

Habitakraft for

PRAKTISK TEOLOGI

Sven-Åke Selander:

Kyrkovetenskap och kontextualitet

Harald Hegstad:

Praktisk teologi som empirisk
teologi

Bernt T. Oftestad:

«Luthersk Kirkeand og levende
menighedsbevissthed»

Øystein Bjørdal:

Gudsteneste og kultur i dialog

Olav Skjevesland:

Den norske kirkes rolle ved vigsel

Ad fontes * Ex libris *

Hefte 2/1998

LUTHER FORLAG

Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Luther Forlag A/S

Tor Johan S. Grevbo
rektor

HOVEDREDAKTØRER:
Olav Skjevesland
professor

Finn Wagle
biskop

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

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 (helst WP) 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 1/1998 – 15. årgang

Redaksjonelt	1
Ad fontes: Kirken – et hus til Guds ære	2
Sven-Åke Selander: Kyrkovetenskap och kontekstualitet	3
Harald Hegstad: Praktisk teologi som empirisk teologi	16
Bernt T. Oftestad: «Luthersk Kirkeand og levende menighedsbevissthed»	28
Øystein Bjørdal: Gudsteneste og kultur i dialog	34
Olav Skjevesland: Den norske kirkes rolle ved vigsel	43
Ex libris	53

Praktisk teologi i kontekst

Uten at dette er et regulært temanummer under ovenstående overskrift, omhandler det meste av stoffet i dette hefte PT-fagets og «kyrketenskapens» nære berøring med kontekst-spørsmålet.

Sven Åke Selander, professor i «kyrketenskap» i Lund, argumenterer i sin artikkel for at den praktiske teologi («kyrketenskapen») må arbeide i et kontekstult perspektiv. De raske endringer i samfunn og kirke gjør dette tvingende nødvendig. De ytre påtrykk på kirken utenfra og den indre dynamikk i kirken, gjør at forskningen – og særlig PT-faget – må drive både funksjons- og kontekstanalyser. Professor Selander leverer et interessant bidrag i så måte.

Dr. theol. Harald Hegstad, forsker ved KIFO og prof II ved Menighetsfakultetet, følger opp med en presentasjon og en vurdering av hollenderen Johannes van der Vens konsept for en «empirisk praktisk teologi». Johannes van der Ven er i dag en av de sentrale aktører i den internasjonale fagdebatt innen praktisk teologi. Derfor er det en glede å kunne introdusere ham for HPT's norske, og felles-nordiske, leserkrets.

Menighetsfakultetet feiret den 3. september sitt 90-årsjubileum. Ved den anledning holdt professor Bernt T. Oftestad en forelesning om ideén bak fakultetet, samt de kirkelige og kulturelle strømdrag som førte frem til dets grunnleggelse.

Studierektor Øystein Bjørdal ved Liturgiske Senter i Trondheim skriver videre om «Gudstjeneste og kultur i dialog». Han leverer en nyttig innføring i det økumeniske arbeid som pågår omkring temaet gudstjenestefeiring og kontekstualitet.

Til slutt trykkes et foredrag en av HPT's redaktører, Olav Skjevesland, holdt ved Samlivssenteret på Modum 5. januar 1998. Temaet er «Den norske kirkes rolle ved vigsel». Det publiseres bl.a. på bakgrunn av siste sommers debatt i mediene nettopp om dette emne. At vi her tar opp et komplisert pastoralteologisk felt i dagens situasjon, skulle være unødvendig å begrunne ytterligere.

Heftet avsluttes som vanlig med en aktuell litteratur-presentasjon.

Red.



Kirken – et hus til Guds ære

The Country Parson has a special care of his Church, that all things there be decent, and befitting his Name by which it is called. Therefore, first, he takes order, that all things be in good repair; as walls plastered, windows glazed, floors paved, seats whole, firm and uniform, especially that the Pulpit and Desk, and Communion table, and Font be as they ought, for those great duties that are performed in them... And all this he does not as out of necessity, or as putting a holiness in the things themselves, but because he desires to keep the middle way between superstition and slovenliness, and to follow the Apostle's two great and admirable Rules in things of this nature; the first of which is, *Let all things be done decently and in order*, and the second, *Let all things be done to edification* (1 Cor. 14:[26,40]). For these two rules comprise and include the double object of our duty, God and our neighbor; the first being for the honor of God, the second for the benefit of our neighbor.

George Herbert (1593–1633)

Kyrkovetenskap och kontextualitet

Av Sven-Åke Selander

Inledning

Både inom internationell kyrkovetenskap och i andra teologiska ämnen har frågan om ett funktionellt och ett kontextuellt förhållningssätt till forskningen debatterats. Ett kontextuellt synsätt utgår ifrån förutsättningen att det sammanhang i vilket ett fenomen fungerar är en viktig del av förutsättningarna för att rätt tolka fenomenet. I ett kyrkovetenskapligt perspektiv utgörs sammanhanget i första hand av samhälleliga och kulturella faktorer, men även dogmatiska, etiska, religionshistoriska och andra kan ingå i det sammanhang som omger och påverkar ett studerat kyrkovetenskapligt fenomen. I ett kontextuellt synsätt ingår också antagandet att det studerade fenomenet självt påverkar det sammanhang i vilket det ingår, t ex samhälleligt och kulturellt.

Funktionellt-kontextuellt

Att tänka och analysera utifrån ett kontextuellt perspektiv förutsätter en dynamisk syn på det studerade fenomenet. Ett kyrkovetenskapligt fenomen är bestämt av *ett inre sammanhang*, där de skilda faktorerna på olika sätt betingar varandra och utvecklar olika mönster beroende på de situationer i vilka de fungerar. De faktorer som bestäm-

mer funktionen i ett kyrkovetenskapligt perspektiv är

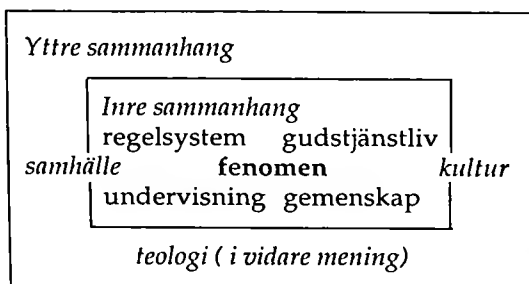
- ett regelsystem – kyrkorätt
- ett gudstjänstliv – liturgi
- en undervisning – kateketik, religionspedagogik
- en gemenskap – diakoni, socialt ansvar

I högre eller lägre grad samverkar dessa med varandra och kan tillsammans bilda en funktionell helhet:

regelsystem	gudstjänstliv
	<i>fenomen</i>
undervisning	gemenskap

Innehållet och utformningen är beroende av hur dessa delar förhåller sig till varandra och påverkar varandra i ett bestämt sammanhang. Detta kan kallas det inre, funktionella sammanhanget.

Det inre sammanhanget kan i sin tur påverkas av det vidare sammanhang, i vilket det inre sammanhanget står inställt. Det inre sammanhanget kan också självt påverka sin omgivning, d v s *det yttre sammanhanget*. Viktiga faktorer i detta yttre sammanhang är samhälle, kultur och teologi i vidare mening. Ett funktionellt – kontextuellt perspektiv kan då beskrivas preliminärt på följande sätt:



Kontextuell analys Begrepp

Begreppet kontextuellt avsåg som bekant ursprungligen analys av texter och deras sammanhang. I kyrkovetenskap är texter ett centralt material. Dokument av olika slag ligger till grund för kyrkorättsliga ställningstaganden, liturgier vilar bl a på texter, undervisning sker med utgångspunkt från texter och gemenskap skapas kring texter. Det är emellertid viktigt att hävda att i ett kyrkovetenskapligt sammanhang är musik, rörelse, bild etc fenomen, som också kan och måste tolkas dels utifrån sin roll i det inre sammanhanget, dels utifrån sitt förhållande till ett yttre sammanhang. En alltför stark fokusering på texter i det kyrkovetenskapliga studiet kan medföra att det inre sammanhanget blir ensidigt beskrivet, att icke-textliga fenomen blir ofullständigt analyserade och att förhållandet mellan det inre och det yttre sammanhanget därför blir ofullständigt beskrivet.

I diskussionen kring ett kontextuellt angreppssätt kan man urskilja tre begrepp, som var för sig aktualiserar olika förhållningssätt till det kontextuella. Begreppen är *kontext*, *kontextuell teologi* och *kontextualisering*.

Begreppet *kontext* kan uppfattas som ett deskriptivt begrepp; det aktualiserar frågan om hur det sammanhang ser ut i vilket ett fenomen fungerar. Deskriptiv funktion har begreppet kontext i en mångfald samman-

hang i den teologiska litteraturen, inte sällan som en allmän förutsättning, opreciserat och oanalyserat.

Kontextuell teologi kan uppfattas som ett principiellt begrepp; det aktualiserar frågan om det finns en viss bestämd teologi med klara innehållsliga kännetecken, som gör det möjligt att beskriva och analysera förhållandet mellan ett fenomen och dess inre och yttre sammanhang på ett sätt som både gör det principiellt hållbart och är rättvist mot fenomenet.

Kontextualisering kan uppfattas som ett dynamiskt begrepp, på gränsen mellan teori och tillämpning. För att tillämpa resultaten av en analys i ett funktionellt och kontextuellt perspektiv krävs *tillgång till praxis*; för att bedöma vilka områden som bör göras till föremål för analys i ett funktionellt-kontextuellt perspektiv krävs *erfarenheter från praxis*. Praxis kan inte vara utan teori och teori kan inte vara utan praxis. Det är dock viktigt att man kan skilja mellan vad som är *analys* och vad som är *tillämpning* för att få samspelet mellan teori och praxis i ett funktionellt-kontextuellt perspektiv att fungera.

Jag ger nu några exempel som jag uppfattar som representativa för de olika områdena kontext, kontextuell teologi och kontextualisering.

Kontext

Kontext som begrepp är inte något nytt i diskussionen kring kyrkor och samfund. Inom Kyrkornas Världsråd och Lutherska Världsförbundet har frågor med anknytning till kontext diskuterats under de senaste årtiondena, inte minst sedan kyrkornas situation i tredje världen mer och mer kommit i fokus. Särskilda teologier har utvecklats med uppgift att analysera och problematisera situationen i dessa kyrkor och kyrkornas förhållande till kyrkor i väst (se t ex Nilsson 1986; Education Newsletter WCC). Ett känt exempel är Paulo Freire och hans utveckling av principer för en

undervisningsprocess utifrån en analys av människors situation, frågeställningar och behov, i en «context of communities of learning» som det beskrivs i en «tribute to Paulo Freire» i anledning av hans död den 2 maj 1997:

«his method starts from the conviction that education should be based on dialogue, allowing all people to make their contribution to personal growth. Further, the key words through which people learn how to read and write should be related to their daily experience. Thirdly, Freire affirmed that education is always a collective experience. Literacy training should take place in the context of communities of learning» (Education Newsletter 1997:1, s 16).

I *Theology in Context*, från Institute of Missiology, Aachen, som presenterar sig som «practical tool for systematic theological research. Third world» finns sammanfattningar av publicerad forskning. Det kontextuella draget kommer till uttryck t ex i följande rubriker:

Contextual theology, The Hong Kong 1997 question as a case study: illustration of what contextual theology is all about in the case of the Hong Kong 1997 question; The process of contextualization and its limits. The need, the process and the limits of contextualization according to the new Canon law.

I *Journal of Empirical Theology* 1997 finns en uppsats rubricerad «The Rural Church is different. The Case of Anglican confirmation». Undersökningen behandlar förhållandet för konfirmationen mellan två «contexts», «the urban church and the rural church» (Francis & Lankshear 1997).

Den svaga insats som kyrkovetenskaplig forskning hittills gjort i ett kontextuellt principiellt sammanhang betyder inte att kyrkovetenskaplig forskning inte tidigare har sökt «relatera innehåll i kristen tro till omgivande samhälle och kultur» och därigenom «klargöra innebörden i en kristen livssyn» (Kurtén 1994, s 8). Man kan ge flera exempel på detta. I Sverige har Egil Johanson i Umeå arbetat med de kyrkodidaktiska frågorna både i ett teologiskt och i ett sam-

hälls- och kulturperspektiv. Hans undersökningar av katekesundervisningens roll i olika länder och hans intensivanalyser av människors situation i ett kyrkodidaktiskt perspektiv har många inslag som ingår i ett kontextuellt perspektiv (t ex Johansson 1983). Jan Arvid Hellström och Sven-Åke Selander formulerade på 1980-talet ett program för hymnologisk forskning som framför allt behandlar frågor om hymnologi i ett samhällsperspektiv (Hellström & Selander 1982; ny utvidgad upplaga 1985). Hellström följde upp detta bl a i sitt arbete med *Psalmer i 90-talet* och Selander har behandlat liknande frågor i en analys av en Ulf Lundell-text, *Öppna landskap*, samt i rapporten *Från psalmer till Mikael Wiehe* (Selander i Selander-Hellström 1985, Selander 1989).

Harald Hegstad har i sin bok om tre olika församlingar i Norge och utvecklingen i dessa tillämpat ett angreppssätt som kan beskrivas som funktionellt-kontextuellt (Hegstad 1996). Hegstads bok är – och utger sig också för att vara – i huvudsak deskriptiv. Diskussionen om beroendeförhållandet mellan olika påverkansfaktorer är inte genomförd med samma utförlighet och är inte principiellt grundad så att den leder till en fullt genomförd analys. Detta har också påpekats i diskussionen kring boken (t ex Halvårsskrift för praktisk teologi, 1 1997) och i recensioner (t ex Raun Iversen 1997), samtidigt som boken med rätta fått höga positiva omdömen om det material den för fram.

Att beskriva fenomen inom kyrko- och samfundsvetenskapen utifrån en kontext är dock inte detsamma som att analysera utifrån ett teologiskt kontextuellt perspektiv. Sådana analyser är inte vanliga. Det kan bero på att den internationella praktiska teologin och kyrko- och samfundsvetenskapen i Sverige inte arbetat särskilt mycket med frågor om hur en ecklesiologiskt motiverad kontextuell analys kan byggas upp (se t ex litteraturlistan i van der Ven 1996).

Kontextuell teologi och kyrkovetenskap

I sin bok *Ecclesiology in Context* 1996 gör Johannes van der Ven, professor i praktisk teologi i Nijmegen i Holland, ett försök att konstruera och motivera en heltäckande analysmodell för kyrkovetenskaplig forskning i ett kontextuellt perspektiv. Huvudbegrepp i hans modell är:

functions: general function: communication
codes: secularization, individualization, utilization, calculation
core functions: identity, integration, policy, management
sectors: pastoral catechetics, liturgy, proclamation, discovery

De grundläggande sambanden i van der Vens modell diskuteras utförligt i en annan uppsats i detta tidskriftsnummer.

För van der Ven står empiri i bred mening, särskilt sociologin, i centrum som leverantör av empiriska forskningsresultat som kan belysa och fördjupa ett vidgat kontextuellt sammanhang.

I Norden har ett nätverk för kontextuell teologi under de båda senare decennierna prövat den kontextuella modellens bärkraft i ett brett perspektiv. En initiativtagare var professorn i systematisk teologi i Lund, Per Frostin, som själv arbetat med afrikansk teologi i ett kontextuellt perspektiv (Frostin 1988, bl a tillsammans med Manfred Hoffman, som riktat in sin forskning på den sydamerikanska situationen, Hoffman 1994). De flesta intressenterna i det nordiska nätverket är forskare inom systematisk teologi, varför särskilt den systematiska forskningens resultat och angreppssätt används för att beskriva fenomenen i ett vidare sammanhang.

Resultatet från nätverkets arbete har bl a redovisats i boken *Kontextuell livstolkning. Teologi i ett pluralistiskt Norden* från 1994. Redan rubriken är intressant. Vad som skall belysas är frågan om LIVET och hur den fe-

nomenologiska realiteten, d v s det att vi lever här och nu, att naturen lever här och nu, skall tolkas och ses i sitt sammanhang. I rapporten ges exempel på hur olika vetenskapsmetodiska angreppssätt tillsammans kan ge en fördjupad tolkning av fenomenet:

	LIVET	
hermeneutiskt grundad forskning		liminal thinking
empirisk livsåskådningsforskning		filosofi
kulturteologi		sociologi
	befrielse-teologi	
	feministteologi	

Tage Kurtén, som analyserat förutsättningarna för kontextuell teologi (Kurtén 1985,1987), skriver i inledningen till *Kontextuell teologi och livstolkning* att:

ett studium av västerländsk teologi som helhet visar bl a att man hela tiden reagerat på sin omgivning, också om det skett med olika grad av kontextmedvetenhet (Kurtén 1994, s 14).

Det är påfallande att forskare med kyrkovetenskaplig och praktisk teologisk inriktning inte lämnat några bidrag i volymen *Kontextuell livstolkning*. Det kan bero på att den kyrkovetenskapliga forskningen under senare år levat under samma dilemma som andra teologiska vetenskaper och som T Kurtén beskriver så här:

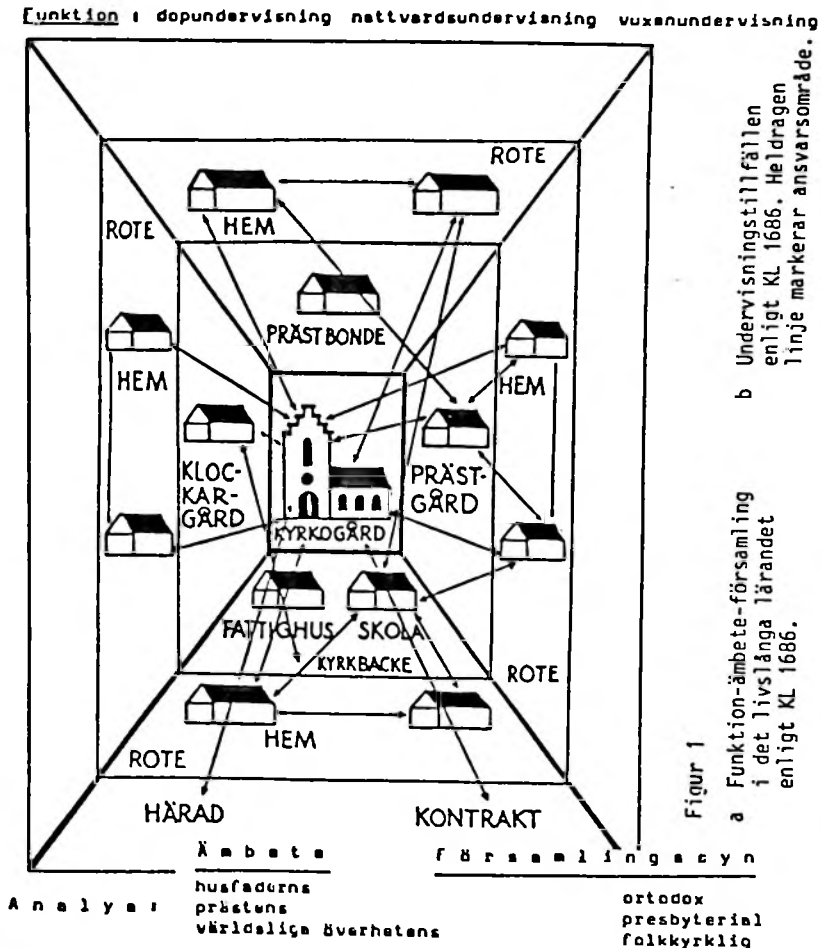
Den akademiska teologin i Norden har i stor utsträckning...blivit rätt teoretisk. Därigenom har den fjärmats från trosreflexionen i kyrkan och från livstolkningar hos människor i samhällelig vardag (Kurtén 1994, s 8).

Kontextuell teologi och kontextualisering

Teologins dilemma – att utveckla en accepterad vetenskaplig forskning och samtidigt ha en relation till praxis – är inte minst den

kyrkovetenskapliga/praktiska teologins problem. Ämnet har en lång tradition av att vara nära anknuten till praxis; i Sverige är ämnet numera integrerat i vetenskaps-samhället utan att behöva arbeta med praxis i sin egen undervisning. Detta erbjuder en frigörelse till förvetenskapligande, samtidigt som detta riskerar att skapa ett avstånd till praxis, som ändå till sist utgör en viktig utgångspunkt för dess forskning. Här behövs ett förhållningssätt till praxis som bygger på ett fenomenologiskt-funktionellt synsätt (Selander 1996), vilket istället för att bortse från praxis gör praxis till föremål för analys. Svensk kyrkovetenskaplig

forskning behöver inte frigöra sig från ett beroende av praxis som ifrågasätter dess vetenskapliga berättigande, utan behöver arbeta på att finna vetenskapligt hållbara sätt att nalkas praxis. På denna punkt skiljer sig situationen i Sverige från den som råder för praktisk teologi i andra länder. Samtidigt är det just i skärningspunkten mellan teori och praxis som vetenskapligt hållbar forskning har goda förutsättningar för att produceras (se dokumentation från Academy of Practical Theology 1993, 1995, 1997, vidare konferensrapporter i *Pastoraltheologische Informationen* 1995, 1997 samt *International Journal of Practical Theology*, 1 1997).



Den svaga insats som kyrkovetenskaplig/praktisk teologisk forskning hittills gjort i ett kontextuellt sammanhang utgör en utmaning till att utforma ett program för kyrkovetenskaplig forskning i ett kontextuellt perspektiv. För detta krävs modeller att reflektera utifrån.

Tentativa modeller för kyrkovetenskaplig forskning i ett fenomenologiskt-kontextuellt perspektiv

I forskningen om Fleninge församling och dess undervisningsprogram under senare delen av 1800-talet (Selander 1986) användes modellen funktion, ämbete, församling (s. 7) som utgångspunkt för analys av förutsättningarna för undervisningsprogrammets genomförande i ett kontextuellt perspektiv:

Det centrala i modellen är försöket att beskriva vad som sker i det inre sammanhanget, «i församlingens mitt» och relatera detta till principer om ämbete och församlingssyn.

Till detta kopplades en modell för att beskriva förhållandet mellan det inre och det yttre sammanhanget (se nedan):

Modellen växte fram under arbetets gång med det kyrkliga undervisningsprogrammet ur ett behov av att bredare belysa det kyrkliga livet i en given situation. Vad som skedde i Fleninge skedde inte i ett vakuum: det var tvärt om beroende av vad som skedde i kontrakt, stift och i Svenska kyrkan i stort; men det kyrkliga livet var också beroende av vad som skedde i den närliggande staden Helsingborg, på den europeiska kontinenten, i England och i USA. Fick man sin skörd såld på de stora internationella marknaderna, så var också betingelserna goda för kyrkans möjligheter att verka i Fleninge. När järnvägar byggdes ut, vidgades det geografiska rummet, tidsuppfattningen skiftade, informationsflödet i församlingen ökade genom att dagstidningar och tidskrifter av olika slag började spridas. Det betydde att nya betingelser för det kyrkliga undervisningsprogrammet lades till de tidigare. Hela det stora yttre sammanhanget förändrades; utan att vara medveten om detta kan man inte förstå vad som skedde i det inre sammanhanget i det kyrkliga livet i Fleninge (jfr Park 1994). Svensk ortodox kyrkosyn ställdes mot frikyrkligt presbyterial och så småningom folkkyrklig; mest som ett resultat av vad som skedde i det ytt-

	RIKSKYRKAN STIFTET KONTRAKTET	
VÄRLDS- KRISTENHETEN Missionsintresset Bibelsällskapen Väckelsen Kollektupprop till internationella ändamål	FÖRSAMLINGEN FLENINGE ROTEN HEMMET	IN- OCH UTVANDRING Danmark övriga Europa Nord-Amerika
	DOMSAGAN LÄNET LANDET	

(fritt efter Buttimer 1978 s 17)

re sammanhanget och ibland mot deras intressen som hävdade en ortodoxt, territoriell, hierarkiskt uppbyggd kyrka.

Man kan konstatera att utan en analys av det vidare, *yttre sammanhanget* kring den lilla församlingen Fleninge utanför Helsingborg och dess betydelse för kyrkolivets utveckling skulle analysen av *det inre sammanhanget*, samspelet mellan ordningsfrågorna, gudstjänstlivet, undervisningen och den kristna gemenskapen «församlingens mitt» mista en del av sin relevans. *De sociala och kulturella faktorerna* fick betydelse för tolkningen av kyrkolivets utveckling. Nya *teologiska* synsätt, inte minst missionsteologi, påverkade tänkesätten på mikronivån.

Inom nätverket för kontextuell teologi drivs som en huvudsynpunkt att människosynen skall spela en viktig roll i analysen av det kontextuella sammanhanget (Kontextuell livstolkning, 1994, s 11 m fl ställen). Ett vanligt sätt att inom pedagogiken beskriva människosyn framgår av följande modell:

Intellektuell dimension	Estetiskt-motorisk dimension
<i>En hel människa</i>	
Emotionell dimension	Social dimension

Illustrationen avser att visa att människan för att bli «hel» måste få utlopp både för sin intellektuella, emotionella, sociala och estetiskt-motoriska förmåga. Denna mångdimensionella tolkning gör det möjligt för människan att både själv *ta in* intryck av olika slag: ljud, bild, färg, form, rörelse etc och att tillgodogöra sig dem på ett intellektuellt, ett emotionellt, ett socialt och ett estetiskt-motoriskt sätt och att *ge uttryck för* sina tankar och känslor, t ex i andakt och gudstjänst eller i sitt språk. Martin Lönnebo har formulerat följande fem dimensioner av språk: intellektets, upplevelsens, handlingens, gemenskapens och enhetens språk (Lönnebo 1975).

Det finns många möjligheter att i det kyrkliga livet anknyta till verksamheter som bygger på upplevelser av ljud, bild, färg, form, rörelse och ett mångdimensionellt språk. Ett sådant område är den kristna sången och musiken. I ett hymnologiskt projekt konstruerades på basis av ovan refererade teorier en modell som en hjälp att analysera det vidare sammanhanget kring vad som sker i psalm och sång, både i det inre och i det yttre sammanhanget och i samspelet mellan de båda (se nedan):

<p><i>tolkas i ett samhällsperspektiv slutet-öppet</i></p>	<p><i>uttrycks i livsfrågor</i> liv-död, ansvar-skuld, ensamhet-gemenskap lidande-medmänsklighet, rädsla-trygghet frihet-hopp</p> <p>LIVSSITUATIONER</p> <p><i>tolkas i ett livsåskådningsperspektiv</i> verklighetsuppfattning människosyn samhällssyn teologi/filosofi</p>	<p><i>tolkas i ett mögnadsperspektiv handling-bild-symbol</i></p>
--	---	---

Modellen användes så att den förde till en tolkning av psalmer, visor och dikter med livstolkningssinriktning i ett funktionellt sammanhang och med anknytningar både till det inre och det yttre sammanhanget. Texter av Mikael Wiehe, Nils Ferlin och väckelsesånger av typ «Där rosor aldrig dör» – lika väl som Lina Sandells psalmer – alla kunde de analyseras och tolkas utifrån den angivna modellen (Selander 1985, 1989). En liknande modell följer nu Anna J. Evertsson i Lund i en hymnologisk analys av material från den internordiska undersökningen «Dejlig er jorden» samt kring begravningspsalmer (Jönsson-Evertsson 1998). På Island har Pétur Pétursson utvecklat liknande tankegångar.

I det kyrkovetenskapliga sammanhanget spelar människans upplevelser, erfarenheter och möjligheter att tolka och tillämpa en stor roll. Därför bör antropologin vara en viktig del av den kontextuella analysen. Man kan påminna om Freires princip att ställa den enskilda människan i centrum.

Ett annat exempel kan hämtas från den ortodoxa kyrkan i USA och dess undervisningsprogram (Education Newsletter 1997:1. s 9f). Principen att sätta människan i centrum framgår tydligt i diagrammet nedan:

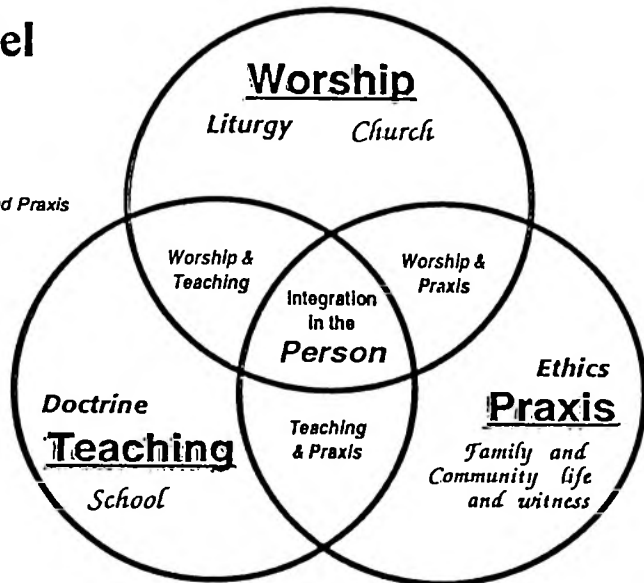
Begreppet context avser vad som sker i «Church (The Temple), School (Formal Instruction) Praxis (Home/Community Life, Parish Fellowship)». En övergripande synpunkt är att:

religious education and learning must be viewed from several perspectives or contexts in which religious instruction, nurture, and development occur. To ensure a holistic and integrated approach to Christian development towards a Christian Vision of Life and Way of Life, each of these contexts needs to be considered in curriculum planning and goal-setting (a a s 10).

Både den samhällsrelaterade och den antropologiska analysen behöver relateras till en teologisk i bred mening. Samhälle och kultur aktualiserar frågor som också kan beskrivas och tolkas utifrån teologi liksom frågor om människosyn har en viktig relation till teo-

A Parish Model for Orthodox Education

*Integrating Worship, Teaching and Praxis
In Personal and Community Life*



Developed by
Constance J. Tarasac, Ph.D
Copyright 1989, revised 1997

Orthodox Education Model, Carol A

login. Teologisk analys behöver i så fall relateras till samhällliga och antropologiska teorier och analysmodeller för att förståelsen av det yttre sammanhanget skall kunna fördjupas.

Ett exempel på detta kan hämtas från den sydafrikanske teologen Daniel J Louw, praktisk teolog vid University of Stellenbosch. I en uppsats «Wisdom as a new paradigm for practical theology in a post-apartheid society», *Journal of Theology for Southern Africa* no. 90 (1995) s 41–54 skriver han:

In order to achieve peace and reconciliation in South Africa it will be necessary that the factors which produce the enmity be removed ... In order to fulfil this task practical theology will have to undergo a paradigm switch. The liberation theme must be supplemented by the wisdom theme. Wisdom theology is intrinsically linked with an ethics of love. If theology is going to take the principle of contextualisation seriously and try to be of cultural value in Africa, it will have to move away from a rather aggressive approach to a much more constructive approach. It will have to utilise African spirituality as an important partner in the effort to create peace through negotiations...» (Summary i *Theology in Context*, 1996 nr 872).

Strävan hos Louw är tydlig: det gäller att finna nya teologiska ansatspunkter som kan bidra till en rimlig tolkning av en ny situation både för samhälle och kyrka.

Mot bakgrund av vad som hittills sagts kan man sammanfatta:

i en kontextuell analys av det yttre sammanhanget kan man beskriva de faktorer som påverkar fenomenet utifrån följande utgångspunkter:

- *sociologiska*, som aktualiserar samhällliga, kulturella och sociala förhållanden, främst på makronivå
- *antropologiska*, som aktualiserar faktorer med vilkas hjälp människan kan påverka sin situation eller bli påverkad på olika sätt, främst på individnivå
- *teologiska*, som aktualiserar frågor om vilka teologiska perspektiv som påverkar institution och människa eller som människan och institutionen påverkats av.

I *sociologi* innefattas analyser som har med samhälle, kultur, empiriskt existentiellt och semantiskt att göra. Hit hör övergripande analyser och analysresultat rörande frågor om hur kyrkemedlemmar och kyrkoinstitutioner förhåller sig till samhället och hur påverkan går i andra riktningen. Analyser av förhållandet kultur-samhälle, som t ex ett ökande intresse för ritualisering och konstens betydelse som uttryck för liv och rit kan fördjupa förståelsen för liturgins roll och innebörd. Existentiellt innefattar ett sociologiskt perspektiv främst resultat från empirisk livsåskådningsforskning, (Jeffner 1994, Bråkenhielm 1994, Kallenberg 1996) och semantiskt aktualiserar frågor om språk och symbolanvändning. Exempel på hur uppmärksamheten på senare år alltmer riktats mot språkets betydelse för liv och rit i kyrkan är J-A Hellströms och K-G Hammars herdabrev till sina stift (Hellström 1992, Hammar 1993).

I *antropologi* innefattas ett socialt perspektiv, i första hand inriktat på mikronivå, där individens förhållande till hem, familj och kyrka uppmärksammas; vidare ett estetiskt-motoriskt perspektiv, som inte minst beaktar ungdomskulturens behov av aktivitet, rörelse och medagerande; ett intellektuellt perspektiv, som tillgodoser behovet av förklaring, förståelse och tolkning, samt ett emotionellt perspektiv, där krav på både utlevelse och inlevelse och känsla av trygghet och tillit gör sig gällande.

Teologi innefattar dels analyser med hjälp av kyrkovetenskapens egen teologiarsenal (kyrkorätt, liturgik, kateketik, diakonik etc), dels behov av bibelvetenskaplig, systematisk, beteendevetenskaplig och religionshistorisk forskning för att kunna fördjupa analysen av och förståelsen för det kontextuella sammanhanget. Här utgör van der Vens bok om kontextuell teologi och forskning ett bra exempel: han utnyttjar som framgångsamt främst bibelvetenskaplig och ekleologiskt-systematisk teologi för att ge en fördjupad innehållslig belysning åt kyrkovetenskapliga fenomen (van der Ven 1996).

fenomenologiskt-funktionellt

organisation - liturgi
undervisning - gemenskap

antropologiskt

socialt – estetiskt-motoriskt
intellektuellt – emotionellt

sociologiskt

samhälle – kultur
existentiellt – semantiskt

fenomen

teologiskt

ecklesiologi – bibelvetenskap
beteendevetenskap – systematik
etik

En översikt över angreppspunkterna på ett kyrkovetenskapligt fenomen utifrån angivna utgångspunkter skulle kunna illustreras enligt ovanstående skiss.

Översikten ger anledning till olika frågor:

utifrån *fenomenologiskt-funktionellt* kan man fråga hur organisation-liturgi-undervisning-gemenskap förhåller sig till varandra hos ett visst fenomen;

sociologiskt kan man fråga efter vilka teorier och empiriska data det finns som tydliggör samhälls- och kulturfaktorernas samt existentiella och semantiska faktorerens påverkan på det studerade fenomenet, var för sig eller i samspel med varandra;

antropologiskt kan man fråga efter hur individen socialt-emotionellt-intellektuellt och estetiskt-motoriskt förhåller sig till det fenomen som skall belysas, var för sig eller i samspel med varandra;

teologiskt kan man fråga hur kyrkovetenskaplig, bibelvetenskaplig, beteendevetenskaplig, religionshistorisk och systematisk/etisk forskning kan bidra till att fördjupa analyserna av det studerade fenomenet – allt var för sig eller i samspel med varandra.

Hur förverkligar man detta i kyrko- och samfundsvetenskaplig, praktisk teologisk forskning?

Om för det första kravet på kontextuell kyrkovetenskaplig forskning är att täcka hela sammanhanget – hur genomför man detta till dess yttersta konsekvens? Ett sätt att svara är att påstå att kyrkovetenskaplig

forskning i framtiden i allt högre grad än nu behöver samverka med och bedriva integrerad forskning tillsammans med andra teologiska discipliner och andra vetenskapsområden kring samma fenomen. I andra fakulteter än de teologiska ställs i dag i allt högre grad krav på att samverka kring gemensamma projekt både mellan olika ämnen inom den egna institutionen och mellan discipliner från olika fakulteter och lärosäten/högskolor.

En annan väg att gå är att söka definiera vilken som är den centralt kyrkovetenskapliga forskningsuppgiften kring ett fenomen och att använda den översiktliga modellen för att fastställa vilken belysning i bredare mening som behöver tillföras från annat håll för att ge en tillfredsställande kontextuell analys av ett fenomen; med andra ord: vad kan forskaren i kyrko- och samfundsvetenskap och praktisk teologi göra själv och vad behöver hämtas från redan genomförd forskning.

En annan fråga är: var går gränserna för kontextuellt, kontextualisering och praktisk tillämpning.

Kontextualisering – ett tillämpningsexempel

Kontextualisering kan beskrivas som den process då man via en kontextuell analys kommer till en strategi för hur en viss process bör genomföras. Ett exempel på strävan efter kontextualisering är det arbete som beskrivs i boken *Liturgy and Spirituality*

in Context, Perspectives on Prayer and Culture, ed by Eleanor Bernstein, 1990.

Man kan ta ett annat mera närliggande och aktuellt exempel. I Sverige har ett projekt om konfirmationen i Svenska kyrkan genomförts (*Med livet som läsebok*. Konfirmandarbetet i Svenska kyrkan, 1998). Bl a frågar man sig i detta projekt: konfirmationsgudstjänsten i Svenska kyrkan – vad gäller för den? Kyrkovetenskapligt kan man fråga sig: hur genomför man en analys av konfirmationsgudstjänsten i ett kontextuellt perspektiv?

Först måste målet för analysen ställas upp: målet är att klargöra förutsättningarna för en konfirmationsgudstjänst genomförd i enlighet med de riktlinjer som gäller för konfirmationsgudstjänsten i Svenska kyrkan.

Den centrala analysen är den fenomenologiskt-funktionella; vilka är de organisatoriskt/kyrkorättsliga förutsättningarna för konfirmationsgudstjänsten; vilken är den liturgiska utformningens centrala punkt; hur förhåller sig liturgi och ordningsfrågan, liturgin och undervisningsfrågan till varandra; hur förutsätts det sociala ansvaret komma till uttryck i konfirmationsgudstjänsten?

För Sveriges del har P-E Persson rätt ut de teologiska förutsättningarna i *Med livet som läsebok*. Persson anger målet för konfirmationsgudstjänsten på följande sätt:

dopaktualisering
undervisning: vittnesbörd och bekännelse
gudstjänst; förbön och bekännelsehandling
gemenskap: bekräftelse/tillit
sändning

Dessa fem teologiska teman har Persson lyft fram utifrån en analys av ritualet för konfirmationsgudstjänst i *Den svenska kyrkohandboken* 1986 samt som ett resultat av en analys av *Riktlinjer för konfirmandarbetet* 1994.

Det intressanta med dessa teman är att

de ingår som delar i en och samma helhet: utan bestämning av målet för konfirmationsgudstjänsten, liturgiförslag, undervisningsinslag och uttryck för gemenskapen mellan Gud, kyrkan och konfirmanden i handpåläggning och sändning blir det ingen hel konfirmationsgudstjänst.

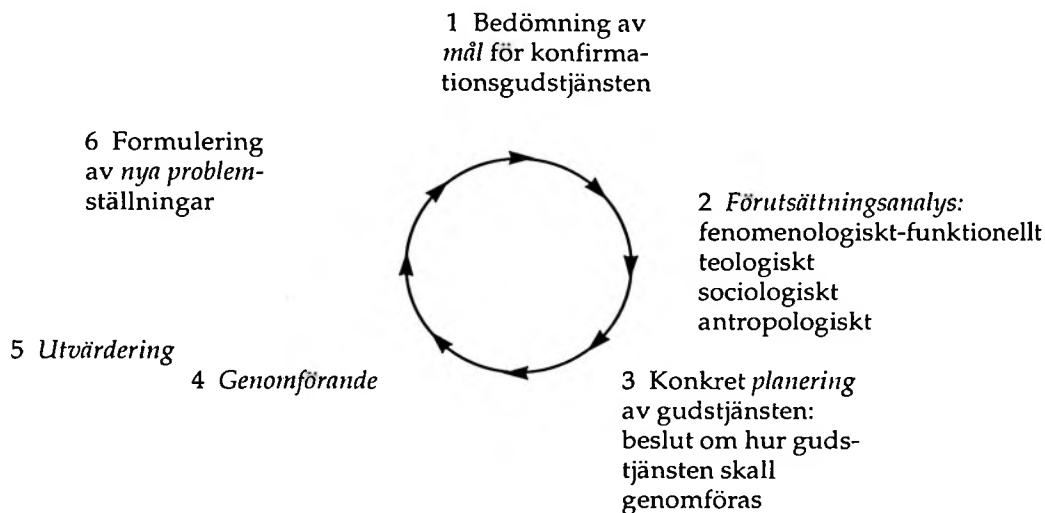
Vad ritualet inte svarar på, men som kräver svar, är frågor av följande slag:

- vilka sociologiska förutsättningar måste vara uppfyllda för att man skall kunna genomföra konfirmationsgudstjänsten?
- vilka är de antropologiska förutsättningarna för att genomföra gudstjänsten?

De sociologiska frågeställningarna gäller vilka samhällliga, kulturella, empiriskt existentiella och språkliga förutsättningar det finns. På liknande sätt reser de antropologiska förutsättningarna frågor om individuellt-socialt, estetiskt-motoriskt, om intellektuella och emotionella förutsättningar för att genomföra konfirmationsgudstjänsten.

Vilken forskning finns det om detta? Inte så mycket! I det svenska konfirmationsprojektet, där Perssons analys ingår, har en enkät genomförts, som visserligen inte nått upp till statistisk generaliserbarhet, men som ändå ger en fördjupad bild av konfirmandens förutsättningar, samhälleligt och socialt. I projektet ingår också kvalitativa analyser av individuella förutsättningar både i ett utvecklingspsykologiskt och i ett personlighetsdynamiskt perspektiv. Förutsättningarna i ungdomskulturen blir föremål för analys. Däremot tycks det saknas en explicit analys utifrån ett semantiskt, språkteoretiskt och symboldidaktiskt perspektiv. Man kan kanske ändå våga säga att konfirmationsprojektet kan utgöra ett exempel på hur man så långt möjligt försöker täcka in de olika analyser som är nödvändiga att genomföra för att komma fram till en kontextuellt förankrad analys som gör det möjligt att bedöma förutsättningarna för konfirmationsgudstjänsten.

Av detta blir det dock ingen genomförd konfirmationsgudstjänst. Den blir till först



(Selander 1988, 1991, 1998)

när präst, övriga ledare och konfirmanderna själva gemensamt utifrån sina förutsättningar planerar sin konfirmationsgudstjänst. Då är man inne i en process som kräver en hög grad av reflektion. Denna reflektionsprocess kan beskrivas cirkulärt utifrån reflektionsmodellen ovan:

Genomförandet av konfirmationsgudstjänsten tillhör praxis och tillämpning. Det är emellertid en viktig uppgift för den kyrkovetenskapliga forskningen att ange hur reflektionsprocessen kring att överföra ett kontextuellt motiverat och baserat forskningsarbete till ett resultat i praxis kan gå till. Då möts teori och praxis i ett berikande samspel och resultatet av utvärderingar av praxis kan ge anledning till ny forskning och föranleda nya analyser av målet för konfirmationsgudstjänsten i sig och konfirmationen som sådan.

Sammanfattning

Att arbeta i ett kontextuellt perspektiv måste te sig som en både viktig och nödvändig uppgift för kyrko- och samfundsvetenskap och praktisk teologi i framtiden. Omställ-

ningen i samhället, nya relationer mellan stat och kyrka, etc allt är fenomen som inte kan belysas om inte både det inre och det yttre sammanhanget beaktas och relationen mellan dem problematiseras i en integrerad och bred forskning. Ansvar för att sådan forskning kommer igång kring kyrkor och samfund vilar på kyrko- och samfundsvetenskapen och den praktiska teologin.

Litteratur

- Bråkenhielm, C R. Teologi mellan sociologi och filosofi. I: Kontextuell livstolkning. Lund 1994
- Buttimer, A. «Insiders», «outsiders» and the geography of regional life. (Stencil Kulturgeografiska institutionen). Lund 1978.
- Education Newsletter. World Council of Churches 1997.
- Francis, L J & Lankshear, D W. The rural church is different: the Case of Anglican Confirmation. I: Journal of Empirical Theology, 1 1997, s 5-19.
- Frostin, P. Liberation theology in Tanzania and South Africa: a First World interpretation. Studia Theologica Lundensia 42. Lund 1988.
- Halvårsskrift för praktisk teologi. Nr 1. Oslo 1997.
- Hammar, K-G. Tecken och verklighet. Lund 1993.
- Hegstad, H. Folkekirke og trosfellesskap. Et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst

- gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmennigheter. Trondheim 1996.
- Hellström, J A - Selander, S-Å. Hymnologi – en forskning med framtid? Religio nr 3. Lund 1982.
- Hellström, J A - Selander, S-Å. Hymnologi – en forskning med framtid? Utvidgad upplaga. Uppsala 1985.
- Hellström, J-A. Bilder. Fyra brev om bild och verklighet. Örebro 1992.
- Hoffman, M. Kristen tro i Tredje världen – Latinamerikanska perspektiv. I: Kontextuell livstolkning, 1994, s 125–139.
- International Journal of Practical Theology, 1997:1.
- Jeffner, A. Frälsning i ett sekulariserat samhälle. I: Kontextuell livstolkning. Lund 1994.
- Johansson, E. Kyrkböckerna berättar. Stockholm 1983.
- Jönsson - Evertsson, A. Psalmskatten i människors hjärtan – omtyckta psalmer i Sverige idag. Licenciatuppsats. Lunds universitet, Teologiska institutionen, 1998.
- Kallenberg, K m fl. Tro och värderingar i 90-talets Sverige: om samspelet mellan livsåskådning, moral och hälsa. Örebro 1996.
- Kontextuell livstolkning. Teologi i ett pluralistiskt Norden. Red: S Bergmann & C R Bråkenhielm. Religio nr 43. Lund 1994.
- Kurtén, T. Grunder för kontextuell teologi. Åbo 1987.
- Kurtén, T. Kontextuell livstolkning och teologi. I: Kontextuell livstolkning, 1994, s 7–16.
- Kurtén, T. Text och social kontext. Några bidrag till diskussionen om en teologisk hermeneutik. Skrifter utgivna av institutionen för systematisk teologi vid Åbo akademi 14. Åbo 1985
- Kyrkovetenskapliga utvecklingslinjer. Red O Bexell. Lund 1996.
- Liturgy and spirituality in context. Perspectives on prayer and culture. Ed. E Bernstein. Collegeville 1990.
- Lönnebo, M. Religionens fem språk. Stockholm 1975.
- Med livet som läsebok*. Konfirmandarbetet i Svenska kyrkan, Red. Jørgen Straarup och Gunhild Winqvist
- Hollman. Tro & Tanke, Svenska kyrkans forskningsråd, 1998:3.
- Nilsson, K O. Strävanden efter en kontextuell teologi. I: Teologins förnyelse, 1986, s 134–142.
- Park, C C. Sacred Worlds. An Introduction to Geography and Religion. London 1994.
- Pastoral-theologische Informationen: The Struggle for the Future of the Church. Nr 1. Mainz 1995, 1997.
- Psalmer i 90-talet. Stockholm 1994.
- Raun Iversen, H. Dansk og norsk debatt om kirkeforståelsen. Rec av Hegstad, H. Folkekirke og trosfellesskap. I: Halvårsskrift for praktisk teologi. Oslo 1997.
- Riktlinjer för konfirmandarbetet. Stockholm 1994.
- Selander, S-Å. Fenomen – funktion – analys. I: Kyrkovetenskapliga utvecklingslinjer. Lund 1996.
- Selander, S-Å. Från psalmer till Mikael Wiehe. Psalmer och visor i gymnasieskolans religionskunskap. Ett didaktiskt-metodiskt projekt. Lunds universitet. Lärarhögskolan i Malmö: Utvecklingsarbete och fältförsök, 11, 1989.
- Selander, S-Å. Livslångt lärande i den svenska kyrkoförsamlingen. Lund 1986.
- Selander, S-Å. Om psalmer och visor 1937–1986. Lund 1995.
- Selander, S-Å. Om sammanhangets betydelse i konfirmandgudstjänsten. I: *Med livet som läsebok*. Konfirmandarbetet i Svenska kyrkan. Red. Jørgen Straarup och Gunhild Winqvist Hollman. Tro & Tanke, Svenska kyrkans forskningsråd, 1998:s s 131–148.
- Tarasar, C. A Holistic Approach to Learning in the Parish. I: Education Newsletter, 1 1997, s 8–11.
- Teologins förnyelse. Red: K O Nilsson. Nordisk eumenisk skriftserie 7. Uppsala 1986.
- Theology in Context. Institute of Missiology, Aachen, 1996–1997.
- van der Ven, Johannes A. Ecclesiology in Context. Cambridge 1996.
- van der Ven, Johannes A. Practical Theology – an empirical approach. Kampen 1993.

Praktisk teologi som empirisk teologi

Forholdet mellom teologi og empiri hos Johannes A. van der Ven

Av Harald Hegstad

Innledning

Innenfor teologisk forskning har en de senere årene kunnet iakttå en viss metodisk nyorientering i retning av en mer utstrakt bruk av empiriske metoder. Denne nyorientering har også betydd en tilnærming til de fag der slike metoder har vært utviklet, nemlig samfunnsfagene. I vårt land har denne nyorienteringen kommet til uttrykk gjennom opprettelsen av Stiftelsen Kirkeforskning, men også gjennom forskningsaktivitet og kompetanseoppbygging ved de tradisjonelle teologiske institusjonene.

Å ta i bruk nye metoder reiser en rekke problemstillinger, ikke bare i snever metodisk forstand, men også av mer grunnleggende art, nemlig når det gjelder forståelsen av selve det teologiske fagarbeid. Dette er spørsmål som aktualiseres når teologien nærmer seg andre fag. Så vel forholdet mellom teologi og sosiologi som mellom teologi og psykologi har vært tema for mange diskusjoner. En annen variant av dette forholdet oppstår når det etableres disipliner som religionssosiologi og religionspsykologi i grenselandet mellom de to disipliner, eller endog som en slags teologiske hjelpe-disipliner. En tredje type problematikk oppstår når teologien eventuelt skal inkludere samfunnsvitenskapelige perspektiver og empiriske metoder innenfor rammen av tradisjonelle teologiske disipliner som sys-

tematisk teologi eller praktisk teologi. Mens de problemstillinger som oppstår i det første og delvis andre tilfellet lar seg oppfatte som utfordringer og spørsmål til teologien «utenfra», dreier det seg i det tredje tilfellet om problemstillinger av mer intern-teologisk karakter.

Uansett i hvilken av de tre kategoriene man befinner seg, aktualiseres de klassiske problemstillinger som knytter seg til forholdet mellom teologi og erfaring. Dette er problemstillinger som kristen teologi stadig har måttet bearbeide i ulike varianter, enten det har vært på det mer materialdogmatiske eller prinsipp-teologiske plan, eller når det gjelder forholdet til andre fag som filosofi, naturvitenskap og historievitenskap. I møte med samfunnsvitenskapene må teologien forholde seg til «erfaring» i en ny utgave, nemlig som metodisk sikret *empiri*. Ut fra sine problemstillinger og perspektiver og gjennom sine metodiske opplegg framskaffer samfunnsvitenskapene en kunnskap om virkeligheten som også teologien i ulike sammenhenger vil måtte forholde seg til.

Samtidig dreier det seg ikke bare om et forhold mellom teologi som en teoretisk størrelse på den ene side og samfunnsvitenskapelig empiri på den annen side. Samfunnsvitenskapene arbeider for sin del med ulike teorier som vil si noe om generelle sammenhenger og lovmessigheter i den empiriske virkelighet. Det er heller ikke

mulig å skille skarpt mellom empiri og teori. Noen «ren empiri» finnes ikke – ingen empiriske data er valgt ut eller fortolket fullstendig uavhengig av teoretiske premiser. Forholdet mellom teologi og samfunnsvitenskap er derfor dels et spørsmål om forholdet mellom teologi og samfunnsvitenskapelig empiri, dels et spørsmål om forholdet mellom teologi og samfunnsvitenskapelig teori.

Mange av de problemstillinger som reiser seg i dette feltet er som sagt nye varianter av gamle teologiske problemstillinger. Ett spørsmål er *spørsmålet om teologiens objekt og hvordan dette objekt forholder seg til objektet for andre former for vitenskapelig utforskning*. Et annet spørsmål er *spørsmålet om hvor teologien forstått som normativ vitenskap henter premissene og kriteriene for sine normative utsagn*. Sentralt i begge problemstillinger står spørsmålet om forholdet mellom åpenbaring og erfaring.

En kan nærme seg de problemstillinger det her dreier seg på ulike måter. På den ene side kan en nærme seg problemene på et mer teoretisk og prinsipielt nivå. Ulempen med en slik fremgangsmåte er at man risikerer å ende opp med løsninger som ikke nødvendigvis er til hjelp i de konkrete forskningsmessige spørsmål. På den annen side kan man gå løs på konkrete problemstillinger og ta sikte på at de prinsipielle spørsmål lar seg løse underveis. Også en slik fremgangsmåte har sine klare ulemper ettersom forskningsstrategien lett kan bli temmelig pragmatisk og de prinsipielle spørsmål snarere blir noe som unngås enn noe som løses. Forskningsresultater som er blitt til på dette viset stiller en også overfor det ofte vanskelige spørsmålet om hvordan de skal interpreteres og anvendes i en videre kontekst.

Det ideelle er naturligvis dersom tilnærming på et teoretisk og empirisk nivå kan kombineres med hverandre. En av de få som ikke bare har gjort seg til talsmann for en slik kombinasjon, men også forsøkt å gjennomføre den, er den katolske teolog,

nederlenderen *Johannes A. van der Ven* (f. 1940). Van der Ven har siden 1976 vært professor i praktisk teologi ved det katolske universitetet i Nijmegen. Ved og rundt denne institusjonen har han de senere årene bygd opp et aktivt forskningsmiljø innenfor rammen av det han selv betegner som «empirisk teologi». Med utgangspunkt i dette miljøet – og med van der Ven som redaktør – utgis tidsskriftet *Journal of Empirical Theology*. Van der Ven er også redaktør for bokserien *Theologie & Empirie* som utgis i samarbeid mellom J.H. Kok Publishing House og Deutscher Studien Verlag. Bortsett fra noen få engelskspråklige innslag, har de fleste utgivelser i denne serien vært på nederlandsk og tysk. Om ikke lenge kommer imidlertid det første bindet i en ny engelskspråklig serie *Empirical Studies in Theology*, utgitt av Brill i Leiden, og med van der Ven som redaktør. De to siste av van der Vens egne bøker er utgitt på engelsk av det amerikanske forlaget Eerdmans. Gjennom de mange utgivelser på tysk og engelsk har van der Ven etter hvert blitt gjenstand for stor internasjonal oppmerksomhet. Tidligere i år ble han f.eks. kreert til æredoktor ved Universitetet i Lund.

Før jeg går inn på de mer innholdsmessige sider ved van der Vens forfatterskap, vil jeg si litt om den kirkelige og teologiske kontekst han befinner seg i. Noen høy katolsk, konfesjonell profil finner en ikke i van der Vens forfatterskap. Mange av de tema en ville ha forventet seg i ekklesiologiske og praktisk-teologiske fremstillinger fra katolsk hold, er mer eller mindre fraværende. For van der Ven er dette helt bevisst: Det han ønsker, er å drive *kristen* teologi. En må ta hensyn til konfesjonelle forskjeller, men de er likevel ikke noe gitt utgangspunkt for det teologiske arbeidet. Når han i sin ekklesiologibok (EC) tar sitt utgangspunkt i den katolske kirke, er dette kun av praktiske, ikke prinsipielle grunner: Det er denne kirke han kjenner best og har mest materiale om.¹ Denne holdningen til den katolske kirkes (manglende) særstilling har

sammenheng med at van der Ven, på samme måte som store deler av den katolske kirke i Nederland, tilhører en forholdsvis liberal og «moderne» form for katolisisme. Ved siden av hjemlige katolske læremestre som *Eduard Schillebeeckx*, har van der Ven stor affinitet til katolsk frigjøringsteologi, slik den bl.a. er utformet hos *Leonardo Boff* og *Gustavo Gutiérrez*. Med sin økumeniske – eller rettere: postøkumeniske – profil kan han også regne protestantiske teologer med blant sine forbilder, noe som ikke minst gjelder *Schleiermacher*.

Jeg vil i den følgende framstilling ta utgangspunkt i de to bøkene der van der Ven bredest har presentert sitt teologiske program for et internasjonalt publikum. Den første boken ble i 1990 utgitt på tysk under tittelen *Entwurf einer empirischen Theologie* (=EET). I 1993 kom den på engelsk under tittelen *Practical Theology: An empirical Approach* (=PTE). Her gjør van der Ven rede for både prinsipielle og praktiske sider ved empirisk teologi. Den andre boken ble opprinnelig utgitt på nederlandsk i 1993, men kom i 1996 i engelsk oversettelse under tittelen *Ecclesiology in Context* (=EC). Her utfoldes den empirisk-teologiske ansats på et mer materialt teologisk emne, nemlig ekklesiologien. En oversikt over andre engelsk- og tyskspråklige bidrag fra van der Vens hånd finnes til sist i denne artikkelen.²

Bruk av empiriske metoder i teologien

Van der Vens empiriske teologi er et stykke praktisk teologi. Det betyr ikke at man ikke kan bedrive empirisk teologi også innenfor rammen av andre teologiske disipliner. Van der Ven peker i denne sammenheng på at teologien tradisjonelt har benyttet en lang rekke metoder i sitt arbeid, både av historisk og systematisk karakter. Med samme rett må den også kunne benytte seg av empiriske metoder. At han for sin del dri-

ver praktisk teologi som empirisk teologi, betyr ikke at han ikke anerkjenner verdien av å drive praktisk teologi også ut fra historiske og systematiske perspektiver. Samtidig er han en klar talsmann for at praktisk teologi også må drives som empirisk teologi.

Bruk av empiriske metoder er nemlig ikke bare en mulighet, men en nødvendighet for teologien. Dersom man forstår det som en fundamental teologisk oppgave å bygge bro over «dengang» og «i dag», er det ikke nok bare å arbeide metodisk og systematisk med fortiden slik den er tilgjengelig bl.a. i overleverte tekster. Like lite som fortiden er nåtiden noen entydig størrelse, men kan interpreteres på ulike og motstridende måter. Teologien må dessuten forholde seg til det faktum at den ikke representerer noen «svevende intelligens», men selv er en del av den samme mangetydige virkelighet (EET, 176f=PTE, 153f).

På liknende vis som historisk og systematisk teologi henter sine metoder fra andre vitenskaper, henter den empiriske teologi sine metoder fra samfunnsvitenskapene. Selv om metodearsenalet hentes fra samfunnsvitenskapene, er den empiriske teologi likevel ikke et stykke samfunnsvitenskap, men et stykke teologi. Van der Ven avgrensner seg i denne sammenheng fra tre ulike modeller som har vært representert innenfor den praktiske teologi (EET, 103ff=PTE, 89ff).

Den første er det han betegner som den *monodisiplinære* modell. Her skjer det egentlig ingen metodisk bearbeidelse av empirisk materiale; i stedet *anvendes* den innsikt man har opparbeidet gjennom historiske og systematiske metoder mer eller mindre intuitivt inn i den foreliggende pastorale og kirkelige virkelighet. Om en slik modell muligens har kunnet vært forsvarlig i en svært oversiktlig og homogen kirkelig og samfunnsmessig sammenheng, er den i alle fall ubrukelig i dagens svært komplekse situasjon. Faktorer som sekularisering og kirkelig pluralisering gjør det nødvendig

for den praktiske teologi å nærme seg den empiriske virkelighet på en mer kvalifisert måte (EET, 104–107=PTE, 89–93).

Den neste modellen van der Ven drøfter, er den *multidisiplinære* modell, der samfunnsvitenskapene først sørger for empiriske undersøkelser og analyser, og der teologien *deretter* reflekterer teologisk over de empiriske resultater. En slik «to-trinnsmodell» støter raskt på store problemer i å skulle relatere de to fagenes metodiske og vitenskapelige egenart til hverandre. En får dessuten den paradoksale situasjon at samfunnsvitenskapene underordnes teologien, samtidig som teologien gjøres avhengig av samfunnsvitenskapene (EET, 107–112=PTE, 93–97).

Men heller ikke en *interdisiplinær* modell er fullt ut tilfredsstillende. Denne kjenntegnes til forskjell fra den foregående ved at det her legges vekt på reell interaksjon i forholdet mellom teologi og samfunnsvitenskap. En slik interaksjon kan enten skje *intrapersonalt* gjennom en person som har kompetanse i begge fag, eller *interpersonalt* i samarbeid mellom personer med ulik faglig bakgrunn. Erfaringen har vist at det i et slikt samarbeid mellom to fag med ulike tradisjoner og selvforståelser ligger mange uløste problemer når det gjelder premisser og kompetanse fagene imellom. Et problem for teologien er man i et slikt forhold kommer inn i det man kan kalle en «ujevn maktbalanse»: Mens samfunnsvitenskapene ikke er avhengig av teologien for å drive sitt arbeid, er forholdet til samfunnsvitenskapene av konstituerende betydning for en praktisk teologi som ønsker å forholde seg til empirisk materiale etter en interdisiplinær modell (EET, 113–116=PTE, 97–101).

Den mest tilfredsstillende modell finner van der Ven for sin del i den *intradisiplinære* modell. Med intradisiplinærhet siktes det til en prosess der man integrerer konsepter, metoder og teknikker fra én vitenskap i en annen vitenskaps sammenheng. Intradisiplinærhet betyr altså at teologien ikke bare nøyer seg med å samarbeide med andre

empiriske disipliner, men *også selv blir empirisk*. Dette innebærer med andre ord at den tar de empiriske metoder opp i sitt eget metodearsenal, på lignende vis som den tidligere har adoptert andre metoder fra andre vitenskaper. Heller ikke i forholdet mellom andre vitenskaper er dette noe ukjent fenomen (EET, 117=PTE, 101f).

I sin videre redegjørelse for den intradisiplinære modell er van der Ven først og fremst opptatt av å vise at en slik modell er teologisk mulig og nødvendig. Han kommenterer i denne sammenheng ikke i særlig grad hvordan den empiriske teologi skal forstå sitt forhold til samfunnsvitenskapene. At man på intradisiplinært vis inkluderer den empiriske tilnærming i teologien, eliminerer jo ikke det interdisiplinære forhold til samfunnsvitenskapene. At han ikke tenker seg at den empiriske teologi skal arbeide isolert i forhold til samfunnsvitenskapene, vitner i alle fall hans egen praksis om: Ved det teologiske fakultet i Nijmegen har alle doktorgradsprojekter innenfor empirisk teologi der han selv er hovedveileder, en biveileder fra det samfunnsvitenskapelige fakultet.

Praksisbegrepet som normativt begrep

Mens metodene forbinder den empiriske teologi med samfunnsvitenskapene, representeres dens egenart av dens tilhørighet til teologien generelt og den praktiske teologi spesielt. Dermed blir også forståelsen av «teologi» og «praktisk teologi» viktig for forståelsen av empirisk teologi. Et element i dette er spørsmålet hva slags forståelse av begrepet «praksis» en legger til grunn for forståelsen av den praktiske teologi. Van der Ven avgrenser seg i den sammenheng fra et tradisjonelt «klerikalt paradigme» for den praktiske teologi, der «praksis» identifiseres med den *pastorale* praksis. Men også en utvidelse av dette paradigmet i retning av praksis forstått som *kirkens praksis*, finner

han for sin del for snevert. Han slutter seg i stedet til den forståelse som vil utvide den praktiske teologis fokus til også å gjelde den kontekst der kirkens praksis finner sted. Den praksis den praktiske teologi forholder seg til, blir dermed ikke kirkens praksis i mer snever institusjonell forstand, men kirkelig praksis i vid forstand i feltet mellom kirke, kristendom og samfunn (EET, 40–47=PTE, 34–41; EC, ixf).

Praksisbegrepet må imidlertid ikke bare avgrensnes, det må også innholdsbestemmes. Ifølge van der Ven må den praktiske teologi i denne sammenheng fokusere på praksis som *hermeneutisk-kommunikativ praksis* (EET, 47ff=PTE, 41ff). Ikke alle aspekter ved kirkens praksis lar seg riktignok sette på en slik formel, men det dreier seg likevel om et konstituerende trekk ved denne praksis. Grunnleggende for denne praksis er således den stadig lesning og utlegning av bibeltekster og andre tekster fra den religiøse tradisjon, samt den stadige kommunikasjon omkring disse tekstenes betydning.

Bestemmelsen av praksis som hermeneutisk-kommunikativ praksis gjør det i neste omgang mulig for den praktiske teologi å trekke veksler på ulike former for hermeneutisk teori og kommunikasjonsteori, bl.a. fra filosofisk språkteori. Dette er teorier som gir analytiske redskaper for å forstå det som foregår i det kirkelige praksisfelt. Slike teorier fungerer likevel som noe mer enn et redskap for analyse og deskripsjon. I praksis har de også en slags normativ funksjon. Ikke minst gjelder det den teoridannelse som er knyttet til begrepet kommunikasjon: I og med at disse teoriene avgjør hva som er kommunikasjon i genuin forstand, fungerer de også som en viktig del av kriteriegrunnlaget for å avgjøre hva som er en legitim kirkelig praksis. Det dreier seg dessuten om teoridannelser med et visst filosofisk, normativt preg. Van der Ven opererer i denne sammenheng således med en forståelse av kommunikasjon som ligger i tradisjonen fra Jürgen Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*. Under eksplisitt henvisning

til Habermas peker han på de *normative prinsipper* som tanken om den hermeneutiske kommunikasjon inneholder, representert ved begrepene *likhet, frihet, universalitet og solidaritet* (EET, 69=PTE, 60).

At dette kan gi seg uttrykk i ganske konkrete vurderinger, kan følgende tekstutdrag tjene som eksempel på:

«A sermon about the significance of Jesus that does not invite comparisons between various interpretations cannot be considered communication. (...) A doctrinal statement on medical ethics that fails to consider the reception by their audience and their freedom to determine their own position does not fall under the general heading of communication. (...) The letter of the American bishops, on the other hand, which lays out in a clear and respectful manner the various standpoints concerning the ethical aspects of nuclear deterrence, does fulfil the requirements of the communicative model of action.» (PTE, 52 = EET, 61)

Etter mitt skjønn har en her et godt eksempel på hvordan filosofiske og samfunnsvitenskapelige modeller kan fungere normativt i en teologisk sammenheng. Hos van der Ven er dette likevel forankret i en klar *teologisk* interesse: Den normative effekt ved bruken av teoriene svarer utvilsomt godt til hans egne modern-katolske anliggender. Et kritisk spørsmål kan i denne sammenheng være om man dermed ender opp med praktisk-teologiske konklusjoner som ikke er tilstrekkelig *teologisk* begrunnet, men der det teologiske element først og fremst ligger i den *interesse* som styrer valg av teorier og metoder, mer enn i en spesifikt teologisk argumentasjon.

Det punkt der den bibelske åpenbaring trekkes inn i mer direkte forstand, er når han kommer til spørsmålet om hvorvidt de normer som ligger i den hermeneutisk-kommunikative handling kan *realiseres*. Her beveger en seg fra etikkens område til religionens og livsanskuelsens område, påpeker van der Ven. Innenfor rammen av den kristne tradisjon er det da naturlig å fokusere på gudsrikebegrepet i Jesu egen kommunikative praksis. I gudsrikebegrepet finner man et grunnleggende *handlingsmo-*

tiv for å realisere den kommunikative handlings idealer om likhet, frihet, universalitet og solidaritet (EET, 76–88=PTE, 65–76).

Den teologiske vurdering av dette vil naturligvis være avhengig av hvilken teologisk posisjon vurderingen skjer på grunnlag av. Fra en åpenbaringsteologisk synsvinkel kan det synes betenkelig at praksisbegrepet både avgrenses og normeres ved hjelp av en allment fundert teori. Lettere å akseptere blir van der Vens fremgangsmåte i en teologisk tenkning som baserer seg på en naturlig teologi, og der Kristus-åpenbaringen primært tjener som en bekreftelse og videreføring av denne naturlige teologi.

Spørsmålet om teologiens objekt

Fra normativitetsproblemet vender vi oss deretter til spørsmålet om *objektet* for den empirisk-teologiske utforskning. Dersom teologi handler om Gud, hvordan kan man da forholde seg empirisk til sitt objekt? Svaret på dette blir at Gud kun er å forstå som et *indirekte* objekt for teologien. Verken empirisk teologi eller andre former for teologi har noen *direkte* tilgang til Gud, men er henvist til å forholde seg til den menneskelige *tro* på Gud. Van der Ven knytter i denne sammenheng også trosbegrepet sammen med det han i forbindelse med behandlingen av praksisbegrepet har betegnet som den praktiske teologis objekt, nemlig den hermeneutisk-kommunikative praksis:

«In this case one can say that faith in God, as hermeneutic-communicative praxis, is the direct object of empirical-theological research, and God the indirect one.» (PTE, 119=EET, 138)

Praksis er i denne sammenheng å forstå som et uttrykk for tro i mer indre, psykologisk og bevissthetsmessig forstand. Når teologien ikke kan utforske Gud selv, er den henvist til å utforske menneskets *gudsforhold*, slik det er gitt i den enkeltes tro og gudserfaring:

«The direct object of empirical theology is not God but rather human experience of God, our communication with Him and about Him. (...) Divine revelation occurs in and through the experience which we as human beings have of it, not outside, above or apart from this experience.» (PTE, 29f=EET, 33f)

Van der Ven plasserer seg i denne sammenheng eksplisitt i tradisjonen fra Schleiermacher, som nettopp definerte menneskets religiøse bevissthet som teologiens objekt.

Om en skal foreta en kritisk vurdering av van der Vens posisjon på dette punkt, må man etter mitt skjønn for det første gi ham ubetinget rett i påstanden om at Gud ikke kan oppfattes som det direkte objekt for teologien, i alle fall ikke for en empirisk teologi. Spørsmålet er imidlertid om det eneste alternativ nødvendigvis er å gjøre det religiøse subjekt til teologiens sentrale objekt. I alle fall to alternative tenkemåter peker seg ut: En første mulighet er å identifisere teologiens objekt som Kristus-åpenbaringen slik den er bevitnet i Skriften. En slik forståelse av objektspørsmålet vil en finne i ulike former for skriftbasert åpenbaringsteologi, herunder den som tradisjonelt har rådd grunnen ved Menighetsfakultetet. En andre mulighet er å identifisere teologiens objekt som virkeligheten i bredere forstand, ut fra den tanke at Gud ikke bare meddeler seg gjennom den religiøse bevissthet, men også gjennom skaperverk og i historien. Et slikt utgangspunkt finner en f.eks. hos Wolfart Pannenberg.

Etter mitt skjønn kan ikke spørsmålet om teologiens objekt besvares ved hjelp av noen enkel formel, men krever et mer nyanisert svar der så vel Kristus-åpenbaringen, virkeligheten som sådan og den subjektive tro hører med. Det betyr at van der Vens løsning på spørsmålet om teologiens objekt ikke nødvendigvis er feil, men at det kan sies å representere en *innsnevring*.

Vel så interessant som å drøfte dette spørsmålet på det generelle plan er det imidlertid å spørre hvilke konsekvenser ulike forståelser av teologiens objekt får i praksis for den teologiske forskning, både i

sin alminnelighet og når det gjelder bruk av empiriske metoder i særdeleshet. Hva blir så å si det *faktiske objekt* for forskningen, det man faktisk undersøker? Etter mitt skjønn kan en hos van der Ven her se en klar sammenheng mellom hans prinsipielle forståelse av teologiens objekt og en preferanse for problemstillinger som gjelder *religiøse oppfatninger og holdninger*. Han kan således karakterisere de empiriske metoders nytteverdi for den praktiske teologi på følgende måte:

«Empirical methodology provides practical theology with the techniques and instruments to order, analyze, interpret and evaluate the religious convictions, beliefs, images and feelings of men and women.» (PTE, 109=EET, 126f)

En slik undersøkelse har dels et beskrivende og komparativt sikte. Bl.a. kan kirken få kunnskap om forholdet mellom kirkens offisielle lære og medlemmenes faktiske trosforestillinger. Den empiriske teologis oppgave begrenser seg imidlertid ikke til å beskrive, men omfatter også det å *forklare*, dvs. påvise sammenhenger og årsaker mellom ulike trosholdninger og mellom trosholdninger, andre typer holdninger og andre faktorer av psykologisk og sosial karakter. Den empiriske teologis *teorikonstruksjoner* vil derfor nettopp også dreie seg om slike sammenhenger og forklaringsmåter.

«One cannot overemphasize the explanatory value of empirical-theological research, for one cannot gain insight into the factors, processes and structures until one can place the observed features into a context in which they become comprehensible. The use of empirical methodology can contribute to the development of explanatory concepts and theories within theology.» (PTE, 109f=EET, 127)

Fordi det i denne sammenheng i stor grad vil dreie seg om å måle grad og utbredelse av ulike holdninger, vil *kvantitative, statistiske* metoder være egnede redskaper. Selv om van der Ven også tar til orde for bruk av mer kvalitative metoder, har bruk av kvan-

titativt orienterte surveys så langt vært de dominerende i de empiriske prosjekter han og andre i Nijmegen-miljøet har gjennomført.

Faser i en empirisk-teologisk forskningsprosess

Til sist i presentasjonen av sitt utkast til en empirisk teologi gjør van der Ven rede for de ulike faser i en empirisk-teologisk forskningsprosess. Det dreier seg vel å merke ikke om en enveis-bevegelse, men om det han kaller en «empirisk-teologisk syklus». Etter først å ha gjort rede for de ulike faser på et generelt grunnlag (EET/PTE kap IV), eksemplifiserer han de ulike fasene gjennom å vise hvordan de var blitt anvendt i et prosjekt om teodiséproblemet (kap V). Han opererer i denne sammenheng med fem hovedfaser med diverse delfaser. Hovedfasene er:

1. Teologisk problem- og målutvikling
2. Teologisk induksjon
3. Teologisk deduksjon
4. Empirisk-teologisk undersøkelse
5. Teologisk evaluering

Plassen tillater ikke annet enn å kommentere grunntrekkene i dette skjemaet. Første fase innebærer å definere undersøkelsens problemstilling som et teologisk problem. Det som sikrer en problemstillings teologiske karakter er etter van der Vens oppfatning at den har «troen på Gud som hermeneutisk-kommunikativ praksis» som sitt objekt. Tilsvarende vil den teologiske målsettingen måtte være å bidra til å fremme den hermeneutisk-kommunikative praksis (EET, 138f=PTE, 119f).

Under overskriften «teologisk induksjon» skal den refleksjon omkring problemfeltet finne sted som skal munne ut i en mer avgrenset «teologisk spørsmålsstilling», samt i det konkrete forskningsdesign (EET, 140ff=PTE, 120ff).

Den «teologiske deduksjon» skal i neste omgang ivareta prosjektets teoretiske side, noe som inkluderer konseptualiseringen av de grunnleggende *begreper* i prosjektet. Disse begreper må forbindes med hverandre i en teologisk-konseptuell *modell*. En slik modell må inneholde to eller flere variabler, hvorav minst én må være en teologisk hovedvariabel. Modellen må dessuten være slik at den etterspør ulike former for sammenheng mellom variablene. De ulike begreper/variabler må deretter *operasjonaliseres*, slik at man kan *måle* de ulike religiøse holdninger (EET, 148ff=PTE, 128ff).

I neste fase kommer så selve den «empirisk-teologiske undersøkelse», der det empiriske materiale samles inn og analyseres. Ved siden av å beskrive utbredelsen av ulike religiøse holdninger, søker man her å *forklare* disse holdninger ved hjelp av andre variabler, herunder ved hjelp av regresjonsanalyse (EET, 161ff=PTE, 140ff).

Som siste fase følger så den «teologiske evaluering» der man søker å fortolke resultatene teologisk samt sette dem inn i rammen av en videre teologisk refleksjon (EET, 175ff=PTE, 152ff). Van der Ven understreker sterkt at det empirisk-teologiske arbeid ikke er brakt til ende før resultatene er satt inn i en slik teologisk kontekst. Empirien er selv ikke i stand til avgjøre verdien av de påviste resultater. Empiriske data har kun verdi så lenge de er plassert i en hermeneutisk sammenheng med teologiske begreper og teorier. En må her unngå både en teologisk empirisme og en teologisk anti-empirisme, påpeker van der Ven. Dersom f.eks. teologen finner at de trosholdninger han finner hos et utvalg aktive kirkemedlemmer ikke stemmer med hans egne teologiske oppfatninger, betyr det selvfølgelig ikke at han automatisk må revidere sine oppfatninger ut fra datamaterialet. På den annen side kan han heller ikke skyve slike data til side som uvedkommende, men må ta hensyn til det i sin videre hermeneutisk-teologiske refleksjon (EET, 176=PTE, 153).

Kontekstuell ekklesiologi

Fra denne gjennomgangen av van der Vens program for den empiriske teologi slik det er presentert i EET/PTE, vender vi oss til hans store framstilling av ekklesiologien fra 1993, utgitt på engelsk under tittelen *Ecclesiology in Context* (EC) i 1996. Denne boken er interessant på to måter. For det første fordi van der Ven her utfolder sitt prinsipielle utgangspunkt på et mer materiale, teologisk felt. For det andre fordi han også her drøfter prinsipielle spørsmål som angår forholdet mellom teologi og empiri. Mens han i EET/PTE særlig fokuserte på troen utfoldet som hermeneutisk-kommunikativ praksis som den empiriske teologis objekt, handler det nå også om de sosiale strukturer som denne praksis skaper og er en del av.

Van der Vens ekklesiologi er en kontekstuell teologi i et praktisk-teologisk perspektiv. Den kontekst det i denne sammenheng er snakk om, er kirken i det moderne samfunn. Sitt viktigste materiale for forståelsen av denne konteksten og av kirkens plass har han fra nederlandsk, særlig katolsk sammenheng. Dessverre finner en i denne sammenheng ikke særlig antydning til refleksjon over hvordan den nederlandske situasjonen atskiller seg fra situasjonen i andre land. At framstillingen er praktisk-teologisk, innebærer dels at den har de helt konkrete elementer i kirkens liv for øye, dels at den – i tråd med programmet om praktisk teologi som empirisk teologi – benytter seg av samfunnsvitenskapelige teorier og empiriske metoder for å nærme seg den kirkelige virkelighet.

Det grunnleggende prinsipielle problem i feltet mellom teologi og empiri som en framstilling av ekklesiologien må ta stilling til, er forholdet mellom kirken som sosial og religiøs virkelighet. Van der Ven tar her til orde for en forståelse der sosiologiske og teologiske bestemmelse av kirken forstås som *komplementære* og *ikke-konkurrerende* i forhold til hverandre. Dette innebærer at ulike sosiologiske og teologiske bestemmelser kan være

gyldige, uten at kirken dermed kan *reduseres* til det som ligger i slike bestemmelser. Kirken kan f.eks. *både* betraktes som en sosial gruppe og som de helliges samfunn på én og samme tid (EC, xiiiif; jfr. 39f).

For forståelsen av ekklesiologien innebærer dette at den nettopp må arbeide med forholdet mellom kirkens sosiale og religiøse aspekter:

«Ecclesiology should be developed proceeding from the coordination of the social and the religious aspects of the functions of the church.» (EC, 98)³

For ekklesiologiens forhold til sosiologien innebærer dette at man arbeider med den samme empiri, men under ulike synsvinkler. Formulert som et spørsmål om objektet for det faglige arbeid, kan man si at ekklesiologi og sosiologi i sitt arbeid med kirken har det samme materiale objekt, men ulike formale objekt:

«Ecclesiology is understood to be a theological theory of the church. It distinguishes itself from a sociological theory of the church by its formal object and not by its material. The material object of both exists in the church, where it can be found in a historical and empirical sense. The formal object of ecclesiology, however, is expressed in the description and explanation of the church according to the aspect of its future from the perspective of the gospel. The vision and the mission of the church, as well as its tasks and goals, lie within this perspective.» (EC, x)

Forståelsen av kirkens sosiale og religiøse sider som komplementære størrelser har sin teologiske forutsetning i forståelsen av Guds handling som noe som skjer i og gjennom menneskers handling. Gud bygger kirken gjennom at mennesker bygger den:

«What people do in the social context of the church and what God does in the church, may not and cannot be subtracted from each other. They are not each other's negation, nor each other's counterpart. God does not cancel out the activities of people in the church, but inspires, intensifies, and orients them. God gives to the people to form the church themselves, to do the church themselves. The principle of noncompetition is founded on the insight into the immanent transcendence of God and not the absolute transcendence.» (EC, xiv; jfr. 95)

Dette er en forståelse som må sees i lys av den identifikasjon som gis i EET/PTE av teologiens (direkte) objekt som troen slik den kommer til uttrykk i hermeneutisk-kommunikativ praksis. At den guddommelige virkelighet ikke er direkte empirisk tilgjengelig, forutsetter altså ingen tanke om noen absolutt transcendent, men snarere en *immanent* transcendens: Guds gjerning er til stede i og med den troendes gjerning. At den guddommelige virkelighet gjør seg gjeldende gjennom troen og den troendes praksis, ligger imidlertid utenfor den empiriske undersøkelses rekkevidde.

Van der Ven benytter i denne sammenheng begrepet *tegn* for å karakterisere den sosiale, empiriske virkelighets forhold til den teologiske og religiøse. De sosiale fenomen er i dette perspektiv å forstå som religiøse tegn:

«The social phenomena can be conceived as religious signs. As religious signs they refer to the reality of God's salvation. In this they signify this salvation and represent it.» (EC, 100)

Gjennom introduksjonen av begrepet tegn for å knytte forbindelsen mellom kirkens sosiale og religiøse dimensjon har van der Ven valgt en teoretisk innfallsvinkel hentet fra moderne *semiotikk*, nærmere bestemt i tradisjonen fra *C.S.Peirce* (EC, 104ff). Herfra trekker han inn et annet nøkkelbegrep, nemlig begrepet *kode*. Dersom et fenomen skal kunne tjene som tegn for noe, er det nødvendig at det foreligger et sett koder som kan gi fenomenet dets betydning.

«Codes can be viewed as rules, agreements, and institutionalized habits that form the mechanism on the ground of which things, situations, happenings, and actions are seen as signs.» (EC, 112)

Dette gjelder også for de religiøse tegn: Skal et sosialt fenomen kunne forstås som tegn på en religiøs virkelighet, må det skje innenfor rammen av kunnskap om og deltakelse i den religiøse tradisjon (EC, 113). Kodene er derfor nødvendige forutsetninger for at sosiale fenomener kan bli fortolket som religiøse tegn (EC, 145).

Ekklesiologien må derfor gå inn i den religiøse tradisjon og undersøke de koder en der finner for å forstå kirkens virkelighet. Deretter må den undersøke hvilken mening disse koder kan ha for de ulike sider ved kirkens liv i dens aktuelle kontekst. Forholdet mellom koder og kontekst står da også sentralt i det konkrete opplegget i EC. Disse to størrelser forholder seg igjen til en tredje størrelse, nemlig det van der Ven kaller kirkens *funksjoner*. Den overordnede størrelse er her kirkens «general function», som han identifiserer som «religious communication» (EC, 46ff). Herfra avleder han det han kaller kirkens fire *kjernefunksjoner* («core functions»), nemlig *identitet, integrasjon, politikk og forvaltning*.⁴

Etter innledende kapitler om kirkens funksjoner og om kirkens koder (kap I og II), samordnes funksjoner, kontekst og koder i de resterende kapitler. I kap. III drøftes spørsmålet om kirkens *identitet* («identity») i lys av den kontekst som *sekulariseringen* representerer og av de ekklesiologiske koder *kirken som Guds folk* og *kirken som Jesus-bevegelse*. I kap IV drøftes kirkens *integrasjon* (et tema som inkluderer enhetsproblematikken) i lys av den kontekst som *individualiseringen* representerer og av *kirken som Kristi legeme*. Tema for kap. V er kirkens *politikk* («policy» – et tema som inkluderer målene for kirkens virksomhet), som behandles i lys av den moderne *utlisering* (dvs. tendensen til å spørre etter det formålstjenlige ved alle ting, å betrakte det meste, også det kirkelige fellesskap, som et middel til noe annet) og den ekklesiologiske kode *kirken som Åndens bygning*. I kap VI er temaet kirkens *forvaltning* («management» – et tema som inkluderer personellmessige og økonomiske aspekter), som behandles i lys av den tendens til *kalkulering* som preger det moderne samfunn («calculation» – et begrep som her betegner den moderne markedsøkonomis tankegang) og den ekklesiologiske kode *kirken som de fattiges kirke*.

Plassen tillater ikke å gå inn på de mer innholdsmessige sider ved van der Vens behandling av de ulike tema. Generelt må det sies at framstillingen har et voldsomt spenn fra de mer generelle og prinsipielle betraktninger til de helt konkrete spørsmålsstillinger. Stoffet har et bredt tilfang fra så vel den teologiske tradisjon, samfunnsvitenskapelig teoridannelse og empiriske undersøkelser til konkrete enkeltspørsmål. Denne kolossale bredden gjør framstillingen spennende, men gir den undertiden også et noe fragmentarisk og springende karakter, og der veien fra det prinsipielle til det helt konkrete av og til blir vel kort. I denne sammenheng er jeg imidlertid mest interessert i den mer prinsipielle forståelse av forholdet mellom empiri og teologi som kommer til uttrykk i boken.

Utgangspunktet for behandlingene av de ulike ekklesiologiske emnene, er tanken om et *dialektisk forhold mellom funksjonene og kodene*. Det betyr på den ene side at forståelsen av de ulike ekklesiologiske kodene nødvendigvis må formes ut fra den konkrete sammenheng de skal anvendes i. På den annen side må de ulike sider ved kirkens liv forstås i lys av de ekklesiologiske koder. Kodene får i denne sammenheng dels betydning for å forstå den foreliggende situasjon, dels fungerer de korrigerende og normerende overfor situasjonen (EC, 525). Det kritiske spørsmål til den kirkelige praksis er hvordan denne kan fungere som tegn på Guds frelsende gjerning:

«In what sense can the social aspects that can be distinguished in the functions of the church become, in the concrete practice of the everyday church, the bearers of religious signs that signify and represent the salvation of God?» (EC, 145)

En problemstilling som berører spørsmålet om teologiens objekt, er spørsmålet om hvor direkte man skal forstå sammenhengen mellom de ekklesiologiske koder og de konkrete sider ved den kirkelige praksis. Van der Ven går på enkelte punkter langt i å foreta en forholdsvis direkte identifikasjon. Ett eksempel på dette er når han kan identifisere en bestemt type organisasjon med Den Hellige Ånds virksomhet:

«What is called in religious terms 'the working of the

Spirit' finds its correlate in organizational terms in the innovative organization.» (EC, 437)

Fra et luthersk ståsted der man har vært vant til å kategorisere alle spørsmål om organisasjonsform etc. som adiafora-spørsmål, fortøner en slik identifikasjon seg som noe for enkel. Det man opplever som en for direkte identifikasjon, kan samtidig være en utfordring til å gjennomtenke om ikke også den lutherske atskillelse mellom sosiale og teologiske perspektiver er for enkel.

De ekklesiologiske kodens kritiske funksjon betyr imidlertid ikke at nåtiden ensidig skal normeres ut fra fortiden. Van der Ven avgrenser seg her fra enhver konserverende holdning og forutsetter at en sann kirkelig praksis alltid vil være *transformerende*, at kirken alltid vil være i *forandring* (EC, xi). Han avgrenser seg derfor også fra en *ekklesiologisk biblisisme* som vil anvende bibeltekstene forholdsvis direkte på dagens situasjon. En slik tenkning overser at også bibeltekstene er blitt til i en bestemt situasjon. Den kirke vi møter i de bibelske tekster er et eksempel på hvordan man dengang forholdt seg til *sin* kontekst, ikke en oppskrift på hvordan man skal forholde seg i en helt annen kontekst (EC, 309). I stedet for å la tradisjonen være norm for situasjonen, er det ifølge van der Ven snakk om en toveisbevegelse der fortid og nåtid kritiserer hverandre gjensidig.

Dette innebærer bl.a. at det normative og kritiske element i ekklesiologien ikke uten videre er identisk med det teologiske perspektiv. Også en mer sosiologiske basert innsikt i kirkens sosiale side kan romme klare normative elementer (slik vi også har sett i EET/PTE). Av slike elementer nevner van der Ven f.eks. *frihet* og *autonomi* som grunnleggende verdier som i den moderne virkelighet også må prege kirken (EC, 44f). Det samme gjelder også *demokrati* (EC, 318).

Avsluttende kommentar

Jeg har i denne artikkelen skissert noen hovedtrekk i Johannes van der Vens pro-

gram for praktisk teologi som empirisk teologi, med særlig henblikk på hans forståelse av forholdet mellom empiri og teologi. Som i alle andre konsepsjoner finner en hos van der Ven større og mindre punkter som innbyr til motsigelse eller kritiske innvendinger. Jeg har i det foregående antydnet slike innvendinger på et par sentrale punkter. For det første gjelder det spørsmålet om hvor teologien henter de normative premisser for sin tolkning og vurdering av den empiriske virkelighet. Her savner man etter mitt skjønn et premissgrunnlag som i større grad er teologisk (og bibelsk) begrunnet enn det en finner hos van der Ven. For det andre gjelder det forståelsen av teologiens objekt, som etter mitt skjønn for ensidig identifiseres med det religiøse subjekt. Ved siden av at en slik identifikasjon kan anfektes på det prinsipp-teologiske plan, kan den også føre til en innsnevring av interessen for hva slags empiri teologien er interessert i.

Begge innvendinger er av en karakter som ikke uten videre kan ryddes av veien innenfor rammen av en diskusjon om metodiske prinsipper for en empirisk teologi. Her dreier det seg snarere om mer grunnleggende prinsipp-teologiske spørsmål. Det viktige i denne sammenheng er imidlertid å påpeke at det å ta i bruk empiriske metoder i teologien ikke nødvendigvis er bundet til én bestemt teologisk grunnkonsepsjon. Derfor er van der Vens opplegg for en empirisk teologi et viktig bekjentskap også om en har sitt utgangspunkt i andre teologiske tradisjoner.

Det som særlig framstår som den fruktbare ansats i van der Vens opplegg er etter mitt skjønn insisteringen på at teologien ikke kan overlate til andre vitenskaper å samle inn og fortolke empiriske data, men at dette må være en integrert del av det teologiske fagarbeid. Bare slik sørger en for at det empiriske perspektiv virkelig blir et integrert perspektiv, og en hindrer dessuten teologien fra å skyve dette perspektivet fra seg som et fremmed perspektiv.

At arbeidet med å integrere empiriske

perspektiver i teologien ikke er avhengig av én bestemt teologisk grunnkonsepsjon, innebærer imidlertid ikke at det dreier seg om et prosjekt som kan gjennomføres løst fra arbeidet med prinsippteologiske spørsmål, eller at bruk av empiriske perspektiver forenes like lett med alle former for prinsippteologi. Fra vår egen sammenheng kjenner vi nettopp til konsepsjoner som levner liten plass for denne type perspektiver. På dette felt må derfor arbeidet med konkrete metodiske og forskningsmessige problemstillinger gå hånd i hånd med diskusjonen om grunnleggende teologiske prinsippsspørsmål, ikke minst knyttet til spørsmålet om forholdet mellom teologi og erfaring.

Noter

- 1 «This choice stems from the practical circumstance that we are most familiar with the Catholic Church, and have collected the most knowledge about it.» (EC, xiii)
- 2 Ved siden av dette skriftlige kildemateriale bygger artikkelen på informasjon innhentet gjennom et besøk i Nijmegen i mars 1998, bl.a. gjennom samtaler med van der Ven selv.
- 3 Det må her bemerkes at van der Vens bruk av begrepet «religiøs» som motbegrep til begrepet «sosial» er noe problematisk. Et sosiologisk perspektiv på det religiøse innebærer ikke at man forstår det som noe annet enn religion, men nettopp som religion forstått ut fra sin sosiale dimensjon. «Religion» er i dette perspektiv en like så empirisk størrelse som ethvert annet sosialt fenomen. Det hadde her vært bedre å bruke «sosiologisk» og «teologisk» som motbegreper istedenfor «sosial» og «religiøs». En kan likevel si at det teologiske perspektivet på kirken er et religiøst perspektiv i den forstand at det inntar religionens eget ståsted. I så fall vil det være bedre å tale om «religiøst fortolkede aspekter ved kirken» framfor «religiøse aspekter».

- 4 «The core functions are the primary, positive, complex and intentional functions that are a necessary condition for religious communication as the general function of the church.» (EC, 65)

Litteratur av Johannes A. van der Ven

Hovedtekster i artikkelen:

- EET *Entwurf einer empirischen Theologie*, Theologie & Empirie 10, J.H. Kok Publishing House / Deutscher Studien Verlag, Kampen/Weinheim 1990, 2.oppl. 1994.
- PTE *Practical Theology: An Empirical Approach*, Kok Pharos Publishing House, Kampen 1993. [Engelsk oversettelse av EET]
- EC *Ecclesiology in Context*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1996. [Engelsk oversettelse av nederlandsk original: *Ecclesiologie in context*, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, Kampen 1993. Tysk oversettelse: *Kontextuelle Ekklesiologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1995.]

Andre tekster på engelsk eller tysk:

- «Practical Theology: from Applied to Empirical Theology», *Journal of Empirical Theology* 1/1988, 7–27.
- «Congregational Studies from the Perspective of Empirical Theology», i: M.Pelchat (ed.): *Les approches empiriques en theologie*, Theologies Pratiques 4, Faculté de Théologie, Université Laval, Québec 1992, s. 101–130.
- Sammen med Hans-Georg Ziebertz (Hrsg.): *Paradigmenentwicklung in der Praktischen Theologie*, Theologie & Empirie 13, J.H. Kok Publishing House/Deutscher Studien Verlag, Kampen/Weinheim 1993.
- Sammen med Hans-Georg Ziebertz: *Religiöser Pluralismus und Interreligiöses Lernen*, Theologie & Empirie 22, J.H. Kok Publishing House/Deutscher Studien Verlag, Kampen/Weinheim 1994.
- Sammen med Eric Vossen: *Suffering: Why for God's Sake. Pastoral Research in Theodicy*, Theologie & Empirie 23, J.H. Kok Publishing House/Deutscher Studien Verlag, Kampen/Weinheim 1995.
- Formation of the Moral Self*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1998.

«Luthersk Kirkeaand og levende menighedsbevissthed»

Ideen bak Menighetsfakultetet og virkeligjørelsen av den

Av Bernt T. Oftestad

«At Menighetsfakultetet har en saare betydningsfull Gjerning at udføre inden vor Kirke, tør maaske nu staa klart for mange, som ikke fra først af kunne se det. Et frit theologisk Fakultet, baaret oppe af luthersk Kirkeaand og levende Menighedsbevissthed maa blive en varig Institution inden vaart Kirkesamfund.» Slik innleder det første MF-styret sin årsberetning for 1908, det året da fakultetet begynte sin virksomhet. I dag kan vi konstatere at deres ønsker er blitt oppfylt. MF er blitt «en varig Institution». Og flere og flere har måtte innse at det har en betydningsfull gjerning å utføre. Fakultetets frihet er heller ikke gått tapt, den er snarere bedre sikret enn den gang, ved eksamensrett som ble gitt alt i 1913, ved privathøyskolelov og ved egen doktorgradsordning.

Ideen om et *menighetsfakultet* eller et *menighetsuniversitet* var ikke ny da innbydelser til å opprette Menighetsfakultetet gikk ut høsten 1907. Som en motvekt til tidens frafall, var det de som følte at det trengtes akademiske institusjoner ledet i kristelig ånd. Ved et universitet under sekularisering måtte den tradisjonelle teologien og dermed presteutdannelse komme i vansker. I Nederland hadde nycalvinistene alt i 1880 etablert et fritt, kristelig universitet. Blikket kunne også rettes mot USA, der kirkene selv måtte ta hånd om presteutdannelsen, ubundet av koplingen kirkelig teologi og moderne uni-

versitetskultur. Men MF ble ikke grunnlagt av mennesker som bare hadde fått en god idé. De var blitt stilt overfor en sterk personlig utfordring, foranlediget av en teologisk og kirkelig *kampsituasjon*. Og de svarte med å ta et konkret initiativ. De mente selv at det var i pakt med «luthersk Kirkeaand» og et uttrykk for «levende Menighedsbevissthed».

Hva betyr dette litt konstruerte uttrykket: «luthersk Kirkeaand»? Selvsagt forpliktelse på luthersk tradisjon. Da striden om *Johannes Ordings* lære begynte i 1903, den såkalte «professorsaken» om hvem som skulle overta professoratet etter Fredrik Petersen – som var den kirkepolitiske foranledning til at MF ble opprettet – var det hans påståtte avvik fra den såkalte «lutherske Grundtype» som var konflikten tema. Den forpliktelse som drev stifterne av MF, var altså i utgangspunktet *konfesjonell*. Det gjaldt å «sikre en Undervisning for vor Kirkes vordende Prester, som kunde svare til hvad der maatte kræves i en luthersk Kirke, bygget på Guds Ord i den hellige Skrift, saaledes som det er forstaaet og forklaret i de lutherske Bekjendelseskrifter.» Slik formulerer stifterne sin kirkelig-konfesjonelle grunnholdning. Den teologiske forpliktelse som ble konkretisert ved opprettelsen av MF, var altså ikke *bibelfundamentalistisk*. Målet var ikke å redde det såkalte skriftprinsippet «in abstracto», men å hevde *Skrift og bekjennelse*. For MFs fedre var vår kirkes bekjennelse den rette og adekvate

utlegning av Guds Ord. Dermed unngikk man både bibelfundamentalismen og den rendyrkede *konfesjonalisme*.

1. Skriftautoritet i krise

Det moderne gjennombrudd hadde brakt teologien i krise også i vårt land. Tidlig kom det spørsmål opp som var og er fundamentalt for all lutherdom: Hvordan er *Skriftens autoritet* å forstå når den moderne kritikk og vitenskapelighet har gjort den gamle ortodokse skriftlære basert på verbalinspirasjonsteorien så vanskelig å fastholde? I 1880-årene fant det sted en viktig diskusjon om dette tema. På den ene side sto professor *Fredrik Petersen*, som frimodig åpnet for vitenskapelig bibelkritikk, idet han forankret Skriftens overnaturlige egenart ikke i dens historiske og litterære tilblivelse, ikke inspirasjonen av teksten, men i åpenbaringsens person, i Jesus Kristus selv. På den annen side fant man den lærde presten *Knud Krogh-Tønning*, som fremholdt at kirken måtte ha en *ufeilbarlig autoritet* å bygge sin lære på ellers havnet man i relativitetens hengemyr og kirkens læreidentitet ville gå i oppløsning. Og i den lutherske kirken var det *den inspirerte Skrift* som var en slik autoritet, mente Krogh-Tønning. Petersens liberalisme ble av mange opplevd så truende at den aldrende *Gisle Johnson*, hvis protegé han var, fant grunn til å ta ham under sine kirkepolitiske vinger. Inspirasjonsdebatten i 1880-årene ga ikke noen enighet om hvordan *det kirkelige autoritetsproblem* i den lutherske kirke skulle løses. Og i løpet av 90-årene befestet Petersens elever sine posisjoner ved Det teologiske fakultet, og moderniseringen av fakultetets teologi begynte for alvor.

År 1900 offentliggjorde den aldrende *Fredrik Petersen* en viktig artikkel i *Norsk Teologisk Tidsskrift* under tittelen: «Det lutherske skriftprinsipp», der han forsøkte å forene autoritet og modernitet. For Petersen var ikke luthersk kristendom «autoritær» og «disiplinær», for i lutherdommen var skrift-

prinsippet trådt i stedet for «kirkeprinsippet». Det var den «autoritære» katolisismen som hvilte på kirkeprinsippet. Men fra Skriften skulle ikke hentes tvingende påbud som fra en «fremmed» autoritet, dens innhold skulle tvert imot tilegnes i frihet av den religiøse personlighet, slik at det kunne bli internalisert – moralsk og religiøst. Petersen sammenfattet sitt syn slik: «Det lutherske skriftprinsipp er dette dobbeltsidige, Skriften (åbenbaringen) skaber troen; men troen igjen afgjør, hvad der er Skriften (åbenbaringen).» Dette er ikke «barnereligøsitet» eller «forskriftsreligiøsitet», som har et utvortes autoritetsprinsipp, men her møter vi det autoritetsprinsipp som gjelder for «den frie mand», slo Petersen fast.

At «den frie mand» – også i lutherske gevanter – gjorde seg gjeldende i det norske kirke- og kulturliv ved vårt århundres begynnelse, er det ikke tvil om. *Søren Kierkegaard* og ikke minst *Henrik Ibsen* – som også diktet varmt om den frie kvinne – hadde skapt denne rollefiguren. Så vel *Johannes Ordning* med sin frie og søkende ånd, som i sin sannhetstrang ikke lot seg tilfredsstille av såkalt antikverte dogmatiske formler, og *Sigurd Odland*, han som hadde mot til stadig å stå alene og dissenterer, han som brøt med sine kolleger og med universitetskulturen, til sist også med Menighetsfakultetet, fylte hver på sin måte rollen som «den frie lutherske mand». Samtidig var de i sine offentlige positurer vaskeekte representanter for en idealistisk, borgerlig kultur. Om de hadde forskjellig teologisk syn, i sin roller var de i samsvar med tidens doxologi.

Men å redde «den frie lutherske mand» var ikke den bærende idé bak Menighetsfakultetet. Bak fakultetet sto det mennesker som hadde *samlet seg*, en slags «synaxis», vel innen rammen av det borgerlige demokrati, men motivert av en *kirkelig* forpliktelse som etter sitt innhold var antikvarisk, ja, arkaisk sett fra den borgerlige kulturelitens høydedrag.

Selv om *Sigurd Odland* hadde en særlig legning for den ensommes vei, i sin teologi

la han likevel en sterk vekt på det kollektive, dvs. for kirken som konkret fellesskap. Derfor utviklet han en skriftoppfatning som lå meget fjernt både fra Petersens lutherske individualisme, fra fundamentalismen og den gamle lutherske ortodoksi. Allerede i begynnelsen av 90-tallet formulerte han et skriftsyn som sikret rom for et historisk-kritisk perspektiv på bibeltekstene. Kirken måtte oppgi forestillinger som ikke holdt stand etter hvert som de forskjellige vitenskaper etablerte sine prøvede innsikter om historien og naturen. Men ble ikke da Skriften som sådan og i sin helhet antikvert? Odland går ikke til den religiøse personlighet og dens idealitetsbevissthet når han skal forankre skriftautoriteten. Han går til *historien*. For Odland blir *Skriften og menigheten* med nødvendighet knyttet sammen. «Den hellige Skrifts autoritet kan ikke begrunde Troen paa Kristus, meget mere maa denne (Tro) allerede forudsættes, forat man skal kunne indrømme den hellige Skrift en særegen Autoritet.» Det er ingen som tror på Kristus fordi de først har trodd på Skriftens inspirerthet, nei, vi er kommet til troen «gjennom Menighedens Vidnesbyrd om den guddommelige Frelsessandhed». Og dette vitnesbyrd, i menneskers muntlige eller skriftlige forkynnelse, kan ha møtt oss utenfor og uavhengig av Skriften. I urkirken var det tro og kirke lenge før Det nye testamente ble til. Odlands integrasjon av skrift og kirke med kirken som Skriftens mor, var et sterkt uttrykk nettopp for «Kirkeand» med røtter helt tilbake til kirkefedrene.

Fra Odlands kirkelige hermeneutikk går det en linje til Menighetsfakultetets fedre som foranlediget av hans avskjed, ønsket å etablere en presteutdannelse på Guds Ords grunn, slik *kirken vitnet* om det i sin bekjennelse. Og konsekvent nok ønsket de å stå frem som talsmenn nettopp for den konkrete og synlige menighet, den som avla den rette bekjennelse, og som nå krevde å få prester utdannet på basis av den overleverte trosskatt eller trosregel som bar menighetens liv, gitt i kirkens bekjennelser.

2. Konfesjonsforpliktelse, universitetskultur og statsrett

Går vi tilbake til «professorsaken», som utløste det hele, så møter vi Guds Ord og den kirkelige bekjennelse i en annerledes kontekst: Konfesjonsforpliktelsen blir kontrastert med universitetskulturens akademiske frihet, kirkelig dogme står i konflikt med vitenskapelig sannhetssøken, seminaristisk presteskole kontra utvikling av vitenskapelig dannelse. Dette mønster kan forenkles til konflikten mellom *fordom* og *frihet*. «Professorsaken» engasjerte den borgerlige allmennhet, fordi mange så en grunnleggende kulturverdi – fri sannhetssøken – truet av gamle fordommer og mørkemannsvesen. Men når «professorsaken» ble så dramatisk og utløste så mye, skyldtes det ikke bare denne kulturelle og ideologiske dimensjon, men også det særegne ved norsk statskikk og kirkeordning. Det var en regjering konstitusjonelt forpliktet på *evangelisk luthersk religion* (GrL. § 2), og som dertil innehadde det øverste kirkestyret (GrL. § 16), som skulle utnevne også teologiske professorer. Her var det en luthersk øvrighet som bestemte, eller rettere det som var igjen av den etter 1884.

I 1906 løste Regjeringen kirkestriden og det i pakt med den modernisering som det norske statsliv, universitetet for øvrig og samfunnet i alminnelighet hadde gjennomgått. Den gamle lutherske øvrighets forpliktelse til å beskytte religionen mot avvikende lære, slik også Grunnloven noe vagt foreskrev (GrL. § 16), kunne vanskelig passes inn i det demokratiske samfunn. Her måtte finnes en pluralistisk løsning, dvs. en demokratisk og liberal. Derfor utnevnte man ikke bare Ordning, men ga et håndslag til den gamle retning ved å utnevne den moderate *Christian Ihlen* til et professorat i systematisk teologi ved siden av den kontroversielle Ordning. Flere med konservativ bakgrunn ble etter hvert tilknyttet det teologiske fakultet. Dette kunne likevel ikke forhindre opprettelsen av MF.

Innebygget i «professorsaken» foregår det en *juridisk* og *politisk* strid om utlegning og praktisering av den grunnlovsgitte konfeksjonsforpliktelse, egentlig om den lutherske statskirkes vilkår i det moderniserte norske samfunn. To grunnholdninger avtegner seg hos den juridiske ekspertise: Den ene er konservativ og ser konfeksjonsplikten som en grunnlovsbestemt læremessig forpliktelse på et gitt, historisk overlevert trosinnhold som Skriften og bekjennelsene bevitner. Det var også Odlands og det konservative presteskapets og kirkefolkets prinsipielle syn. Den annen henter sin inspirasjon fra samtidens moderne tenkesett og den moderne teologis oppfatning av forholdet mellom tro og lære, religion og rett. Den lutherske konfeksjon må da oppfattes ut fra et overordnet såkalt «protestantisk prinsipp» som ikke bare gir rom for, men også forutsetter en åndelig utvikling under historiens gang som endrer også kristentroen. Gamle dogmer må derfor ikke tolkes på en antikvert måte. Noen av dem kan man endog trygt legge bak seg. Det er denne form for protestantisme som seirer politisk og rettslig ved utnevnelsen av Ording, noe som betyr at Den norske kirke blir både ordningsmessig og læremessig rekonstruert. Den lutherske øvrighet blir nå for alvor en mild administrator av læremessig pluralisme. Et kirkepolitisk konsept som skulle bli vanlig for statskirkestyret gjennom hele dette århundret.

Moderne mennesker vil spørre hvorfor kirkestatsråd Knudsen, Odland og MFs fedre ikke kunne slutte seg til denne liberale og sympatiske løsning av en vanskelig konflikt. Årsaken er først og fremst å søke i de *læremessige livsanliggender* som man mente var i krise ved at Ording med sin teologi skulle bli og til sist ble prestelærer. De kan konsentreres til to: *læren om Kristi reale nær-
vær i nattverdets innviende brød og vin og den allmennkirkelige lære om Kristi gudmenneskelige person*. Det var ikke teologiske detaljspørsmål eller dogmatiske finurligheter man sto overfor, men lærepunkter som hadde satt skarpe og grunnleggende skiller i

kirken – under oldtiden og ikke minst mellom lutherdom og reformert protestantisme på reformasjonstiden. Møtet med den nyprotestantiske spiritualisme stilte MF-fedrene «in statu confessionis», og de opptrådte virkelig som forsvarere av «luthersk Kirkeaand», forankret i den gamle udelte kirkes dogma og utmeislet av lutheranerne under 1500-tallets lærekonflikter. Dette gjør grunnleggerne kirkelig representative langt ut over nasjonalkirkens og konfeksjonskirkens rammer. De opptrådte økumenisk i ordets dypeste og egentligste forstand. Men deres teig var vårt eget land. Her ønsket de å ruste menighetene mot en lære som undergravde kirkens nådeformidling, dens kult, dens bønn og tilbedelse. Det skulle positivt skje ved en kirkelig basert presteutdanning.

3. Organisasjonssamfunn og «Kirkeaand».

Å befinne seg «in statu confessionis» gir et sus av Worms og Augsburg. Mange lutheranere har en særegen sans for dét. Men heroisk bekjennelse kan lett bli forent med passivitet. Ikke vi, men Guds ord skal gjøre det. Vi skal være stille, og vi skal ikke bli til skamme. Luthersk kristendom har et kvietistisk drag. Men Fredrik Petersens nyprotestantiske «lutherske mand» er heller ikke noen virkningsfull historisk aktør. Han er den milde og ømme personlighet som er alene med sin Gud, og hvis private rom skal vernes. De historiske aktører bak MF er derimot aktive og engasjerte prester og lekfolk som opptrer utadrettet som et *organisert fellesskap* på den historiske arena.

I den store gruppen som sendte ut innbydelsen høsten 1907 var det en mengde lekfolk. Bak Menighetsfakultetet står med andre ord et *kirkelig folk*. En rekke frivillige organisasjoner hadde henvendt seg til Regjeringen og advart mot Ordings læresyn. Her trer det aktive lekfolket frem, *ikke* som representanter for de kristelige og frie organisasjoner, men nettopp som lekfolk, dvs. med til-

hørighet til den konkrete menighet og med vilje til å ta bevisst ansvar i en nødsituasjon. Og ansvaret, hvordan skulle det konkretiseres annet enn ved demokratiske midler tilpasset det borgerlige samfunn. Utgangspunktet deres var *grunnlovskonservatismen* med vekt på statsmaktens forpliktelse på «evangelisk-luthersk religion», i hvert fall i sitt kirkestyre. Men den politiske strategi og de politiske virkemidler stifterne tar i bruk, tilhører fullt og helt det moderne liberale organisasjonssamfunn. I innbydergruppen, i det forberedende arbeidsutvalg, i det senere styre og forstanderskap, ser vi en bit av organisasjonsnorge. De som her tar ansvar, er jordnære mennesker. De vet hva penger og organisasjonsstruktur betyr. De søker det egnede personale. De vender seg mot offentligheten med oppfordring om å støtte, og de vil fremfor alt *påvirke* offentligheten, den statskirkelige offentlighet i bygd og by. MF ble ikke de frivillige organisasjoners fakultet, men ble selv en ny og egenartet frivillig institusjon i det norske samfunn.

I innbydergruppen fra 1907 finner vi en rekke prester. Noen få biskoper er også med. I de styrende organer kom naturlig nok prester til å spille en sentral rolle. MF startes ut fra en allianse mellom prester og lekfolk som har røtter i og er en virkning av det forrige århundres samforstand mellom prester og lekfolk på den johnsonske indremisjons grunn.

Er dette «luthersk Kirkeånd»? Dette er i hvert fall ikke Heuchs aristokratiske embetskirke fra 1870-årene. Den geistlighet som engasjerer seg, er da heller ikke preget av den stille depresjon over den nye tid som preget så mange lune prestegårder ved århundreskiftet. En av de prester som bar store løft i MF-saken, var *Hartvig Halvorsen*, han kan være typisk for det geistlige miljø som sto bak. Halvorsen var fra Hjelmeland i Ryfylke, utdannet under Gisle Johnson, gikk inn i Lutherstiftelsen og sto sammen med Odland i anstrengelsene for å demokratisere stiftelsen og etablere Indremisjonselskapet. Han var motoren bak *Det*

norske diakonhjem og dets første forstander. Effektiv, målrettet, realistisk og idealistisk. Dypt forankret i tradisjonell kristendom, samtidig et barn av sin tid. I sin yngre år samarbeidet han typisk nok med det forrige århundres mest effektive entreprenør i Guds rike, presten og stortingsmannen *Lars Oftedal*, grunnleggeren av et imperium av kristne virksomheter på Sør-Vestlandet.

Betyr det at den lutherske kirkeånd som fylte grunnleggerne, var markert lavkirkelig, ja, ukirkelig. Odland som var klart lavkirkelig, hadde i sin tid arbeidet aktivt for en sammensmeltning av den vestlandske og østlandske indremisjon, men nådde ikke frem. Det var for stor avstand i kirkesynet. Men nettopp i den østlandske indremisjonstradisjonen var det skapt et nært fellesskap mellom kirkelig lekfolk og ortodoks-pietistisk geistlighet, et tjenestefellesskap mellom nattverdmenighet og prest som utgjorde fundamentet for indre- og ytremsjon og den kirkelige diakoni.

4. Kirkereform og frihet, stat og kirke

Det som satte kirkelige skiller ved århundrets begynnelse, var ved siden av «professorsaken» fremfor alt striden om «fri nattverd». De som gikk inn for «fri nattverd», var forskjellige strømninger av radikalt lekfolk. Etter hvert ble lekpredikanten *Ludvig Hope* fra Kinamisjonsforbundet den fremste talsmann for dette frihetskrav. Støtte fikk man fra universitetsfakultetets liberale professorer. De som bar frem Menighetsfakultetet, ønsket ikke en slik nattverdpraksis.

Det radikale lekfolk, som også var skremt av den teologiske utvikling, så for seg en annen institusjon enn det som ble Menighetsfakultetet. De forlangte personlig bekjent tro som opptaksvilkår og «formatio» av den enkelte student etter nådegaver. De ønsket en høyere bibelskole eller et seminar. De som bar MF frem, bygde et fakultetet med åpen adgang, i pakt med lut-

hersk respekt for samvittigheten og med geistlig vårhet overfor «spede spirer». For mange, ikke minst prester, var det et mål at MF skulle bli en «renset utgave» av det gamle gode universitetsfakultet, der Johnson og Caspari hadde vært de toneangivende. Derfor tok man sikte på å bygge opp et teologisk *fakultet* på samme faglige nivå som universitetsfakultetet. Fra første stund var det et mål å få offentlig eksamensrett.

Flere av de som tilhørte miljøet bak MF, var også aktive i *den kirkelige reformbevegelsen*. Her spilte ikke minst Hartvig Halvorsen en sentral rolle. Samme år som MF kunne åpne sin dører, ble det nedsatt en offentlig kommisjon til å utrede de kirkelige reformspørsmål. Men Reformbevegelsens visjon – en fri folkekirke – ble det ikke noe av. Et referendum viste at tanken om å skille stat og kirke hadde mikroskopisk støtte i folket. Man fikk derfor nøye seg med delreformer.

Hva kunne ha passet bedre sammen enn en fri folkekirke og et fritt menighetsfakultet uavhengig av Universitet, Departement Regjering? Det kunne ha blitt presteskolen i den nye frie folkekirken, et teologisk kraftsentrum for presteutdannelse og teologisk arbeid i det hele. Det var utvilsomt visjonen hos mange av stifterne. Og det var en løfterik og fremtidsrettet visjon. Men slik gikk det ikke. Det frie fakultetet kom, men det skulle komme til å fungere innen en demokratisk statskirke. Med sitt selvsupplerende forstanderskap, sin egen økonomi og sin kallsordning var det en fri og selvstendig institusjon. Ikke var det styrt av politiske myndigheter, heller ikke underlagt noen form for episkopalt tilsyn, men offentlig godtatt og godkjent og med rett til å bære sitt ansvar for kirkens presteutdanning. MF ble kort og godt en del av det sivile samfunn med maksimal påvirkningskraft overfor statsinstitusjonen Den norske kirke, samtidig som det fikk – ikke en organisato-

risk, men en *organisk* forankring i kirken, basert på åndelige tillitsrelasjoner mellom troende lemmer av vår menigheter. Hverken embetsrett, byråkratiske ordninger eller kirkelig demokrati har vært den organisatoriske bærebjelken her hos oss, men det vi kunne kalle *tillitssuksessjon*.

Den frie teologiske forsknings- og undervisningsinstitusjon er på mange måter et ektefødt barn av den «lutherske Kirkeand». Reformasjonen skyldes ikke bare anfektelser i en munkecelle, men like mye en humanistisk studiereform i Wittenberg. Det kurfyrsten av Sachsen verget mot kirkelig og keiserlig makt, var sitt frie stjernefakultet, og fremfor alt holdt han sin beskyttende hånd over sin navngjetne professor *Martin Luther*. Men reformasjonen hvilte også på et gitt *autoritetsprinsipp* – en Skrift som er klar og tilstrekkelig. I dag ser vi at dette autoritetsprinsipp ikke må abstraheres slik at det blir tom ideologi. *Skrift og kirke hører sammen* og betinger hverandre gjensidig. Det var Odlands poeng. Derfor blir dagens utfordrende spørsmål: Hva er kirken, og hvor er kirken? Eller i vår kontekst: Hva er *menigheten* i Menighetsfakultetet? Generasjon etter generasjon av MF-lærere har stilt dette spørsmål. Svarene har variert alt etter kirkesyn. For egen del vil jeg mene at kirken ikke kan være «den frie lutherske personlighet» som med og uten geistlige gevanter er medlem av en moderne demokratisk stats- og folkekirke på *egne* og ikke på kirkelige premisser? Uansett kirkesyn ved institusjonen, MF bør se det som sin oppgave: å tjene *den hellige, apostoliske og alminnelige kirke*. Det var det fedrene gjorde da de i praktisk handling avviste vranglæren og positivt la grunnlag for at den alminnelige kirkes overleverte Kristus-bekjennelse fortsatt skulle kunne lyde og samle de norske menigheter i tro, takk og tilbedelse.

Gudsteneste og kultur i dialog

Metodisk introduksjon

Av Øystein Bjørdal¹

Å feire gudsteneste har forskjellig form, uttrykk og atmosfære frå ei kyrkje til ei anna og frå eit land til eit anna land. Dette er ein observasjon som korkje er oppsiktsvekkande eller original. Meir interessant er det å legge merke til tydelege skilnader på gudstenestekulturen innanfor eit og same kyrkjesamfunn. Sjølv nabokyrkjer av same konfesjon viser ofte store skilnader i liturgisk kommunikasjon, musikkstil, arkitektoniske uttrykk, balanse mellom ord og handlingar, rørsler m.m. Liturgen si rolle er viktig, og bruken av kor, andre tenestegrupper, lekfolk og forskjellige virkemiddel som blir involvert i førebuinga og feiringa av liturgien, gjer mykje med omsyn til opplevinga av heilskapen. Den same liturgien kan fortone seg ganske annleis frå ein kyrkjelyd til ein annan, slik også spiritualiteten i ein kyrkjelyd kan vere radikalt forskjellig frå andre kyrkjelydar. På liknande måte er kulturelle trekk og karakteristika i det eine landet forskjellig frå andre. Italiensk *pasta* er kulturforskjellig frå ungarsk *gulasj* eller tsjekkisk *knedlik*. Og kulturelle skilnader blir forsterka av språkleg identitet, musikalske uttrykk o.l. Rytme og musikk i Finland har eit anna særpreg enn t.d. i Spania. På same måten er byggetradisjonane i England ulik dei i Østerrike. Dette er like enkelt som det er viktig. Vi veit at innverknad frå natur og temperatur har klare implikasjonar på arkitektur, klestradisjonar, transport og

andre former for kommunikasjon. Det har hatt store konsekvensar for gudstenestelivet, ikkje minst i vårt eige land.

Å feire gudsteneste er i seg sjølv eit kulturuttrykk, eit uttrykk som alltid gir seg til kjenne i ein gitt lokal samanheng. Følgeleg må det vere ein samanheng mellom kulturmonstra og gudstenestetradisjonane, og di mindre merkbar denne samanhengen er, di større er faren for at gudstenesta blir berre for dei innvigde, for dei som kjenner koden og er «innanfor». Då blir spørsmålet om den heilage, almenne kyrkja er blitt mest for dei spesielle. Kulturskilnader har konsekvensar for gudstenestelivet, og dette faktum er eit viktig aspekt ved studieprosjektet «Gudsteneste og Kultur» som vart initiert i 1993 i regi av Det lutherske verdsforbund (LVF). Kva tyder det t.d. å bruke nattverdrød i ein kultur der ris er den dominerande naturressurs? Kva har det å seie for lokal gudstenestefeiring i Sentral-Afrika når kyrkjebygga der er teikna etter europeisk ny-gotisk stil og musikken er prega av dansk-tyske salmetonar? Det seier seg sjølv at det er viktig å kjenne kulturen både for den gode gudstenestepanlegging og for den liturgiske utviklinga i vidare forstand. Kunnskap om og kjennskap til den aktuelle kultur er avgjerande både for dei som leier gudstenestelivet og såleis også for inkulturasjonen av den liturgiske feiringa.

Men vi bør ikkje fokusere berre på skil-

nadane i kulturuttrykka. Det er viktig også å observere dei grunnleggande likskapane i kulturelle uttrykk og gudstenestlege tradisjonar. Når vi ser på dei fundamentale likskapane kjem skilnadane i eit nytt lys. Dette er viktige observasjonar og erfaringar i multikulturelle og tverrkulturelle samanhengar. Forskjellane blir ikkje utan vidare mindre, men vonleg mindre trugande. Trass i alt viser dei fleste kulturar grunnleggande likskaper i til høve menneskeleg liv og framferd, i det å ete og drikke, vaske seg og sove, elske og kjempe. Kvantitet og kvalitet varierer, men likskapane er tydelege, og kva rett har vi til å definere kva kvalitet er for noko i denne samanheng?

Som menneske er vi grunnleggande sett i same båt i denne verda. Vi er innfelde i kvarandre sine liv, og sjølv om dei ytre tilhøva ofte er svært ulike, så er grunnleggande trekk ved menneskelivet også like. Når vi ser på gudstenestestrukturen mellom dei kristne kyrkjene i verda, så finn vi også, trass i store skilnader, klåre likskaper mellom dei fleste kyrkjesamfunna. Eit grunnmønster stig fram i gudstenestefeiringa. Ein liturgisk *ordo* med arketypisk karakter synest gjenkjenneleg. Det er viktig å kjenne denne liturgiske ordo, og like viktig å vere kjent med den kultur som kyrkja og gudstjenesta er omgjeven av.

Nairobi-erklæringa

I januar 1995 var det ein konferanse i Nairobi, Kenya, i regi av LVF sitt studieprosjekt «Worship and Culture». På denne konferansen vart den sokalla Nairobi-erklæringa² til. Her er det peika ut fire vegar i den dynamiske interrelasjonen mellom gudstjeneste og kultur:

1. Gudstjenesta er *transkulturell*.

Ho går ut over ein gitt kultur og har den same substans for alle land og folk. Bodskapen om Kristi liv, død og oppstode for verda si frelse er grunnkjelda til det

transkulturelle preget på den kristne gudstjenesta. Den Heilage Skrifta, den eine Bibel, som er omsett til dei mange språk, stadfestar at Guds gåver er gitt til heile verda.

2. Gudstjenesta er *kontekstuell*.

Liturgisk feiring varierer både i høve til natur og kultur. Slik som Jesus Kristus vart fødd inn i ein spesifikk kultur i verda, slik må tilbedinga av han bli utfordra av den lokale kultur og nærmiljøet. Verdiane og særtrekk i ein gitt kultur bør brukast medvite for å gi mål og mening til den kristne gudstjeneste-feiringa, solenge dei harmonerer med grunntrekka i evangeliet.

3. Gudstjenesta er *kontra-kulturell*.

Gudstjenesta utfordrar det som går imot evangeliet i ein gitt kultur. Som kristne er vi kalla til å bli forvandla, og ikkje til å bli konform med denne verda (Rom 12,2). Undertrykking og sosial urettferd i ein gitt kultur må utfordrast av det gudstjenestlege fellesskap. Individuell ukultur og lokale eller nasjonale kulturar som dyrkar seg sjølve medan det breidare menneskelege fellesskap må betale prisen, lyt tole kritikk frå kyrkja sitt gudstjenesteliv.

4. Gudstjenesta er *tverrkulturell*.

Det er viktig å opne gudstjenestefeiringa for tverrkulturelle og multikulturelle erfaringar med omsyn til utveksling og deling av ulike lokale kulturuttrykk. Å dele salmar og songar, kunst og andre gudstjenestlege uttrykk på tvers av kulturbarrièrane gjer heile kyrkja rikare, og det styrkjer opplevinga av ein verdsvid *communio* i kyrkja som Kristi lekam på jorda.

Med desse fire innstega til gudstjenesteforståinga er det laga eit rammeverk for samhandling mellom kulturen og gudstjenestelivet. Professor Gordon Lathrop, USA, har

vore den sentrale lutherske føredragshaldar i Gudsteneste og Kultur-prosjektet. Lathrop understrekar at «gudstenesta si form er eit rammeverk for kontekstualisering». I denne samanheng nemner han ei firfaldig handlingsform (ikkje å forveksle med Gregory Dix sin eucharistiske «four action shape») som liturgiens grunnleggande fellesstruktur: Samling, Ordets gudsteneste, Bordfelleskapet, Sending.³ Eit femte økumenisk grunntrekk i liturgien er badet, eller den heilage dåpen. Sjølv sagt varier desse liturgiske elementa frå ein stad til ein annan, men grunnmønsteret i den liturgiske struktur er lik. Denne liturgiske *ordo* er eit rammeverk for kontekstualisering og såleis open for liturgisk inkulturasjon. Frå metodisk synstad hentar liturgisk inkulturasjon fram særtrekk frå eit folks historie, tradisjonar og kunstnarlege uttrykk. Eitt av måla for liturgisk inkulturasjon er difor å fremje «ei gudstenestefeiring som er kulturelt tilpassa folk der dei bur, slik at dei kan kjenne at den er deira».⁴

Kulturelle «kontrapunkt»

I ei førelesing om «Christian Worship and Popular Culture» rettar den amerikanske kyrkjhistorikaren Martin E. Marty vår merksemd mot det dialektiske tilhøvet mellom gudsteneste og kultur ved å vise til det lutherske *simul*. Det teologiske perspektivet i *simul justus et peccator* (lat.= samstundes rettferdig og syndar) kan også vere eit paradigme for vårt tema. Dette er som kjent ei av maksimene frå den lutherske reformasjonen. I si analyse *Christ and Culture* talar R. H. Niebuhr om Kristus mot kulturen, Kristus over kulturen, Kristus i kulturen og KRISTUS SOM FORVANDLER KULTUREN. Desse uttrykka viser til forskjellige måtar å handsame dialektikken mellom gudsteneste og kultur på, og stadfestar vårt utgangspunkt om den resiproke relasjonen mellom dei. Niebuhr peikar og på ein femte og meir dialektisk veg, Kristus og kulturen som eit paradoks, og Martin Marty gjer som lutheranarar sær-

leg merksam på denne «varianten», idet han viser til den dialektiske kjerna i luthersk teologi med særleg tanke på *simul justus et peccator*. Som kristne vil vi alltid måtte stadfeste verda slik ho er skapt, såre god og stimulerande, og med alle sine indre og ytre verdiar og utfordringar. På same tid må vi vedgå at verda og vi er syndige, svikefull, forgjengelig, og ofte på kant med evangeliet.

På denne bakgrunn nemner prof. Marty ti tankevekkjande «kontrapunkt» og karakteristika frå den amerikanske kultur⁵ (som i høg grad er relevant for mange vestlege kulturar), og han byr fram liturgiske refleksjonar og verdiar som kan gå utover denne spenninga og opne for nye synteser, verdiar og opplevingar:

- | | |
|---------------------------------------|------------------------|
| 1. Karakteristikk: | Lengt: |
| <i>Mennesket som økonomisk objekt</i> | <i>Personleg trong</i> |

Det finst ein eucharistisk økonomi som tek til med tanken om at det er «nok til alle» og som endar med solidaritet/likskap med alle som hungrar og at den «minste» vert løfta opp. Denne Gud-gitte økonomi er manifestert i den guddommelege Treeininga sin indre relasjon. Den vil hjelpe folk til å leite etter verkeleg fellesskap og å sjå verdien av den eine i dette vidare fellesskap.

- | | |
|---------------------|---------------------|
| 2. Karakteristikk: | Lengt: |
| <i>Forgjengeleg</i> | <i>Transcendens</i> |

Den kristne liturgi byr fram det som varer uttrykt i det som er her og no. Ved å møte både tida og det lokale nærver kan den gudstenestefeirande kyrkjelyden unngå museale tendensar og heller byr fram truverdige ritual. På same tid, ved å verkeleg gå inn i ritualets form, kan kyrkjelyden opne dører til Han som var, er og som blir, og peike på det som varer.

- | | |
|------------------------|--------------------|
| 3. Karakteristikk: | Lengt: |
| <i>Sjølvsentrering</i> | <i>Å høyre til</i> |

Syndsvedkjenning og absolusjon gjer evangeliet personleg, men forsoning er også forsoning med fellesskapet. Individets verdi stig fram frå forpliktinga på fellesskapet, *koinonia*, der ulike tenester blir framheva og der oppgåver blir løyste som ei investering i felles-godene.

4. Karakteristikk: Lengdt:
Sensasjonspreg *Stille*

Inkarnasjonen understrekar at kroppen, sansane og kjenslene ikkje er mål i seg sjølve, men bustad for den Heilage. Å lytte nøye til Ordet gjer ein stille framfor det Heilage, noko som i neste omgang fører til gjennomgripande lovprisnings-utbrot. Kristne som feirar gudsteneste blir drivne inn i ei form for *liturgisk sensualitet*, men innser at det også driv ein djupare inn mot tid og stad der ein kan få grunde på ting i sitt eige hjarte.

5. Karakteristikk: Lengdt:
Utvendig *Spiritualitet*

Indre tomleik driv menneske på leit etter kjerneverdier. I liturgien blir trussetningar og dogmer feira og kjerneverdier blir forma. Etter sitt vesen inviterer liturgien til dynamisk relasjon med Den Heilage. Vegen til denne relasjonen går meir gjennom katekumenat / katekese enn gjennom konfirmasjon.

6. Karakteristikk: Lengdt:
Dyrking av det som er nytt *Røter*

Tempoet i den teknologiske utviklinga og marknadskreftenes press imot auka forbruk tenderer mot ei revurdering av alle verdier. Men «retro»-perspektivet er også populært i mange kulturar. Nostalgi opnar for gamle verdier, m.a. ved det å samle på antikvitatar. Kristen gudstenestefeiring freistar å balansere det notidige med røtene. Kyrkja har eit kall til å gi det som har røter i

seg, ved sida av trua på Jesus Kristus som kjem frå framtida. Det kan gjerast t.d. ved å vere medveten om kyrkjelyden si forbøn og om offertorieprosesjonen sine gåver frå vår eiga tid, og ved å sjå til at preika gir det «gamle» evangeliet for dagens menneske.

7. Karakteristikk: Lengdt:
Universell *Partikulær*

Kyrkja er alltid lokal, partikulær, uvanleg, og på same tid knytt til den verdsvide kyrkja. Liturgien viser oss ei kyrkje som er katolsk i den meining at truedkjenninga sitt *catholicam* betyr noko sånt som heilskapleg, allmenn, for alle menneske.⁶ Katolisitet er såleis noko anna enn romersk-katolsk! Og samstundes med dette universelle perspektivet er kyrkja heilt og fullt her og no. Den klassiske struktur i liturgien og den lokale røyndomen møtest for å hegne om og integrere det lokale og det universelle i kvarandre. Det trengst dyktige liturgar og reflekterte medarbeidarar i kyrkja for at ei slik samansmelting kan finne stad, men kristen gudstenestefeiring som vil vere nærverande i høve til den samtidige kulturen, krev ei slik merksemd.

8. Karakteristikk: Lengdt:
Segmentert *Økumenisk*

Det finst ein lengt etter eit familiesamhald, etter ein tryggleik om at det er saker og tilhøve som fører oss saman som menneskeleg «familie». Difor er kulturelle og andre slags skilnader velkomne i liturgien. Ikkje berre slik at vi vil vere generøse og gjerne sjå og høyre andre menneske enn dei som høyrer til vårt eige nærmiljø. Nei, skilnadene gjer oss rikare og dei skal delast som gåver, ikkje som overmodig utstilling av noko eksotisk. Teknologisk har vi tilgang til åndelege skattar frå systre og brør frå heile den verdsvide kyrkja. Dette gjer oss meir merksam på kyrkja sin katolisitet. Men det utfordrar samstundes kyrkjelydane til å legge vekt på lokal demografi. Liturgi blir

alltid feira på ein bestemt stad til ei gitt tid og tilpassar seg karakteristika frå dei som er forsamla. I denne samanheng blir gudstjeneste som opptak eller overføring/kringkasting, det vere seg audio eller video, sekundære og inadekvate. Likevel kan dei sjølvsgagt spele ei viktig rolle i samspelet mellom gudstenesta og kulturen.

9. Karakteristika: *U-samanhengande* Lengt: *Samanheng*

Lengten etter samanheng blir gjerne stimulert av fundamentalisme både innanfor og utanfor kyrkja. I liturgisk samanheng ser denne lengten ofte etter rigide ritual etter mønster frå fortida, då tilhøva var mindre desintegreerte enn idag. Men Gud held alle ting i høg ved at han står over og bygger bru mellom våre motsetnader: Gud – menneske i Jesus Kristus, liv – død, lovprising – klage, tid – eve, jord – himmel m.m. Dei store bibelforteljingane viser vegar til å bygge bru over tilsynelatande motsetnader. Vi blir inviterte til å leve tilsynelatande usamanhengande ved å stole på den Gud som sjølv er den store samanhengen.

10. Karakteristika: *Trulaus* Lengt: *Disiplin*

Kristen gudstjenestefeiring er alltid eit kall til eit troverdig liv. Ordningar for syndsvedkjening og skriftemål og tilhøyrande absolusjon forventar forandring i livsførsel. Dåpen forutset radikal etterfølging. Gjennom heile liturgien blir folk utfordra til å gi av sitt eige, gåver og talent, tid og eigedom, tru og lovprising, og liturgien stadfestar med takksemd at slike gåver er forskjellige. Men liturgien hjelper ein også til å skjønne at det å vere ein Kristi etterfølgjar ikkje er ein måte å drive sjølvgratulasjon på. Det handlar om å følgje i Kristi fotefar.

Så langt Martin Marty, fritt gjengjeve. I Norge hadde vi ein misjonær i starten av dette hundreåret, Karl Ludvig Reichelt, som var

mykje oppteken av dialektikken mellom gudstjeneste og kulturspørsmål, lenge før kontekstualisering og inkulturasjon var blitt moteord i det teologiske vokabularet. Førsteamanuensis Thor Strandenæs, Misjonshøgskolen i Stavanger, tek til orde for liknande refleksjonar som Martin Marty i ein artikkel om Reichelts liturgiske tenkning. Strandenæs understrekar at «Gudstjenesten uttrykker på en og samme tid kirkens universalitet og dens lokale tilknytning... Ved at den felleskristne arv gjenfinnes i liturgiene, og at liturgiene samtidig gis en form som reflekterer den lokale kultur og troserfaring, oppnås en sunn spenning mellom universalitet og partikularitet».⁷

Det er altså god grunn til å merke seg Karl Ludvig Reichelts namn når temaet er gudstjeneste og kultur. Truleg er den kjende China-misjonæren ein føregangsmann på dette området. Han er kanskje best kjent som den diktaren som skreiv misjonssalmen «Din rikssak Jesus være skal min største herlighet». Reichelt var særskild oppteken av kva natur og kultur hadde å seie for formidlinga av evangeliet der buddhismen er den dominerande religion. For gudstenesta betydde det at Reichelt la stor vekt på gudstenesta som tilbeding. Opplevinga av å høyre til i samfunnet med Gud var grunnleggjande viktig for han. Samstundes løfter han fram kor viktig det er at vi som menneske, truande, tvilande og søkande, er innvevde i kvarandre sine liv. På denne bakgrunn vart ramma for gudstjenestefeiringa viktig for Karl Ludvig Reichelt. Gudstjenesteopplevinga kan ikkje isolerast frå natur, språk og andre kulturelle særtrekk, seier han. I denne samanheng blir også meditasjonen eit naturleg uttrykk for gudstjenestelig liv.⁸ Ei slik kjenslevar haldning både til naturen, kulturen og gudstenesta gir seg uttrykk i ein liturgisk sensualitet (jfr. Marty's «kontrapunkt» nr.4 over) der heile mennesket med kroppen og dei mange sansane blir viktige instrument for gudstjenestefeiringa. Allereide ved starten av dette hundreåret legg soleis Reichelt stor vekt på

det sanselege og konkrete i gudstenestefeiringa. Synet, hørselen, lukt, smak, song, musikk og kroppsørslar, alle desse sanselege elementa høyrer heime i den liturgiske heilskapen, understrekar han.⁹

Inkarnasjonen – paradigmet på inkulturasjon

Den metodiske kjelda til «Gudsteneste og Kultur» – prosjektet finn vi i inkarnasjonsteologien. Kristi fødsel har rydda nytt land i religionshistoria, ei hending som er åndeleg og historisk på same tid. Inkarnasjonen er fundamental for forståinga av skaping og atterløysing i bibelsk teologi. Den er høgdepunktet i den frelseshistoria som kjem til oss i kroppsleg, fysisk form i Jesus Kristus, i hans liv og gjerning. Slik sett er inkarnasjonen også grunnkjelda til feiringa av Ordet og Sakramenta som Kristus sjølv innstifta i kyrkja. «For kristne samlar alt seg i Jesu fødsel som på guddommeleg vis tek menneskeleg form», seier prof. Marty, og held fram: «Den kristne gudstenesta kan ein tenkje seg som ein vedvarande, tidlaus respons på inkarnasjonen. Slik får gudstenesta meining for menneskeleg liv og drama».¹⁰

Ansgar J. Chupungco, O.S.B., liturgikar frå Filippinene, er den andre hovedeførelsaren i studieprosjektet «Gudsteneste og Kultur». Chupungco, som er romersk-katolsk, seier det slik: «Inkarnasjonen av Guds son er verkeleg paradigmet og modellen for inkulturasjon. På same måten som Kristus vart menneske i alle ting utanom synd, og knytte seg til kultur og tradisjon i sitt eige folk, slik er kyrkja også sendt til verda for å utvide inkarnasjonen i tid og rom».¹¹ I ein definisjon av inkulturasjon framhevar Chupungco at kyrkja inkarnerer evangeliet i forskjellige kulturar, og at ho på same tid introduserer folk ilag med kulturene sine til deira eigne fellesskap.

Gjennom kristen gudstenestefeiring blir kyrkja inkarnert for å gjere Kristi gjerningar i verda og for å invitere menneska til å få

del i hans frelsesgjerningar. Inkarnasjonsteologien sameinar guddommeleg openbering med vanleg menneskeleg eksistens og med ekstraordinær gudstenestefeiring, ei gudstenestefeiring som er innstifta som ei anamnese (ei levande, kontinuerleg påminning) over Kristushendinga, inspirert av Den Heilage Ande. Den Heilage Ande var også aktiv og levande nær då Gud brukte Maria, ei ung ukjent kvinne, som «gudføderske». I luthersk teologi er slike og liknande tankar uttrykt som motsats til den reformerte læra om *Finitum non capax infiniti* (lat.= det endelege kan ikkje romme det uendelege). Tvert om seier den lutherske tradisjonen: *Finitum capax infiniti* (det endelege rommar det uendelege), og det er i denne samanheng at menneskeleg skapingsevne og kunst også får guddommelege overlys og kan bli til eit rikt gudstenesteleg uttrykk. Augustin talar om «kunstens dogmatiske overskot».¹²

Maria sitt morsliv gav oss Frelsaren og overhyrdingen Jesus Kristus, og brød, vin og vatten i sakramenta er faktiske berarar av det uforgjengelege, av himmelrikets gåver på jorda. I oldkyrkja vart nattverden soleis omtala som «udødelighetens sakrament». Dette opnar for tru og kreativitet, med kropp, sjel og ånd, det opnar for gudstenestefeiringar med kultur frå det lokale nærvær i tid, rom og tradisjonar.

Evangelisk gudsteneste er kyrkjelyds-gudsteneste, av og for folket, slik liturgi i si opphavlege greske meining betydde eit arbeid eller eit verk av folket. I gudstenestelivet må kyrkjelydane representere både den lokale samanhengen og den verdsvide Kristi kyrkje på same tid. Men kyrkja sin «appell» til dei som er framande for evangeliet er avgrensa. Dette er normal erfaring i kyrkjelydsarbeidet og det blir stadfesta av bibelord om at vi ikkje skal skikke oss like med denne verda (Rom. 12,2) eller ordet om den tronge port og smale veg som fører til livet (Matt 7,14). Johannes talar også om at kristne skal vere i verda men ikkje av verda (17, 15f.). Kyrkja si tiltrekkingskraft og hen-

nar kall ligg i den varige, livsforvandlande bodskapan om Kristi liv og gjerning. Den Gud som vart menneske i Jesus Kristus kallar kvinner og menn til å opne seg for hans gåver og ha eit sinn som er vendt mot hans ord og gjerning, å takke Gud for livet og skaparverket og be om hans leiing i liv og teneste for verda. På denne måten er kyrkja sendt til verda for å følgje i den inkarnerte Kristi fotefar.

Gjennom gudstenestelivet blir også kyrkja inkarnert og gjer Kristi lekam nærverande i dagens verd og for vår tids menneske. Følgjeleg må kyrkja vere klårt synleg i verda, ein stad folk kan sjå og finne. Og på tvers av kyrkjesyn og kyrkjeteoriar lyt vi erkjenne at det mest truverdige vitnemålet om Kristi kyrkje på jorda er det faktisk levande, pustande og synlege trusfelleskapet i kyrkjelyden.¹³ Men trusfelleskapet må opnast og vere synleg. Samanhengen mellom gudsteneste og samfunnsansvar må synleggjerast gjennom tema som sosial rettferd, menneskerettar, åndeleg vekst, miljøengasjement, bibelske formaningar, etikk, raseskilje o.l. Dette er eit program for dialogen mellom gudsteneste og kultur. Teologisk tala er den kristne gudstenesta ei *simul*-hending. Ho er sakramental og sakrifisiell på same tid, eit samliv av guddommeleg og menneskeleg handling, inkarnasjonens grunntema.¹⁴

Metodar til kontekstualisering av gudstenesta

Når verdiane og livsmønstra i ein gitt kultur harmonerer med verdiane i Det nye testamente, kan dei med god grunn takast i bruk for å uttrykkje mening og føremål i høve til den kristne gudstenesta. Ei slik kontekstualisering er eit nødvendig element i kyrkja si teneste i verda, for at inkarnasjonen og evangeliet kan bli djupare rotfesta i lokal kultur. Mellom fleire metodar for kontekstualisering er *dynamisk ekvivalens* svært nyttig.¹⁵ Det gjev god mening å gjengi element frå

gudstenestelivet med ord, ting, handlingar eller gestar av liknande (ekvivalerande) verdi og funksjon i den lokale kultur. Tradisjonen med liturgiske klede blir rikare når paramenta er influert av lokal kultur med omsyn til stoff, fargenyansar og handverkstradisjonar m.m. Men dynamisk ekvivalens krev meir enn ei enkel omsetjing. Den treng ei fundamental forståing både for gudstenestestrukturen og for kulturelle implikasjonar, slik at meiningar og handlingar i liturgien kan bli «koda» og uttrykt med nye perspektiv i den lokale kultur sitt språk. Når eit fiskesamfunn i Vest-Noreg ønskjer ein ny messehakel for kyrkja si, er t.d. fisk og vatten fine symbol. Men det krevst noko meir enn ein sprellande, våt torsk frå Lofoten for å gjere fisken både til eit lokalt og eit transkulturelt symbol for den kristne kyrkja.

Dynamisk ekvivalens kan fremjast gjennom fire stadiar:

1. Den liturgiske *ordo* må undersøkjast i høve til teologi, historie, basale verdiar og kulturell bakgrunn.
2. Det må takast avgjerd om kva slags element frå den liturgiske *ordo* som kan bli eksponert i høve til dynamisk ekvivalens, utan å bli tømt for si opphavlege mening.
3. Komponentar i den lokale kultur, som på ein adekvat måte kan uttrykkje evangeliet og den liturgiske *ordo* på nytt, må studerast nøye.
4. Åndelege og pastorale føremoner for kyrkjelyden, som går på forandringar, må undersøkjast kritisk.

Lokale kyrkjelydar kan også nytte seg av metoden *kreativ assimilasjon*. Det betyr å supplere den liturgiske *ordo* med relevante element frå den lokale kultur for å gjere den opphavlege kjerneliturgi rikare. Eit eksempel på kreativ assimilasjon frå misjonssoga har vi i Hans Egedes bruk av selungen som bilde på Guds lam for 1700-tallets grønlandarar. Kor langt akkurat dette bildet kan brukast på adekvat måte innanfor denne

metode kan diskuteras. Guds lam er i heil-bibelsk perspektiv ein metafor på frelse og forsoning, og kan ikkje utan vidare erstat-tast av eit anna bilde. Men som eksempel er det illustrerande, og det viser eit djervt for-søk på inkulturasjon som det er verdt å merke seg. Eit meir nærliggande eksempel er truleg bruken av aluminiumsfelgar i til-legg til eller i staden for gulerøter og poter på hausttakkefesten i Høyanger. Syklar i Sandnes kan ha ei liknande meining, men det kan jo straks reisasst kontrakulturelle spørsmål om kor dyre og fine aluminiums-felgane og syklane bør vere?

I den yngste kyrkjelege tradisjonen utvikla dåpshandlinga seg gradvis med kulturelle særtrekk som tilsvara seremoniar i antikken sine mysteriereligionar, t.d. med å gi kvite klede og lys til dåpskandidaten.¹⁶ På liknande måte utvikla kirkearkitekturen seg, særleg gjennom basilikaen, inspirert av offentlege bygg i samtida. Her er både det keisarlege hoffet og magistraten si trone for utøving av lover og reglar relevante saman-likningar med t.d. biskopens sete/stol i katedralen.¹⁷ Liturgiske prosesonar har liknande røter. Til forskjell frå dynamisk ekvi-valens gjer kreativ assimilasjon den liturgis-ke *ordo* rikare ved å legge til nye element frå den lokale og regionale kulturen.

Eit viktig kriterium for dynamisk ekviva-lens og kreativ assimilasjon er at den auten-tiske og aksepterte liturgiske tradisjon blir teken vare på, for å sikre einskapen med den universelle kyrkja sin gudstenestetradi-sjon. På same tid må det oppmuntrast til ei utvikling som er inspirert av pastoral trong og erfaring. Sjølv sagt kan ikkje alt i kultu-ren integreras i kyrkja sin liturgi. Element som blir lånt frå lokal kultur må alltid gjen-nom ei kritisk undersøking og med ei mog-leg reinsing ved bruken av bibelsk typologi.

Konkluderande teser

I ein oversiktsartikkel om metodar for arbeidet med liturgi og kultur konkluderer John D. Witvliet med sju teser som samlar

forskjellige temata i dette fagområdet.¹⁸ Vi tek med desse tesene avslutningsvis:

- Tese 1: All liturgisk handling er kulturelt betinga.
- Tese 2: Tilhøvet mellom liturgi og kultur er teologisk sett innramma av dei bibelsk-teologiske kategoriane «skaping» og «inkarnasjon».
- Tese 3: Liturgisk inkulturasjon krev ein teologisk relevant kulturkritikk av ein aktuell kulturell samanheng.
- Tese 4: Ekstreme posisjonar, det vere seg fullstendig identifikasjon med eller avvising av ein gitt kultur, må unn-gåast for einkvar pris.
- Tese 5: Liturgisk handling må avspegle fel-leselementa i den kristne tradisjon gjennom dei eineståande uttrykka i den einskilde kulturelle saman-heng. Det må vere ein skjønnsam balanse mellom det partikulære og det universelle.
- Tese 6: Denne balansen mellom det parti-kulære og det universelle krev «ein meglar-strategi» i den liturgiske inkulturasjon.
- Tese 7: Dei grunnleggande liturgiske hand-lingane i den kristne kyrkja – slik som forkynninga av Ordet, forbøn, dåp og nattverd, er mellom dei «universelle», eller fellesfaktorane, i den kristne tradisjonen.

Noter

- 1 Artikkelen, som er noko omarbeidd her, er oppha-veleg heldt som forelesing i samband med LVF sitt studieprosjekt «Gudsteneste og Kultur» i Augs-burg april 1998.
- 2 Anita S.Stauffer ed.: *Christian Worship: Unity in Cul-tural Diversity*, LWF Studies, Geneva 1996, s. 24
Nairobi-erklæringa er i sin heilskap publisert i Lut-hersk Kirketidende nr.16/96.
- 3 Ibid. s. 70.
- 4 Ibid. s. 77.
- 5 Det følgjande er tilpassa denne presentasjonen etter Martin E. Marty, jfr. North American Report, LWF Study Project Worship and Culture, Nairobi Janua-ry 1996.

- 6 Jfr. Per Lønning: *Kirkeglede, – om gudstjenestevisjon og virkelighet*, Verbum 1997, s.14f.
- 7 Thor Strandenæs: «Liturgien – mellom universell form og lokal kulturytring. Reichelts liturgiske tenkning». *Norsk tidsskrift for misjon*, 1/1995, s. 21f.
- 8 Strandenæs s.4f.
- 9 Strandenæs s.9
- 10 Øystein Bjørdal, ed.: *Incarnation and Creativity*, Liturgisk senter, Trondheim 1997, s.51 (mi omsetjing).
- 11 Ansgar J.Chupongco: «Liturgical Inculturation and the Search for Unity» i *So We Believe, So We Pray*, WCC Publications, Geneva 1995, s.57
- 12 Jfr. Ø.Bjørdal: «Kyrkjemusikken og dens tenarar», *Luthersk Kirketidende*, 19/96, s.570
- 13 Marva J. Dawn: *Reaching Out without Dumbing Down. A Theology of Worship for the Turn-of-the-Century Culture*, Grand Rapids, Michigan 1995, s.293.
- 14 Jfr. dr. avhandlinga til den svenske teologen Kjell Ove Nilsson: *Simul. Das Miteinander von Göttlichem und Menschlichem in Luthers Theologie*, Göttingen 1966.
- 15 Stauffer, *ibid.* s.77
- 16 Anita S. Stauffer ed.: *Worship and Culture in Dialogue*, LWF Studies, Geneva 1994, s.39ff.
- 17 Arne E.Sæther: *Kirken som bygg og bilde*, Asker 1990, s.25f.
- 18 John D.Witvliet: «Theological and Conceptual Models for Liturgy and Culture», *Liturgy Digest*, vol.3/2, Notre Dame, Indiana, 1996, s.35ff.

Den norske kirkes rolle ved vigsel

Av Olav Skjevesland

Temaet kaller på mer enn bare å *beskrive* kirkes faktiske rolle innenfor feltet samliv og vigsel i dag. Hovedsaken må være å løfte opp *en normativ visjon* på et område som ikke bare kirken opplever som belastet med kompromisser, forlegenhet og nederlag. Men fordi det å sette nye standarder på dette feltet ikke bare kan bevege seg i idealenes verden, må vi reflektere den teologiske norm i lys av historien og situasjonen.

I. Situasjonen – en bakgrunnsskisse

Å gi en kort karakteristikk av situasjonen på samlivsfeltet, kan gjøres i et dobbelt perspektiv: Vi kan analysere fra såvel et *idé-orientert* utgangspunkt som et *samfunnsfaglig*.

1. For å starte med det *idélhistoriske* perspektiv, er det på sin plass å vedgå at kristendom og kirke ikke er uten skyld i den situasjonen som vi idag ser på samlivsfeltet. Nedvurderingen av seksualiteten, dyrkingen av det asketiske ideal i kirkens første århundrer, påvirkningen fra platonismens kroppsfjendtlighet fra Augustin og fremover – dette er noen av de faktorer som har skapt grobunnen for den kraftige pendelsvingning vi nå registrerer, med en gjennomgripende seksualisering av dagens vestlige samfunn.

Etterkrigstiden har videre gitt en rekke ekteskapskritiske impulser. En tysk sex-

profet fra 1960-tallet, Arno Plack, skrev: «Ekteskapet er kjærlighetens grav». Og Bertrand Russel formulerte en komplett tingliggjort og avpersonalisert syn på seksualiteten: «Seksualiteten er et naturlig behov på linje med det å spise og drikke».

Videre la Kinsey-rapportene fra 1948 og 1953 grunnen for statistikk-moralens gjennomslag på seksualivets område. «Man gjør» sånn og slik, ifølge statistikken – og det hele har endt i en trivialisering av seksualiteten og en avmystifisering av erotikken. Og så fulgte den stigende ringeakt for det institusjonelle moment – et trekk som løp sammen med privatiseringen av sentrale livsområder. Dermed begynte de «papirløse» samboerforhold å bre seg med forbausende hurtighet.

2. Ser vi et øyeblikk på de *samfunnsmessige* faktorer, er den gamle husstand som omfattet 3–4 slektsledd, samt tjenestefolkene, i løpet av få generasjoner gjennomgått en radikal forandring. «Huset» betydde nær sagt alt: Det var arbeidsrom, oppholdsrom, soverom og gårdsrom – samtidig var det skolested og aldershjem. Alle bærende funksjoner som i dag er differensiert og spredt på en serie samfunnsinstitusjoner, var tidligere samlet om en meget konsentrert sosial enhet. Nå er huset krympet til bolig – med de rasjonelle og nødvendige kvadratmetre for mikro-ovnen, sofakroken og kanalvelgeren.

«Funksjonstapping av familien», kaller samfunnsforskerne dette markante kulturelle utviklingstrekk i Vesten. Og dermed er i hovedsak den sårbare emosjonelle tiltrekning blitt tilbake som bindestoffet mellom mann og kvinne i ekteskapet. – I et raskt riss er dette omtrent situasjonen vi har å gjøre med når vi skal diskutere spørsmålet om kirkens rolle ved vigsel i dag.

II. Men skal kirke ha en rolle ved vigsel?

Når situasjonen er så komplisert – med legio invitter til kompromisser og inkonsekvenser – er det ikke best at kirken rett og slett trekker seg ut av dette minefeltet? Var det ikke like godt at det ble instituert *obligatorisk borgerlig vigsel*, med en kirkelig forbønns- eller velsignelseshandling som tilleggssritus for dem som måtte ønske en slik?

En utredning fra 1982, laget for Bispemøtet, gikk enstemmig inn for det standpunkt som utredningens tittel signaliserer: «Obligatorisk borgerlig vigsel». Utredningen foreslo nettopp denne utvei, forbundet med forslaget om en fritt valgt kirkelig tilleggshandling. En rekke argumenter taler for denne løsning, hevder arbeidsgruppen. Obligatorisk borgerlig vigsel vil

- respektere den prinsipielle grense mellom det verdslige og åndelige regimente
- oppheve inntrykket av kvalitetsforskjell mellom kirkelig og borgerlig vigsel
- bidra til en samlet kirkelig holdning på dette felt, istedenfor de inkonsekvenser og den forvirrende kommunikasjon som kirken i dag formidler om sin praksis.

Og rett nok: Ekteskapet er i den lutherske kirke prinsipielt sett å plassere innenfor det verdslige regimente. Ekteskapet er, sa Luther, en verdslig sak, «weltlich Ding». Men vi har nå en bestemt historie i vårt land knyttet til vigsel. Dermed kan vi ikke konstruere ny praksis på blanke ark. Dertil melder spørsmålet seg: Vil en velsignelseshandling løse

oss ut av alle inkonsekvenser? Med den løsning som utredningen av 1982 skisserer, havner vi i realiteten nær de samme, gamle dilemmaer. Kan man ikke vie, kan man knapt velsigne et forhold. Og hvis man laget en forbønns handling – hvordan skulle den utformes? Hva be om? Og ikke minst viktig er spørsmålet: Vil en slik handling bli etterspurt av kirkens medlemmer?

Det er en sammenheng mellom vigselmarkeringens grad av fest og overgang til ny status i samfunnet på den ene side – og handlingens grad av forpliktethet på den annen side. «Dess skarpere grense det er mellom én sosial status og en annen, dess bedre utviklet de seremoniene er som markerer overgangen, dess større solidaritet i en gruppe» (Robert O. Blood).

Dessuten vil det rent folkepedagogisk oppstå et problem her. Mange vil likefrem spørre: Hvorfor kan ikke kirken fortsatt vie slik den har gjort det gjennom generasjoner? Og siden kampen om folkekirken fremover i særlig grad vil dreie seg om å forvalte livsritene klokt, er det dristig å eksperimentere på et så følsomt felt som vi her diskuterer.

Dertil vil innføring av obligatorisk borgerlig vigsel raskt medføre et praktisk problem i et vidstrakt land med lange reiseavstander. Det er ca. 100 sivile vigselmenn i Norge, mot ca 1100 sognekirker. Obligatorisk borgerlig vigsel vil derfor medføre en rekke lange brudeferder av mindre idyllisk art enn hin som gikk «over Hardangerfjords vanne». Innføring av obligatorisk borgerlig vigsel vil kort og godt reise en rekke praktiske problemer. Alt i alt kan en slik innføring bli et risikabelt prosjekt – ikke bare for folkekirken, men for hele kulturoverleveringen i vårt land.

III. Borgerlig og kirkelig innstiftet ekteskap

Det er ingen prinsipiell forskjell mellom et borgerlig stiftet og et kirkelig stiftet ekteskap. I lys av den første trosartikkel må vi

hevde at Guds ordning også er naturens ordning. Når mennesker inngår ekteskap, går de inn i et mønster Skaperen har satt – hva enten de personlig erkjenner dette eller ikke. Det er Guds skaperplan som gang på gang fullbyrdes når mann og kvinne forenes – blir «ett kjød» – i ekteskap.

Dette poeng kommer på underfundig vis til uttrykk i en gammel jødisk-chassidisk kilde, hvor det spørres slik: «Hva gjør Gud nå etterat han skapte verden?» Og svaret lyder: «Han fører ektepar sammen».

Når to som skal vies søker til kirken, og er beredt til å stille seg for Herrens alter, kan man kanskje hevde at dette har sin grunn i tradisjonen og i trangen til å skape en festlig ramme som markant går ut over hverdagens trivialiteter. Men vi har ikke lov til å se bort fra at de to intuitivt fornemmer at fellesskapet mellom dem *også* har et religiøst-kristent aspekt. Ja, vi kan spørre om det i det hele gis et dypt menneskelig fellesskap uten at den religiøse dimensjon er innesluttet.

I teologisk perspektiv er således ekteskapet mer enn et sosialt kontraktforhold mellom to parter. Når vi her drøfter kirkens rolle ved vigsel, blir derfor en hovdsak for kirken – gjennom forkynnelse, undervisning og sjelesorg – å utdype ekteskapets mening og sikte.

IV. Kirkens primære rolle: å forkynne ekteskapet

Når jeg bruker uttrykket «forkynne ekteskapet», tar jeg verbet forkynne i vid mening om alle former for formidling. – Her kan det arbeides langs to argumentasjonslinjer:

– den *teologiske*, som forkynner ekteskapet ut fra dets idé, innhold og sikte.

– den *samfunnsfaglige*, som ser på ekteskapet ut fra konsekvens og funksjon, og da gjerne sammenlignet med andre samlivsformer.

Vi skal her bruke mest tid på det første typen av argumentasjon, den teologisk-idémessige.

1. Ekteskapets mening

a. Det første som her må understrekes er et skapelsesteologisk basert ja til kropp og kjønn. Det er merkelig at kirken, som i sin tro bekjenner læren om «legemets oppstandelse», gjennom lange perioder kom til å utvikle en asketisk kroppsfiendtlighet. Den første skapelsesfortelling betoner i særlig grad nettopp *den fysiske-kroppslige side* ved samlivet mellom mann og kvinne (jf. 1 Mos 1,27f): Gud skapte mennesket i to utgaver så å si, mann og kvinne, og stilte dem inn i et kjønnspolart forhold: «Vær fruktbare og bli mange». Ekteskapet har som en av sine grunnidéer det fysiske-legemlige samliv, som står i forplantningens tjeneste.

b. Dette perspektiv må kompletteres med tanken om *den personale dimensjon* ved seksualitet og ekteskap. Den andre skapelsesfortellingen betoner spesielt dette aspekt (1 Mos 2,18–23): Her leser vi at det ikke er godt å være alene. Mennesket trenger en ved sin side som er av samme vesen, en som er «ben av mine ben og kjøtt av mitt kjøtt». Her antydes en samhörighet som kan betegnes som et dialogisk forhold. Og dette forhold skapes ved at to, en mann og en kvinne, bryter ut av sin primære sosiale tilhørighet – forlater far og mor – og danner en ny samfunnscelle ved å bli «ett kjød». I uttrykket «å forlate far og mor» ligger en understrekning av det definitive og forbeholdsløse i det å inngå ekteskap.

Det legemlige og personale aspekt skaper et helhetssyn på ekteskapet. Og dette helhetssyn fører Jesus til ytterste konsekvens ved å vise til at det er i «hertet» kvaliteten av den relasjon som ekteskapet utgjør, avgjøres (Matt 5,27f; 19,8).

Ekteskapet et et gjensidig, likeverdig forhold mellom to subjekter. Når det tar karakter av et subjekt-objektforhold, forvrenges selve ekteskapets idé. Det ligger i hele Skriftens bokstav og ånd at ekteskapet ikke må instrumentaliseres, altså ikke betraktes ut fra synspunktet: Hva kan vi «bruke» det til? Ekteskapet har sitt egenformål: å etablere og utdype et menneskelig fellesskap på det

aller dypeste plan (1 Mos 2,18). I denne forbindelse noterer vi at NT ikke bevitner polygamiet, slik vi ser det praktisert i GT. Et poeng ved polygamiet var jo at mannen til enhver tid – uavhengig av kvinners sykdom, barsel og menstruasjon – kunne ha en kvinne tilgjengelig, «til bruk», så å si.

c. Seksualiteten er et grunndatum i menneskers liv, forbundet med sterke sjelskrefter og dermed muligheter for avsporing og forfeiling. Seksualiteten er derfor en faktor i menneskers liv som trenger *normering og stabilisering*. Det brennende begjær skrev allerede Paulus om i klare ordelag (1 Kor 7,9).

Mot den privatisering og av-institusjonalisering av samlivet som er så påtagelig idag, hevder kirken at den institusjonelle side ved ekteskapet ikke betyr kjærlighetens død. Det institusjonelle aspekt skaper tvertom et beskyttende rom om kjærlighet og samliv. Samlivets formelle ramme og reelle innhold behøver ikke stilles opp i et motsetningsforhold, slik flere ekteskapskritikere idag gjør: Man beskylder kirken for å hamre på samlivets legale ramme istedenfor å være opptatt av samlivets kvalitet. Kirkens engasjement går selvfølgelig ut på å understreke begge deler – samtidig. Om ikke dét er kommunisert godt nok, bør det gjøres en innsats for å få denne dobbelhet av ramme og innhold tydelig oppfattet ute i befolkningen!

d. Det institusjonelle aspekt rommer også *offentlighetssiden* ved ekteskapet. Ekteskapet innstiftes ved en offentlig handling, som rett nok kan ta seg ulike uttrykk i de forskjellige kulturer. Men en offentlig akt som samfunnet anerkjenner, hører ufrakommelig med. Jesus forutsetter åpenbart at slik må det være. Ett hint om dette får vi indirekte i lignelsen om brudepikene (Matt 25,1ff).

Ved å gå inn i en offentlige vigselshandling som samfunnet anerkjenner, viser ektefolk sosial ansvarlighet og vilje til å bidra til stabilisering av samfunnet. Å velge «papirløst» samliv er uttrykk for en anti-institusjonell holdning. Det er vanskelig å bedømme det annerledes. På 1970-tallet kunne man

iblant – også i kirkelige kretser – høre slagord av typen: Slutt å snakke individual-etikk, skift spor til sosial-etikken! Jeg fant meg ikke til rette i slike tankebaner. Individual- og sosialetikken er alltid nært forbundet, og spørsmålet om formell vigsel versus papirløst samliv er et paradeeksempel på hvor nært de to aspekter er vevet i hverandre.

Ut fra teologisk bedømmning våger jeg i tillegg å påstå at papirløse samliv rommer en, ofte ikke-erkjent, hybrisi: Mennesket selv tar regien innenfor et av livets mest grunnleggende forhold, uten å ville anerkjenne at ekteskapet er Guds gode ordning. På denne bakgrunn er vigslingsgudstjenesten i seg selv viktig. Den uttrykker et helt avgjørende poeng: Vi har ikke oss selv å takke når vi inngår den livspakt som ekteskapet er.

Det var ikke minst Romantikkens epoke som ga den idémessige impuls til det uformaliserte samliv mellom mann og kvinne. I Romantikkens opphetede emosjonelle klima grodde det syn frem at to som ble forblindet og fascinert av hverandre, nærmest ble skutt ut i kjærlighetens kosmiske univers. Og fra da av hadde de bare å følge sin skjebnebestemte bane i to-som lykke. Hva Romantikken glemte – eller fortrenget – var livets realisme: menneskets syndighet og emosjonenes svikfullhet – i det lange løp til belastning både for partene selv og de barn som kom.

e. Alt i alt: Kirken er satt til å forkynne at ekteskapet er et helhetlig livsfellesskap av monogam, forpliktende og livslang karakter – et institusjonelt innrammet forhold mellom mann og kvinne, og som også sikrer barns status.

Ekteskapet – er det kjærlighetens død? Det *kan* bli det dersom de to glir inn i kjedsomheten, likegyldigheten, og begynner å leve *forbi* hverandre istedenfor å leve *med* hverandre. «Kjærlighet er et navn med mange mange barn», sier Egil A. Wyller. De sanne og sunne produkter av kjærligheten vet å utvikle ekteskapet. Sann kjærlighet vet at det å elske er å fremelske.

Det løfte som lyder ved ekteskapsinngå-

elsen tematiserer ikke følelser og gode vibrasjoner. Det heter i spørsmålet likefrem: «Vil du elske og ære →». Ekteskap er altså i utgangspunktet en viljesakt. Kjærligheten er like mye *fremtidige* handlinger til den annens beste, som den er ekteskapets *basis*. Motsvarende ser vi at hverken Jesus eller Paulus noen gang viser til samlivets tørrgang, eller eller fravær av følelser for den annen, som skilsmissegrunn!

Verdt å merke seg i denne forbindelse er også at evangelisten Markus har plassert sin tekst om ekteskapet i rammen av undervisning om disippelskapet, dets vilkår og omkostninger (kap. 10). Ekteskapet er et stykke arbeid hvor det går om å forme og bli formet. I den ortodokse kirkes ordning for ekteskapsinngåelse er selve høydepunktet kroningen, eller kranspåsettingen. Og denne kroning av ektefellene har dobbel mening: Den utsier at ekteskapet både er glede og martyrium. For i ekteskapet må en oppgi noe av seg selv.

2. Den samfunnsfaglige argumentasjonslinje

En samfunnsfaglig tilnærming til vårt tema, som spør om de konsekvenser og funksjoner som de ulike samlivsformer har for varighet, reproduksjon, nettverksbygging osv., ble valgt i utredningen *Ekteskap og samlivsformer. Ei utgreiing til Bispemøtet*, 1989. I vårt samfunnsfaglige miljø har sosiologen Sigurd Skirbekk, som forøvrig deltok i nevnte utredning, energisk arbeidet med samliv og ekteskap ut fra dette analyseperspektiv: Hvilke følger for samfunnsutviklingen får valget av samlivsformer?

Vi kan ikke følge dette spor videre, men nevner kort to forhold som det er verdt å merke seg: Samboerforhold har nær tre ganger så stor risiko for å bli oppløst som ekteskap. Dessuten produserer samboerforhold færre barn enn ekteskap. Dette er et viktig moment i lys av det forhold at europeiske kvinner i dag gjennomsnittlig bør føde 2,1 barn for å opprettholde folketallet.

Her ligger Norge på en fødselsrate mellom 1,6 og 1,7. Også slike kalde sifre har med fremtidig samfunnsutvikling og kulturoverlevering og gjøre.

V. Spørsmålet om skilsmisse og gjengifte

1. Problemet i dag

Ved å tematisere spørsmålet om skilsmisse og gjengifte, endrer vi perspektivet fra ekteskapets idé til den kirkelige praksis. For dem som har fått et særlig ansvar for kirkes vigselspraksis, prestene, er det ofte her det brenner. Det skyldes først og fremst de dramatiske endringer som er skjedd i samlivsmønster og aksepterte normer i samfunnet. – Vi minner kort om velkjente trekk:

- den økende skilsmisshyppighet, som har ført til at vi i dag for mange vestlige land kan kalkulere med én skilsmisse pr. to ekteskap
- et stigende antall samboerforhold og færre inngåtte ekteskap
- fraskilte utgjør en økende andel av dem som gifter seg.

Vi har en ulykkelig evne til å sløves av informasjon på de fleste områder, men det skal ikke mye ettertanke til for å innse at disse fakta er dramatiske – både på det personlige plan for dem som involveres og for samfunnet i stort. Et sammenbrudd i det sosiale og kulturelle bindingsverk er på gang. Og dette tvinger kirken til ny, bred gjennomtenkning med sikte på en offensiv og konstruktiv motstrategi.

Denne samfunnsutvikling har ført til at prestene jevnt over er blitt mer liberale når det gjelder medvirkning ved gjengifte. Else-Britt Nilsens undersøkelse fra 1984 viste at 2 av 5 prester da nektet enhver medvirkning ved gjengifte. Samlivssenterets undersøkelse fra 1996 viser at det nå bare er 12 % av prestene som vegrer seg mot å medvirke ved gjengifte, altså rundt regnet 1 av 10.

Omsvinget til mer liberale holdninger kom på 1970-tallet, da skilmissene tok til å øke kraftig. Som et historisk apropos kan det nevnes at prestene like etter Den annen verdenskrig ble *mindre* villige til å vie fraskilte fordi det kristne ekteskapsideal da ble utfordret av de økende skilmissetall. Men den gang dreide det seg om små tall i forhold til de siste 20 års utvikling. Innstramningen i holdningen til gjengifte etter krigen skyldtes bl.a. at de to innflytelsesrike prester og prestelærere Arne Fjelberg og Alex Johnson, i rekkefølge rektor ved Det praktisk-teologiske seminar, fremførte synspunkter som klart pekte i restriktiv retning. Dengang søkte man altså å stanse en gryende skilsmissebølge gjennom restriksjon. I dag er skilmissene vokst slik i antall at å legge seg på samme linje som før, trolig på sikt vil innebære at kirken plasserer seg på sidelinjen av debatten, og dermed utenfor mulighetene til å påvirke utviklingen.

Spørsmålet om skilsmisse og gjengifte er et av de mest kompliserte for kirkesamfunnernes prester, pastorer og forstandere:

- Dette er komplisert *teologisk* materie sett på bakgrunn av skriftmaterialet.

- Saken er vanskelig *praktisk-sjelesørgerisk* fordi det her ofte blir innfløkte vurderinger i spenningen mellom ideal og livets hårde realiteter.

- Men mest av alt er det problematisk for *dem som selv kommer opp i skilsmisse*, med de følger dette ofte får: psykiske belastninger, sosialt oppbrudd og nyetablering, økonomiske problemer, etc. Og i menighetene, som iblant kan møte skilte med unnvikende holdninger og taushet, opplever skilte seg ofte forstått, selvom dette slett ikke var tilsett fra menighetens side.

Om taushet og unnvikelse ikke er gode reaksjonsmåter i møte med skilsmisseproblemet, er heller ikke den stilltiende sosiale aksept løsningen. Tidstypiske holdninger trekker i dag i retning av passiv tilpasning til utviklingen, og ytrer seg i utsagn som:

- Vi har ingen rett til å dømme.

- Siden evangeliet er et ord om nåde, må vi unnvike alt som minner om lov og dom.

- Folk må ikke tvinges til å bli i vanskelige ekteskap, det er mot kjærlighetens vesen.

- Hvorvidt et mennesket vil bli i ekteska-

pet, får være en «privatsak», det er «opp til den enkelte».

Slik faller ofte replikkene i hverdagen. Det kan være biter av sannhet i slike utsagn som jeg, noe tilspisset, har forsøkt å gjengi. Men gruppert og aksentuert på en bestemt måte, kan de også være fullstendig feilaktige. Og ekstrem er holdningen i den narsissistiske livsvisjon som tenker slik: Ekteskapet skal bidra til å realisere mitt livs totale lykke. Hvis partneren hindrer dette prosjekt, får bare bruddet komme!

Både ut fra tanken om almen selvrespekt og en teologisk bedømmelse må kirken holde mennesker ansvarlig for sitt ekteskapsløfte. De protestantiske kirker lærer ikke at ekteskapet er et sakrament. Men de evangeliske kirker har det prinsipielle utgangspunkt at ekteskapet er en helhetlig, livsvarig og monogam pakt som ikke skal oppløses.

Med et slikt utgangspunkt blir det forøvrig vanskelig å begrunne en kirkelig velsigneshandling for å markere oppløsning av inngått ekteskap, slik det fra tid til annen reises forslag om. Intensjonen er god, og tanken korresponderer med et visst terapeutisk klima i dag. Men signalet blir feil. Kan kirken virkelig velsigne et ekteskapsbrudd?

2. *Bibeltekstenes tale*

Det er særlig fem tekster i NT som her må trekkes frem: Mark 10,2–12/Matt 19,3–12; Matt 5,31–32; Luk 16,8 og 1 Kor 7,10–16. – Disse tekstene viser både enhet og variasjon, og denne dobbelhet følger av at det grunnleggende krav appliseres i noe ulike situasjoner. Det felles drag i tekstene er å bekrefte ekteskapet som varig forpliktelse. Dermed fremstår skilsmisse som et tragisk brudd på den normative visjon som ligger i det livsvarige, monogame ekteskap.

Jesu forkynnelse om ekteskapet kan sammenfattes i tre punkter:

- Ekteskapet skal ikke oppløses.

- Ekteskapet er en ordning som tilhører

denne verden, og opphører sammen med denne (Mark 12,18–27).

– Det gis tilfelle hvor ekteskapet kan oppløses, eller må betraktes som allerede oppløst.

I rammen av sin radikale forkynnelse av Guds rike griper Jesus tilbake til skapelsens opprinnelige mening. Han avviser dermed den tillatelse til å gi skilsmissebrev som hørte hjemme i den gamle pakt (5 Mos 24,1), og som var gitt «for de hårde hjerters skyld» (Matt 19,8). Jesus fremsetter altså Guds vilje i dens rene og opprinnelige form, slik det var «i begynnelsen» – i motsetning til jødedommens relativisering og håndtérbare jus på området. Regelen i Jesu budskap er kort og godt: Gudsrikets barn skal leve slik at skilsmisse ikke blir en aktuell problemstilling.

Når Jesus underviser som han gjør om ekteskapets ubrytelighet i Bergprekenen (Matt 5, 32f), må det også ses i lys av hans intensjon om å skape en menighet som er lys og salt i verden (Matt 5,14–16). Menigheten er satt til å bære vitnesbyrd om den bedre vei. For den som er «i Kristus» bør skilsmisse unngås fordi den bryter med Guds vilje for ekteskapet og fordi dette er i strid med evangeliet om Guds forsonende kjærlighet.

Slik er altså den grunnleggende fordring i NT.s normative tekster. Men denne norm kan ikke legges til grunn for den borgerlige lovgivning. Men kirken skal *forkynne* normen i håp om at denne fortsatt har en formende kraft i menneskers liv.

Men så bevitner evangeliene som kjent også en *unntaksklausul* til hovedsynspunktet. Denne kan vanskelig tolkes som noe annet enn en tillempling til faktiske situasjoner som oppsto, og oppstår, i menighetslivet. Når Matteus to ganger gjengir et forbud mot skilsmisse «av annen grunn enn hor», kan det tyde på at dette evangelieskrift er blitt til i et miljø hvor dette problem var særlig aktuelt. Paulus gjentar i 1 Kor 7 hovedregelen fra evangeliene: Ektefeller skal bli hos hverandre, ikke skilles (v. 10). Og hvis de skilles, skal de leve ugift eller forlike seg med hverandre (v. 11).

Men så tar han opp konkrete tilfelle som nødvendigvis måtte komme opp i urkirkens

misjonssituasjon, spørsmål som forøvrig menigheten selv har interpellert ham om (v. 1): Hva gjør vi når en ikke-troende ektefelle vil skilles? Her stiller Paulus faktisk den kristne fritt: La den ikke-troende ektefelle løses ut! I slike tilfelle er ikke en kristen mann eller kvinne bundet. For, som han skriver, «Gud har kalt oss til fred» (v. 15).

Paulus ser i 1 Kor 7 hele spørsmålet om ekteskap og skilsmisse i eskatologisk lys, og setter det samtidig inn i det menighetsbyggende perspektiv. Viktigere enn å berge ekteskapet er faktisk spørsmålet: Hvorledes kan de kristne best tjene Herren i disse siste tider? Hans overordnede synspunkt er at misjonens fremmarsj og menighetsdannelsene må skje uten avsporende forstyrrelser. Apostelen overveier åpenbart i pakt med Mesterens ord: Guds rike først (jf. Matt 6,33).

Både Jesus og Paulus taler således ut fra Guds rikes realitet, ut fra den forutsetning at den nye verden allerede har brutt inn i den gamle. De unntak fra normen om ekteskapets uoppløselighet som omtales, er nettopp gitt som en konsesjon til at Guds rike ennå ikke rår grunnen alene. For Paulus er det tydelig at målestokken er det monogame ekteskap, men han veileder samtidig menighetene til å gi bestemte konsesjoner i særegne tilfelle.

3. Skilsmisse – og gjengifte?

Praktisk-teologiske refleksjoner

Dermed melder spørsmålet seg om vigsel av personer som har et brutt ekteskap bak seg. NT tilrår – men forordner ikke – skilsmisse i bestemte tilfelle. Men hva med gjengifte? I tråd med hele grunntenkningen i Jesu og Paulus' forkynnelse må vi si at hva den sivile lovgivning åpner opp for, det skal den kristne ikke uten videre gjøre bruk av. For den kristne står under den etiske veiledning som hører Guds rike til. – «La ekteskapet holdes i ære» (Hebr 13,4).

Fra en almen synsvinkel er det riktig å hevde at stabile menneskelige relasjoner,

ekteskapets ordning inkludert, er til gagn for samfunnet. Men kirkenes syn på ekteskapet må føre til at også andre perspektiver kommer inn i bildet. Fremfor alt bør veien til forsoning stå åpen. Og gjengifte stenger nettopp veien til forsoning.

Den lutherske læretradisjon har tolket de relevante skriftsteder slik at gjengifte ikke kan utelukkes for den part som er blitt sveket gjennom utroskap (Matt 5,31; 19,9). Luk 16,18 synes derimot å forby gjengifte. Og det er klart at personer kan ha brutt ut av sitt første ekteskap på en måte som vanskeligjør at kirken kan medvirke ved inngåelse av et nytt. Samtidig oppviser livet kasus som nærmest gjør det umulig *ikke* å medvirke til nytt ekteskap:

– Jeg tenker på alkoholikeren som blir reelt omvendt og vil begynne livet på nytt, mens tidligere liv og ekteskap ligger i ruin, og forsoning med tidligere ektefelle er urealistisk.

– Jeg tenker på presten som i dåpssamtale med et samboerpar legger inn over foreldrene betydningen av at barnet får stabilt oppvekstmiljø, og derfor oppfordrer dem til å inngå ekteskap. Hvis nå paret tar presten på ordet og vil gifte seg, og det så kommer opp at en part eller begge er skilt – kan da presten slå kontra og si: Dessverre, på slike betingelser kan jeg ikke medvirke til ekteskap. Det ville bli en nokså umulig situasjon, sjelesørgisk bedømt.

– Og jeg tenker ikke minst på det urimelige i at en rundbrenner som ikke har noe formelt ekteskap bak seg glatt skal få kirkenes vigsel, mens et menneske som gjennom år forgyeves har slitt for å berge sitt ekteskap, skulle avises.

Den pastorale praksis byr i det hele på en rekke tilfelle som tvinger oss til å reflektere teologisk-sjelesørgisk i spenningen mellom NT.s normative visjon og faktiske menighetssituasjoner.

I spørsmålet om gjengifte kom Arne Fjelberg i sin tid i boken *Ekteskapets chance* (1953) til at det i lengden er det mest barmhjertige mot flest mulig å si nei til alle når spørsmålet om gjengifte kommer opp. For da dømmes ikke de ekstra som nektes kirkelig vigsel. Da plasseres alle i samme båt.

Det er noe konsekvent og ryddig over et slikt standpunkt. I dagens situasjon spør det likevel ikke om kirken må legge en annen diakonal – og offensiv – tenkning til grunn. I spørsmålet om skilsmisse og gjengifte vil jeg tale for en holdning som grunnleggende er forpliktet på NT.s forståelse av ekteskapet som monogamt og livsvarig, men som samtidig er villig til å gå inn i en vurdering av de tilfelle som den pastorale praksis aktualiserer.

Det kan innebære at den kirkelige vigselmann da vil finne at forhold i fortiden er så diskvalifiserende at medvirkning ikke er forsvarlig. For bare å nevne ett moment i denne forbindelse: Eventuelle barn av den skilte ekteskapskandidat vil f.eks. kunne oppleve det så urimelig at kirken skulle medvirke ved en bortfløyen fars gjengifte at de blankt sier opp sitt kirkemedlemskap. Det har skjedd. Dette kan nemlig oppleves som om kirken har «tatt parti» for en far som de bebreider dypt for svik.

Siktet med inngående samtaler i denne sammenheng er å klarlegge de eventuelle forutsetninger for nytt ekteskap. Slike samtaler bør selvfølgelig skje i en så trygg og åpen atmosfære som mulig. Like viktig som å prøve ut det moment som ligger i det klassiske spørsmål om «den uskyldige part», er å klarlegge om det *betyr* noe for de involverte å få kirkenes velsignelse over sitt liv.

Et seriøst kirkelig arbeid her vil nettopp søke å avklare og etablere forutsetningene for et nytt ekteskap – med det overordnede sikte å stabilisere menneskers livssituasjon og gi eventuelle barn tryggest mulige oppvekstvilkår. Som én hjelp til å rydde opp i fortiden, er det verdt å lytte til erfaringer fra de prester som har tilbudt skriftemål som en del av forberedelsen til ekteskap hvor tidligere skilsmisse er inne i bildet. Skriftemål er også i denne forbindelse gave og ikke trussel. Kirkens oppgave er jo ikke minst å kalle til oppgjør og bot når mennesker er kommet inn i motsetningen mellom Guds vilje og syndens harde realiteter i en fallen verden.

Og dersom kirkelig vigselmann finner å kunne medvirke ved gjengifte, bør talen

ved denne anledning på en varsom men tydelig måte berøre det at her ligger momenter i fortiden som er søkt gjennomarbeidet så godt som mulig. Situasjonen aktualiserer jo et meget kinkig folkepedagogisk problem: Det vil lett virke undergravende både på ekteskapet og på kirken troverdighet når det kjøres reprise på det store løfte om å være trofast «i gode og onde dager til døden skiller dere». Nettopp derfor kan det virke befriende og rensende i situasjonen at fortiden taktfullt blir berørt i den offentlige ekteskapsinngåelse ved gjengifte.

Et moment vi her ikke skal ta lett på, er at vigselmannen i samtaler av denne type aller oftest kun vil få den éne parts versjon av det som skjedde i fortiden. Sjelesørgerisk erfaring tilsier likefullt at der hvor trygg atmosfære er etablert, vil de aller fleste kunne medgi at de har sin del av ansvaret for at det første ekteskap strandet. (Samtidig må vi her føye til at livet på dette felt er så komplekst at det ikke alltid er sant at det må to til for å skape en skilsmisse. Noen blir brutalt rammet av en skilsmisse).

Uansett betyr ikke det at en kirkelig vigselmann finner å medvirke til gjengifte at presten går god for, enn si renvasker, noen ekteskapskandidat. Det må fremholdes at det er den enkelte ekteskapsøkende som til syvende og sist blir stående med ansvaret for sitt livs disposisjoner. – Men nå er vi langt inne i den mangfoldige praksis på dette område. Vi skal ikke gå videre inn i de konkrete forhold, selvom det er her slaget står. Isteden avrunder vi med noen sammenfattende momenter.

VI. Oppsummering

Spørsmålet blir til syvende og sist: Hva må kirken si og gjøre for å bringe et genuint kristent vitnesbyrd inn i en tid som forflater sex til konsum, som tar mystikken fra erotikken og som inflaterer ekteskapet til en samlivs-serie istedenfor å holde det høyt i ære som den forpliktende samlivs-enhet?

1. Vi må i forkynnelse, undervisning, sjelesorg og rådgivning offensivt og uten beskjedenhet holde opp Bibelens normative visjon for ekteskapet.

2. I den direkte menighetsrelaterte forkynnelse må vi gjenoppdage at ekteskapet er en side ved disippelskapet, jf. Mark 10. Ekteskap handler også om tålmod, troskap, offer. NT rommer dessverre ingen fortelling om ektepar som kjempet seg gjennom en samlivskrise og frem til et fordypet og mer hengivent forhold til hverandre. Så får vi lage slike fortellinger med vårt eget liv! Vi kommer ikke fra at det ligger et særskilt ansvar på dem som tilhører den kristne menighet å vise troskap gjennom motgang. Menigheten står under gudsríkets nye etiske standard. Den er «lys og salt» i verden – med det gode tegnets funksjon.

3. I en tid preget av selvopptatthet og jakten på følelsesmessig tilfredsstillelse av ego, må kirken forkynnelse sette inn fra en annen kant: Ekteskapet er ikke primært basert på kjærlighetens følelser, men på kjærlighetens praktisering. Å elske er å fremelske.

4. Vi forbereder, forkynner og praktiserer ekteskap i spenningen mellom Guds ríkets «allerede» og «ennå ikke». Våre hjerter er derfor fremdeles hårde, men samtidig gjenstand for Den Hellige Ånds gode bearbeidelse. Likefullt kan hjertets hårdhet og verdens ondskap fremdeles slå inn i et ekteskap med den følge at skilsmisse blir en realitet.

5. Den kristne menighet må være et åpent og varmt rom også for dem som rammes av skilsmisse. Det er et poeng å notere at i Paulus' drøftelser av skilsmisseproblemet i 1 Kor 7 er han ikke i nærheten av å tematisere kirketukt for dem som finner å måtte skilles.

6. Ekteskapet er en livsvarig, monogam pakt mellom mann og kvinne. De er «ett kjød». NT gir tydelig to grunner til at ekteskap kan oppløses: ved utroskap og ved ønske om skilsmisse fra den ikke-troende part.

De kanoniske skrifter bevitner m.a.o. hvorledes selve ekteskapets grunnvisjon – «ett kjød» – reflekteres og tillempe i møte med konkrete menighets situasjoner (1 Kor 7). Men det betyr jo ikke at vi fritt kan reflektere ut over den ramme Skriften setter. Innenfor protestantisk tradisjon har man forsøkt å stille opp ytterligere skilsmissegrunner (jf. Luther, Melancton, Bucer), men her kommer vi snart ut i kasuistikkens hengemyr. I dag vil vi f. eks. si at vedvarende fysisk og psykisk mishandling innenfor ekteskapet må kunne sies å være skilsmissegrunn, fordi en slik handlemåte på grunnleggende måte strir imot ekteskapet som et helhetlig personfelleskap preget av respekt og godhet.

7. Gjengifte kan ikke utelukkes som mulighet. Ifølge Matt 5,31 og 19,9 synes nytt ekteskap å være tillatt i tilfelle utroskap, *porneia*. Hvorvidt det gis forutsetninger for gjengifte ut fra andre grunner, må skje ut fra en samvittighetsfull pastoral refleksjon etter så inngående samtaler som mulig. Avveiningen vil måtte skje i relasjon til Bibelens normative visjon og den foreliggende situasjon.

8. Menigheten må søke å danne et inkluderende fellesskap preget av utvungent vennskap for de skilte som velger ikke å gifte seg igjen. Dette valg tar noen også i dag ut fra den begrunnelse Paulus oppgir i 1 Kor 7: for å vie seg til tjenesten. De som foretar et slikt valg, bør æres og ikke synes synd på. Dette synspunkt gjelder også for dem som fra først av valgte enslig stand. For apostelen er enslig stand en genuin kirkelig kallelse (v. 25–40).

9. Mot slutten tar jeg opp igjen mitt første moment, men føyer til et nytt: Kirkens kall er å reise en ny ekteskapsvisjon for vår tid – og det gjøres mest troverdig ved at vi ikke bare taler, preker, underviser, men også ved å ta opp et intensivt arbeid på samlivsoplæring og ekteskapsforberedelse. *Handlings*-siden må bli tydeligere!

Forelesning holdt ved Samlivssenteret, Modum Bad, 5. jan. 1998.

10. Den beste strategiske handling i dagens uklare og forvirrende situasjon på samlivsfeltet er å forebygge. Og den beste måte å forebygge skilsmisse på, er gjennom en styrket ekteskapsforberedelse. Da blir det for snevert bare å fokusere på hva prestene som vigselmenn kan og skal gjøre. Da må krefter og innsats forenes på en langt bredere basis.

Litteratur:

- Browning, D. & al: *From Culture Wars to Common Ground. Religion and the American Family Debate*, Louisville 1997.
- Dahl, P.A., /Hummelvoll, T./ Tanggaard, P.: *Vigselssamtale og samlivsforberedelse*, Modum 1997.
- Den platonske kjærlighetstanke gjennom tidene*. Red. av Tore Frost og Egil A. Wyller, Oslo 1974
- Hays, R. B.: *The Moral Vision of the New Testament*, Edinburgh 1997.
- Ekteskap og samlivsformer. Ei utgreiing ved eit utval sett ned av Bispemøtet*, Oslo 1989.
- Ekteskap, skilsmisse og gjengifte*. Menighetsfakultetets lærerråd, Oslo 1980.
- Heiene, G.: «Familie, ekteskap og seksualitet», i S.O. Thorbjørnsen (red.): *Utfordringer og ansvar. Områdetikk*, Oslo 1994, s. 147–176.
- Keener, C.S.: *... and Marries Another. Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament*, Peabody, Massachusetts 1991.
- Myhre R. (red.): *Søkelys på familien*, Oslo 1977.
- Nilsen, E. B.: *Gjennom prestens briller. En teologisk spørreundersøkelse om ekteskaps syn og kirkens vigselsspraksis*, Oslo 1990 (disputasutgaven).
- Obligatorisk borgerlig vigsel. En innstilling til Bispemøtet*, Oslo 1982.
- Schrage, W.: *Ethik des Neuen Testaments*. 4. Aufl., Göttingen 1982.
- Skirbekk, S.: «Hva vil skje med med familien?», i *Kirke og Kultur* 1985, s. 514–521.
- Skirbekk, S.: *Ideologisløring som ideologi. En argumentasjonsanalyse av norsk moraldebatt*, Oslo 1986.
- Vår kirkes vigselsspraksis. Utredning ved et utvalg nedsatt av Bispemøtet 1961*, Oslo 1965.



Bred presentasjon:

Praktisk teologi fra den tredje verden: Noe å lære?

Misjon er toveis-trafikk

Ett av de mest populære slagord når det gjelder forholdet mellom eldre og yngre kirker, er «sharing», eller «deling» på godt norsk. Poenget er at i forholdet mellom kirker i ulike deler av verden har alle noe å bidra med til det universielle kristne fellesskap. Selv om kirkene i nord oftest har større materielle ressurser, og derfor gjerne er i en giverposisjon når det gjelder deling av disse ressursene, har kirkene i sør menneskelige og åndelige ressurser som vi sårt trenger til. Derfor innebærer misjon toveistrafikk – den bringer også noe tilbake. Misjonærene er ikke bare utsendinger fra vår kirke til folkegrupper og kirker i andre deler av verden, men de er også representanter for disse folkene og kirkene når de kommer «hjem». I denne forstand er misjonærtjenesten et livsvarig kall, fordi det privilegium å ha vært misjonær i lengre eller kortere tid, legger et ansvar på misjonæren. Selv om han eller hun går inn i andre tjenester i Norge som prest, kateket, lærer, sykepleier eller hva det måtte være, vil kallet til å formidle det en har sett og hørt, det en har erfart på godt og ondt, alltid ligge der som en utfordring. Derfor er det også så viktig at kirke og menighet gjør seg nytte av dette slik at ikke de erfaringer og den innsikt misjonæren har fått ute, oppleves irrelevant og ubrukelig hjemme.

Jeg tenker ikke her først og fremst på misjonsappeller eller generell misjonsinformasjon – som fremdeles ofte på en eller annen måte står i sammenheng med vår *givertjeneste* – men på formidling av det vi kan *motta*. Ofte er det vanskeligere å være mottaker enn å være giver, selv om begge deler er nødvendige.

«Kristendom i den ikke-vestlige verden»

Ved flere universiteter og seminarer i Storbritannia og Amerika har man innført lærestoler i et nytt teologisk fag eller disiplin som ofte kalles «Christianity in the non-Western World», «World Christianity» eller liknende, og hvor hovedvekten ligger på å arbeide med de utfordringer som kirkene i den ikke-vestlige verden står overfor. «Den tredje verdens kirkehistorie» og «den tredje verdens teologi» er emner som ligger under en slik teologisk disiplin. Selv om det som skjer i den tredje verden, burde engasjere alle teologiske disipliner, har det vist seg at en slik spesialdisiplin ofte har den virkning at den bidrar til å sette dagsorden også for andre disipliner. Noen steder har også denne disiplinen erstattet den mer tradisjonelle missiologi, enten fordi misjonsbegrepet i noen sammenhenger er belastet, eller fordi man ganske enkelt har en pluralistisk religionsteologi hvor det ikke er plass til misjon i klassisk forstand. Uansett begrunnelse for dette faget er det viktig at det har kommet. Det gjør alvor av at

kirken er et globalt fellesskap og av det «delingsaspekt» vi nevnte innledningsvis.

I de senere år har det kommet flere vektige forskningsbidrag fra norske teologer som bidrar til bedre kunnskap om kirker i den tredje verden. De er ikke enkle å plassere i en eller annen teologisk disiplin-«bås». Tvert om er det typisk at de er tverrfaglige ved at de henter inn materiale fra de ulike teologiske disipliner, men også fra vitenskaper som politisk historie, sosialantropologi, sosiologi og religionshistorie. Ikke minst viktig i vår sammenheng her er det at de også inneholder sterke *praktisk-teologiske perspektiver*.

«Praktisk teologi» fra Etiopia

Vi skal her særlig konsentrere oss om et viktig bidrag fra en norsk praktisk teolog, nemlig Øyvind M. Eide: *Revolution and Religion in Ethiopia. A Study of Church and Politics with Special Reference to the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus 1974–1985*. Uppsala: Uppsala Universitet 1996 (Studia Missionalia Upsaliensia; no. LXVI). Eides doktorarbeid fra Uppsala Universitet står i en ærerik tradisjon ved universitetet, hvor en rekke svenske og norske Etiopiamisjonærer har tatt doktorgraden på arbeider om kirken i Etiopia; og da ikke primært som *misjonshistorie, men som kirkehistorie med et ofte sterkt praktisk teologisk sikte*.

Blant disse kan vi nevne svensken Gustav Arén: *Evangelical Pioneers in Ethiopia. Origins of the Evangelical Church Mekane Yesus* fra 1978, som i hovedsak omhandler evangelisk fornyelse og misjon i Etiopia i det forrige århundre og etableringen av en gryende protestantisk kirke i Wollega i Vest-Etiopia.

Olav Sæverås skrev i 1974 en avhandling *On Church-Mission Relations in Ethiopia 1944–1969*, som omhandler etableringen av Mekane Yesus-kirken som en selvstendig etiopisk kirke i partnerskap med misjoner fra Sverige, Tyskland, Norge og USA.

Johnny Bakke, mangeårig lærer og rektor på Mekane Yesus Seminary i Addis Abeba, gjennomførte i 1987 et meget interessant studium om *Christian Ministry. Patterns and Function within the Evangelical Church Mekane Yesus* hvor han påviste det særegne ved embets- og tjenesteforståelsen i ulike deler av kirken, og hvordan denne ble preget i et samspill mellom med misjonens profil og innflytelse på den ene siden og den lokale religiøse og kulturelle kontekst på den andre. Denne studien er også høyst relevant for diskusjonen om tjenester og strukturer i vår egen kirke.

Om Bakkes studie er mest relevant for ekklesiologien og pastoralteologien, er studien til svenske Eskil Forslund svært aktuell med tanke på homiletikken: *The Word of God in Ethiopian Tongues. Rhetorical Features in the Preaching of the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus*, 1993. Den inneholder en grundig analyse av en rekke etiopiske prekener ut fra et retorisk perspektiv. I muntlige kulturer som de etiopiske er jo nettopp den muntlige kommunikasjon utviklet på en måte som langt overgår mye av det som finnes i vår del av verden.

Den foreløpig siste studien i Uppsala er misjonshøyskolelærer Arne Tolo: *Sidama and Ethiopian. The Emergence of the Mekane Yesus Church in Sidama* som ble utgitt i år, 50 år etter at Norsk Luthersk Misjonssamband begynte sitt arbeid i Sør-Etiopia. Studien viser på en måte som i hvert fall ikke er så vanlig i den tradisjonelle misjonslitteraturen, hvorledes den lutherske kirkens vekst og selvstendigjørelse i Sør-Etiopia ikke bare hadde religiøse årsaker, men også var en del av en strategi for etnisk frigjøring.

I lys av denne rekken av vitenskapelige avhandlinger må en kunne si at Mekane Yesus-kirken er en av de best analyserte kirker i Afrika. En må imidlertid innrømme at det er en viss svakhet at alle disse arbeidene (og det finnes flere skrevet av både nordmenn, dansker, tyskere og amerikanere!) er skrevet av «utlendinger». Det er så langt utgitt forholdsvis få bøker av etiopere som kunne gi oss *deres* perspektiv på det som har skjedd og skjer i en afri-

kansk luthersk kirke, som med sine 2,3 millioner medlemmer er en av de største og hurtigst voksende lutherske kirker i Afrika.

Revolusjon og religion

Det er ikke tvil om at Øyvind M. Eides doktorarbeid utmerker seg i denne serien av avhandlinger ved at det tar for seg forholdet mellom kirke og samfunn i en særlig turbulent periode av etiopisk historie, nemlig de første årene av den revolusjonære, marxistiske epoken som begynte med keiser Haile Selassies død i 1974 og varte til den tigreanske frigjøringsbevegelsen erobret Addis Abeba i 1991 og tvang diktatoren Mengistu Haile Mariam til å rømme landet. Dette var en periode preget av sterke spenninger mellom kirke og stat som førte til forfølgelse og store lidelser for Mekane Yesus-kirken.

Gjennom en skarp analyse av spenninger og samspill i det etiopiske samfunn før revolusjonen, viser Eide hvorledes den sentrale politiske og religiøse makt i Etiopia, legemliggjort i keiseren og den ortodokse kirkes patriark, stod i spenning til den etniske, sosiale og religiøse periferi. Den sentrale makt var knyttet til det å være amhara og ortodoks, den perifere «avmakt» til det å være oromo og protestant (ofte tilhørende Mekane Yesus-kirken, men også andre kirker), i hvert fall når det gjelder Wollega, som er det område Eide særlig fokuserer på. Dette sentrum-periferi-perspektivet, som Eide i utgangspunktet har hentet fra andre Etiopia-forskere, viser seg å være et svært fruktbart perspektiv til å forstå dynamikken i det etiopiske samfunn. Eides sympati for oromoene og deres sak og hans engasjement for de fattige, undertrykte og marginaliserte skinner tydelig igjennom, særlig ved omtalen av den kjente generalsekretæren Gudina Tumsa, en bokstavelig talt ruvende, vidtskuende og uredde kirkelig leder, som ble drept av de kommunistiske makthaverne.

Hoveddelen av avhandlingen handler om det Eide kaller «revolusjonen» 1974–1978 og «forfølgelsen» 1978–1985. Til tross for en saklig og nøktern stil, er det i sannhet tragiske og dramatiske begivenheter som dokumenteres og drøftes. Vi må gi et eksempel på dette:

I sin omtale av den såkalte «red terror» skriver Eide:

«The terror and cruelty that followed is unparalleled in Ethiopian history. House-to-house searches were carried out in Addis Abeba, and suspected EPRP members were rounded up for execution. One incident is in particular both illustrative and essential as a background for understanding the confusion, conflicts and anguish within the churches and missions at the time. At an anti-government demonstration organized by EPRP on the eve of May 1, 1977, more than 500 demonstrators were killed. By May 16 more than 1000 youths were executed and their bodies left in the streets. Prisons and offices of the associations were filled with suspected EPRP sympathizers subjected to the most inhuman forms of torture. Presumed members of the EPRP were then executed.» (s. 127)

Eide påviser at selv om sosiale reformer som ble innført av det nye regimet, rettet opp noe av den sosiale urett, ikke minst for leilendinger, viste det seg på kort tid at nye aktører plasserte seg i det gamle sentret hvor de utryddet den herskende elite, men selv praktiserte en regjeringsform som liknet på den gamle. De mest grunnleggende endringene var skillet mellom staten og den etiopiske ortodokse kirke, noe som rokket ved den eldgamle legitimiteten til Etiopia som en kristen stat.

Kirkens respons i den første perioden av revolusjon var å ønske velkommen tiltak for å skape større sosial rettferdighet, men etterhvert ble den «vitenskapelige sosialismens» ateiske filosofi tydeligere, og kirken måtte gi tydelig uttrykk for sin opposisjon mot denne filosofien og forsøkene på å kreve total lydighet mot en politisk ideologi. Det var nettopp

Gudina Tumsa som var kirkens åndelige og intellektuelle leder i denne kampen.

Konflikten mellom makthaverne og kirken tilspisset seg etterhvert som regimet forsøkte å ta kontroll over kirken. Når forfølgelsen rammet, ble mange kirker stengt. I februar 1984 var 94% av alle kirkene i Vestre Wollega stengt, og de forble stengt i årevis. En rekke prester og kirkeledere ble fengslet, og unge, aktive kristne plaget og arrestert for kortere perioder.

I et eget kapittel tar Eide opp spørsmålet om «fracfall og tro i en forfulgt kirke». Det var noen som sviktet og falt fra under forfølgelsen, men det var også en betydelig del som sto fast:

«They refused to accept the agitation. When their church was closed they gathered under trees... To them life was worthless without their faith... There seemed to have been a 'few left' in most congregations. They formed a nucleus and lived a life of faith in secret. Coming into the open they give a powerful witness of faith. Investigation also reveals that women and youth were the most faithful» (s. 277).

Beskrivelsen av forfølgelsen i Etiopia og dens følger svarer i stor grad liknende undersøkelser av situasjonen for kristne i andre kommunistland, som Sovjetunionen og Maos Kina (se f.eks. Tony Lambert: *The Resurrection of the Chinese Church*, 1994). Og som i disse landene, førte den troskap og integritet som de kristne hadde demonstrert under forfølgelsen, til en sterk kirkevekst etter at forfølgelsen opphører. Det er en lutret kirke som står fram med større troverdighet enn tidligere. Anklager om at mennesker har blitt kristne for å oppnå fordeler fra de hvite utlendingene, faller på sin urimelighet. De kristne har vært villige til å betale en pris, ofte den høyeste, for sin tro.

Det er grunn til å være Eide dypt takknemlig for at han dokumenterte denne historien. Han har også maktet å sette den inn i et større perspektiv som gjør at vi får en bedre forståelse for den dynamikk som påvirket forholdet mellom kirke og folk, stat og kirke, i en skjebnetid for Etiopia. De lærdommer den etiopiske evangeliske kirke har trukket av sine erfaringer, er også verdifulle for kirker i andre land. Det er å ønske at Eide vil fortsette å øse av de kilder til fornyelse og vekst som ligger i etiopisk kristendom, og videreutvikle en praktisk teologi som også hentet impulser fra kirken i «den tredje verden». Hans viktige doktorarbeid viser at det er mye å hente.

Tormod Engelsviken

Bred presentasjon:

Perspektivrik bok om sorg og gravferd

Lars Johan Danbolt: *De sørgende og begravelsesriten. En religionspsykologisk studie* (Psychologia et Sociologia Religionum 14), Acta Universitatis Upsaliensis: Uppsala 1998 (206 s.)

Lars Johan Danbolt er en norsk prest som også tidligere har skrevet om sorg, men da i et mer personlig språk (*Sammen i sorgens landskap*, Oslo 1990). Denne gang dreier det seg om en religionspsykologisk avhandling, som ble forsvart for den teologiske doktorgrad i Uppsala mai 1998. Professor Owe Wikström har vært hovedveileder, og hans elegant gjennomførte «café-perspektiv» på livet, teologien og religionspsykologien gjenfinnes i det minste i forordet til eleven.

Uken som strekker seg fra dødsfall til begravelse – og der hovedtyngden av kontakten mellom de sørgende og prest/kirke finner sted – står i fokus for Danbolts interesse. Grunn-

spørsmålene lyder: Hvilken betydning har begravelsesriten for sørgende mennesker? Hvilken rolle spiller folks religiøsitet når de har mistet en av sine kjære? Hva betyr den kirkelige konteksten? – Avhandlingen er både en empirisk studie i en religiøs rites psykologiske funksjon (in casu begravelsesriten) og et forsøk på å oppnå en fordypet teoretisk forståelse av sorgen som fenomen. For tydelig å vise det særegne ved prosjektet i rammen av beslektede studier, uttrykker Danbolt seg blant annet slik i forhold til sistnevnte målsetting: «Mitt bidrag er å forsøke å utdype forståelsen av sorgen, ved at den sees i sammenheng med menneskers kontinuerlige erfaringer av tap og gjenskapelse gjennom livssyklusen og natursyklusene. Ved hjelp av dette helhetlige perspektivet vil jeg drøfte den partikulære erfaringen som begravelsesriten innebærer»(s. 15).

Avhandlingen består på denne bakgrunn naturlig nok av to hoveddeler: *Første del* fokuserer empirisk på begravelsesritens psykologiske funksjon, der samvariasjoner og mulige kausalforbindelser innenfor feltet sorg, religion og begravelsesrite utgjør hovedtemaet. *Andre del* ønsker å være teoriutviklende og perspektivutvidende når det gjelder selve sorgforståelsen. – Språkføringen i boken er gjennomgående lett og elegant – dessuten variert – og det finnes oversiktlige, oppsummerende avsnitt på alle viktige punkter. Lesere som tidligere har hatt problemer med å komme igjennom en doktoravhandling, kan denne gang trygt prøve på nytt.

Boken innledes med et *bakgrunnskapittel*, som jeg først vil si noen ord om. Danbolt prøver her i hovedsak å avdekke den forskningsmessige bakgrunn for arbeidet med de tre hovedområdene: begravelsesrite, sorg og religiøsitet. Her finnes mange interessante synspunkter, men også flere ting å påpeke mer kritisk. Blant annet trekker Danbolt følgende, nokså bastante konklusjon: «Innenfor en ellers mangfoldig sorgforskning er det et kunnskapsmessig tomrom når det gjelder sorgens eksistensielle sider og begravelsesritens funksjon for sørgende»(s. 37). Det er vanskelig å være helt uenig i dette, men tomrommet er knapt så stort som Danbolt gir inntrykk av. Særlig om man – som Danbolt selv – ser noe ut over det religionspsykologiske og rent empiriske fagfelt, finnes det en rekke bidrag av ulik karakter og som i høy grad er relevante for det område avhandlingen beveger seg i. Danbolt har f. eks. gått forbi danske bidrag på området (jf C. Rubow, K. Kryger, H.R. Iversen, far og sønner Lindhardt osv.) og også diverse tyske arbeider (jf B. Bürki, K. Guth, B. Jaspert, E. Wölfle, P.M. Zulehner osv.). Som et eksempel på oversett amerikansk litteratur, nevner jeg en bok av Therese A. Rando som allerede utkom i 1984 (*Grief Dying and Death*, som blant annet inneholder et interessant bidrag om «Funerals and Funerary Rituals»); her oppsummeres for eksempel en rekke positive psykologiske funksjoner knyttet til begravelsesriten på grunnlag av studier av Cassem, Fulton, Irion og Pine). Selvsagt må en forsker være selektiv i et innledningskapittel, men jeg nevner bevisst dette mangfold for å fastholde betydningen av at ulike innfallsvinkler i høyere grad reflekteres inn i bakgrunnsmateriale til en avhandling som – med rette(!) – pretenderer å ha både religionsvitenskapelig, psykologisk og praktisk-teologisk relevans. – En interessant historisk observasjon som løftes frem i bakgrunnskapitlet, er at kirkens rolle i møte med døden faktisk er blitt vesentlig styrket i en tid der samfunnet ellers har løsrevet seg fra religionen som selvsagt referansepunkt (s. 20). Blant de mulige forklaringer på dette fenomen, nevner imidlertid ikke Danbolt den for meg mest nærliggende: Religiøsiteten er ikke lenger så sterkt forankret i familien og allmen-kulturelle tradisjoner (kjøkemester, bedemenn); nettopp derfor trenger den en distinkt institusjonell kontekst (prest/kirke) for å komme til uttrykk i en grensesituasjon der de fleste stadig kjenner behov for en religiøs tolkningsramme. – En tredje forbauselse er knyttet til at Danbolt hele tiden prøver å fastholde et psykoanalytisk perspektiv som det teoretiske utgangspunkt i sorgforståelsen (bl.a. s. 26), samtidig som han i praksis viser vel

så stor forståelse for andre innfallsvinkler (innledningsvis bl.a. med henvisning til Berger og Lappegard). Denne *teoretiske* begrensning fører f. eks. til at sosiologen Tony Walters meget interessante narrative tilnærming – som vel er den mest stimulerende nyansats innenfor sorgforskningen de senere år – slett ikke kommer til sin fulle rett (s. 28f).

Avhandlingens *første hoveddel* er altså en empirisk studie knyttet til begravelsesritens psykologiske funksjon for sørgende. Hovedmaterialet består av en kvantitativ undersøkelse blant 70 sørgende relatert til 67 begravelser. Disse ble intervjuet ca. 1 år etter at begravelsen fant sted (altså en såkalt «ex post facto-undersøkelse»). Noe illustrerende kvalitativt materiale er også tatt med, men det er svært beskjedent. De forrettende prestene har dessuten umiddelbart utfyllt rapportskjemaer omkring de aktuelle begravelsene (opprinnelig 169) som de sørgende deltok ved. Det empiriske materiale som følger av dette, synes å være brukt på den måte som er anerkjent i religionspsykologiske undersøkelser, men ikke hevet over de ofte innebygde begrensninger i form av skjulte forutsetninger og spørsmålstillinger som lett gir forventede svar. Materiale gir samlet sett en god del interessant informasjon, som her skal refereres i utvalg, og da nødvendigvis nokså unyansert.

- *Ad de sørgendes religiøsitet:* De sørgende fordeler seg på tre like store grupper i forhold til gudstjenestedeltagelse: Ikke-gudstjenestlige, medie-gudstjenestlige og kirke-gudstjenestlige. Denne skalaen viser seg også å være et pålitelig mål for graden av religiøsitet i mer generell forstand.
- *Ad begravelsesuken:* Prestene brukte i gjennomsnitt noe over 5 timer i forbindelse med en begravelse (mest på bygdene: 5,7t). Sørgesamtalen varte i gjennomsnitt 1 time og 40 minutter. Salm 73,23ff er benyttet 5 ganger som pretekst og er dermed den mest utbredte gtl. tekst, mens Rom 8, 31–39 er den mest brukte ntl. tekst (9 ganger). De mest brukte salmene er. «Så ta da mine hender» (65% av begravelsene); «O bli hos meg» (42%) og «Gud, når du til oppbrudd kaller» (25%). – Ifølge skalaen for sørgeadferd (d.v.s. handlinger som de etterlatte selv tar del i gjennom begravelsesriten=hele begravelsesuken) hadde 40% lite, 30% middels og 40% mye sørgeadferd. Flere forhold påvirket dette resultat: 1. Det var mindre sørgeadferd blant etterlatte i byene enn i tettsteder og på landet. 2. Når dødsfallet skjedde på institusjon under ledelse av profesjonelle helsearbeidere, eller når et begravelsesbyrå «ordnet alt», var de etterlattes sørgeadferd redusert. 3. Etterlatte som var religiøst aktive, hadde større deltagelse i avskjedshandlingene. 4. Ved lite dramatiske dødsfall var det lite sørgeadferd sammenlignet med middels dramatiske dødsfall. (Ved de mest dramatiske dødsfallene løser mønsteret seg opp.) – De som hadde lite sørgeadferd fikk mindre ut av begravelsesseremonien. Også religiøsiteten samvarierer med økt utbytte av begravelsen. Dessuten fikk de som opplevde begravelsen som svært tung å komme gjennom, faktisk størst utbytte av seremonien. – Det kan dessuten registreres en «normal» utviklingslinje fra relasjons- til separasjonsdominans i sørgeadferden. (Se mer til dette punkt nedenfor.)
- *Ad sorgens intensitet:* For alle sidene ved sorgen (tristhet, angst, depresjon og tapsrelaterede erfaringer) var det en spenningsreduksjon gjennom det første sørgeåret på ca. 35%. Når sorgen sees under ett, går lite sørgeadferd i begravelsesuken sammen med mye sorgintensitet gjennom hele det første sørgeåret. – Blant de sammenhenger mellom religiøsitet og sorg som materialet indikerer, nevner jeg at de som relativt ofte opplever at Gud eller Noe Hellig er nær dem, har mindre lengsel etter gjenforening med den døde. Videre gjelder konkret at de som deltar regelmessig på gudstjenester, i mindre grad tenner lys på graven. De som har mindre sørgeadferd i begravelsesuken og dermed høyere sorgintensitet etterpå, er her de mest aktive.

To konklusjoner blir særlig viktige for Danbolt under oppsummeringen av hele første hoveddel (s. 121): 1. Det er signifikante sammenhenger mellom lite sørgeadferd i begravelsesuken og høy sorgintensitet etterpå. Det vil si at materialet viser en klar sammenheng mellom hvordan de etterlatte gjennomlevde begravelsesriten og hvordan sorgen videre forløp. 2. Materialet legger videre opp til å forstå sorg som en forskyvning fra relasjon mot separasjon når det gjelder etterlattes forhold til avdøde. Denne forskyvningen preger begravelsesriten, der sørgehandlingene innledningsvis har dominans av relasjon (omsorg) og avslutningsvis av separasjon (adskillelse). Etterlatte med en mer relasjonsorientert religiøsitet (kirkegjengere) hadde stor grad av separasjonsdominans i sitt forhold til den døde et år etter dødsfallet, mens etterlatte med en mer separasjonsdominert religiøsitet (alene hjemme, men ikke i fellesskap) i stor grad hadde vedvarende relasjonsdominans i sitt forhold til avdøde et år etter. – Jeg blir i forlengelsen av dette bl.a. nysgjerrig på to ting som materialet sier lite/intet om. Det ene er betydningen av de etterlattes personlighet. Det annet er Walters påstand om at separasjon i seg selv langt fra er noe sørgemessig «ideal». Poenget er derimot å gå videre i livet *sammen med* avdøde – som et rikere menneske fordi bearbejdede minner følger med. Personlig tror jeg det på dette grunnlag er helt nødvendig å skjelle mellom minst to slags separasjon, en sunn og en usunn, som uheldigvis har flere felles trekk. Å gå videre i denne oppklarende retning, må være en viktig oppgave med håp om betydelige praktisk-teologiske implikasjoner.

Andre hoveddel handler altså om en fordypet forståelse av sorgen på det teoretiske plan. Stikkordsmessig dreier det seg om å betrakte sorg som en re-kreativ erfaring i en helhetlig livssammenheng.

Danbolt kritiserer med rette den dominerende psykoanalytisk inspirerte sorgforskningen (f. eks. Bowlby) for å mangle en genuin interesse for sorgens riter og ritualer og for å hindre en videreutvikling av sorgbegrepet i mer eksistensiell retning. For å oppnå en perspektivutvidelse i begge disse retninger, trekker Danbolt inn kompletterende teorier fra den kreative psykologi og bevisstheten om de uunngåelige natursykliske prosesser som menneskets liv er innvevd i gjennom døgnets og årets rytmer. På denne bakgrunn blir sorgen mer å forstå som en re-kreasjon enn som en psykisk funksjonell re-aksjon, selv om betydningen av dette perspektiv ikke totalt oppheves.

Ser man på sorgen som en reaksjonsprosess, vil den faglige konsentrasjon rettes mot det tapte objekt og den sørgendes reaksjoner henimot løsrivelsen fra dette. I et kreativt perspektiv er det *prosessen* som fører et individ over fra én status til en annen som er det primære interessefelt. Kreativitetstenkingen vil nærmere beskrive denne prosessen som en dyp indre erfaring av dedifferensiering, overgivelse og regresjon («primærprosessnivå», freudiansk uttrykt), som fører frem til en ny erkjennelse av virkeligheten og dermed til re-kreasjon av personlighet og selvforståelse. (Her har Danbolt lært mye av klassisk kreativitetspsykologi á la Graham Wallas («preparation, incubation, illumination, verification»), men også av folk som arbeider kreativt innenfor en utvidet psykoanalytiske tradisjon som Ernst Kris («regression in the service of the ego») og den norske psykiater Hans Jørgen Holm, som gjennom Danbolts resepsjon må ha lov til å føle at han faglig sett ikke har levd forgyeves!) – Danbolt er opptatt av at denne innfallsvinkel ikke skal forstås som utgangspunkt for en lineær prosess som nødvendigvis fører til en lykkelig slutt. De illuminative glimt av ens nye identitet vil vanligvis utløse en ny runde i «spiralen» med en ny inkubasjon, regresjon og illuminasjon. Det er snakk om sirkel, i sirkel osv. Denne prosessuelle erfaring av stadig å bli ført over fra en status til en annen, har sorgerfaringen til felles med alt virkelig liv og gir den derfor en dyp eksistensiell forankring. En dialog med den eksistensielle terapi slik denne er utformet av blant andre Irvin D. Yalom, stimulerer fremstillingen ytterligere.

Jeg savner imidlertid at Emmy van Deurzen-Smith trekkes inn i samme forbindelse.

Det andre utvidende hovedperspektiv som Danbolt trekker frem, er altså de kontinuerlige natursykliske rekreasjonserfaringer som livet er fylt av. Deltagelsen i naturens repetitive mønster er tilbakevendende erfaringer av tap og gjenskapelse på det *ytre* plan, som minner om den *indre* prosess som kreativitetspsykologien beskriver. Deltakelsen i døgnets og årets rytme kan ifølge Danbolt tolkes i lys av psykologiske prosesser som innebærer veksling mellom sekundær- og primærfunksjonsnivå, regresjon og re-kreasjon. «Den store prosessen omfatter livet fra fødsel til død og markerer overgangen fra den totale relasjon i uterus til den totale separasjon i døden. Innenfor dette spennet finnes en rekke erfaringer av å bli ført over fra relasjon mot separasjon knyttet til ulike hendelser og livspassasjer. Men den mest alminnelige overgangserfaringen er menneskets kontinuerlige deltakelse i døgnets rytme av kveld, natt, morgen og dag. Denne natursykliske erfaringen er så vanlig at en 80-åring har gjennomlevd det 26 500 ganger»(s. 139f). På denne bakgrunn våger så Danbolt å tale direkte om eksistensiell sorg, som han dessuten setter inn i rammen av en bred forståelse av religiøs erfaring. De naturbestemte religiøse erfaringer – som transcenderer grensene som tiden og rommet setter, og som fornyer livet i en kontinuerlig erfaring av tap og gjenskapelse – danner dermed en felles referansebakgrunn for alle mennesker og er, psykologisk sett, «bakteppet» som sorgen spilles ut mot. Dette muliggjør multivalensen i begravelsseremoniens symboler og metaforer, et hovedsynspunkt som føres videre i siste kapittel: *Sorg og religiøsitet i begravelsseriten*.

Som vi har sett, har Danbolt tidligere beskrevet begravelsseriten som et overgangsområde der den etterlatte føres fra relasjons- mot separasjonsdominans i sitt forhold til avdøde. Denne «overføringen» forstås nå mot slutten av avhandlingen som en re-kreativ prosess som forløper gjennom ytre adferd og indre erfaring. På samme måte som ved de natursykliske erfaringene, innebærer også begravelsseriten muligheter for regresjon i jeg'ets tjeneste. Parallelt med den empiriske virkelighetsoppfatningen, etableres det et annet virkelighetsunivers som transcenderer tid og rom. Det skapes en forenklet virkelighet med følelse av trygghet og sammenheng midt blant livets nå sønderbrudte deler. Den som ikke tar del i denne dobbelte virkelighet, får desto mer å gjennomgå senere. Det er en viktig del av forklaringen på at manglende deltagelse i begravelsseritens adferdsmønster samvarierer med høy emosjonell sorgintensitet i ettertid. Det kan altså synes som om kirken i dag er nokså alene om å ivareta et transcenderende perspektiv som vår moderne kultur har mistet på veien bort fra et samfunn der folk i større grad levde tett innpå primære sykluser av fødsel og død, tap og gjenskapelse, antyder Danbolt. Derfor blir begravelsseriten ekstra viktig i dag, også om vi kun anlegger et bredt mentalhygienisk perspektiv, føyer jeg til.

*

Danbolt har levert en meget perspektivrik og relevant studie, som også er av stor praktisk-teologisk interesse. Mange prester burde kaste seg over den for å få hjelp til fordypet refleksjon over noe de gjør ofte, nemlig å begrave mennesker og møte sørgende. Etter lesningen av Danbolts avhandling blir det enda mer maktpåliggende at forholdene legges bedre til rette for at etterlatte kan delta i sitt eget sorgarbeid både på et konkret-realistisk og et symbolsk-rituelt plan. Dette synspunkt skjuler ikke for det bibelske kerygma – livets ord i dødens verden – men setter det inn i den diakonalt-eksistensielle sammenheng det med rette hører hjemme i. Dessuten har Danbolt rett når han avrunder med å påstå at «den primære allianse mellom kirke og folk ikke går på meningsplanet, men på et adferdsmessig rituelt plan og på et dyptgående eksistensielt plan i tilknytning til primære livserfaringer i menneskers liv». Den som har lært dette, har muligheter for å bli en god prest.

Tor Johan S. Grevbo

Pastorallære:

Ansvarlig: Hele redaksjonen

Mary Anne Coate:

Clergy Stress. The Hidden Conflicts in Ministry.

SPCK, London 1989. Third impr. 1990. 123 s. £ 7,99.

Vi har de siste måneder her hjemme hatt en nokså intens runde om kirkens og presters arbeidsvilkår og rammebetingelser. Mary Anne Coate har skrevet en bok som søker å lodde dypere enn de presteproblemer som ligger på ressurs- og overflatenivå. Forf. er klinisk psykolog, og har hatt en fremtredende rolle i presters «in-service training» i Church of England. Boken er utgitt i serien *The New Library of Pastoral Care*, en pastoralteologisk bokrekke fra SPCK med flere viktige enkeltbind.

Forfatteren vil med sin faglige bakgrunn bygge bro mellom teologi og psykologi. Hennes sikte er ikke gå løs på de systemer som evt. måtte forårsake stress blant prester og andre kirkelige ansatte. Heller ikke vil hun primært gi individuelle råd om hvordan stress i tjenesten bør mestres. Hun vil programmatisk på «innsiden» av det som rører seg blant kirkelige profesjonsbærere: Forf. vil kort og godt forsøke å forstå de skjulte, stressutløsende faktorer i det som skjer blant prester – mellom dem og menighetene, mellom dem og andre kolleger, familiemedlemmer og naboer. Hun vil analysere det som løselig kan betegnes som «klimaet» i arbeids- og livssituasjonen for prester o.a.

Innledningsvis introduserer Coate fem problembelastede personer i ulike kirkelige stillinger og familiesituasjoner. Det dreier seg rett nok om fem ulike tjeneste- og livshistorier som er fiktive. Men de er troverdig konstruert, med bakgrunn i forf. sin eget konkrete rådgivningsarbeid. Og siktet med hele den videre fremstilling er altså å oppspore skjulte belastninger som kan følge av

ansvaret ved å skulle representere en religiøs institusjon i dagens samfunns- og kulturliv.

De ulike livshistoriene som åpningskapitlet presenterer, analyseres med en rekke av de kjente psykologiske termer og dynamikker som forklaringsverktøy: fortrengning, rasjonalisering, forsvar, unnvikelse, osv. Det er særlig konflikter og stress utløst innenfor tre områder som behandles: kravene knyttet til det alltid å være rede til å *vise omsorg* («caring»), til å *tro* uansett aktuell livssituasjon («believing») og det at presten forventes å *være* en bestemt sort person («being») (s. 87ff).

Coates problembestemmelser og analyser virker troverdige og sindige. En og annen gang kan hennes psykologiske forklaringer på preste-stress virke noe anstrengt. Men alt i alt har hun klart å levere et moderne «pastoralspel» som både kan være nyttig til individuelt studium og som ressursbok for personer som har veilednings- og rådgivningsfunksjoner overfor kirkelig ansatte.

O.S.

Albrecht Grözinger: *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995. 159 s. DM 68.

Albrecht Grözinger, tidligere assistent hos både Rudolf Bohren og Gert Otto, er nå professor i praktisk teologi i Basel. Han fremstår etterhvert som en helt sentral praktolog på kontinentet. Produktiv er han også. Denne gang kommer han med en insiterende og «annerledes» PT-bok, hvor forfatteren inviterer til en «opplysende reise i sansningens rike» (s. 9). Boken søker i grunnen å gi svar på ett eneste spørsmål: Hvorfor må sansning og iakttagelse (Wahrnehmung) være et tema for den praktiske teologi?

Som en slags oppvarming til bokens hovedærend, lar Grözinger oss få innblikk i en byprestes fiktive dagbok, dvs. dagboken er fiktiv i form og ordlyd, men ikke i de situasjoner den beskriver. Her møter vi en del hverdagssituasjoner i prestens liv. I all sin trivialitet setter de oss på sporet av bokens sikte: å skjerpe observasjons- og sansningsevnen i omgangen med mennesker og livssituasjoner.

I bokens hovedkapitler, hvor man aner at stoff med noe ulikt opphav er smeltet sammen til et bokmanus, belyser så forf. sitt anliggende gjennom kunstfaglig-estetiske og praktisk-teologiske perspektiver. Interessant er her ikke minst den faglige linje Grözinger trekker fra Schleiermacher, PT-fagets akademiske fadder, og frem til to av samtidens betydeligste tyske praktologer, Gert Otto og Dietrich Rössler: Om ikke ordet «Wahrnehmung» er brukt eksplitt på denne tradisjonslinje, så er saken en fellesnevner hos alle disse tre teologer – om enn i ulike kontekster. Alle understreker betydningen av å kunne sanse det praktisk-teologiske og kirkelige landskap i dets dynamisk utvikling!

Grözinger har alt i alt levert en bok som

best kan karakteriseres som en innøvelse i sansningens og observasjonens kunst. Han mener at nettopp i vår ytterste komplekse kultur må kirkelige arbeidere – prester ikke minst – beflitte seg på å utvikle sin registreringsevne. Noe praktisk-teologisk «konsept» byr boken egentlig ikke på. Forf. har selv knapt slike hatt intensjoner med produktet. Dertil er boken for assosiativ og springende. Grözinger sikter heller ikke mot å gi vink til en metodisering av sansning som menneskelig ytelse. Han lever innspill, støt, til en ny bevissthet om våkne observasjoners betydning i såvel almen-kulturell som i teologisk-kirkelig sammenheng.

Praktisk teologi som «Kunst der Wahrnehmung» er et utgangspunkt for fruktbare innovasjoner, hevder Grözinger til slutt i boken. Denne kunst «er hverken vitenskap eller ren teknikk, men har sitt feste akkurat i snittpunktet mellom kunst og vitenskap» (s. 158). – Dermed blir det alt tydeligere at boken representerer et apropos til Grözinger viktige og mye diskuterte avhandling *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie*, 2. oppl., München 1991. O. S.

Homiletikk:

Ansvarlig: Olav Skjevesland

Thomas G. Long and Edward Farley (eds.): *Preaching as a Theological Task. World, Gospel, Scripture. In Honor of David Buttrick*. Westminster John Knox, Louisville, Kentucky. 191 s. Pris ikke oppgitt.

David Buttrick har gjennom år vært en ledende skikkelse innen amerikansk homiletikk. Mot slutten av hans akademiske karriere, har 16 forfattere gått sammen om å hylle ham med et festskrift som nettopp vil markere hans posisjon som både inspirator og provokatør innenfor prekenlæren i USA.

Med adskillig rett er det sagt at Buttrick har en *fenomenologisk* tilnærming til prekenen og dens realisering. Det er selve *det å preke* som styrer hans interesse, og dertil: hvordan prekenen slår ned i den menneskelige bevissthet. «Consciousness» blir dermed et viktig begrep i hans homiletiske tenkning. Hans ønske er «to describe how sermons happen in consciousness». In other words, he does not want to begin by attempting to describe what a Christian sermon ought to be in and of itself, but rather by asking what *happens* when a preached sermon presses on the keyboard of the liste-

ner's mind» (Th. Long, s. 2 f).

Å forkynne blir således i sin essens å forme en trosverden gjennom språket. For det er gjennom språket den menneskelige bevissthet formes. Dette gjør at språkfilosofi og retorikk blir viktige elementer i Buttricks tenkning – noe som enhver leser får bekreftet gjennom studiet av hans store *Homiletic* (1987). Denne boken, som er Buttricks hovedverk, fører leseren ned på prekenens formuleringsplan, for å belyse hvordan det prekenspråk og de enkelte preken-elementer («moves») ser ut som mest inntrykksfullt slår an strengene i hørerens sinn.

De 16 gratulantene – mange av dem er på det homiletiske A-laget i USA – spinner dels videre på aspekter i Buttricks prekenlære, dels leverer de frittstående enkeltbidrag, slik vi kjenner tradisjonen fra festskrift-genren. Et av de mest tankevekkende utsagn i hele boken finner vi forøvrig i en

footnote i bidraget fra Buttricks kollega ved Vanderbilt University, Edw. Farley, som skriver:

«My impression – and that is all it is – is that many present-day ministers as well as programs in which preaching is taught reduce the problem of preaching to sermon preparation. Accordingly, what would help them to be better preachers are more homiletic courses, studies in the rhetoric and techniques of sermon writing. I have no inclination to challenge the importance of the homiletical literature that does in fact help the preacher specifically to write the sermon. But preaching fails (is dull, trivial, superficial, moralistic, incoherent, sentimental, etc.) not simply at the point where the sermon is written down but at the point of the preacher's total reflective, experiential, and intellectual life» (s. 175, n. 3).

O.S.

Liturgikk:

Ansvarlig: Øystein Bjørdal

Petri Hiltunen: Aikuisten ateria? Keskustelu lasten ehtoollisesta Suomessa vuosina 1950–1980.

(Måltid för vuxna? Diskussionen om barnkommunion i Finland åren 1950–1980). Diss.Helsingfors 1998. 415 s.

Efter det finska kyrkomötets principbeslut att öppna nattvardsbordet för barn år 1973 vidtog en intensiv förberedelseperiod i olika instanser inför det slutliga beslutet år 1977. Kyrkomötet beslöt då att ge barn rätt att delta i nattvarden tillsammans med sina föräldrar eller en annan konfirmerad person som har ansvar för barnets kristna fostran och som har fått undervisning om nattvarden. Med annan person förstod man inte församlingens medarbetare. Formuleringen uteslöt också nattvardsgång under konfirmandtiden. Minimiåldern precisera-

des inte, men i biskopsmötets rekommendationer säger man att barnet inte bör vara yngre än 5–7 år.

I sin doktorsavhandling analyserar Petri Hiltunen den diskussion som ägde rum i landet åren 1950–1980. Avhandlingen inleds med två historiska kapitel, i vilka utvecklingen tecknas från urkyrkans tid till våra dagar med speciell tonvikt lagd på utvecklingen i Finland. Initiativet till konkreta åtgärder togs av sedermera ärkebiskopen Martti Simojoki, som i en artikel i tidskriften *Vartija* tog ställning för ett öppnande av nattvardsbordet för barn. Under inflytande från den liturgiska förnyelserörelsen och konfirmationsdebatten, i vilken bl.a. också Bjarne Hareide deltog, fick diskussionen ett ökat djup bl.a. genom betonet av dopet som det enda villkoret för admission till nattvarden. Den historiska

utvecklingen har tidigare analyserats av undertecknad i *Barnens nattvardsgång* (1980) och innehåller inte så mycket nytt med undantag av den breda internationella översikt författaren har gett avhandlingen.

Avhandlingens stora förtjänst ligger i den detaljerade analysen av de centrala elementen i diskussionen om barn och nattvard. När det gäller dopets relation till nattvarden, konstaterade man i diskussionen att det fanns vägande skäl att övergå från den gängse uppfattningen *confirmatio est admissio* till *baptismus est admissio*. Uppfattningarna gick dock isär när det gällde kravet på undervisningen före nattvard. Medan en del debattörer framhävde att dopet i sig är ett tillräckligt villkor, betonade andra därutöver vikten av grundläggande kunskaper om nattvarden. Intressant nog spelade de centrala begreppen *fides aliena* och *fides infantium* ingen framträdande roll i sammanhanget, utan det hör till författarens förtjänster att ha fört in begreppen i diskussionen om barnkommunion.

När det gällde bikt och självprövning inför nattvarden är kravet relaterat till en äldre tolkning av 1 Kor. 11: 27–29. Också här gick uppfattningarna isär. En del hävdade att nattvardsgång förutsatte detta, medan andra betonade att barnen är värdiga nattvardsgäster också utan bikt och självprövning. Författaren visar i en omfattande exkurs hur exegeterna numera rätt enhälligt understryker att den traditionella tolkningen inte gör rättvisa åt den ursprungliga intentionen i grundtexten. Det är där mer fråga om församlingens kollektiva vittnesbörd som Kristi kropp än om enskilda människors värdighet resp. ovärdighet vid en individuell självprövning.

Utmärkande för den finländska lösningen blev den starka kopplingen mellan barns tillträde till nattvarden och konfirmandundervisningen. Av rädsla för att den höga motivationen (över 90 % av åldersklassen) att delta i undervisningen skulle gå förlorad, införde man stadgandet att man fick rätt att delta *självständigt* i nattvarden först

efter konfirmationen. Här anknöt man till tankegångar från upplysningstiden, då konfirmationen närmast sågs som en myndighetsförklaring. Några belegg för att den nuvarande ordningen skulle ha inverkat menligt på konfirmandfrekvensen finns emellertid inte.

Författaren har inte undersökt de intressanta frågorna hur reformen har slagit igenom, vilka som har arbetat aktivt för ett införande av barnkommunion och hur vanlig seden är. Det skulle ha förutsatt ett empiriskt underlag, medan författaren närmast arbetat med historisk metod och argumentationsanalys. Den lösning Finland gick in för har kritiserats utomlands. E. Kenntner, vars dissertation *Abendmahl mit Kindern* (1980) hittills varit den enda på området, anser liksom också amerikanen E.L. Brand att lösningen är inkonsekvent genom att man inte vågat realisera principen *baptismus est admissio*. L. Eckerdal i Sverige fäster uppmärksamheten vid att konfirmationen fortfarande har karaktären av en myndighetsförklaring. I Norge har H.A. Akerö i *Vårt alterbord er dekket* (1995) hävdade att Finlands lösning karaktäriseras av en föråldrad, intellektualiserad syn på fostran.

Hiltunens avhandling visar tydligt att man i Finland av rädsla för att förlora kontakten med hela åldersklassen i konfirmandundervisningen valde att bortse från dopet som *admission*, begreppen *fides infantium* och *fides aliena* samt nyare exegetiska tolkningar av 1 Korintierbrevet. Den religionspsykologiska och -pedagogiska forskningens resultat fick också en undanskynd roll, även om Kyrkans centrala fostran aktualiserade problematiken.

Hiltunens doktorsavhandling är försedd med en utförlig sammanfattning på tyska, vilket gör den tillgänglig också för dem som inte behärskar språket. Det skall bli intressant att se vilken genomslagskraft den får i den debatt som pågår om den nuvarande lösningens ändamålsenlighet och brister.

Gustav Björkstrand, Åbo

Kirkerett:

Ansvarlig: Per-Otto Gullaksen

Lisbeth Christoffersen:

Kirkeret mellem stat, marked og civilsamfund.

København 1998, 349 s.

Jurist- og Økonomforbundets Forlag.

Gjennom de siste 15 år har det danske Selskap for Kirkeret vært et forum der teologer og jurister har møttes til felles refleksjon og arbeid om problemstillinger i grensefeltet mellom teologi og jus. Debatten dette forum har maktet å forløse har til tider vært spennende, til dels avklarende – blant annet når det gjelder selve retts-teologi-begrepet, noen ganger støyende, – som da «mund og mæle-debatten» tok av i 1992 (se min bok-anmeldelse i HPT 2/96). Dette forum har også vært en arneplass for Lisbeth Cristoffersen. Som den første skandinav etter krigen (meg bekjent) har hun disputert for den juridiske doktorgrad med en Kirkerettslig avhandling. Den foreligger nå i bokform.

Dels på bakgrunn av den danske retts-teologi-debatt, dels som et symptom på de danske kirkerettslige forhold, har Christoffersen anlagt sin avhandling særdeles bredt. Hun begrenser seg ikke til å beskrive kirkeretten på grunnlag av den foreliggende særlige kirkerettslige regulering. Hennes prosjekt er mer ambisiøst. Hun ønsker å kartlegge de rettslige forhold som samlet sett faktisk omgir og regulerer den kirkelige virksomhet. Med dette kommer ikke bare den tradisjonelle offentligrettslige kirkeretten inn i blikkfeltet, men også de privatrettslige og avtalerettslige forhold som påvirker og påvirkes av kirkens og kirke-medlemmenes virksomhet.

På denne måten ønsker hun, og mener det er nødvendig for å gi et dekkende framstilling av hva som er gjeldende kirkerett, å supplere et tradisjonelt «ovenfraperspektiv» på rettsstilstanden med et «nedenfraperspektiv».

Med dette utgangspunkt setter hun medlemsbegrepet og menighetsbegrepet under lupen, og samler dette i en forståelse av folkekirken. Om man kan tillate seg å forenkles ned en lærd og velreflektert doktoravhandling til et enkelt budskap, så er denne avhandlingens budskap dette: Den danske folkekirke er også i rettslig forstand noe mer enn et statlig forvaltningsvesen.

Avhandlingen er utstyrt med noter som gir en god veiviser til den etter hvert omfattende danske produksjon innenfor kirkerett, rettsteologi og kirketenkning.

P. O. G.

Martin Hill Oppegaard:

Kirketukt ved nattverden.

Rettshistoriske studier nr 1. Institutt for offentlig retts skriftserie 1/1998.

144 s.

Etter at kirkeretten i mange har vært et område som har unndratt seg oppmerksomhet fra det rettsvitenskapelige miljø, synes det nå å være en svak tendens i retning av større interesse for kirkerettslige problemstillinger. Et symptom på dette er at enkelte unge jurister nå synes å fatte interesse for fagområdet. Det kommer blant annet til uttrykk ved valg av emner for særavhandling ved de juridiske fakulteter.

Martin Hill Oppegards særavhandling føyer seg inn i dette bildet, men skiller seg ut ved at den er gjort offentlig tilgjengelig ved utgivelse i Institutt for offentlig retts skriftserie.

Oppegards avhandling er en historisk studie. Det er dens styrke og dens svakhet. Han gir en forholdsvis lidenskapsløs, og etter det jeg kan bedømme ganske sakssvarende, framstilling av fortidige forhold. Anlegget gir imidlertid lite grunnlag for å trekke konklusjoner om den nåværende

rettstilstand på området eller utvikle mer systematiske eller rettspolitiske vurderinger av kirketukt i Den norske kirke anno 1998.

Historien om «det lille bann» er interessant også fordi den på mange måter er historien om kirkerettens utvikling. Dette henger sammen med at temaet reiser sentrale problemstillinger i kirkeretten, som forholdet mellom teologi og samfunnsutvikling, normgivning og myndighetsutøvelse.

Oppegaards beskrivelse av hovedlinjene i rettsutviklingen på området fra 1687 til 1887 oppsummerer han selv slik: «Kirketukten som samfunnsinstitusjon ble svekket fra og med midten av 1700-tallet, og omgitt av betydelig rettsusikkerhet. Norske Lovs kirketuksregler ble tatt opp igjen og gitt ny funksjon i siste del av 1800-tallet i forbindelse med bestrebelsene på å skille ut den egentlige menighet (nattverdmenigheten) fra det brede kirkefelleskap.»

Avgrensingen av det tidsrom som behandles er logisk – fra Norske Lov av 1687 til Stortingets siste ikke-vedtak om saken i 1887. Et moment truer imidlertid med å glipe ved en slik avgrensing. Det er det forhold at kirketukten ikke var den lutherske enevoldskongens oppfinnelse, men var en videreføring av en ordning som tidligere var rettslig regulert innenfor den kanoniske rett. Det behov Kongen hadde for å bruke kirketukten som en mildere form for kontroll med borgernes livsførsel, det hadde også kirken ivaretatt på sitt eget grunnlag før reformasjonen. Det er derfor neppe historisk grunnlag for å se på reformasjonkongens bruk av kirketukten som en misbruk av en kirkelig ordning på det verdslige område. Dette er i det hele tatt en måte å tenke på som ligger 1600-tallets forholdsvis fjernt.

I behandlingen av 1800-tallsperioden, da Stortinget ved flere anledninger vurderte å lovregulere kirketukten, savner jeg en oppmerksomhet på betydningen av Kongens prerogativer etter Grunnloven § 16 (den kirkelige anordningsmyndighet). Oppegaard nevner utelukkende dette i forbindelse med regjeringens behandling av Treschows for-

slag om å fornye Norske Lovs kirketuksregler i lovs form. Det er imidlertid neppe tvil om de kirkelige prerogativer, som består også etter at parlamentarismen var innført, måtte legge en betydelig demper og klare rettslige barrierer mot Stortingets lovgivningmyndighet på dette området. Det hadde vært uhyre interessant å sett hvorledes disse spørsmål rettspolitisk ble avveiet i Stortinget nettopp i det tidsspenn da den parlamentariske styreform ble etablert ved konstitusjonell sedvanerett. P. O. G.

Gerhard Rau, Hans-Richard Reuter, Klaus Schlaich (Hrsg.):

Das Recht der Kirche.

Band I: Zur Theorie des Kirchenrechts,
Gütersloh 1997, 602 s.

Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.

I HPT 2/1996 anmeldte jeg de to siste bind i trebindsverket *Das Recht der Kirche*. Verket er blitt til som et resultat av et kommisjonsarbeid på oppdrag av Wissenschaftliches Kuratorium der Evangelischen Studiengemeinschaft.

Bindene utkommer som tematiske artikkelsamlinger, der den enkelte forfatter står ansvarlig for sitt bidrag. Nå foreligger også bind I som tar for seg kirkerettens grunnlagsproblemer. De enkelte temaer er gjennomgående belyst fra ulike faglige innfallsvinkler som filosofisk, teologisk, historisk, juridisk og retts-teoretisk. Dette gir et mangefasettert bilde av det som sammenfattende kan betegnes som retts-teologiske problemstillinger.

Både kirkebegrepet og rettsbegrepet belyses såvel teologisk og filosofisk som juridisk. I et eget hovedkapittel behandles i tre artikler den bibelske rettstanke og teologisk spørsmål knyttet til rett i kirken. Under hovedkapitlet om kirkerettens rettskilder får imidlertid teologen behandle skrift og bekjennelse alene. Det kunne i denne sammenheng også vært interessant å se en retts-teoretisk vurdering av *norma normans* og

norma normata som rettslig norm.

I et siste hovedkapittel behandles litt ulike, men ikke mindre aktuelle, spørsmål som blant annet kirkerettens økumeniske dimensjon, rettssteologiske problemstilling-

er knyttet til sakrament og embete. Artiklene er utstyrt med et omfattende noteapparat som viser til den rikholdige nyere tyske retts-teologiske litteratur. Med dette bind er et standardverk komplett. P. O. G.

Varia

Ansv.: Hele redaksjonen

Nancy Tatom Ammerman m.fl.: *Congregation & Community*. Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 1997, 434 s.

Menighetsstudier har de siste årene vært en voksende forskningssjanger i USA. Med den foreliggende boken har denne litteraturen fått et nytt og viktig bidrag. Studien er et resultat av i alt 17 forskeres arbeid med det samme prosjektet. Under ledelse av Nancy Tatom Ammerman gjorde forskergruppen omfattende feltstudier i ni lokalsamfunn av ulik karakter. Ved siden av å samle mer allmenne data fra lokalsamfunnene, innhentet de opplysninger om i alt 449 menigheter. Av disse gjorde man et mer omfattende feltarbeid i 23 menigheter. I boken gis det en grundig presentasjon og analyse av disse menighetene og de lokalsamfunnene de hører hjemme i. På grunnlag av casestudiene trekker man dessuten mer generelle konklusjoner.

Til forskjell fra en del andre undersøkelser, nøyer man seg ikke med å undersøke den «indre dynamikk» i de enkelte menigheter. Bokens hovedperspektiv er nettopp å undersøke sammenheng og samspill mellom menighet («congregation») og lokalsamfunn («community»). På den ene side påviser boken den enorme betydning menighetene har i amerikanske lokalsamfunn. På den annen side må menigheten til enhver tid forholde seg – aktivt eller passivt – til det lokalsamfunn den er en del av. Bokens hovedperspektiv er i denne sammenheng *endringsperspektivet*. Ikke minst demografiske endringer knyttet til ut- og innflytting har i løpet av noen år bidratt til å gi mange lokalsamfunn et nytt ansikt. Et viktig trekk er den hvite middelklassens flytting fra bykjernen til forstedene.

I møte med slike endringer utvikler menigheter seg svært ulikt. Den kan enten flytte med eller den kan tilpasse seg en ny befolkningsgruppe. En tredje mulighet er å nedtone sitt lokale preg og bli en «nisjekirke» som folk reiser et stykke for å komme til. I de tilfelle der menigheten ikke forandrer seg, fører dette som regel til stagnasjon og senere død, samtidig som nye menigheter oppstår i det samme området. Boken viser hvordan tydelig lederskap, gode menneskelige ressurser og bevisst ønske om forandring er en forutsetning for at en menighet skal komme styrket ut av slike forandringer. Et annet moment er at *konflikt* er et uunn-gåelig element i en slik endringsprosess.

Felles for alle amerikanske menigheter er at de er en del av et «fritt marked», der ingen menighet har noen form for garanti for sin eksistens. Skal man leve videre, må man rett og slett tilpasse seg de betingelser man lever under. I så måte skiller den situasjon denne studien beskriver, seg markant fra vår egen kirkelige virkelighet. Også vi konfronteres imidlertid med mange av de samme typer forandringer, selv om vi ikke i samme grad *tvinges* til å forholde oss til dem. Nettopp derfor kan møtet med kirkeliv under andre betingelser være et lærerikt møte.

Harald Hegstad

van der Ven, Johannes A.: *Formation of the Moral Self*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998 (Studies in Practical Theology Vol. 1). Xiv + 410 pp.

Denne boken er er funn for alle som vil ha en førstehånds orientering i det mangeartede landskapet som temaet moralsk oppdragelse etterhvert er. Ved å presentere på en systematisk og svært oversiktlig måte de rådende teorier, drøfte dem i forhold til hverandre, og vise deres styrke og svakhet, klarer van der Ven å skape en oversikt som slett ikke er vanlig å møte i det omfattende stoff det her er tale om. Han fremhever på ett sted i boken det bemerkelsesverdige ved at moralsk sosialisering ikke teller som en spesiell underdisiplin innenfor sosialiseringsteori generelt, og at det ikke finnes en spesifikk teori om moralsk sosialisering (p. 85). Men det må sies at man etter å ha lest denne boken i hvert fall et stykke på vei kan føle at denne mangel i og med dette arbeidet er bøtet på. Det er selvsagt umulig å gjøre en slik bok rett innenfor rammen av en slik omtale, men det er flere ting som kjennetegner boken:

For det første er den svært nyansert, men uten å bli altfor detaljert. Blant annet tar hvert av hovedkapitlene utgangspunkt i konkrete saker, som tjener til illustrasjon på problematikken som drøftes. Selv om dette er et forholdsvis enkelt grep, er det ganske effektivt med henblikk på å få rammet inn og relatert det teoretiske materialet som presenteres til en erfaringshorisont.

Bokens kanskje største styrke er at den svært bevisst forholder seg til og bearbeider den situasjonen som moralsk pluralisme i dag stiller barn og unge overfor når det gjelder å utvikle moralsk dømmekraft. Når det gjelder utviklingen av den ovenfor nevnte teori om moralsk sosialisering, mener van der Ven at det i dagens situasjon er viktig å utvikle en teori om dette som nettopp tar pluraliteten og multikulturalismen med i betraktningen. Og han følger dette godt opp selv.

Selv om van der Ven i sine tidligere arbeider har trukket mye på Habermas' samfunnsteori, er det likevel en annen tilnærming til moralen enn Habermas' som blir mest iøyenfallende gjennom boken, og der er Paul Ricoeurs. Hos Ricoeur finner han en type opplyst kontekstualisme, det de opprinnelig kontekstuelle satte verdiene

individet har, blir prøvet og justert i lys av universelle forståelser av det rette, for så til slutt å bli anvendt i konkrete kontekster igjen. Dette skildrer van der Ven som en gang fra det gode til det rette og frem til det vise. Styrken i denne modellen er at den evner å kombinere innsikter fra både mer liberal og mer kommunitaristisk teori, uten å ende opp i noen ekskluderende enten-eller-posisjon. Skal man likevel tilordne van der Vens egen posisjon til en retning, må det være en type neo-aristotelisme som har sans for innsiktene i en trans-kontekstuell eller trans-kommunitær moralteori. Selv om Ricoeur ikke har utviklet sin moralfilosofi særlig omfattende, er det likevel ganske interessant at han synes å gi grunnlag for en type tilnærming som gir fruktbare perspektiver som mer omfattende utarbeidede teorier ikke har klart å formulere på en tilsvarende måte.

Dette betyr også at boken blir i stand til å drøfte kritisk en rekke ulike teorier for moralsk oppdragelse, forståelsen av disiplin og sosialisering, overføring av tradisjoner og moralsk utvikling, utvikling av evnen til å klargjøre verdier og hva slags funksjon følelsesmessig dannelse har i moralsk henseende. Boken avsluttes med et kapittel med sammenfattende preg, under overskriften *Education for Character*. Ikke overraskende kommer det *narrative* elementet, som også er sterk i for eksempel MacIntyres forståelse av moralsk personlighetsdannelse, frem. Dette kapitlet er også det eneste som i noen grad tematiserer sammenhengen mellom moralsk og religiøs dannelse. En av mine innvendinger mot boken er at dette er det eneste sted hvor den religiøse dimensjonen blir utarbeidet i noe omfang.

Det er interessant at det skal en studie fra en praktisk teolog til for å fylle det hullet i sosialiseringsteori, pedagogikk og moralfilosofi som skapes av behovet for å klargjøre og drøfte grundig på hvilken måte det skjer en dannelse av det moralske selv'et. I så måte kan man vel kanskje si at teologien, i langt større grad enn hva som ofte anerkjennes, forvalter muligheten for å syntetisere noe av det som dagens differensiering i ulike vitenskapsgrener deles opp. Og det er kanskje ikke så rart, så lenge teologien skal forholde seg til det hele mennesket?

Jan-Olav Henriksen

Tor Johan S. Grevbo

DET FIR-FOLDIGE MENNESKE

Et personlighetsspeil til sjelesørgerisk bruk

En klassiker som tar for seg forskjellige mennesketyper og det som karakteriserer dem. Grevbo har i mange år arbeidet med sjelesorg, og denne boken er ment som en hjelp i arbeidet med å møte mennesker. Boken har vært utsolgt i en del år, og foreligger nå i 4. opplag.

Kr 198,-



«Det er grunn til å merke seg denne boken. Den er vitenskapelig bunn solid, samtidig som den kan bli til praktisk hjelp for sjelesørgere i arbeid»

Ole D. Hagesæther (biskop og sjelesorglærer)



C

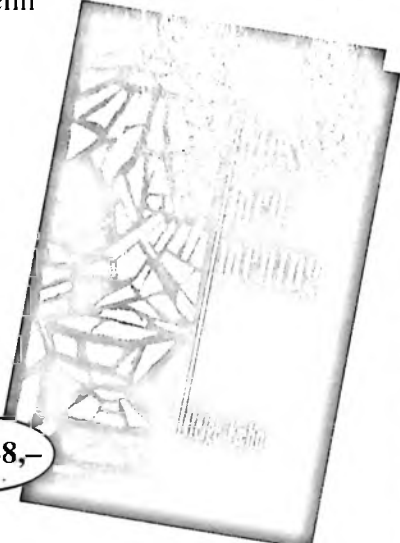
Returadresse: Luther forlag,
Postboks 6640
St. Olavs plass
0129 Oslo

NYHET FRA LUTHER FORLAG

Helge Fæhn

MESSE MED MENING

Gjennom en årrekke var Fæhn leder i liturgikommisjonen. Resultatet av dette arbeid møter norske menigheter i gudstjenesten hver søndag. Hva tenker en av de som var med å utforme liturgien i ettertid, om resultatet av arbeidet? Og hvordan opplever han dagens praksis? En bok for alle som er glad i gudstjenesten.



Kr 148,-

