sammenheng NSDs religionsundersøkelse fra 1998 (en nyttig oversikt over det religiøse landskapet finnes i Repstad 2000). I tillegg har KIFO tidligere i år gjennomført en større undersøkelse blant medlemmer av Den norske kirke.

Fra dette mer generelle nivå beveger vi oss så til den type empirisk arbeid som mer spesifikt fokuserer på menighetsnivået. Figuren skjelner her mellom *menighetsforskning* og *menighetsanalyse*.

Med menighetsforskning tenker jeg her på studier som tar sikte på å belyse generelle problemstillinger knyttet til lokalt menighetsliv. Selv om slik forskning ofte vil benytte seg av konkrete case, er målsettingen å belyse generelle problemstillinger, mønstre, typologier etc. Eksempler på slike case-studier kan en finne i Knut Lundbys undersøkelse av småkirkemenigheten på Tøyen (Lundby 1987), Olaf Aagedals undersøkelse av tre bedehusmiljøer på Vestlandet (Aagedal 1988) og min egen undersøkelse av tre lokalmenigheter (Hegstad 1996). Denne forskningen har særlig benyttet seg av metoder fra en kvalitativ forskningstradisjon, med særlig vekt på dybdeintervjuer (jfr. Hegstad 1997b).

Et sentralt tema i denne forskningen har vært spørsmålet om forholdet mellom menighetens aktive kjerne og den mer passive folkekirkelige gruppe av kirkemedlemmer. En har slik forsøkt å gi et forskningbasert bidrag til en problemstilling som fremstår som noe av et grunnproblem i det prak-

tiske menighetsliv. Mens Lundby med bakgrunn i sitt materiale først og fremst understreker motsetningen mellom «troskollektivet» og den videre folkekirkelige gruppe, har jeg for min egen del understreket sammenhengen og den gjensidige avhengighet mellom kirkens to sosiale skikkelser (jfr. også Hegstad 1999). Jeg forsøker også å sette denne problemstillingen i forhold til hva som karakteriserer ulike *menighetstyper* (jfr. også Hegstad 1997a). Et pågående KIFO-prosjekt forsøker for øvrig å utnytte og modifisere en slik typologi i møte med en konkret problemstilling, nemlig spørsmålet om holdninger og engasjement i forhold til misjon i menigheter i Den norske kirke (jfr. Hegstad/Laugerud 1999). Etter hvert har en også fått flere studentarbeider på hovedfags- og spesialavhandlingsnivå som baserer seg på feltarbeid på menighetsnivå. I Haslum menighet i Bærum har f.eks. tre hovedfagsstudenter undersøkt tre ulike aspekter ved lokalmenigheten. Ferdigstilt er i skrivende stund Kristin Lorentzens undersøkelse bygd på intervjuer med teningsungdommer i menigheten (Lorentzen 1999).

Også i internasjonal sammenheng finner en de siste årene flere eksempler på case-studier med fokus på lokalt menighetsliv. I amerikansk sammenheng er «congregational studies» etter hver blitt en sjanger med betydelig utbredelse (jfr. f.eks. Wind/Lewis 1994 og Ammerman 1997). Fra dansk sammenheng må særlig nevnes Børgesen 1991 og Miland 1998, den siste med et eksplisitt praktisk-teologisk sikte, og med et delvis norsk materiale (fra bymisjonssenteret på Tøyen).

Et sentralt punkt i KIFOs virksomhet har vært arbeidet med etablere en kirkelig statistisk database. Resultatet av dette foreligger i Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjenestes Kirke database. Basen er i hovedsak basert på menighetenes årsstatistikker. Sammen med bl.a. økonomitall er nøkkeltall fra basen publisert i serien *Den norske kirke i tall*. Tall fra basen er siden 1996 kom-

mentert i årlige utgaver av *Tallenes tale* (Winsnes 1996–1999). Nylig er tall fra kirkestatistikken også gjort tilgjengelig på internett (<http://www.nsd.uib.no/data/region/kirke/>). Etter hvert som basen kvalitetssikres og videreutvikles vil man ha et verdifullt redskap både for forskning og mer brukerorienterte menighetsanalyser.

Et kjennetegn ved den virksomhet som foregår i regi av KIFO, er dens *tverrfaglige* karakter. Konkret betyr dette at den ikke bare omfatter teologi og mer tradisjonell religionssosologi, men også organisasjons- og ledelsesteoretiske perspektiver på kirken (jfr. f.eks. Huse 1998 og Askeland 1999, den siste med et lokalt perspektiv).

Menighetsanalyser

Til forskjell fra menighetsforskningens «grunnforskning» er menighetsanalysens mer «anvendte forskning» ikke ute etter å belyse de generelle og allmenne spørsmål, men å undersøke forholdene i en enkelt menighet, som regel for å skaffe menigheten et bedre grunnlag for videre planlegging og beslutning. Noen vanntette skott mellom menighetsforskning og menighetsanalyse er det ikke snakk om. Menighetsforskningens case-studie kan naturligvis gi verdifull innsikt for den menighet som blir undersøkt, selv om de spørsmål forskeren søker å finne svar på ikke alltid er de som menigheten selv opplever mest matnyttig. Også gode menighetsanalyser kan på sin side bidra til den generelle forståelse av et saksforhold. Som regel vil menighetsanalysen ikke være ute etter å utvikle kategorier eller besvare mer generelle problemstillinger. I stedet vil den ved hjelp av forskningsbaserte kategorier og teorier belyse forhold ved menighetens situasjon som er mest mulig relevant for menigheten selv. I forhold til menigheten vil den som gjennomfører en menighetsanalyse ha noe av hjelperens og konsulentens funksjon.

Vi har i norsk sammenheng ikke så mange

konkrete forbilder for denne form for menighetsanalyse. (En mellomting mellom menighetsanalyse og menighetsforskning finnes i Omland/Johannessen 1998.) I andre lands kirker kan en imidlertid finne eksempler på denne form for virksomhet. I Danmark tilbyr Kirkefondet seg på oppdrag fra menighetsråd å levere en kortfattet rapport over situasjonen i soknet. Slike rapporter følger en felles mal og bygger på statistisk materiale samt opplysninger innhentet gjennom et besøk i menigheten. I Tyskland tilbyr Pastoralsoziologische Arbeitsstelle i regi av Die Evangelisch-lutherische Landeskirche Hannovers kurs og rådgivning for menigheter som ønsker det. Også i USA finner en ulike tjenestetilbydere på dette markedet.

En institusjon som i mange tilfelle har hatt mye av menighetsanalysens funksjon, er *bispevisitasen*. Etter noen dagers beskjefte med ulike sider ved menighet og lokalsamfunn har mange biskoper i det avsluttende visitasforedrag gitt en analyse av menighetens situasjon som har kunnet ha atskillig betydning for menighetens videre arbeid. Samtidig synes det her å være et betydelig potensiale for å *videreutvikle* en tradisjonsrik institusjon med henblikk på å møte de utfordringer dagens menigheter står overfor. En kunne f.eks. tenke seg et mer utviklet metodisk opplegg for den form for analyse som gjøres i forkant av visitasen, f.eks. i samband med menighetens egen visitasberetning. Men også biskopen og hans medarbeidere kunne i større grad utstyres med metodisk kvalifiserte verktøy i sitt arbeid med å hjelpe menigheten til å forstå sin egen situasjon.

En form for menighetsanalyse som ikke uten videre springer ut av menighetens egen «bestilling», er den observasjon som inngår som en del av praksisopplegget for studenter som utdanner er seg til kirkelig tjeneste. Ved Menighetsfakultetet gjennomførte man i 1998 en omlegging av praksisopplegget for teologi- og kateketstudenter i retning av å legge større vekt på den obser-

verende praksis. Mens praksisopplegget tradisjonelt har fokusert på egen utførelse av ulike yrkesmessige funksjoner, er utgangspunktet for praksis nå at studentene først skal observere og analysere den virkelighet som den enkelte menighet representerer. Til dette arbeidet er man gjennom pensumlitteratur og undervisning utstyrt med ulike faglige og analytiske redskaper, og man bruker i denne sammenheng også innslag av empirisk metode, f.eks. gjennom å intervju nøkkelinformanter. Den avsluttende praksisrapport skal gi en redegjørelse for det bilde studenten dannet seg av den menighet der praksisen har funnet sted. Målet med denne form for praksis er å utvikle en større grad av kompetanse på å forstå den kontekst der den kirkelige yrkesutøvelse finner sted, og dermed også sette den enkelte yrkesutøver bedre i stand til å bidra til utviklingen av menigheten som helhet.

Konsepter for menighetsliv

Tross viktigheten og nødvendigheten av empirisk kunnskap om den kirkelige virkelighet, trenger arbeidet med menighetsutvikling også et *teologisk* fundament. Det er ikke tilstrekkelig bare å vite hvordan kirken faktisk fremtrer og fungerer. Dette bildet må også settes i forbindelse med en normativ forståelse av kirkens åndelige vesen, dens sendelse og oppdrag. Som det fremgår av figuren, er også det teologiske bidrag noe som foregår i flere trinn. På det grunnleggende plan ligger den generelle systematisk-teologiske ekklesiologiske refleksjon. På norsk er vi dessverre ikke særlig godt forspent med bidrag på dette feltet, et hederlig unntak er Ola Tjørhoms bok *Kirken – troens mor* (Tjørhom 1999). På det neste nivå (kontekstuell ekklesiologisk refleksjon) er hensikten å gi en teologisk fortolkning av en bestemt kirkelig situasjon. Det er f.eks. naturlig å oppfatte Dag Myhre-Nielsens bok om kirkens identitet i en folkekir-

kekontekst (Myhre-Nielsen 1998) som et bidrag i denne sammenheng.

Direkte anvendbar i den konkrete menighetsutvikling blir det teologiske bidrag likevel ikke før det utformes i retning av konkrete *konsepter for menighetsliv*. Med dette tenker jeg på konkrete bilder, idealer og modeller for det lokale menighetsliv. Målet behøver her nødvendigvis ikke bare være *ett* konsept. Ulike konsepter kan tvert om supplere og berike hverandre, samtidig som de naturligvis også kan stå i strid med hverandre. I alle fall bør et konsept være noe man har et bevisst forhold til og bevisst velger dersom man ønsker å styre etter det.

Ulempen ved ikke å ha noe utarbeidet konsept, er at man i praksis vil styres av et mer ubevisst og implisitt konsept. Empirisk kirkeforskning gir her redskaper til å påvise nettopp slike implisitte konsepter. I min studie av tre menigheter (Hegstad 1996) søkte jeg nettopp å påvise de faktiske konsepter som lå til grunn for menighetenes virksomhet. Resultatet ble tre konsepter som var ganske forskjellige, ut fra hver sin historiske bakgrunn: For det første en type folkekirkelig konsept der kirkens kontakt med innbyggerne i lokalsamfunnet stod i fokus, for det andre et bedehuskonsept der den offisielle kirkes oppgave ble begrenset til å ivareta de funksjoner som bedehusene ikke ivaretok, for det tredje et arbeidskirkekonsept der oppbyggingen av en menighetskjerne rundt en rekke aktiviteter stod sentralt i virksomheten.

I den grad det har vært drevet målrettet arbeid for å utvikle konsepter for lokalt menighetsliv i den norske kirke, har dette først og fremst foregått på arbeidskirkemodellens mark. Denne modellen har således vært den bærende i svært mye av det kirkelige utviklingsarbeid fra 1950-tallet og fram mot slutten av det tjuende århundre. En sentral premissleverandør var i denne sammenheng *Eilert Døhlin*, som gjennom Menighetsinstituttet og senere gjennom Menighetsseminarene formidlet idealer på dette feltet til en hel generasjon menighets-

ansatte og menighetsaktive (jfr. Døehlin 1987). Det samme konseptet lå også til grunn for mye av virksomheten i de sentral-kirkelige råd i den samme perioden (jfr. Hegstad 1999, s. 102ff).

Ved begynnelsen av et nytt århundre ligger et slik konsept fortsatt til grunn for mange menigheters virksomhet. I andre menigheter har konseptet aldri vært noe egentlig alternativ, selv om man kanskje har plukket opp elementer fra det. Samtidig endres betingelsene for menighetslivet: Økt kirkelig bemanning fører til et uavklart forhold mellom profesjonell og frivillig innsats. Å rekruttere til omfattende frivillig medarbeiderskap er blitt atskillig vanskeligere enn tidligere. Videre har konseptets svake sider også blitt mer tydelige: En menighetstilknytning bygd på aktivitet kan virke ekskluderende på dem som ikke vil eller kan være «aktive». Et for sterkt fokus på menighetskjernens selvoppholdelse kan gjøre presten til en ensom arbeider i det folkekirkelige felt (jfr. Hegstad 1999, s. 110–118). Bispedømmeråd og Kirkeråd har på sin side fått så mange oppgaver av forvaltningsmessig art at deres tidligere rolle som «tiltaksorgan» overfor det lokale menighetsliv er blitt sterkt redusert.

Det betyr ikke at behovet og etterspørselen etter opplegg og konsepter for menighetsarbeid er forsvunnet, selv om tilbudet fra kirkelig hold er blitt mindre. I stedet søker man etter tilbudene der de er å finne andre steder, uten at de nødvendigvis hører hjemme i en helhetlig konseptutvikling.

Et eksempel på dette er de såkalte Alpha-kursene, som på kort tid har fått stor utbredelse i norske menigheter. Dette har i stor grad skjedd uten at man har adoptert det menighetskonsept som Alpha-kursene er hentet fra.

En annen viktig konseptleverandør er det en kan kalle *kirkevekstbevegelsen*. I norsk sammenheng har denne et visst tyngdepunkt i frikirkene, men har også fått et visst nedslag innenfor Den norske kirke. Et profilert bidrag har i denne sammenheng vært

representert av den norske DAWN-bevegelsen, som nettopp har en visjon om menighetsvekst og menighetsplanting i norsk sammenheng (jfr. Rolfsen 1995).

Også andre impulser gjør seg gjeldende. F.eks. har OASE-bevegelsen ønsket å gjøre sitt karismatiske anliggende gjeldende overfor menighetsliv i Den norske kirke, bl.a. gjennom egne OASE-møter for prester og menighetsledere. Et annet bidrag representeres av Willow Creek Norge, som søker å formidle impulser fra en menighet i Chicago som har hatt stor suksess med å nå «kirkeuvante» mennesker.

Problemet med flere av de bidragene som er nevnt i det foregående, er ofte deres manglende evne til å fungere innenfor en folkekirkelig norsk kirkevirkelighet. Å skulle overføre impulser fra amerikansk og engelsk kirkeliv reiser en rekke kontekstualiseringsproblemer som sjelden blir tatt tilstrekkelig på alvor. Etter mitt skjønn er dette et alvorlig hinder for en virkelig utnyttelse av det potensiale som ligger i slike impulser.

Av internasjonale impulser er det trolig ulike tyske konsepter for «Gemeindeaufbau» («menighetsoppbygging») som har vært lettest å anvende direkte inn i en norsk sammenheng (jfr. Skjevesland 1993 og Herbst 1993). Noe systematisk formidlings- og oversettelsesarbeid har det heller ikke i denne sammenheng vært snakk om. Det samme gjelder også impulser fra frigjøringssteologisk og KV-økumenisk sammenheng.

Et påfallende trekk er i denne sammenheng indremisjonsorganisasjonenes manglende bidrag på dette feltet. Disse har tradisjonelt vært mest opptatt med å bygge opp sine egne forenings- og bedehusfelleskap. Med sin kompetanse på bl.a. evangelisering og fellesskapsbyggende arbeid sitter disse på en enorm ressurs som i langt større grad kunne vært nyttiggjort i det menighetsliv som drives i regi av den offisielle kirkelige struktur. Det fordrer i så fall at organisasjonene i større grad makter å løsrive seg fra

sin ensidige binding til et tradisjonelt forenings- og bedehuskonsept og i større grad deltar i utviklingen av konsepter for lokalt menighetsliv.

Det klareste alternativ til det tradisjonelle arbeidskirkekonseptet er i dagens situasjon trolig en type folkekirketenkning som forholder seg kritisk til mange av premisene som dette konseptet bygde på, ikke minst alle tendenser til å prioritere en menighetskerne på bekostning av kirke-medlemmene for øvrig. Den mest profilerte talsmann for et slikt alternativ er kan hende Sevat Lappegard (jfr. Lappegard 1988). Dette alternativet er imidlertid foreløpig for lite uttegnet og for mye preget av sin polemiske kontekst til å kunne oppfattes som noe egentlig konsept for menighetsutvikling.

Krav til konsepter for menighetsutvikling

Det er ikke mulig innenfor rammen av denne artikkelen å gå i detalj om hvordan et konsept for menighetsutvikling i Den norske kirke bør se ut. Det er like fullt mulig å angi visse peilemerker som utviklingen av et slikt konsept må forholde seg til. Det kan etter mitt skjønn skje i de følgende punkter.

1. Et konsept for menighetsutvikling må ta hensyn til de ulike sider ved kirkens vesen og oppdrag. Det betyr at det både må ha plass for kallet til fellesskap (*koinonia*), til vitnesbyrd (*martyria*) og til tjeneste (*diakonia*) (jfr. Skjevesland 1993, s. 185ff). Konseptet kan gjerne være ensidig i den forstand at man ut fra de aktuelle behov legger tyngdepunkt og prioriteringer på bestemte steder, bare ikke dette fører til en avkorting av kirkens kall. Et eksempel på dette er når en fokusering på eget lokalsamfunn blander av for et internasjonalt misjonsperspektiv.

2. Et konsept for menighetsutvikling må ta høyde for menighetens folkekirkelige dimensjon. Et konsept som behandler

menigheten som en frimenighet, eller forutsetter at den er identisk med den aktive kerne, tar ikke høyde for en viktig dimensjon ved Den norske kirkes virkelighet.

3. Et konsept for menighetsutvikling må ha rom for menighetens fellesskapskarakter. Et konsept der menigheten forstås som serviceinstans for individuelle religiøse behov, kommer etter mitt skjønn til kort. Det betyr at det både må være rom for kjerne-menigheten i tradisjonell forstand, og til andre fellesskapsformer innenfor og utenfor denne.

4. Et konsept for menighetsutvikling må ha rom for og stimulere *frivilligheten*. En må her finne den rette balanse og det rette samspill mellom bruk av profesjonelle og frivillige. En forståelse av det å være menighet som en «profesjonell sak», er i virkeligheten i strid med tanken om det allmenne prestedømme.

5. Et konsept for menighetsutvikling må ha rom for lokale variasjoner mellom ulike menigheter og lokalsamfunn. Slike variasjoner går både på mer generelle demografisk forhold og ulikheten i kirkelige og kristelige tradisjoner.

6. Et konsept for menighetsutvikling må gi rom for ulike fromhetstradisjoner som lever innenfor Den norske kirke. Målet må ikke være uniformitet, men å la ulike impulser og tradisjoner bidra konstruktivt til utviklingen av lokalt menighetsliv.

De to siste punktenes understrekning av ulike lokale tradisjoner og ulike fromhetstradisjoner peker i retning av at det her ikke nødvendigvis dreier seg om *ett* konsept i snever forstand. Ulike konsepter som bygger på noe ulike premisser trenger ikke nødvendigvis å utelukke hverandre. Det kan likevel være problematisk å kombinere alt for mange elementer innenfor den samme menighet. Det taler etter mitt skjønn i retning av at menighetene i Den norske kirke i større grad får mulighet til å utvikle et særpreg i ulike retninger. Menighetsutvikling trenger i denne sammenheng ikke å bety standardisering og ensretting, men handler

snarere om å utnytte mangfoldets muligheter.

Avsluttende kommentar

Jeg har i denne artikkelen tatt til orde for et fornyet arbeid med henblikk på å utvikle konsepter og strategier for menighetsutvikling i Den norske kirke. Jeg har tatt til orde for at dette er en utfordring som ikke må sees som en snever «praktisk» oppgave, men må sees i et bredt faglig perspektiv. Et spørsmål jeg derimot ikke har behandlet, er *hvem* som kan tenkes å engasjere seg i dette arbeidet. I virkeligheten dreier det seg om en lang rekke potensielle aktører. Både for Kirkerådet, bispedømmerådene, Kirkens Arbeidsgiverorganisasjon og KIFO er aktuelle aktører i denne sammenheng. Det samme er de teologiske fakulteter og andre kirkelige utdanningsinstitusjoner. Problemet er at ingen av disse har temaet menighetsutvikling som sin primære oppgave. Spørsmålet er derfor om tiden er moden for en institusjonell nyetablering, f.eks. i form av et Senter for menighetsutvikling. Et slikt senter bør i så fall ikke være et isolert institusjon, men server i et omfattende nettverk som også omfatter dem saken egentlig gjelder, nemlig menighetene.

Litteratur

- Ammerman, Nancy Tatom m.fl. 1997: *Congregation & Community*, New Jersey. (Jfr. min anmeldelse i HPT 1998 hefte 2, s. 67).
- Askeland, Harald 1999: *Reform av den lokale kirke – kontekst, prosess, utfall*, KIFO Perspektiv nr. 6, Trondheim.
- Børjesen, Inger-Marie 1991: *Folk og folkekirke. Kirkens plads i menneskers hverdagsliv og tankeverden*, København.
- Den norske kirke i tall 1997. *Oversikt over Den norske kirkes virksomhet på kommunenivå 1999*, Trondheim.
- Den norske kirke i tall 1998. *Oversikt over Den norske kirkes virksomhet på kommunenivå 2000*, Trondheim.
- Dæhlin, Eilert 1987: *Menigheter i vekst*, Trondheim.
- Hegstad, Harald 1996: *Folkekirke og trosfellesskap. Et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmenigheter*, KIFO Perspektiv nr. 1, Trondheim.
- Hegstad, Harald 1997a: «Menighetstyper og kirkestatistikk. En undersøkelse av statistisk materiale fra tre prostier», i: Ole Gunnar Winsnes (red.): *Tallenes tale 1997. Perspektiver på statistikk og kirke*, KIFO Rapport nr. 5, Trondheim, s. 39–61.
- Hegstad, Harald 1997b: «Feltarbeid som teologisk metode», *Ung Teologi* 30 nr. 1, s. 77–87.
- Hegstad, Harald 1999: *Kirke i forandring. Fellesskap, tilhørighet og mangfold i Den norske kirke*, Oslo: Luther forlag.
- Hegstad, Harald og Tore Laugerud 1999: «Ytremisjon i råds- og stabskirken. Foreløpige resultater fra en spørreskjemaundersøkelse i menigheter i Den norske kirke», *Norsk tidsskrift for misjon*, 53 h. 4, 265–284.
- Herbst, Michael 1993: *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Arbeiten zur Theologie Bd. 76, 3. oppl., Stuttgart.
- Huse, Morten 1998: *Prosten. Ansvar, arbeidssituasjon og ledelse*, KIFO Rapport nr. 10, Trondheim.
- Lappegard, Sevast 1988: «Folkekyrketeologi», i: B. Sandvik (red.): *Folkekirken – status og strategier*, Oslo, s. 107–131.
- Lorentzen, Kristin 1999: «Et avslappet forhold». *En studie av ungdoms forhold til kristen tro, belyst ved en empirisk undersøkelse i Haslum menighet*, hovedfagsoppgave i kristendomskunnskap, Det teologiske Menighetsfakultet.
- Lundby, Knut 1987: *Troskollektivet. En studie i folkekirkenes oppløsning i Norge*, Oslo–Bergen–Stavanger–Tromsø.
- Miland, Morten 1998: *Det kristne fællesskab i tre storbymenigheder*. Ph.D. afhandling ved Institut for Systematisk Teologi, Københavns Universitet. (Jmf min omtale i HPT 1998 h.1, s. 48).
- Myhre-Nielsen, Dag 1998: *En hellig og ganske alminnelig kirke. Teologiske aspekter ved kirkens identitet i samfunnet*, KIFO Perspektiv nr. 4, Trondheim. (Jmf min anmeldelse i HPT 1999, h. 1, s. 61–64).
- Omland, Torunn og Kai Ingolf Johannessen: *Mangfold og fellesskap. En case-studie av Furuset menighet*, Forskningsrapport nr. 5/98, Diakonhjemmets høgskolesenter, Oslo.
- Repstad, Pål 2000: *Religiøst liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*, Kristiansand (revidert og utvidet versjon av førsteutgaven fra 1996).
- Rolfes, Ommund 1995: *Folket i kirken – Kirken i folket. Den norske DAWN-rapporten 1995*, Oslo.
- Skjevesland, Olav 1993: *Huset av levende steiner. En teologi for menighetsoppbygging*, Oslo.
- Tjørhom, Ola 1999: *Kirken – troens mor. Et okumenisk bidrag til en luthersk ekklesiologi*, Oslo.
- Wind, James P. og James W. Lewis 1994: *American Congregations*, vol 1–2, Chicago.
- Winsnes, Ole Gunnar (red.) 1996: *Tallenes tale. Perspektiver på statistikk og kirke*, KIFO Rapport nr. 3, Trondheim.

Winsnes, Ole Gunnar (red.) 1997: *Tallenes tale 1997. Perspektiver på statistikk og kirke*, KIFO Rapport nr. 3, Trondheim.

Winsnes, Ole Gunnar (red.) 1998: *Tallenes tale 1998. Perspektiver på statistikk og kirke*, KIFO Rapport nr. 9, Trondheim.

Winsnes, Ole Gunnar (red.) 1999: *Tallenes tale 1999. Per-*

spektiver på statistikk og kirke, KIFO Rapport nr. 12, Trondheim.

Aagedal, Olaf 1988: *Rapport frå bedehusland*, Oslo.

*Artikkelen bygger på et foredrag holdt på Bispe-
møtet desember 1999.*



Bokartikler

Prekenhjelp til GT-tekster

Hvilken menighetsprest har ikke hørt seg selv (og kolleger i en eventuell tekstgjennomgørelsesgruppe) sukke og stønne når det går opp for oss at kommende søndag er det prekentekest fra GT! Dette til tross for at det nå er mer enn 20 år (og en prestegenerasjon) siden vi fikk «nye» teksttrekker, med to eller flere søndager pr. år der det skulle prekes over GT-tekster. Flere grunner til våre sukk kan nevnes (se om dette i Olav Skjeveslands «Det skapende ordet», Oslo 1995, s 16f). Hovedgrunnen er helst at vi føler oss på tynn is, ikke minst hermeneutisk. Noe hjelp har vi fått i Norge: På 1970-tallet var det en aktiv innsats fra MFs GT-seksjon for å gjøre oss tryggere, og Magne Sæbøs bøker «Så sier kirkens Herre», 1976, og «Gjennom alle tider. Det gamle testamente i kirken», 1978, fins vel i dag på fremtredende plass, i alle (?) prestebibliotek. Olav Skjeveslands homiletikk-arbeider er alt nevnt, og også Ola Beisvågs nitide språklige arbeid med boken «Hebraisk førstehjelp», 1996, fortjener å bli trukket fram.

Men over 20 år er gått siden Sæbø og medarbeideres bøker så dagens lys. Det ser man ved et blikk på innholdsfortegnelsen og på bibliografien i bøkene. F. eks. finner man i «Så sier kirkens Herre» ni forfatters bibliografi på tilsammen 12 sider i alt tre navn som kommer fra engelsk-språklig område, mens tyskerne belegger 75 % av sidene!

Allerede da, i 1970-årene, hadde imidlertid Brevard Childs kommet med bidrag til GT-tolkningen som truet det tyske hegemoni på området, og hans elever har i 1980-90-årene sørget for at tyngdepunktet i GT-forskningen nå definitivt ligger i den engelskspråklige verden, ikke minst innen det forskningsområde der menighetspresten best trenger hjelp: Hermeneutikken. Det er mange grunner til at forfattere fra den engelsktalende verden kommer med for oss fruktbare innfallsvinkler. Her skal nevnes to: De fleste teologene står i en reformert tradisjon som har en helt annen holdning til GT som Guds ord enn de fleste lutheranere, og de reformerte har helt siden reformasjonen prekt i gudstjenesten over GT-tekster, gjerne hver tredje søndag. Erfaringene fra mange århundrers praksis gir perspektiver for dagens GT-forkynnelse.

En av de forfattere som har fått en solid posisjon innen amerikansk hermeneutikk/homiletikk de senere år, er den reformerte canadieren (av nederlandsk avstamning) Sidney Greidanus. Han var professor i NT ved Kings College, Edmonton, Canada, da han utga sin første betydelige bok: «The Modern Preacher and the Ancient Text», Leicester 1988, nyopptrykt i 1996. USAs kanskje betydeligste homiletiker, David Buttrick, skrev ved den anledning: «A remarkably comprehensive, balanced homiletic for biblical preachers». I dag er Greidanus professor i homiletikk ved Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, USA. På forsommeren 1997 besøkte han Norge, og i Presteforeningens regi holdt han en

fagdag i hermeneutikk/homiletikk over temaet «Preaching Christ from the Old Testament». I kurs- og eksamenstider var ikke deltagelsen ved kurset så stor, men de som deltok, fikk en meget utbytterik dag.

For noen måneder siden utkom hans bok om samme tema, og til fagdagdeltagerne fra 1997, pluss alle GT-forkynnere, er det bare å si: Her har vi fått en gullgruve! Her er det mye stoff til ettertanke og hjelp. Greidanus er usedvanlig grundig og solid og kommer med vel-funderte standpunkter, noe også den 16 siders bibliografien forteller noe om. Av skandinaver finner vi bare ett navn her: Anders Nygren. Ellers har han fått med seg en god blanding av europeere og amerikanere, og ikke minst – fra oldkirken og fram til våre dager. Av de sistnevnte er det flere som med utbytte godt kunne bli mer kjent i vårt land: Elizabeth Achtemeier, Walter Kaiser og Haddon Robinson. Og for sikkerhets skyld: Språket i boka er så enkelt og lettest at ingen må avholde seg fra boken av språklige grunner.

Tittelen går rett inn i vår usikkerhet som forkynnere: Hvordan forkynne rett om Jesus Kristus i en tekst fra den del av Bibelen som forteller om tiden *før* ham, men som i omfang er større enn beretningene *etter* ham? Dette behandles utfra mange synsvinkler i bokens åtte kapitler. Greidanus starter med NTs forkynnelse om Kristus, og Kristus-forkynnelsen i dag. Deretter går han inn på hovedtemaet om nødvendigheten av å preke fra GT, og herunder å forkynne Kristus utfra jødernes hellige skrifter, som samtidig er vår bibel. Særlig viktig er Greidanus påvisning av sammenhengen mellom GT og NT når han omtaler forholdet mellom de to bibeldelene. Vi merker oss at han er ingen fundamentalist. Han baserer sine teser på historisk-kritisk forskning, men også i noe polemikk mot den, der han mener at GT-forskerne har vært altfor ettergivende i forhold til allmenvitenskap og kultur.

Greidanus gir en rekke eksempler på hvordan NT selv «preker» GT-tekster, og hva vi kan lære av dette. Apostlenes prekener er her særlig interessante. Det å forkynne Kristus blir alltid hovedsaken i enhver preken idet «One of the major benefits of preaching Christ is that such preaching saves people for eternity, (Acts 4:12). Kapitel tre og fire befatter seg med hvordan Kristusforkynnelse fra GT har foregått gjennom historien fra Markions forkastelse av GT, via oldkirkens allegori (som Greidanus reserverer seg mot i hele boken) og typologi-forkynnelsen til middelalderens firfoldige tekstforståelse (quadrigaen). Luther blir presentert som en kristologisk forkynner (og stort sett korrekt, sett fra en lutheraners synspunkt), mens Calvin er den teosentriske tolker. Kapitlet om Calvin er forøvrig spesielt interessant, i det vi i Norge helst kjenner Calvin som de reformertes fører og Luthers motstander i sakramentsyn og kirkesyn, samt gudsstaten i Geneve. Det har vel gått de fleste hus forbi at Calvin var en fremragende predikant. Det samme kan til en viss grad sies om en annen predikant Greidanus omtaler: C. H. Spurgeon, som våre konservative foreldre kjente en del til, men som er kommet i bakgrunnen (hvis Greidanus smakebit fra Spurgeon kunne føre til at noen her til lands fikk lyst til å lese hans prekener igjen, ville «smakebiten» ha utrettet noe viktig).

Kapitel fem omtaler veier fra GT til Kristus: Først en «forløsnings-historisk progresjon» – og her skal vi merke oss uttrykket progresjon, idet dette er et meget viktig ord i Greidanus sin tenkning: Der er en tydelig klarere gudsåpenbaring i GT. Andre prekenveier fram til Kristus er løfte-oppfyllelse, typologi, analogi, GTs gjennomgående temata, NTs referansearsenal og kontrastene. Disse sju veiene bruker Greidanus helt konkret når han i kapitel seks demonstrerer sin metode for hermeneutikk; «The Christocentric Method», som ikke betyr at Greidanus ser Messias/Kristus i hvert vers, men han ser mer av Kristus enn vi (med vår tysk-tradisjonelle GT-bakgrunn) kanskje er vant til å se. De hermeneutiske grep som Greidanus her viser, gir mye. Han betoner hvor viktig det er å få fram tekstens historiske mening aller først, og han beskriver tre måter for dette: En litterær, en historisk og en

nøkternhet i eksegese og motforestillinger mot sine egne metoder og hermeneutikk som inngir tillit, og dermed også frimodighet til GT-forkynneren av i dag. Dette gjelder selv om vi som lutheranere må stille noen spørsmålstegn i marginen. Greidanus sin reformerte posisjon kommer klart fram ved enkelte anledninger. Det gjelder ikke minst hans bruk av GTs lov i forkynnelsen (s 264 o.fl.).

Etter denne grundige tolkningsprosess tar Greidanus steget over fra GT-tekst til «Christosentric sermon» der han formulerer ti bud for arbeid med prekenprosjektet konkret og appliserer dette på Gen 22, før han som teologisk lærer tester kritosentrisk metode mot allergorisk ved noen eksempler fra GT. Her viser han i praksis at hans grundige måte å tenke og arbeide på gir resultater for predikanten. Leseren har fått et arbeidsredskap som det er teologisk forsvarlig å bruke, og som gir vidsyn for predikanten og – like viktig – ikke gir «fast food», men fast føde til tilhøreren.

Tross visse spørsmålstegn, som ved det konfesjonelle tilsnitt noen påstander har fått, og noen tolkninger som endel lesere vil være uenig i, er jeg villig til å underskrive uttalelsen av Walter C. Kaiser Jr. på bokens forside: «This will be one of those volumes talked about and referred to for many years to come». Norske predikanter med prekenoppgaver fra GT fortjener å gjøre seg kjent med denne boken, og norske tilhørere fortjener å høre resultatene fra lesningen i form av bedre GT-prekener.

Sidney Greidanus:

Preaching Christ from the Old Testament. A Contemporary Hermeneutical Method.

William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK.
1999, 346 sider pluss appendix, bibliografi og subject index, i alt 26 sider.

Thorvald Kolshus

Sjelesørgerisk håp for deprimerte

Alle empiriske undersøkelser viser følgende: Ved siden av familierelaterte problemer er det de ulike former for depresjon som prester oftest møter i sjelesorgen. Det er helt umulig å tenke seg at sjelesørgere ikke får med slike tilstander å gjøre, og det er like umulig å tenke seg at man hver gang kan nøye seg med å henvise til andre som vet mer og har større erfaring enn en selv.

I denne ufravikelige situasjon er det ekstra gledelig at det nå finnes en bok som gir en oppdatert og utfordrende innføring i depresjonens verden med tanke på sjelesorgen, en bok som dessuten bæres av håp. Boken er skrevet av den kjente amerikanske sjelesorglæreren Howard W. Stone (Brite Divinity School, Texas), som også selv har kjent depresjonens favntak. Dette skriver han åpent om, samtidig som han understreker at den depresjon han omtaler i boken, er mer enn de forbigående følelser av tristhet og nedstemthet som rammer absolutt alle. Selv bruker han kvalifiserte medisinske betegnelser som «major depression» eller «melancholy» på de tilstander han vier oppmerksomhet. Innenfor denne ramme er det imidlertid særlig de milde eller moderate former som står i fokus med tanke på sjelesorgen.

I motsetning til mange andre alvorlige lidelser er ikke den kvalifiserte depresjon på tilbakegang i vår del av verden. Stone viser til flere tegn på at depresjoner heller er i ferd med å øke, og han antyder endog at vår kultur er «depressogenic», altså at den faktisk fremmer utviklingen av depresjoner. I tillegg mener han at mange terapeuter (og sjelesørgere) gjen-

nom sine innspill og holdninger – med vekt på følelser, utforskning av fortiden og dveling ved de aktuelle problemer – heller gir næring til depresjonene enn styrker kampen mot dem. Dette er noe av bakteppet for Stones' egen tilgang til fenomenet. Bokens to hovedde-ler er delt mellom analyse (hovedbolk 1) og tiltak (hovedbolk 2).

Analyse

Det finnes en mengde teorier om årsaker til depresjon, og et hovedskille går mellom dem som vektlegger de fysiologiske eller de psykologiske årsaker. Stone inntar her en nokså trygg mellomposisjon ved å hevde at noen ganger er årsakene helt fysiologiske, andre ganger helt psykologiske, men som regel en blanding. Dette nyanserte grunnsyn får også følger for den hjelpende tilnærming, som blir tilsvarende fleksibel. Det viser seg for eksempel at ca. 35% av de deprimerte ikke får hjelp av medikamenter, og selv om depresjonen skulle skyldes en fysiologisk disposisjon, betyr ikke dette at den kun må behandles med midler av denne type. Ifølge Stone vil sjelesorg kunne være av betydning for de aller fleste deprimerte uansett årsaksforhold.

Siden forenkling ofte inntreffer i pressede situasjoner og også preger den deprimertes egen selvforståelse, er det desto viktigere at sjelesørgeren er åpen for en rekke aspekter i analysen av tilstanden. I vurderingen av den depressives situasjon bør sjelesørgeren derfor vurdere hvordan de fungerer på ulike områder. Stone foreslår konsentrasjon om fire synsvinkler i analysen av en eventuell depressiv tilstand: 1. Hvordan fungerer konfidenten i *mellommenneskelig* sammenheng? 2. Hvilke *fysiologiske* forhold (kroppslige utslag) kan tyde på depresjon? 3. Hvordan er den *kognitive* vurdering av hendelser, en selv og fremtiden; er den for eksempel preget av stor negativitet? 4. Hvordan er *atferden*; er aktivitetsnivået generelt på et lavmål? I tillegg er Stone opptatt av at man må skjelne mellom sorg og depresjon, selv om sorgen etter ulike former for tap ofte vil inneholde depressive elementer. Sorg skal imidlertid i utgangspunktet betraktes som en helt normal reaksjon på tap, en reaksjon som Stone for sin del beskriver gjennom syv vanlige symptomer med vekslende styrke og sammenheng (sjokk, følelsesmessig utladning, bølger av depresjon, skyldfølelse, opphengthet i tapet, sinne og gradvis tilpasning til realitetene). Stone skriver også kort om forholdet mellom alkohol og depresjon, og understreker at bruk og misbruk av alkohol må inngå i sjelesørgerens vurdering av den deprimerte.

Et av bokens mest interessante kapitler handler om forholdet mellom depresjon og ulike former for åndelig krise. Forholdet illustreres gjennom presentasjon av fire kjente tilstander fra kirkehistorien, beskrevet som «sjelens mørke natt» (Johannes av Korset), «acedia eller livslede» (som inngår i listen over dødssynder helt tilbake til Evagrius av Pontus), «åndelig desolasjon eller forlatthet» (Ignatius) og «anfektelser» (Luther). Selv om disse tilstander – også når de opptrer i dag – har mange likhetstrekk med depresjoner, er sjelesørgerens hovedoppgave også her å lære seg til og skjelne. De klart åndelige lidelser har sin spesielle karakter som henger sammen med deres intense tilknytning til gudsforholdet, hevder Stone. Han håper at sjelesørgere utnytter sin teologiske utrustning og klokskap til å hjelpe dem som er havnet på et stadium i deres trosreise hvor de møter «den tørre ørken», «middagsdemonen», «det åndelige mørke» eller «fordervelsens avgrunn». Her gjelder det å ha andre innfallsvinkler parate enn kun å betrakte slike konfidenter som klinisk deprimerte. Stone viser seg i denne sammenheng tydelig som den lutherske teolog han faktisk er, men også som åpen for erfaringer fra andre tradisjoner som det gjelder å gjenvinne for sjelesorgens og konfidentenes skyld. Forfriskende i sammenhengen er hans angrep på «Ha-en-god-dag-kirken» med dens meget flate og endimensjonale gudsbegrep (s. 22).

Bokens analysedel inneholder også noen korte kapitler som handler om vurdering av

selvmordsfaren og depresjonens virkning på familieforhold. Den slutter med et kapittel som setter håpet markant i sentrum. Med hjelp av Kierkegaard («Sykdommen til døden») advarer Stone sjelesørgere mot å bli sittende fast i konfidentenes fortid og aktuelle tolkninger, istedenfor å skape håp over fremtiden ved å gi handlingsfrihet i den aktuelle situasjon (nåtiden). Til sjelesørgerens analyse av situasjonen ligger det derfor å oppdage de elementer av håp som kan erstatte den ramme av håpløshet som ellers finnes i den deprimeres bevissthet. Å lete etter de lyse unntakene i den depressive livssituasjon som man selv er ute av stand til å se, er en av de «reframings-metoder» (se min artikkel om perspektivforskyvning tidligere i dette hefte) som kan hindre konfidenten i å bli sittende fast i stereotyp og helt håpløse forestillinger om situasjonen. De som har vanskelig for å se noen unntak i det hele tatt, kan for eksempel – paradoksalt nok – få i oppdrag å handle som om unntakene likevel var et faktum (s. 55). Dermed er vi innholdsmessig klart over i hoveddel 2 som konsentrerer seg om de sjelesørgeriske tiltak overfor deprimerede. (Dette sistnevnte kapittel som prøver å reise en ramme av håp omkring den depressive livssituasjon, kan med fordel betraktes som et mellomstykke mellom hovedbolkene.)

Tiltak

Howard Stone er kjent for å være en varm tilhenger av korttidssjesorg (og terapi), jmf særlig *Brief Pastoral Counseling*, Minneapolis 1994. Denne grunnholdning utfoldes nå overfor den store gruppe av klinisk deprimerede. Depressive konfidenter kommer vanligvis til sjesorg 1–3 ganger, derfor bør hver eneste samtalesesjon fokusere på nøkkelområder, utvikle en plan for forandring og hjelpe konfidenten til helt konkrete skritt i den planlagte retning. Det er jo store muligheter for at de kun kommer denne ene gang, sier Stone med erfaringens realisme. Et slikt komprimert opplegg kan virke utålmodig og forhastet, men er jevnt over mer nyttig og hjelpsomt enn holdninger og metoder som ikke tar den begrensede tidsfaktor på alvor.

Samtidig redegjør Stone for sin relativt profilerte *sjesorgforståelse*, som gjør allesjesorgsamtaler til noe langt annet enn en hyggelig middagskonversasjon (s. 69f). Denne type samtale har én klar hensikt, ifølge Stone, nemlig å *hjelpe mennesker til å leve kristelig i tro*. Den sjelesørgeriske samtale assisterer dem derfor i å sette hendelser inn i en ny ramme så de kan oppnå et perspektiv fullt av håp og nåde, selv i de mest problematiske livssituasjoner. Den veileder mennesker mens de kjemper med de etiske valg som problemer og kriser tvinger frem. Den oppmuntrer mennesker til å aksepterte det som må aksepteres og til å finne veier til forandring av det som må endres.

Hvis en samtale hjelper folk til å føle seg bedre for en stund, men ikke leder til at de ser sin situasjon annerledes eller handler annerledes, er det ikke ekte sjesorg. Selv når vi vandrer sammen med et menneske gjennom den mørke dal av håpløshet og dyp fortvilelse, er det å kjenne seg bedre bare en sideeffekt av det virkelige mål: Å danne seg en klarere visjon av fremtiden på grunnlag av Guds ord, og å handle i henhold til denne. Å unnlate og peke på veien videre er det samme som å velsigne den lidendes handlingslammelse. Å tilby emosjonell støtte uten bevegelse mot et annerledes perspektiv, en ny levemåte, er derfor ikke en ansvarlig sjelesørgerisk holdning.

Utfra slike formuleringer forstår vi at Stone anbefaler en temmelig aktiv sjelesørgerrolle, særlig i møte med de deprimerede konfidenter som bare snakker, snakker og snakker uten egentlig å ville komme videre. Siden vi i hovedsak gjør feil om vi kun tilbyr «mer av det samme» i sjesorgen, gjelder det da å få samtalen inn i et nytt spor. Spør for eksempel om hva som ikke er deprimerende i deres liv, foreslår Stone. Tving dem til å finne frem til selv de minste positive unntak.

Stone forutsetter – som tidligere antydnet – at det er de milde og moderate former for depresjon som presten normalt kan ta seg av, mens de alvorlige tilfeller overlates til sjelesorgspesialister eller fagfolk innen helsevesenet. Dette hindrer imidlertid ikke at kirkens sjelesorg også må bekymre seg om de alvorligere tilfeller gjennom nettverksbygging, omsorg og besøk.

De tilfeller Stone regner som egnede for kirkens sjelesorg – det store flertall – er ikke tilgjengelige for sjelesorgen kun som en slags nødløsning, tvert imot mener Stone at nettopp dyktig sjelesørgerisk hjelp er det som disse tilfeller virkelig kan trenge å møte (s. 67).

Stone tenker seg at den første sjelesørgeriske kontakt med en depressiv person må rekke over et relativt stort område. Innledningsvis må den sørge for at relasjonen etableres eller fordypes, bygge opp en klar basis for samtalen (kontrakt), og den må skaffe informasjon om den konkrete depresjon og hvor alvorlig den er. Dette må normalt skje i løpet av minutter, for dersom det ikke formidles glimt av håp allerede tidlig i første samtale, vil hele sjelesorgen antagelig mislykkes, slik Stone ser det. Arbeidet med den destruktive situasjon er et felles oppdrag for sjelesørgere og konfident, som i fremtiden alene må bære hovedansvaret for vurderingene. Stone foreslår følgende enkle struktur: 1. *Problemet*: Hva er de umiddelbare hindringer for en god livsfunksjon? 2. *Sterke sider*: Hva er konfidentens ressurser? 3. *Depresjonens karakteristika*: Er symptomene først og fremst adferdsmessige, fysiologiske, kognitive eller mellommenneskelige? 4. *Mål og første skritt*: Hva er de mest umiddelbare mål og de aller første skritt som må til for å komme videre i en realistisk retning?

Effekten av langvaring behandling er ukjent, og dermed anbefales den ikke offisielt i USA i førstelinje-tjenesten overfor deprimerte. Derimot sier det amerikanske «Department of Health and Human Services» at det er gode indikasjoner for en tidsbegrenset, fokusert tilnærming som heller retter seg mot symptombehandling enn personlighetsforandring (s. 74). I denne kontekst er det at Stone kommer med sine råd og anvisninger. De samles omkring de samme fire hovedfelt som vi så utgjorde de viktigste analyseområdene i hovedbolk 1:

1 *Mellommenneskelige intervensjoner*: Her dreier det seg generelt om å styrke de nære relasjoner. De depressive må blant annet inspireres til å opprettholde fruktbare forbindelser med andre mennesker. Stone gir en rekke eksempler på hvordan denne hjelp best kan gis. Men samtidig finnes det også en rekke destruktive relasjoner som bør avvikles. Ett av Stones hovedpoenger er nettopp knyttet til slike relasjonstyper, og han henter begrepsbruket fra transaksjonsanalysen til følgende utfordring: Depressive personer må for enhver pris unngå overivrige «redningsmenn» (rescuers). Slike personer tillater ikke de depressive å stå på egne ben og holder dem derfor nede i en passiv, avhengig relasjon. Mange kristne (og sjelesørgere) har dessverre en innebygget teologi som leder dem i retning av en slik «rednings-rolle», en rolle som gir støtte og omsorg uten å vente noe tilbake. «Redningsmannsteologi» (evangelium uten lov) som trøster «ofre» (victims) er imidlertid en meget dårlig teologi for den deprimerte som nettopp trenger å lære å handle uavhengig, etisk og ansvarlig. Dette er altså bare ett eksempel på hvordan Stone resonnerer i forbindelse med de depressives relasjonsproblemer.

2 *Fysiologiske intervensjoner*: Her dreier det seg om fornuftig bruk av medisiner og noe mer. Dette fysiologiske aspekt er det minst relevante for sjelesørgere, men det er ikke tvil om at stadig nye typer antidepressive tabletter har gitt mange deprimerte et mye bedre liv. Ofte er dette den eneste virkelige hjelp der depresjonen har et klart biologisk grunnlag. Selv i slike tilfeller kan imidlertid sjelesorg ha en betydelig tilleggsverdi når det gjelder å

takle den totale livssituasjon. Alle sjelesørgere bør dessuten sette seg inn i de viktigste piller som brukes i forbindelse med depresjoner, samt deres (bi)virkninger. Her gir Stone en god og pålitelig informasjon. Sjelesørgeren kan samtidig i samarbeid med legen være rådgiver for en pasient som ikke innser behovet for tabletter eller har problemer med å overholde legens forskrifter. Samtidig må sjelesørgeren kjempe mot forestillingen om at all type lidelse kan og bør bekjempes med piller, og dermed motvirke forsterkning av den illusoriske «lykkekulturen». Helt konkret kan sjelesørgeren også bidra til den fysiologiske del av depresjonsbekjempelsen ved å inspirere til gode rutiner for rikelig med søvn og regelmessig mosjon og trening.

3 Kognitive intervensjoner: Her dreier det seg om å forandre tenkemåte. Forskere har funnet ut at depressive lett griper til minst seks former for mistolkning av hendelser, dem selv og fremtiden, f. eks. forminskning av egen verdi, overgeneralisering og unyansert enten-eller tenkning. Stone bringer i dette kapittel en mengde forslag på bane som kan bidra til å restrukturere slike destruktive tanker, stoppe en tvangspreget drøvtygging av ubehagelige episoder og få depresjonsdynamikken under kontroll. Ett forslag er for eksempel at konfidentene setter av en viss tid hver dag på det samme tidspunkt (gjerne en hel time) til å skrive ned sine tanker i forbindelse med en plagsom hendelse, om det så er for å nedtegne den samme setningen igjen og igjen. Neste dag leser de nøye igjennom sine tanker fra dagen før og brenner dem. Hvis de ubehagelige tanker dukker opp til andre tidspunkt enn den avtalte time, får de beskjed om å utsette drøvtyggingen. Virker ikke dette opplegg, står en mengde lignende øvelser til disposisjon. Åndelig veiledning og meditasjonsøvelser nevnes også. Målet er ikke nødvendigvis helt å utlette depresjonen (oftest en umulig oppgave), men å lære å leve med den, kontrollere den og gi den en begrenset innflytelse på folks liv. Også stadige tilbakefall mister noe av sin kraft om man har lært seg hvordan de kan håndteres. Som tenkende mennesker det mulig også for deprimerte å gå opp nye og mer fruktbare spor i hjernebarken. Ved å inspirere til dette kan sjelesørgere bli agenter for nytt liv i helt konkret forstand, uten å måtte gå veien om bearbeidelse av kompliserte årsaksprosesser.

4 Adferdsmessige intervensjoner: Her dreier det seg om å skifte fra en passiv til en aktiv måte å leve på. Depressive personer takler praktiske hverdagsproblemer dårlig. Selv små oppgaver oppleves ofte som meget slitsomme. Dette leder inn i onde sirkler ettersom reduksjon i aktiviteter med positiv effekt fører til depressive følelser og disse følelser igjen leder til minsket interesse for aktiviteter, som kunne ha gitt et positivt emosjonelt løft osv. Også på dette adferdsmessige punkt foreslår Stone en mengde velprøvde teknikker for å bryte den onde selvforsterkning med alternative erfaringsmuligheter. Sjelesørgeren kan for eksempel lansere et opplegg for å styrke selvtilliten ved å utforske de ting i livet som tross alt har vært med på å bygge konfidentene opp, og så forsterke disse ting gjennom et bevisst treningsprogram. En annen teknikk er å få konfidentene til å overdrive trekk ved den depresjon de har og å endre noen av dens adferdsmessige uttrykksformer til det verre. På denne paradoksale måte – altså ved å forsterke det man vil unngå – kan man få til en viss beherskelse av de symptomer som av den deprimerte i utgangspunktet ble ansett å ligge langt utenfor hans/hennes kontroll. Har man praktisert slike øvelser under samtalesesjonene, er sjansen mye større for at de vil følges opp i livet utenfor. Destruktiv atferd – eller generell mangel på aktivitet – trekker mennesker stadig dypere ned i depresjon. Ved å erstatte denne atferd med positive tiltak som kan gi korrigerende emosjonelle opplevelser, kan den deprimerte på nytt oppnå kontroll over sitt liv og oppdage noen håpets muligheter.

I et avsluttende kapittel går Stone nærmere inn på spørsmålet om henvisning til andre instanser. Til slutt minner han om den motkraft mot økende depresjon som ligger i å lytte til og forløse den lengsel etter håp som er grunnlagt på Guds nåde. Boken avsluttes med et av de mange vurderingsskjemaer for graden av depresjon (The Zung Scale).

...

Det er ikke vanskelig å anbefale Stones bok som hjelp for sjelesørgere i møte med det vi nesten kan kalle en moderne depresjonsepidemi. Det finnes i dag ingen bedre innføring på feltet. Særlig de sjelesørgere som selv preges av håpløshet i møte med deprimerte, og som derfor har en tendens til å virke forsterkende på allerede negative tendenser, burde gripe begjærlig etter boken. Den er enkelt og klart skrevet, og jeg skulle like å se den sjelesørgere som ikke gjennom lesningen har fått fornyet sitt sjelesørgeriske apotek. Forutsetning for et rikt utbytte er imidlertid at man kan akseptere at symptombehandling er nyttig selv om årsakene ofte forblir uklare. Dessuten må man ikke vente for mye dybdeboring hverken psykologisk eller teologisk. De samfunnsmessige og kulturelle forhold som er av betydning for utbredelsen av depresjon, får man heller ikke mye hjelp til å identifisere og analysere. Men her er mer enn nok igjen å glede seg over: Oversiktighet, dristighet, nytenkning og teologisk vilje til å motvirke en rent sekulær sjelesorg. Også håp...

Sjelesørgerisk håp for deprimerte

Howard W. Stone: *Depression and Hope. New Insights for Pastoral Counseling.*

Minneapolis: Fortress Press 1998 (162 s.)

Tor Johan S. Grevbo

Kortere bokomtaler

Roald Martiniussen:

Kirkerett,

Cappelen Akademisk Forlag 1999, 164 s

Førsteamanuensis Roald Martinussens bok *Kirkerett* gir ifølge vaskeseddelen «en juridisk gjennomgang av et utvalg sentrale kirkerettslige emner, med særlig vekt på de kirkerettslige felter som har preget den dagsaktuelle diskusjon». Det er positivt at det leveres bidrag til en juridisk belysning av disse spørsmål fra en som ikke selv er en del av de etablerte kirkerettslige miljøer.

Boken består for en stor del av tidligere trykte tidsskriftartikler og avisinnlegg, og inneholder en del gjentakelser. De konkrete og aktuelle saker som har foranlediget disse innleggene preger fremstillingen, også av de mer prinsipielle spørsmål. Det gjelder Dingstad-saken, Sunde-saken, Kautokeino-saken og andre saker knyttet til «Strandebarm prosti». Boken inneholder for øvrig en drøfting av fritaksspørsmålet knyttet til KRL-faget og noen overveielser om rettsteoriens filosofiske grunnlag.

Behandlingen av enkelte temaer er såpass preget av å være partsinnlegg at det skaper tvil om sakligheten i argumentasjonen. Når forfatteren f.eks. gir en fremstilling av den rettshistoriske utvikling vedrørende en prests adgang til å forkynne i et annet prestegjeld enn der vedkommende selv har sin tjeneste, blir det vanskelig å overse at dette framstår som et forsøk på å tilrettelegge et kirkerettslige forsvar for Strandebarm prostis og dets «biskops» virksomhet. Forfatteren betegner denne virksomheten som «dannelsen av indre strukturer innen Den norske kirke». Etableringen av Strandebarm prosti karakteriseres som «å stifte en organisasjon», «biskopen» er ikke noe annet enn en generalsekretær, og han mener å kunne konstatere at det «må kunne sies at

bispevigslingen i Kautokeino og en senere prestevigsling ligger innenfor den rettslige handlefrihet en organisasjon innen Den norske kirke har». Det er noe påfallende at en rettskyndig på denne måten finner å ville prosedere en sak som er til behandling i rettsapparatet.

Forfatteren bestrider altså at Kautokeino sokneprests og andre presters handlemåte i forbindelse med «bispevigslingen» er i strid med kirkeretten. Han hevder også at dersom deres handlemåte likevel skulle gi grunnlag for tjenesterettslige sanksjoner, vil det likevel neppe være hjemmel for avskjed. Ettersom dette er spørsmål som vil bli avgjort av domstolen er det verken riktig eller nødvendig i en bokanmeldelse å framføre argumentene mot en slik konklusjon. Det er imidlertid grunn til å påpeke at forfatteren i liten grad har gjort rede for slike argumenter.

Spørsmålet om biskopens instruksjonsmyndighet i forhold til prestene avvises ved en forholdsvis summarisk henvisning til at «presten selv mener Kirkens læregrunnlag tillater ham å handle som han gjør». Han kan derfor tillate seg å ikke gå substansielt inn på om bestemmelser i tjenesteordninger, liturgi eller arbeidsgivers styringsrett skulle kunne gi grunnlag for en slik instruksjonsmyndighet.

Kirkens læregrunnlag betegnes som «lex superior». Dette mener forfatteren er «en viktig rettslig konsekvens av at Den norske kirkes stilling som trossamfunn.» Han går imidlertid ikke nærmere inn på de rettslige spørsmål som dette reiser, som forholdet mellom teologiske og rettslige normer, hva er «en læresak», hvorledes er læreforpliktelsen rettslig forankret etc.

Den samme noe frirettslige argumentasjonsmåte kommer til uttrykk i behandlingen av spørsmålet om presters avgjørelsesmyndighet ved sakramentforvaltningen.

De kirkerettslige prosedyrebestemmelser som faktisk gjelder på dette området synes forfatteren ikke det er behov for å drøfte. At sakramentforvaltningen ikke kan anses som offentlig myndighetsutøvelse er nok formodentlig korrekt, men spørsmålet kan ikke avvises ved en summarisk henvisning til at «noe annet ville nærmest være blasfemisk».

Martinussen distanserer seg fra rettspositivismen og understreker at det må legges vekt på de verdier reglene bygger på, eventuelt strider mot. Han nærmer seg faretruende rettspositivismens motsatte ytterlighet, en frirettlig argumentasjonsmåte som suverent springer over de faktisk gjeldende rettsregler under henvisning til postulerte overordnede prinsipper og verdier.

Det blir ikke klart hvilket forhold forfatteren mener det består mellom læren om Kongens kirkelige prerogativer (Grunnloven § 16) og det han betegner som den Castbergske kirkeforståelse («Kirken som et ordinært forvaltningsorgan»). En antydning gis imidlertid når kirkelig statsråd betegnes som «verdslig myndighet» på linje med domstolene. Jeg savner en drøfting av det, etter min oppfatning, fundamentale spørsmål i vår kirkeordning om Kongen og kirkelig statsråd overhodet kan betraktes som et legitimt kirkelig organ.

Martinussen har skrevet en aktuell bok om viktige kirkerettslige emner. Det utfordrer til refleksjon og kaller på motsigelse.

Per-Otto Gullaksen

Under Authority. The Report of the General Synod Working Party reviewing Clergy Discipline and the working of the Ecclesiastical Courts. Church House Publishing, London 1996, 137s.

Det kan synes noe sent å gjøre oppmerksom på en utgivelse som ligger tre år tilbake i tid. Juli 1999 fattet imidlertid General Synod (Kirkemøtet) i Church of England vedtak

om en ny *measure* vedrørende behandling av disiplinærsaker. Grunnlaget for dette vedtaket er utredningen *Under Authority*, som derfor nå påkaller interesse og oppmerksomhet også utenfor den engelske kirkes besluttede organer.

Når General Synod har fattet vedtak i form av en *measure* innebærer det at bestemmelsene senere må godkjennes av Parlamentets begge hus og deretter sanksjoneres av dronningen før de kan tre i kraft. En slik *measure* gjelder som lov i England på linje med lovvedtak i Parlamentet.

I samsvar med hvordan det engelske rettsystemet generelt er oppbygget, behandles de kirkelige disiplinærsaker av et eget domsapparat som er innrettet for dette formål. I 1963 ble det gjort gjeldende en ny *measure* om det kirkelige rettsapparatet (*The Ecclesiastical Jurisdiction Measure 1963*), som sanerte og erstattet en rekke til dels meget gamle bestemmelser om ulike kirkelige tribunaler og rettergangsordninger.

Under Authority utreder grunnlaget for og fremmer forslag om en omfattende revisjon av disse rettergangsbestemmelsene fra 1963. Samtidig legges det opp til å samle saksbehandlingsregeler som tidligere har vært spredt i en rekke enkeltbestemmelser, og lovverket blir mindre detaljorientert og mer fleksibelt. Materielt er den mest betydningsfulle endring at biskopenes rolle i disiplinærsaker styrkes.

De fleste prester i Church of England er «freeholders», hvilket innebærer at de sitter i embeter som tradisjonelt har vært selvfinansierende. Dette har vært basert på avtale mellom biskopen og enkeltpersoner eller grupper (f.eks. menigheter) som har gitt eiendomsmasse til embetet og til gjengjeld fått kallsrett til dette embetet (patronat-systemet). Systemet innebærer at embetsinnehaveren ikke er tilsatte i rettslig forstand, men valgte ombud. I arbeidsrettslig betydning er slike prester i Church of England selvstendige næringsdrivende. Dette skaper naturlig nok helt andre muligheter, men også helt andre utfordringer, til en kirkelig

disiplinærrett enn det vi kjenner fra norske forhold.

Parallelt med arbeidet med disiplinærspørsmålene har en egen gruppe utredet hvorledes arbeidsforhold, organisering og støtteapparatet rundt prestenes tjeneste i framtiden bør utformes. Mange har gitt uttrykk for at det hadde vært ønskelig om forslagene med utgangspunkt i denne positive tilnærming hadde vært fremmet for General Synod samtidig med disiplinærsaken. Det lot seg av ulike grunner ikke gjøre. Det er imidlertid å håpe at *Clergy Conditions of Service Steering Group* nå om ikke alt for lang tid vil legge fram sin utredning. Her vil formodentlig også spørsmålene som knytter seg til de «ikke-tilsattes» prestatjeneste (non-stipendiary ministry) bli drøftet. I en rapport for Advisory Council for the Church's Ministry pekte Mark Hodge allerede i 1983 på en rekke utfordringer som ennå ikke er ivaretatt.

Det er å håpe at utredningen fra *Conditions of Service Steering Group* vil ta disse spørsmål opp en konstruktiv måte, kanhende vil det her også være nyttige utfordringer og perspektiver å hente til vårt hjemlige norske arbeid med ny organisering og ledelse av prestatjenesten.

Per-Otto Gullaksen

Team and Group Ministries – Code of Recommended Practice. Published on the authority of the Standing Committee of the General Synod of the Church of England, London 1996, 90 s.

Etter å ha drevet forsøk i flere år, fastsatte den engelske kirke i 1995 endringer i pastorallovgivningen som innebar at det ble lagt til rette for team- og gruppeorganisering av prestatjenesten (*The Team and Group Ministries Measure* 1995). Senere har kirkeledelsen fastsatt en såkalt *Code of Recommended Practice*, som ikke har lovstatus, men er av veiledende og fortolkende karakter.

Det skilles mellom pastorale *team* og

groups. *Team* er en arbeidsgruppe av prester som har et felles ansvar for ett tjenestedistrikt som omfatter flere menigheter. Dette svarer med andre ord formelt til våre prestegjeld. I praksis svarer det til forsøksordningen i Ytre Sogn. Den har vært betegnet som prosti uten prestegjeld, man kunne også si at prosti- og prestegjeldsgrensen faller sammen.

Group Ministries innebærer at prester med hver sine tjenestedistrikter strukturerer et samarbeid som innebærer at de også gjør tjeneste i hverandres tjenestedistrikt, men da under ansvar og myndighet av den prest som er innehaver av vedkommende embete.

De rettslige ordninger for *team* and *group ministries* etableres gjennom *pastoral schemes* og *pastoral orders*. Dette er rettslig bindende instrumenter som kan gis i medhold av den omtalte lovgivning.

Code of Recommended Practice gir gode råd og kunnskap vunnet gjennom erfaringer om hvordan henholdsvis grupper og *team* kan settes opp. Omfattende utdrag av den aktuelle kirkelovgivning gjør at heftet er et studium verdt også ut fra kirkerettslig synsvinkel. Når pionerprosjektet i Ytre Sogn nå synes å få oppfølgere i form av prosjekter i flere bispedømmer vedrørende alternativ organisering og ledelse av prestatjenesten, kan det være nyttig å merke seg at det i Church of England er omlag 20 års erfaringsgrunnlag å trekke på.

Per-Otto Gullaksen

Ralph Ditlef Kolnes:

Myten om det velintegrerte menneske. Essays. Genesis Forlag, Oslo 1998 (206 s.)

Ralph Ditlef Kolnes er sogneprest i Uranienborg menighet i Oslo, en tittel og en menighet som gir assosiasjoner i helt andre retninger enn innholdet i den boken han nettopp har skrevet. Hele boken er et lidenskapelig angrep på en borgerlig, avslepet kultur som er forutsigelig og uten sans for sammenbruddets mulighet. Kolnes skriver

utfra trangen om å bevege seg fortrolig mellom paradoksene og i et konstant angrep på fristelsen til å lage urokkelige helhetsanskuelser. I dette krevende prosjekt søker han febrilsk eller følgesvenner, og han må innrømme at han sjelden finner dem blant sine egne studiekamerater og prestekolleger. «Blant disse gruppene mangler intensiteten, evnen til å søke konstant risiko: De rutinepregede gjentakelser og et katekismespråk som pålegger dem taushetsplikt for det som rører seg i deres egen erfaringsverden.»

Som en motvekt mot dette skriver Kolnes så intensivt og subjektivt at man nesten kan ha ham mistenkt for å prøve å overvinne det han kaller «Sinnets dørvoktere» i løpet av en enkelt bok. Utstyrt blant annet med tankegods av filosofen Emmanuel Levinas, prøver Kolnes å unngå fristelsen til å slå i hjel på alle de nivåer den dukker opp:

- Du skal ikke slå i hjel andres drømmer.
- Du skal ikke temme en annens lengsler.
- Du skal ikke drepe en annens språk.
- Du skal ikke hindre en annen i å utforske seg selv.
- Du skal aldri stenge veien for et annet menneskes stevnemøte med seg selv...

I den grad Kolnes har et teologisk ærend – og det har han – er det dobbelt. Han ønsker å gi rom for en forsømt *theologia experientialis* som tar vår splittede, paradoksale erfaringsvirkelighet på fulleste alvor, og han ønsker å åpne for en komplementær dimensjon som er like forsømt, den ubegripelige himmelske virkelighet som viser oss at vi er større og mer enn vi vet av: Vårt navn og alt i vårt levde liv, er tegnet inn i Den høyestes eget vesen, slik det initialt blir manifestert i dåpen. Dette dobbelte anliggende svarer på sett og vis til bokens oppbygning. Første del handler om selvbildets mangfoldighet, der Kolnes forsøker å tegne skjulte og gåtefulle sider ved menneskets personlighet uten idylliserende illusjoner. Andre del knytter dette menneskelige mosaikkmønster sam-

men med en religiøs tydning, som særlig kommer til uttrykk i det han kaller «det avkledde språk».

En måte Kolnes beskriver seg selv (og mennesket) på, er som krysningspunkt av mange iboende røster. «Predikanten i meg forkynder Guds kjærlighet. Akademikeren i meg fortsetter å forelese. Barnet i meg roper på en far og en mor når det er mørkt og jeg blir redd. Opprøreren i meg vil riste av seg alle bånd... Heimfødingen i meg trives best på gårdsplassen mens erobreren i meg synes at kloden er for liten. Resignasjonen i meg vil knuse det som er vakkert. Drømmeren i meg flykter fra realitetene. Kynikeren i meg rister betenkt på hodet med sitt skjeve smil. Elskeren i meg vil ømhet, nærhet og stryke en annen kinn. Vismannen i meg vokter fragmenter av overlevert innsikt. Jeg befinner meg mellom det faktiske og det mulige. Og mellom det mulige og det umulige». Egentlig er det vel bare noen få av disse røstene som Kolnes har lyttet intenst til i denne sin siste bok (som i den forrige essaysamling: *Kjærlighetens asyl og religionens ofre* fra 1987), og på den måten motsier han sine egne intensjoner. Men jeg tror at det han har lyttet mest til, hører til de viktigste og mest forsømte stemmene, med behov for atskillig volumøkning i dagens samfunns- og kirkevirkelighet. Sagt med noe som minner om en klisjé, er Kolnes i dag Den norske kirkes fremste talsmann for en hellig uro som uten sikkerhetsnett forsøker å fange noe av den menneskelige mangfoldighet og den religiøse dybde som ellers forsvinner i sanddynene.

Om det så bare var for språkets skyld, et språk som kjemper, sanser og prøver på det umulige igjen og igjen, kan boken anbefales. Og for nå å tale direkte til teologer og andre med kirkelige posisjoner: Alle burde faktiske lese denne boken – og særlig de som mener at det ikke er nødvendig. Boken minner mistenkelig om røsten av en som roper i ørkenen.

Tor Johan S. Grevbo

Frode Wigum og Svein Malmbekk (red.):
Vårherres verden.
En bok om kirke og gudstro i
Nord-Norge gjennom 1000 år.
 Presteforeningens studiebibliotek nr. 43,
 Oslo 1999, 253 s. (kr. 175,-).

En vanlig mangel ved ulike framstillinger av norsk kirkehistorie er den ufullstendige eller manglende behandling av nordnorske forhold. Det samme gjelder det lille vi har av litteratur til temaet norsk kirkekunnskap. Bak en slik mangel ligger det faktum at det i svært liten grad er blitt gjort systematisk forskning på nordnorske forhold. Gjennom utviklingen av egne nordnorske fagmiljøer (først og fremst i Alta og Tromsø) har denne sørnorske form for blindhet etter hvert fått et nødvendig korrektiv.

Bak denne boken står imidlertid ikke først og fremst forskningsmiljøene, men en gruppe teologer, for de fleste med bakgrunn fra prestetjeneste i landsdelen. Utgangspunktet for artikkelsamlingen er at man i 1999 feiret 1000-årsjubileet for Olav Trygvasons ferd nordover for å kristne folket i Hålogaland. Mange av de 15 artiklene har derfor en historisk innretning. Terje Ellingsen skriver om tre reformasjonsbiskoper, Brynjar Haraldsø om Hans Egede, Fredrik Grønningsæter om Elias Blix og Frode Wigum om Lofotfisket. I en tankevekkende artikkel skriver Roald E. Kristiansen om kirkens rolle i den norske stats fornuftspolitik. Et annet hovedtema i boken er Gud i nordnorsk litteratur, med bidrag om Nordlands trompet (Ann Christin Elvemo) Knut Hamsun (Rolf Steffensen) og Arvid Hansen (Ingunn Fosslund). Andre bidrag er mer orientert i retning av den nære kirkehistorie, og gir verdifull bakgrunn for forståelsen av den religiøse situasjon i nordnorske lokalsamfunn i dag, f.eks. Per Oskar Kjølås' bidrag om «Gud i Nord-Norge». Her kan man naturligvis ikke komme utenom læstadianismen (artikler av Roald Einar Ottersen og Kristine Sandmæl). Særlig merket jeg meg i denne sammen-

heng Sjur Isaksens artikkel om forholdet mellom nordnorsk kystreligiøsitet og vekkeskristendom på Værøy. Artikkelsamlingen innledes med to bidrag fra biskopene Ola Steinholt og Øystein Larsen, som skriver om hvert sitt bispedømme. Boken avrundes med en artikkel av Svein Malmbekk som gir noen streker til en kontekstuell nordnorsk teologi.

Tross enkelte ujevnheter holder bidragene i denne boken etter mitt skjønn en gjennomgående god standard. Samlet gir de et bilde av nordnorsk kirkevirkelighet som vil være svært verdifull, ikke minst for dem som skal gjøre tjeneste i landsdelen. Det eneste en kan etterlyse er en mer selvstendig tematisering av det samiske, selv om det dukker opp som et aspekt i ulike sammenhenger. Alt i alt fortjener redaktører og utgiver takk for et verdifullt bidrag til norsk kirkekunnskap.

Harald Hegstad

Ola Tjørhom

Kirken – troens mor.

Et økumenisk bidrag til luthersk ekklesiologi.
 Verbum Forlag, Oslo 1999, 290 s.

Ola Tjørhom, der er professor i dogmatik i Stavanger og p.t. forskningsprofessor i Strasbourg, vil i denne bog «tegne konturene af en ekklesiologisk helhetskonsep-sjon»(s. 10). Dermed aflægger han rapport fra mange års arbejde med økumenisk teologi, der – selv om overskrifterne oftest er andre – primært har ekklesiologien som ramme. Og det i en situation, hvor den norske kirke af flere grunde skal i gang med et ekklesiologisk udredningsarbejde.

Bogen er bygget trinvis og tematisk op med en udførlig indledning, kapitler om kirken i Det ny Testamente og reformasjonen, kirkens væsen, kendetegn, nådemidler, embede(r), gudstjeneste, enhed, mission, tjeneste og identitet. Dermed – og med den store informationsmængde og klarhed i

fremstillingen – er der tale om en ekklesiologisk monografi med lærebogskaraktér – og, så vidt jeg ved, den første af slagsen på et skandinavisk sprog! Som sådan er bogen en gevinst – lige til at bruge som moderne grundbog i øvelser i dogmatik og praktisk teologi, solidt luthersk forankret og seriøst økumenisk informeret og reflekterende. Den kan i den henseende sammenlignes med Erik Kyndals bog om *Nadverlære og nadverfælleskab* fra 1984. Vi har brug for mange bidrag af den slags, hvor frugterne af det økumenisk teologisk arbejde trækkes ud af det konsensusøgende og økumenisk metodologiske og omsættes til bud på aktuel kirkelære.

I forhold til dansk og norsk normalteologi har bogen en højkirkelig tendens, som allerede fortoldes i Cyprian-citatet i dens titel, der udlægges primært dogmatisk – og i mindre grad praktisk teologisk, kommunikativt. Pinsen er ikke kirkens fødselsdag, men dens dåbsdag (s. 51). Ordet kan ikke være uden kirken som perpetuel, stiftet af Kristus selv (s. 66). Y. Congar er bedre som ekklesiologi-ekseget end N. A. Dahl (s. 48)- og Prenter bedre som nadverteolog end Wisløff (s. 141). Kristi legeme-tanken forankres primært i nadveren (s. 52). Embedet indebærer – med Apologien – Kristusrepræsentation (s. 79 og 163), og ordinationen er egentlig et sakramente (s. 80 og 155), akkurat som kirken er *Sacramentum Mundi* (s. 147). Bispeembedet får – ligesom i Porvo-oerklæringen – mere plads end lægfolket, præsteembedet og diakonatet. Og der gøres en stor sag ud af, at den indviede vin ikke må hældes i vasken (s. 140). Prenters *Kirkens embede* er ikke blot en ud fem bøger, der anbefales til studiet af embedsteologi, men også til reformatorisk ekklesiologi (s. 183 og 85), mens A. M. Aagaards *Identifikation af kirken* er med, når det gælder kirkens væsen (s. 124). Men på de teologisk afgørende punkter er Tjørhom først og sidst rettro lutheraner: «Gud møter oss altså primært gjennom ytre, konkret registrerbare midler og ikke gjennom indre opplevelsesmønstre

og åndelige erfaringer» (s. 134). Så er det sagt til Paulus og alle andre, der måtte savne denne indsigt.

I dagens – sekulariserede, postmoderne – situation har vi hermed på mange måde fået den rette bog til rette tid. Det er godt med en ekklesiologisk lærebog, hvor der er ekklesiologisk substans. Det er lettere at tilpasse den til den sognekirkelige hverdag, incl. måske en smule skødesløshed med altervinen, end det er at stamppe kirken op af jorden, hvis præst og menighed ikke har substantiel vision om ret kirke at tære på. Bogens implicitte brod mod den norske lavkirkelighed, såvel den massive pietistiske, som den dansk inspirerede liberale, giver også bogen en høj grad af relevans i en dansk situation, hvor Prenter er uden markante hjemlige arvtagere.

Ikke uventet tynder bogen ud, når den kommer til de praktisk teologiske emner (gudstjeneste og mission), som naturligvis må have hver deres kapitel inden for konceptet. Det er også lidt ærgerligt, at Tjørhom bruger Dulles' *Models of the Church* i 1. udg., som han selv karakteriserer som forældet, fordi han åbenbart ikke kender 2. udg. (s. 94). Og naturligvis ville anmelderen gerne have set noget missiologisk tænkning efter Tjørhoms gode gamle lærer Olav G. Myklebust. Alle Myklebusts kvaliteter til trods, så bør han også i Norge nu afløses af David Bosch m. fl. som brillerer med deres fravær i bogen. Men generelt – og specielt til det klassiske dogmatisk ekklesiologiske felt i økumenisk belysning – er bogen imponerende lært og grundig. Der er tilmed udførlige noter, fem anbefalede bøger pr. kapitel og en lang litteraturliste samt ordforklaringer til sidst. Kun må man savne et stikordsregister. Men en god, nyttig og velskrevet bog er det.

Hans Raun Iversen

James Thrower
Religion. The Classical Theories
 Edinburg University Press, Edinburg 1999
 209 s., 14,95 £

Denne bog udmærker sig med en sammenstilling af et repræsentativt udvalg af alle arter af teorier, der angiver at svare på spørgsmålet: Hvad er religion? Hvor oplagt ideen – og behovet – end må siges at være, er bogen den første i sin art.

Først behandles religion, sådan som den tager sig ud for de teologiske åbenbaringsteorier i henholdsvis de semitiske og de indiske religioner verdensreligioner. Dernæst introduceres teorierne om religion som følelses- eller erfaringsbaseret hos Schleiermacher, Otto og James samt de filosofiske teorier om religion som (primitiv) filosofi hos Platon, Kant og Hegel. I bogens anden del følger de naturalistiske eller reduktionistiske teorier hos nogle af de gamle grækere og hos socialantropologer som Malinowski og Horton. Og endelig kommer så de psykologiske teorier hos Feuerbach, Nietzsche, Freud og Jung og de sociologiske hos Marx/Engels, Durkheim, Weber og Berger.

Forfatteren, der er religionshistoriker og leder af centeret for religionstudier i Aberdeen, formår at fremstille alle disse forskelligartede religionsteorier på rimeligt fair, afbalanceret og pædagogisk vis, så der i én og samme bog argumenteres klart teologisk, religionshistorisk, filosofisk, psykologisk og sociologisk af én og samme forfatter. Det er ganske godt gjort!

Bogen anbefaler sig stærkt som grundbog til kurser om religionsforståelse i alle former for religionsfag – og ikke mindst ved kurser på tværs af fagene. Ikke mindre spændende er det naturligvis, hvad der så kommer ud af det hele rent fagligt m.h.t. spørgsmålet: Hvad er religion? Herom er forfatteren kortfattet, men dog ikke helt tavs i sin sammenfatning, idet han sidst af alt ønsker at ende op med et postmoderne tag-selv-bord, selv om man nok kan fornemme, at akademiet måtte påvirkes lidt af postmoderniteten, før

en akademisk religionsforsker fattede mod til at skrive denne bog.

Thrower hæfter sig først ved religionsteoriernes mangfoldighed, forskellighed og kulturelle betingethed, som falder i øjnene, når man ser dem alle lidt fra oven. Dernæst slår han til lyd for den form for inter-teoretisk (eller inter-religiøs) forklaringskonkurrence, som også Robin Horton argumentere for – i nogen polemik mod Thomas Kuhns kendte teori om videnskabelige paradigmeskift: Som stammefolk i globaliseringens tidsalder har måttet lære, at man i dag ikke klarer sig med en lukket sognementalitet, når det gælder verdensanskuelser, sådan må vi også lukke op for konkurrencen i de religionsfaglige miljøer. Det fremskridt, der betyder, at Thrower i dag kan fremlægge en bog, hvor religiøse teorier om religion tages alvorligt side om side med reduktionistiske, får ham til at håbe, at der ved udgangen af det 3. årtusinde kan skrives en bog med færre religionsteorier, end de mange, det er nødvendigt at holde sammen på i dag. Til den formål sætter forfatteren sin lid til en – ikke nærmere defineret! – fælles og universel rationalitet.

Hans Raun Iversen

Camilla Sløk
Religionskritikkens ophør
 – set i lyset af Niklas Luhmann
 Roskilde Universitetsforlag, Frederiksberg
 1999, 113 s., 110 kr.

Udgangspunktet for denne bog er den ældre Niklas Luhmanns accept af, at konsekvensen af hans egen teori om systemernes autonomi og selvreferentialitet i det (post) moderne samfund, må være, at religionssystemets (læs: kristendommens) prætention om at fastholde og udfolde et helhedssyn på tilværelsen med plads til både mening og forsyn er både legitim og vigtig. Hermed repræsenterer Luhmann «en ikke teologisk disciplin, der for første gang siden Kant,

forsøger at forstå religionen på dens egne præmisser» (s. 29). Undertitlen på Sløks bog kunne således med rette fremhæves betydeligt mere, end det gøres i forsidens grafik. Der er ikke tale om et alment opgør med religionskritikken – eller en bred analyse af dens aktuelle svækkelse, men en demonstration af, hvordan den nyklassiske religionskritik siden Kant er blevet uaktuel, når man ser på den gennem Luhmanns optik.

Man skal imidlertid ikke gå fejl af, at det religionen – og dermed opgøret med religionskritikken – der har Sløks interesse i denne bog, som for så vidt er et religionsfilosofisk opspil til hendes ph.d.-projekt om Luthers teologi om korset og forsynet som forståelseshorisont for den kristne sjælesorg. Spørgsmålet er så, om Luhmann er en god allieret i tjeneste for Sløks sag? Det kan der svares positivt på, for så vidt det er den indre teologiske retræte, der er hovedproblemet. Den teologi, der ikke tør gå frontalt op mod metafysikkritikken, opgiver kernen i religionens system, og har således ingen berettigelse, siger Luhmann – og med ham Sløk. Teologien må igen arbejde med kristendommen indefra og solidarisere sig med dens projekt – i stedet for at acceptere andre videnskabers standpunkter som arbejdsvilkår.

Det er sådanne synspunkter, der får den ældre Luhmann til at ligne en postmoderne tænker. Den teologiprogrammatiske pointe er imidlertid, at religionen ikke skal tilpasse sig andre systemer eller binde sig til samfundet. Den skal derimod formulere grænsen for alle systemers refleksion, den grænse, som Gud er. Som grænse for de andre systemer er religion «nødvendig» – udtryk for, at alting i sidste instans ikke er afhængig af de enkelte systemtænkernes tanker om kontingens, men af Gud. Derfor kan og må det også hævdes, at forsynet lader alting samvirke til det gode – selv om det er aldrig så svært at få øje på for den enkelte konfident i sjælesorgssituationen.

Det er meget, Sløk henter hos den ældre Luhmann. Og meget af det kunne hentes

andre steder, om end næppe på ét sted. Det er derfor godt, at det er den yngre Sløk, der har skrevet denne bog. For den har så mange ansatser, der bør udfoldes i bredere religionsfilosofisk, dogmatisk og praktisk teologisk sammenhæng, at der vist godt kan bruges et helt teologisk liv til det. Det kan Sløk gøre i sin luhmannske tillid til, at den form for relativisme, der ligger i religionssystemets selvreferentialitet, netop sætter teologien fri til at arbejde med på kristendommens projekt.

Hans Raun Iversen

Rodney Clapp:

A Peculiar People.

The Church as Culture in a Post-Christian Society.

Inter Varsity Press, Illinois 1996, 251 s.

Kirke er ikke noget, man går i. Kirke er noget man er, hvis man er kristen. Det at være kirke er at tilhøre en særlig kultur, et specifikt folk. Som kultur er kirken blevet til ud af og på tværs af kulturerne. I dag bør den stå som en kultur midt imellem kulturerne, som en gave og udfordring til kulturerne. Dermed brydes der med Niebuhrs fra liberalteologien arvede kristendomstypologier, der reelt stiller kirkerne i valget mellem at være main-stream-kulturkonforme eller mod-kulturelle og dermed sektariske. Det er en helt uantagelig modstilling i et sekulariseret, multireligiøst og postmoderne samfund – akkurat som det var det i urkirken med dens offentlige praksis og vokabular (*euangelion, ekklesia, basileia og leiturgia*). Her trådte kirken frem som det, den altid må være: En kultur i sig, «a third race». Derfor er kirkens hovedproblem ikke, hvordan kristendommen skal tydes og appliceres, men hvordan den skal leves og praktiseres («not to apply but to perform»). Tages udfordringen ikke op, bliver kristendommen, som det sker i de amerikanske hovedkirker, gnostisk og individualiseret,

mens Amerika gøres til subjekt for kristen social etik. Men kirken må være subjekt for sin egen socialetik, den må være en *polis*, synlig og med sin egen kultur som Israel.

Sådan lyder nogle hovedpunkter i nyere amerikansk kirketænkning sådan som den gennem de sidste par årtier er udviklet på baggrund af indlæg fra bl.a. filosofen John Howard Yoder, socialetikeren og ekklesiologen Stanley Hauerwas samt en række postmoderne reflekterende evangelikale missiologer. Det er som introduktion til denne kirketænkning Rodney Clapps bog kan anbefales. Clapp gør en del ud af, at han ikke er akademisk teolog, men forlagsmand, «a plebeian postmodern Christian»... «holding no doctorate I am not credentialed by or for the academy. My primary concern is for the Church» (s.12). Clapps undskyldning er imidlertid, at han ligesom i *This Land is Your Land* er gået over på den anden side af *No trespassing*-skiltet, og da skiltets anden side er blank, må landet her jo være «made for you and me». Ikke desto mindre er hans bog med dens engagerede argumentation solid nok som en introduktion, på grundlag af hvilken man kan tage bestik og lade sig udfordre af den ekklesiologi, den repræsenterer.

Hovedlinien i bogens argumentation er som følger: Fra at være den vestlige kulturs sponsor har kirken nu overflødiggjort sig selv – enten som en privat klub eller som et appendix til nationalstaten. Den udvikling finder Clapp fuldt så stærk i USA (hvor 10 ud af 13 stater oprindeligt havde statskir-

ker, s. 46!), som i Europa. Men kirken er en kulturel praksis, «a way of life» for mennesker, der er samlet af og om Bibelen, som netop kan og vil læses af, i og for menigheden. Med den amerikanske nytestamentler N. T. Writht fastslår Clapp, at urgeringen af det protestantiske «pro me» har berøvet kristendommen dens bibelske offentlighedskaraktter (s. 35), senest i den kristelige terapi- og sjælesorgskultur. Men kirken er fuldt så real en kulturel størrelse som f.eks. nationen, der beror på nogle streger på et kort. Derfor er det nødvendigt at spørge, om de ikke kan være fuldt så vigtigt at slås for fælles nadver for alle kristne som for USA's overlevelse som nation (s. 57)? Clapp er ikke i tvivl om svaret.

Kristne må være bikulturelle, fordi de både tilhører en lokal etnisk og en kristen tværetnisk kultur, men både for kirkens overlevelse og for samfundets skyld, er det de kristnes primære opgave at leve så grundigt i og med kirken som kultur, at mennesker får mulighed for at tage bestik af kristendommens etiske og religiøse vidnesbyrd. Kirken har hidtil klaret sig med *retrenchment* eller *relinquishment*. Clapps alternativ er *radicalization* (s.32).

Clapps bog er en inciterende, undertiden lidt hurtig, men godt sammenhængende introduktion til en anden måde at tænke kirke, offentlighed og samfund på. Vil man have nøjere besked, er der nok at tage fat på i noternes henvisninger.

Hans Raun Iversen

Stor takk til Olav Skjevesland!

Etter vigslingen til biskop i Agder tidlig i 1999, fullførte Olav Skjevesland redaksjonsarbeidet med de to HPT-hefter som utkom i fjor. Samtidig gjorde han det klart at han så seg nødt til å forlate redaksjonen ved årsskiftet. Dette er et meget stort tap for tidsskriftet. Initiativet til etableringen av HPT kom nettopp fra Skjevesland og han har i alle år vært tiltakets absolutte leder og drivkraft. Vi takker varmt for en uvurderlig innsats og ønsker Guds velsignelse over bispegjerningen!

Redaksjonen

AKTUELT FRA LUTHER FORLAG

Den gode konfirmantboka – nå enda bedre!

Egil Morland og Tore Kopperud

LEV LIVET

Revidert og utvidet

- Nytt kapittel: Livets ånd – Den usynlige kraften
- Tematikk og bibelhenvi-ninger tilpasset Læreplan for konfirmasjonstiden

Boken finnes både på bokmål og nynorsk

Kr 178,-

Det finnes også en introduksjonsvideo laget i samarbeid med Lynor – 14 min. Glimrende til bruk som

- appetittvekker for konfirmantene
- program på konfirmantforeldretreff

Kan bestilles fra din bokhandel eller hos forlaget tlf.: 22 33 06 08 eller fax.: 22 42 10 00

Kr 150,-



Åge Løsnesløykken

FRA DAN TIL BE'ER SJEBA

– en tidsreise gjennom
Det hellige landet

Boken inviterer til en bibelvandring i
Det hellige land.

En reiseguide i tid og rom. Enkel og
lettelest, som forberedelse til Israels-
reise, hjelp underveis, eller rett og
slett en oppfriskning av
bibelhistorien.

- Fargebilder
- Aktuelt bibelstoff
- Historisk materiale
- Arkeologiske data
- Oppbyggelige poenger



Kr 178,-



C

R

Menighetsfakultetet

Halvårsskrift for praktisk
MF Mag. Ti Ha
2000 Hefte 1

H00000687

NYHET FRA LUTHER FORLAG

*Lars Råmunddal***DISIPPELLIV**

Å være kristen er å være en
disippel.

Gjennom 16 leksjoner om
kristenliv og disippelskap tar
forfatteren oss med på en
vandring gjennom Paulus' brev
til filipperne. På den måten
kommer vi tett innpå den
undervisning og veiledning en
av urkirkens mest
innflytelsesrike ledere har
gitt nye kristne om hva det
vil si å tro på Kristus og
være hans etterfølger.



Kr 198,-

Godkjent av Norsk Kristelig Studieråd for bruk i studiegrupper.

