

# PRAKTISK TEOLOGI

TEMA:  
Kirkeforskning

*Pål Repstad:*  
Lokalmenigheten under  
forskerens lupe

*Jan Ove Ulstein:*  
Kyrkjelyden som sosialt liv

*Oskar Skarsaune:*  
Hvor mange typer menigheter  
huser folkekirken?

*Gro Haaversen Barth, Terje Fonk,  
Rolf Kjode og Halvor Nordhaug:*  
«Kirkeforskning og kirkeliv»

*Harald Hegstad:*  
Personlig etterord til et  
forskningsprosjekt

*Era Olavstipendiataenes forskning  
v/Ole Bekkelund og Torbjørn Holt*

Ad fontes \* Ex libris \*

Hefte 1/1997

LUTHER FORLAG

10  
1999  
t

# Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansværlig utgiver: Luther Forlag A/S

## HOVEDREDAKTØRER:

Tor Johan S. Grevbo  
studierektor

Olav Skjevesland  
professor

Finn Wagle  
biskop

Redaksjonssekretær: Torbjørn Holt

### 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 Menighetsfakultetet,  
P.b. 5144, Majorstua, N-0302 Oslo  
eller: Red.sekr. Torbjørn Holt, Parkveien 41A, 0258 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 1/1997 – 14. årgang

Redaksjonelt.....	1
Ad fontes: De kristne – verdens sjel.....	2
Pål Repstad: Lokalmenigheten under forskerens lupe.....	3
Jan Ove Ulstein: Kyrkjelyden som sosialt liv.....	10
Oskar Skarsaune: Hvor mange typer menigheter huser folkekirken?.....	20
Gro Haaversen Barth: Tros- og livshistorier som erkjennelsesvei.....	26
Terje Fonk: Mellom kirkeforskning og praktisk menighetsliv.....	30
Rolf Kjøde: Kyrkjeforskinga og bedehustradisjonen.....	32
Halvor Nordhaug: Hvilken nytte kan vi ha av kirkeforskning?.....	37
Harald Hegstad: Personlig etterord til et forskningsprosjekt.....	40
Torbjørn Holt intervjuer Ole Bekkelund: «Vi er da folk vi også».....	44
Ex libris.....	47

# Tema: Kirkeforskning

Dette temanummer om «kirkeforskning» har en dobbel begrunnelse. For det første ønsker redaksjonen å markere at vi i vårt teologiske miljø er i ferd med å se et viktig faglig anliggende slå ro og vise seg livskraftig. Dette bekreftes ikke minst av at Stiftelsen Kirkeforskning av Kirkemøtet 1996 ble vedtatt som en permanent institusjon fra 1997, etter en prøveperiode på tre år.

For det andre er det første store arbeid innen for den nye forskningsgren nylig publisert, nemlig Harald Hegstads store studie om *Folkekirke og trosfelleskap*. Stiftelsen Kirkeforskning og Menighetsfakultetet gikk 28. okt. 1996 sammen om å markere denne begivenhet ved å arrangere en fagdag med utgangspunkt i boken. Dette hefte bringer innlegg og kommentarer fra temadagen ut til en bredere krets.

Her skulle være adskillig interessant materiale, både for kirkelige feltarbeidere og forskere i faget. Professor Pål Repstad responderer på Hegstads arbeid fra sitt religionssosiologiske utgangspunkt. Førsteamanuensis Jan Ove Ulstein setter mer generelt et perspektiv på sosiologi i teologisk fagarbeid. Og professor Oskar Skarsaune funderer over spørsmålet: «Hvor mange typer menigheter huser folkekirken?»

Deretter følger fire kortere kommentarer til Hegstads studie, levert av personer med ulik bakgrunn og utsiktspunkt: Kapellan Gro Haaversen Barth, stiftskapellan Terje Fonk, studentprest Rolf Kjøde og rektor Halvor Nordhaug. – Harald Hegstad avrunder denne del av heftet med sin personlige respons på innleggene og kommentarene.

Også i dette heftet gis det glimt fra Olavstipendiatenes arbeid. Redaksjonssekr. Torbjørn Holt har intervjuet sogneprest Ole Bekkelund om hans arbeid for å styrke den pastorale omsorg blant den samisk-talende befolkning, og da særlig de eldre, som ofte taper sine innlærte norskkunnskaper og derfor trenger å møtes på morsmålets grunn, bokstavelig talt. Og som vanlig rommer tidsskriftet en rekke aktuelle bokomtaler.

Red.

## Redaksjonelle notiser

1. *Hefte 2/1997*: HPT 2/1997 er planlagt som et «åpent» hefte med bidrag av bl.a. Tor Johan S. Grevbo (om sjelesorgens teologi), John Steinar Jacobsen (om humor i forkynnelsen), Halvor Nordhaug (om forkynnelsen ved kvinner) og Nils Aksel Røsæg (om nyere Paulusforskning og dens relevans for forkynnelse og undervisning).

2. *Ny nordisk medarbeider*: Med dette ønskes docent Esko Ryökäs, Universitetet i Helsinki, velkommen inn i kretsen av nordiske kontakter. Finland har hittil vært representert via Åbo Akademi. Det er både godt og riktig at også Helsinki inngår i vårt nordiske panel. Velkommen, Esko!



## De kristne – verdens sjel

For å si det enkelt, hva sjelen er i legemet, det er de kristne i verden. Sjelen er spredt i alle legemets lemmer, og de kristne i alle verdens egne. Sjelen bor i legemet, men er ikke av legemet. Og de kristne bor i verden, men er ikke av verden. Usynlig er sjelen og holdes innesluttet i legemet som er synlig. De kristne kan nok kjennes fordi de er i verden, men deres gudsforhold er usynlig. Kjødet hater sjelen og bekjemper den, fordi den hindrer kjødet i å følge sine lyster.

Og verden hater de kristne, ikke fordi de har gjort den urett, men fordi de setter seg imot dens lyster. Sjelen elsker det fiendtlige legeme og dets lemmer. Således elsker også de kristne sine fiender. Sjelen er innesperret i legemet, men det er den som holder legemet sammen.

Og de kristne holdes som i et fengsel på jorden, men det er de som holder verden sammen. Sjelen er udødelig og bor i en dødelig bolig. De kristne har midlertidig opphold i det forgjengelige mens de ser frem til uforgjengeligheten i himmelen. Om sjelen nektes mat og drikke, blir den foredlet, og om de kristne mishandles, blir de bare enda fler dag for dag. På en så utsatt post har Gud stilt dem, og de har ikke lov å unndra seg.

*Brevet til Diognet, kap. 6*  
(Overs.: *De apostolske fedre*,  
red. E. Baasland og R. Hvalvik  
Oslo 1984)

# Lokalmenigheten under forskerens lupe

Når sosiologen og teologen ser hverandre i kortene\*

Av Pål Repstad

## Oppgjør med en innledende distraksjon

Jeg er blitt litt forført eller kanskje distraheret av metaforen i undertittelen – som jeg ikke har formulert selv. Hvis to kortspillere kikker hverandre i kortene, er det jo rett og slett juks, ifølge vanlige regler for kortspill. Det samme gjelder hvis spillerne allierer seg med støttespillere som sendes ut som spioner bak motspillere rygg.

Jeg tror nok kikke-i-kortene-metaforen er misvisende i forhold til mine konklusjoner om hvordan sosiologer og teologer kan og bør te seg overfor hverandre. De er ikke nødvendigvis motspillere i et felles spill der den enes gevinst er den andres tap. De arbeider uavhengig av hverandre, med hver sine spill, om en vil. Når de møtes, kan de ha glede av å følge og sette seg inn i den andres spill. Det kan berike deres eget. Men det kan også oppstå situasjoner der spillene har ulike regler som kan komme i konflikt med hverandre. Dette skal jeg nå utdype og konkretisere i et mindre metaforisk og forhåpentligvis klarere språk.

\* Artikkelen er en bearbejdet og noe utvidet versjon av en innledning på forskerkonferanse om kirkeforskning, arrangert av Menighetsfakultetet og Kifo på MF 28.10.1996. Den muntlige formen fra innlegget er beholdt.

Jeg har selv vært i tvil om spillereglene for denne sesjonen. En ny bok skal presenteres og kommenteres, og er vel i nokså varierende grad kjent for de tilstedeværende. Jeg velger å dele framstillingen i to – først noen generelle refleksjoner om hvordan sosiologer kan lese kort som teologer vanligvis har brukt, dernest kikker jeg som sosiolog Harald Hegstads arbeid *Folkekirke og trosfellesskap* (1996) litt i kortene.

## Sosiologiske perspektiver på teologi og religion

Å betrakte teologiske oppfatninger som en konsekvens av sosial kontekst kan være ganske provoserende for teologer. Det gjelder både når sosiologen ser på teologien som et resultat av at teologene er *sosialisert* innenfor en begrenset horisont, og kanskje enda mer når teologien blir sett som *legitimering* av egeninteresser. Som intellektuelle og akademikere vil teologer ha en tendens til å overvurdere tenkningens autonomi og ideenes rolle for samfunnsutviklingen. Ikke minst protestantisk teologi har en lang tradisjon for å utvikle seg i dialog med ulike filosofiske og andre tanketradisjoner. Det gjelder enten teologenes tilnærming til disse tradisjonene er positiv eller konfronterende. Dessuten kan det virke ganske kren-

kende for en teolog dersom vedkommende oppfatter seg som forvalter av en tradisjon med åpenbaringsutspring, og det så kommer en sosiolog og forteller at dette mener du fordi det høver godt i hop med at du er mann, eller vestlending, eller på fast lønn i statsapparatet, eller bor i den rike del av verden.

Konfrontasjonen mellom teolog og sosiolog blir sterkest dersom teologen ser på seg selv enten som bærer av en gudgitt tradisjon som både i form og innhold er uforanderlig (slik som i mye fundamentalistisk teologi), eller som formidler av stadig nye direkte gudsåpenbaringer (som i en del karismatisk teologi). Kollisjonen blir front mot front og med full styrke dersom denne teologen møter en sosiolog som har en *reduksjonistisk* ambisjon om å forklare selve fenomenet religion, ut fra forhold utenfor religionen selv.

Samfunnsvitenskapens klassiske arv er rik på slike bortforklaringer av religion, egentlig nok så på tvers av om samfunnsteorikerne så med sympati eller kritikk på religionens rolle i samfunnet. Høyst summarisk kan vi minne om de tidlige sosialantropologenes forklaringer av religion som frykt for naturfenomener, Marx's syn på religionen som en form for lengsel og protest i en verden med sosial urett, Durkheims oppfatning om at gudsdyrking egentlig er dyrking av det sosiale fellesskap som noe sterkere enn det enkelte lille menneske, og Freuds skiftende religionsforklaringer, dels den klinisk baserte: religionen er en projeksjon av det lille barnets opplevde farsavhengighet, dels den funksjonelle: religion er nødvendig for å holde oss mennesker i sjakk, så ikke driftene fører oss ut i det rene kaos.

Mot denne typen samfunnsvitenskapelige bortforklaringer av religion som sådan vil jeg hevde at en samfunnsforsker behøver ikke selv tro på de religiøse oppfatninger han eller hun studerer, men bør absolutt regne med at religiøse oppfatninger kan ha en selvstendig betydning som drivkraft i

historie og samfunn. I dag er det vel få sosiologer som vil driste seg til å levere uttømmende forklaringer på religionens og teologiens eksistens som helhet. Sosiologien forteller ikke hele historien. Den kan si noe om alle religiøse fenomener i den grad de har sosial relevans, men den kan ikke si alt om religionen. Teologene kan slappe av: De fleste sosiologer vil kunne enes om at en sosiologisk analyse av teologiens sosiale føringer ikke kan konkludere med å si noe om denne teologien er sann eller ikke. De fleste sosiologer, kristne eller ikke, er metodologiske agnostikere. De studerer religion, og derunder teologi, som et menneskelig fenomen, men de tar ikke stilling til om det bak eller under de religiøse fenomener finnes virksomme gudommelige krefter.

I tillegg til denne vitenskapsfilosofiske beskjedenhet på sosiologiens vegne har jeg en mer praktisk beskjedenhet når det gjelder å forklare teologi hundre prosent ut fra samfunnsforholdene. Det er et kreativt aspekt ved teologisk tenkning som gjør at den mindre enn for eksempel politisk og økonomisk tenkning er sosialt determinert. Teologien har en viss evne til å overskride de sosiale rammene den blir til under. Dette sier jeg ikke nødvendigvis for å markere fromhet. Jeg har det samme syn på kunstens og litteraturens relative uavhengighet av samfunnsforholdene. Det er ikke slik at den sosiale kontekst determinerer teologien i detalj. Kanskje vi kan si at de sosiale forhold påvirker teologien på samme måte som et spørsmål bestemmer svaret. Spørsmålet avgrenser et felt som meningsfylte svar må ligge innenfor. Men innenfor dette feltet kan det ligge ganske mange ulike svar (Repstad 1995).

Til tross for disse grenseoppganger kan det i praksis være provoserende for en teolog dersom en sosiolog fremstiller en teologisk tradisjon som overveiende preget av bondesamfunnet, eller mannskulturen, eller jappetida, eller det intellektuelle og til dels kontormessige naboskapet mellom filosofi og teologi ved academia. Det ligger

noe dypt urovekkende og relativiserende ved slike påvisninger, særlig når de ikke er vulgært reduksjonistiske, slik at vi indignert kan avvise dem, men såpass nyanserte at de virker troverdige.

Den britiske teologen John Milbank er vel den som i vår tid skarpest har hevdet at også den moderne, tilsynelatende mer upretensiøse sosiologien kan innebære reduksjonisme, om enn mer subtilt enn i de gamle bastante bortforklaringene av religion som sådan. I en mye diskutert bok fra 1990, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, peker han på at mye moderne religions sosiologi representerer en form for liberal metafortelling, som tildeler religionen en begrenset betydning. Sosiologien forteller at religion «egentlig» er en privat-sak, noe som hører hjemme i følelsenes og de subjektive meningers verden, og det fremstilles som noe normalt at religionen ikke har innflytelse i den offentlige sfære. Mye moderne sosiologi har med sin religionsforståelse dyttet religionen inn i et avgrenset privat rom, der den sies å ha som sin eneste funksjon å hjelpe mennesket å mestre angst og usikkerhet. Dette er et grovt eksempel på hvordan moderne tenkning projiserer sin egen problematikk bakover i historien, sier Milbank, som mener å kunne føre historisk belegg for at dødsfrykt og dermed behovet for teodiseer i stor grad er et moderne fenomen, som særlig dukker opp fra 1700-tallet og oppover. Før svartedauen ble døden sett på som en naturlig overgang mer enn som en trussel, mener Milbank, og karakteriserer det som en naiv tro når religions sosiologien bygger på at det finnes et a-religiøst sosialt utkikkstårn som en kan analysere og forklare religiøse fenomener ut fra.

Hos Milbank inngår kritikken av religions sosiologien i en religiøst begrunnet modernitetskritikk. Når vi i religions sosiologien har en tendens til å gjøre sosiale og økonomiske forhold til de mest grunnleggende drivkrefter i historien, er dette mest av alt uttrykk for hva vi streber etter i våre

moderne liv, kombinert med en ureflektert tro på at slik vi er nå, har alle mennesker vært før, hevder han.

Jeg synes Milbanks eget forsøk på å lage en form for kirkelig-religiøst basert sosiologi, som innbefatter transcendent faktorer, medfører mange problemer. Men hans kritikk av moderne religions sosiologi er en viktig påminnelse om at teologiske og sosiologiske perspektiver aldri kan bli helt friksjonsfrie. Likevel: med en ikke alt for reduksjonistisk sosiologi og en teologi om at Guds åpenbaring formidles gjennom ufullkomne mennesker, tror jeg spenningene kan bli fruktbare mer enn ødeleggende.

## Et hederlig deskriptivt arbeid

Så over til Harald Hegstads undersøkelse. Han har gjort et meget hederlig arbeid innenfor en sjanger en kan kalle beskrivende menighets sosiologi. Arbeidet er nyanse-rikt og interessant, men det beskriver sær-trekk og utviklingslinjer over tid mer enn at forfatteren prøver å forklare trekk og trender ut fra sosiologiske forklaringsmodeller. Det kan ha med forskerens faglige, teologiske bakgrunn å gjøre.

Det deskriptive preget gjør at forfatteren neppe trenger å frykte kritikk fra såre teologer for å ha gitt et reduksjonistisk, bortforklarende bilde av det religiøse liv i de tre lokalsamfunn som er undersøkt. Ingen blir metodisk eller vitenskapsteoretisk provosert av Hegstads arbeid, bortsett fra om noen skulle ha forventet at religiøse mennesker skulle ha vært mer samstemte og mer syndfrie enn de framstår i Hegstads bilde av de tre lokalsamfunnene – men det kan jeg knapt tenke meg at noen hadde illusjoner om.

Som sosiolog kunne jeg vel ha ønsket meg litt større forklaringsambisjoner, litt flere hvorfor-spørsmål midt oppe i alle de rike og ofte treffsikre beskrivelsene. Som sosiologisk arbeid ville boka ha tjent på en

sterkere kobling av det empiriske materialet til religionssosiologisk teori.

Det kunne for eksempel vært av interesse å relatere det empiriske stoffet til innarbeidde typologier som kirke, sekt og denominasjon – ikke nødvendigvis de enkle klassiske versjonene til Weber og Troeltsch, men til mer oppdaterte og nyanserte klassifikasjons-skjemaer<sup>1</sup> og til teorier om hvordan religiøse organisasjonsformer kan skifte over tid, både som følge av indre dynamikk og som følge av endringer i omgivelsene.

I forlengelsen av slike perspektiver kunne forfatteren også ha trukket på lokalsamfunns sosiologi. For det er ikke tvil om at de generelle livsvilkår og livsformer i det moderne Norge virker inn på de religiøse fellesskapsformer – selv om vi ikke kan operere med noen sterk «lokalsamfunnsdeterminisme», ettersom det ser ut til å være atskillig handlingsrom for målrettet arbeid fra religiøse aktørers side.<sup>2</sup>

På mange områder har Hegstad gitt oss et rikt deskriptivt materiale, men jeg mener altså at den sosiologiske analysen kunne vært beriket. Jeg vil understreke at når jeg sier dette, er det ikke fordi jeg ønsker flest mulig jålete påhengte litteraturreferanser, men fordi jeg mener det ville styrke og synliggjøre dette arbeidets kumulative karakter i forhold til tidligere religionssosiologi, og fordi jeg mener den analytiske forståelsen av disse lokalmenighetenes særtrekk kunne blitt utdypet ved en konfrontasjon mellom de empiriske beskrivelsene og ulike begrepskart og jamføringer med andre sosiologiske undersøkelser. For øvrig kan det jo godt tenkes at konklusjonen ville være at begrepskartene måtte justeres eller utvides etter terrenget.

Men for all del: Det er mye godt å si om Hegstads undersøkelse av Mære, Varhaug og Kolbotn som deskriptiv sosiologi. Jeg er imponert over den *forstående* skrivemåten Hegstad hele veien fram til de avsluttende vurderinger har lagt seg på i forhold til materialet. I den grad han har blitt teologisk opphisset eller bedrøvet, har han i prisver-

dig grad greid å holde dette for seg selv og ikke utdelt karakterer eller gått inn i teologisk polemikk underveis.

På mange punkter er det lykket å samle inn og presentere empirisk materiale fra skriftlige kilder, og særlig fra intervjuer, som gir svært presise og treffende beskrivelser av en lang rekke forhold, prosesser og fenomener innen dagens norske religiøse liv. Det gjelder blant annet framstillingen av hvordan den menighetsforankrede aktivitetskristendommen, som særlig finnes på Kolbotn, har tatt opp i seg elementer både fra folkekirketenkingen (respekten for den lille tro og motviljen mot å trekke sterke og klare grenser mellom de innenfor og de utenfor) og fra vekkelses- og foreningskristendommen (betoningen av det personlige og vektleggingen av deltakelse i aktiviteter).

Det er strengt tatt ikke empirisk grunnlag for å si det ut fra Hegstads undersøkelse fra tre lokalsamfunn, men det spørs om ikke den aktivitetsbaserte menighetskristendommen som dominerer i Kolbotn i Hegstads beskrivelse, er den kristendomsform som er mest på offensiven i dagens moderne Norge, særlig i urbane strøk og i middelklassemiljøer. Dermed har vi også sagt at denne kristendomsformen har *demografisk medvind*, for Norge blir som hovedtendens mer urbant og mer middelklasse-dominert fram mot årtusenskiftet. Jeg tror også denne kompromissformen mellom folkekirkekristendom og vekkelseskristendom mer og mer setter premissene for mye praktisk kirkestrategi og for mange menighetsprestere operative ekklesiologi. Aktivitetskirken innebærer som kjent en viss profesjonalisering av arbeidet, aktivitetskirken blir stabskirke, der viktige funksjoner organiseres og drives av lønnede medarbeidere. Også ut fra dette kunne en som sosiolog ha ønsket seg koblinger til aktuelle sosiologiske drøftinger av profesjonalisering, typologier over ulike autoritetsformer i religiøse organisasjoner (jfr. for eksempel Repstad 1996) og drøftinger av forholdet mellom



lønnede og frivillige aktører (Lorentzen 1994).

## Liberalisering, ambivalens m.v.

Men la meg ikke presse for langt disse etterlysningene av en sterkere sosiologisk teoriforankring. La meg heller gå over til noen momenter jeg har notert meg som interessante, og der jeg synes Hegstad får poengene godt fram. Han dokumenterer en stillferdig livsstilsmessig liberalisering blant vekselkristne, og en økt forsiktighet blant dem med å trekke sterke grenser mellom frelste og fortapte. Dette er et utviklings- trekk som både avspeiler og letter overgangen fra vekkel- til aktivitetskristendom. Hegstads beskrivelse stemmer med mine egne mer impresjonistiske inntrykk. Også konservativ teologi endrer seg, bare mer lavmælt og umerkelig enn radikal.

Men vekkelkristendommen har siden 1800-tallet vært en viktig referanseramme i norsk kristenliv, og den er det fortsatt. Hegstad får godt fram hvordan de folkekirkelige ikke så ofte står for et selvstendig og gjennomreflektert alternativ med hensyn til kristendomstype, men snarere ser på foreningskristendommen som en norm (bortsett fra når den blir fordømmende), og hvor de folkekirkelige da står for en «mindre dosering av det samme» i forhold til vekkelkristendommen.

Jeg har også gledet meg over beskrivelsen av overgangen fra patriarkalsk til mer personlig pastoral autoritet gjennom århundret, eller talende detaljer som at bygdemoral forsvinner som tema på bispevisitaser rundt 1960. Eller framstillingen av ambivalensen hos mange i det moderne samfunn, som av kirken etterspør både fellesskap og anonymitet.

En generell refleksjon, som hos meg personlig har et litt vemodig preg, er at vi får lite å vite om religiøs erfaring i studien. Det handler mye om livsstil og meninger. Men

akkurat det er vel en realistisk gjengivelse av det som iallfall tilsynelatende har preget organisert religiøst liv i vårt århundre hos oss. Vi har hatt en fattigdom på religiøse opplevelser, eller iallfall en manglende evne til å fokusere på disse i en god del miljøer. Kanskje har det også i miljøene vært en skepsis til å fortelle om religiøse opplevelser, til dels ut fra reaksjoner på formelaktige uttrykk fra blant annet karismatiske miljøer. Når det for mange er vanskelig å bruke troens nedarvede språk, er det for noen fordi en ikke behersker det, for andre fordi en er overfortrolig med det og føler det oppbrukt og utvendig.

## Et teologisk arbeid?

Jeg har nå gitt noen kommentarer til Hegstads bok som sosiologisk arbeid. Selv insisterer han på at det er et teologisk arbeid. Han forstår det primært som «en del av teologiens deskriptive oppgave» (s 13). Til dette har jeg et gledesutbrudd og et spørsmål. Gleden først: Som sosiolog og som kirke-medlem synes jeg det er velkomment at en teolog vedkjenner seg sosiologiske beskrivelser av folk flests religiøse liv, og livet mer allment, som en relevant premissleverandør for teologisk virksomhet. I ulike sammenhenger, blant annet i boka *Den sosiale forankring. Sosiologiske perspektiver på teologi* (1995), har jeg prøvd å hisse opp akademiske teologer ved å beskyldte dem for å være for eliteorienterte, for ideorienterte og for tekstfokuserede når de søker inspirasjon til «the making of theology». Det kan se ut som om det er et krav til at noe skal være et relevant input for teologisk arbeid at det skal foreligge som en tekst, og helst skrevet av en person med høyere akademisk utdanning i teologi eller humanistiske fag. Jeg tar ikke til orde for en gallupbestemt teologi, men hilser velkommen den interesse for det religiøse liv slik det faktisk leves i ulike lokalsamfunn som kommer til uttrykk hos teologen Hegstad.

Prinsipielt kan det selvfølgelig innebære en innsnevring og en skjevhet dersom praktisk-teologiske og kirkelig-strategiske hensyn skal styre det sosiologiske fokus. Det kan bli slik at folks egne religiøse vurderinger og ideer ikke trer fram på egne premisser, men at forskeren primært måler avstand og nærhet til en eller annen religiøs norm. Jeg synes ikke dette er sjenerende hos Hegstad, selv om det er klart at det er forholdet til den kristne religion som står i fokus, ikke å tegne et helhetlig bilde av folk flests religiøse univers. Så lenge det gjøres såpass klart som her, er det legitimt og uunngåelig å gjøre avgrensninger.

Jeg skal ikke gjøre et stort poeng av å spørre om Hegstad har gått fram annerledes når han kaller dette et teologisk arbeid enn om han hadde kalt det et sosiologisk arbeid. Han sier selv (s 13) at arbeidets teologiske kontekst ikke behøver «bety at det foregår vesentlig annerledes enn det ville ha gjort uten denne konteksten». Det er sant. De metodiske grep er som i vanlig kvalitativ, fortolkende sosiologi.

Derimot vil jeg runde av med et spørsmål eller en utfordring til forfatteren som går på i hvilken grad og på hvilken måte han faktisk har brukt den sosiologiske undersøkelsen når han i siste kapittel antyder en skisse av en ekklesiologi, som prøver å forholde seg til både den folkekirkeligheten og det trosfellesskapet han har funnet «der ute», med varierende blandingsforhold de tre stedene.

Hegstad drar opp konturene av en normativ ekklesiologi i siste kapittel, som har overskriften «Teologiske perspektiver». Her tillegger han folkekirkeligheten en viss relativ teologisk egenverdi. For eksempel blir religiøse skikker og tradisjoner omtalt i mer positive vendinger enn i mye vekkelsteologi. Men trosfellesskapet får likevel en slags ekklesiologisk forrang. Det gir seg bl.a. uttrykk i at Hegstad (s 414) advarer mot at presten skal fungere overfor folkekirken uavhengig av trosfellesskapet. Presten bør fungere som åndelig leder i folkekir-

ken gjennom samtidig å være åndelig leder i trosfellesskapet, hevder Hegstad. Poenget mitt her er ikke å gå inn i en teologisk diskusjon av denne ekklesiologien, som vel er nokså utbredt på det en diffust kan kalle sentralkirkelig, mildt teologisk konservativt hold i Norge. Mitt kanskje litt rampete spørsmål er om Hegstad satt klar med denne ekklesiologien på forhånd, i kraft av sin fagteologiske MF-sosialisering og kirkepolitiske lojalitet? Tenker han annerledes om noen teologiske spørsmål etter å ha gjennomført den empiriske undersøkelsen? Jeg ser helt klart at teologiske konklusjoner aldri kan springe fiks ferdige og entydige ut av empiriske beskrivelser. Teologi må alltid fortolkes fram – det samme gjelder for så vidt generelle sosiologiske perspektiver. Men hvis det ikke er noen åpninger for induktive, empiribaserte innspill fra sosiologiske undersøkelser i det teologiske arbeid, blir koblingen fra sosiologi til teologi for svak. Jeg påstår ikke at den er det hos Hegstad, jeg lar spørsmålet stå åpent.

Jeg er i alle fall nokså sikker på at teologer med andre, både mer folkekirkelige og mer vekkelsesorienterte teologiske sympatier, kunne ha skrevet et sluttkapittel om teologiske perspektiver som var ganske annerledes enn Hegstads, og som hang minst like godt sammen med den deskriptive delen av boka. Det er for såvidt en sosiologisk komplement til Hegstad, som han bør være stolt over, på samme måte som jeg alltid briser meg litt i min sosiologiske profesjonalitet når det kommer folk fra Misjonsbandet eller fra frikirker og sier at de har hatt stor nytte av eller tenkt mye over sosiologiske bilder jeg har tegnet av ulike deler av det religiøse liv i Norge. Dermed kan jo dette munne ut i en oppfordring til også andre teologer enn Hegstad om å ta fatt i hans første 405 sider og skrive sitt eget ekklesiologiske siste kapittel med utgangspunkt i det rike materialet Hegstad har lagt fram.

## Litteratur

- Gustafsson, Göran: *Tro, samfund och samhälle. Sociologiska perspektiv*, Libris, Örebro 1991.
- Hegstad, Harald: *Folkekirke og trosfellesskap*, Tapir forlag, Trondheim 1996.
- Lorentzen, Håkon: *Frivillighetens integrasjon. Staten og de frivillige velferdsprodusentene*, Universitetsforlaget, Oslo 1994.
- McGuire, Meredith: *Religion: The Social Context*, Wadsworth Publ. Co., Belmont, Calif 1992, 3. utgave.
- Milbank, John: *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Blackwell, Oxford 1990.
- Repstad, Pål: *Den sosiale forankring. Sosiologiske perspektiver på teologi*, Universitetsforlaget, Oslo 1995.
- Repstad, Pål: *Religiøst liv i det moderne Norge. Et sosiologisk kart*, Høyskoleforlaget, Kristiansand 1996.
- Aagedal, Olaf: *Rapport frå bedehusland*, Det norske samlaget, Oslo 1988.

## Noter:

- 1 Se f.eks. McGuire 1992, Gustafsson 1991 og Repstad 1996 for oversikter.
- 2 Sosiologen Olaf Aagedals studier av bedehus i tre norske lokalsamfunn forteller i den forbindelse at det ikke er noen enkel og bastant sammenheng mellom lokalsamfunnsutvikling og «bedehusstrategi» (1988).

---

Pål Repstad (f. 1947) er dosent ved Institutt for samfunnsvitenskap, Høgskolen i Agder, og professor II i religionssosiologi ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Adr.: Høgskolen i Agder, Avd. for økonomi og samfunnsfag Tordenskjoldsgt. 65, Postuttak, 4604 Kristiansand

# Kyrkjelyden som sosialt liv

Perspektiv på sosiologi i teologisk fagarbeid

Av Jan Ove Ulstein

## Nokre ord om ekklesiologi og sosiologi

Mitt tema er bruken av sosiologi i teologisk fagarbeid. Eit fagarbeid krev elementært sett kritisk distanse og nærleik til stoffet. Eg har også fått eit fokus: kyrkjelyden som sosialt liv. «Kyrkjelyd» er eit ekklesiologisk hovedord, nær omkransa av eit like sosiologisk hovedord, nær opp til sjølve det faglege perspektivet i sosiologien: det er sosialt liv den vitskapen studerer.

Kva med teologien?

Det var kanskje ein gong mogleg å oversjå den sosiale dimensjonen ved kyrkjelivet. Det måtte i tilfelle vere i eit svært homogent einskapsamfunn der verkelegheit og livstolking ikkje let seg skilje frå kvarandre. Men det skal ikkje så stor innsikt til i dag for å sjå at samansetjinga av dei ulike forsamlingane eller kristelege organisasjonane i høg grad er prega av variablar som sosiologien arbeider med: yrke, alder, klasse, sosialisering, organisasjonskultur, tradisjonar etc. Og i etterkant av den homogene bygdekyrkja har vi fått skilje mellom indre kjerne og mindre aktive medlemmer av ei og same kyrkje, som altså er temaområde for undersøkinga til Harald Hegstad. Då vaknar interessa for å sjå nærare på mønster og haldningar i konkrete kyrkjelydar. Og for å

sjå om det er kulturgeografiske, samfunnsstrukturelle variablar ute og går, i forhold til den meir spesifikke kristelege orienteringa frå innsida.

Ekklesiologien reknar med kyrkje både i lokal og universell betydning. I den lokale kyrkjelyden er den eine kyrkja til stades, vil dogmatikken hevde. Ekklesiologien vil vidare, med eigen teologisk terminologi, insistere på å ikkje vere «dokerisk». Kyrkjelyden er synleg. I den lutherske læra om kyrkja er definisjonen knytt til det fellesskap og den tru som oppstår omkring forkynning, dåp og nattverd. Denne trua er eit under, skapt av nådemidla. Men eit slikt fellesskap av truande vil ha sitt sosiale liv, for å snakke sosiologisk, eller sine spesielle trusmiljø, for å halde seg innanfor ei anna stamme. I den lutherske teologien er alt dette i prinsippet vist til adiafora-kategorien, dvs at uttrykka for livet i «forsamlinga av dei heilage» vil vere avhengig av tid, stad og tradisjon, og treng ikkje vere eins alle stader. Det vil med andre ord seie at ekklesiologien er vid open for ei tolking av kyrkja sitt mangfaldige variable liv t.d. under synsvinkelen sosialt liv.

I dette ligg ein invitasjon til sosiologi.

Denne sosiologien kunne gi kritisk memento, t.d. om ei sosiologisk analyse avdekte systematiske klasseskilje, kvinneundertrykking e.l. innan forsamlinga, og

fungere nærast som forkynning av Lova. Den kritiske innsikta sosiologien, ikkje berre framsett som påstand, ville vere ei utfordring til teologi og kyrkjeliv av ekklesiologisk grunnar, jfr Paulus sine mange formaningar om ikkje å gjere skil på folk etc.

Sosiologien kan gjere kyrkja og teologien medviten om kva som foregår. Og fordi det er umogleg å samlast utan at det kan registrerast sosiale mekanismar, er perspektivet umogleg å unngå. Det er eit spørsmål om medvit eller ei.

Ulike slags sosiale mekanismar er uomgåelege i menneskeleg samanheng. Somme av dei kan i kyrkjelydssamanheng vere *util-sikta*, jfr Lundbys truskollektiv i Tøyen der konsentrasjonen omkring truskollektivet etter Lundbys analyse eigentleg framandgjorde mange frå kyrkjefelleskapet i Tøyen (Lundby 1987). Det kan vere *umedvite*, jfr Aagedals oppdaging av det fysiske galleriet på bedehusa som konkret symboluttrykk for det heilt spesielle utvekslingsforholdet mellom den indre krets på bedehuset og bygdefellesskapet (Aagedal 1986 og 1988). Og det kan vere (sjølv)*utstøytande* mekanismar på gang når nokon blir framandgjorde frå sitt opprinnelege kristenmiljø t.d. ved skifte i livsfase, flytting og utdanning, jfr Repstads undersøking om religiøs passivering (Repstad 1984).

Den anti-doketiske markeringa i ekklesiologien med invitasjon til sosiologi er at det dreier seg om ei forsamling med verkeleg menneskeleg liv, med alle dei mekanismar som kan utspele seg i slik samanheng. For teologien ville det vere bortimot vranglære å ikkje interessere seg for den. No slår eg inn opne dører. Men fagleg sett inneber det å la ulike faglege perspektiv få analysere og undersøkje det same sosiale liv som teologien vil seie er forsamlinga av dei heilage, fødde av dåpen og trua til eit nytt liv i Gud, til fellesskap i kyrkjelyden og til teneste for sin neste.

Ekklesiologien gir både eit ideal for kyrkjeliv og ei interesse for å forstå det som konkret skjer. Luthersk kyrkjesynt reknar

ikkje med den fullkomne kyrkje. Om ein går rett frå dei nytestamentlege ideala, kan ein kome i skade for å legge dei som ei forblindande matrise over det som skjer i kyrkjelivet – t.d.: ingen sjelesørjar misbrukar konfidenten seksuelt! Andre faglege tilnærmingar kan vere ein kur mot slik blindskap, inkludert sosiologien. Det dreier seg om å sjå det sosiale livet i kyrkjelyden frå ulike perspektiv, sider, også for å få ein betre praktisk teologi. Slike tilnærmingar er aller-eie etablert. Teologien er ekstremt tverrfagleg i alle sine disiplinær. Sosiologien er ein nyare samtalepartner som teologien er i ferd å få ein ryddig forhold til.

Spørsmålet kan vere: kven har kompetanse til å studere kyrkjelyden som sosialt liv? Eller betre: kva kompetanse skal til for å studere det sosiale livet i ein kyrkjelyd, sett i forhold til «den himmelske gjest» grundtvigianarane og andre meiner er til stades der, og som djupast sett konstituerer fellesskapet i fylgje teologien?

## Forholdet sosiologi – religion/teologi

Eg vil sette opp sju moglege relasjonar mellom sosiologi og teologi/religion.<sup>1</sup>

### 1. Religionssosiologi

Det gjeld sosiologiens eigne faglege interesser for å undersøkje religionen. Det er ein fagleg aktivitet på linje med andre tema innan sosiologien, med same metodikk som elles, og ei oppgåve ingen kan ta frå dei. Faget vil elles forsømme ei opplagt oppgåve.<sup>2</sup>

### 2. Kyrkjesosiologi

Sosiologien kan gjere teneste for t.d. eit kyrkjesamfunn, ein organisasjon, eller KIFO, ved å undersøkje konkrete forhold som kan kaste lys over sider ved kyrkjelivet. Det er tale om oppdragsforskning, men nødvendigvis ikkje bunden. Oppdragsgivaren vil ha nytte av å vite, men forskaren treng ikkje

vere ufri i sitt fag. Begge partar veit at ein påhalden penn er dårleg forskning og til lita hjelp.

### 3. *Integrert perspektiv*

Teologien kan utifrå sin eigen ståstad gjere bruk av sosiologisk innsikt. Det må vere kyndig bruk av sosiologisk forskning, men heilt medvite dregen inn i eige perspektiv. Gjerne også som eit teologisk perspektiv på samfunnet og visse fenomen der. Den teologiske synsvinkelen kan gi ny innsikt i den allmenne debatt.<sup>3</sup>

### 4. *Aksjonsforskning/ anvendt forskning*

Bruken av sosiologi kan vere målretta. Teologien som praktisk erfarings- eller handlingsvitenskap (Ulstein 88 og 89) vil då nytte innsikta ein får m.a. ved sosiologi i sitt strategiske arbeid. Fagleg sett er dette kan hende det mest krevjande perspektivet fordi det er så tett opp til nytteverdi og partisk og ideologisk bruk. Parallellen er der til visse sosialfaglege prosjekt på 70-talet, der ein etter positivismedebatten hadde innsett at forskinga ikkje er nøytral. Det høyrer med til historia at det er ei omstridd sak, om det kan kallast forskning i det heile. Her brukar eg det om bruk av fagleg innsikt i målretta kristent arbeid.

### 5. *Sosiologisk konsulentteneste*

Innsikter i kyrkjeliv har aktørane ofte i stor grad. Dei er også disponerte for å bli nærsynte og bundne opp i den tradisjon dei er sosialiserte inn i. Sosiologen kan tilby konsulentteneste i ein endra situasjon rett og slett slik at aktørane kan gjere vakne val ved å ha tilgjengeleg faglege perspektiv, dvs interessert men distansert. Sosiologen er ikkje direkte aktør, men konsulent. Ein god konsulent skal gi både råd og motstand.<sup>4</sup>

### 6. *Tverrfagleg samarbeid*

Teologar og sosiologar er sosialiserte inn i noko ulike fagtradisjonar. Dei representerer i levande live ulike faglege perspektiv. Ved å la dei arbeide saman på same empiri eller

teoridiskusjon vil det sant tverrfaglege kunne kome fram, ikkje gjengitt av ein elles kompetent person frå den andre fagtradisjonen. Har vi gode døme på slike prosjekt?<sup>5</sup>

### 7. *Tverrfagleg kompetanse*

For å drive god teologi på relevante område må teologen vere i det minste ein brukbar (amatør)sosiolog. Elles blir teologien rett og slett for grunn. Det same gjeld vice versa sosiologien, kan det hevdast. På visse sosiologiske undersøkingar omkring kyrkjeliv vil sosiologien bli fagleg mindre verd om den teologiske innsikta manglar. Då blir den sosiale teksten lett lesen feil. Her er modifikasjonane mange.<sup>6</sup>

Spør vi om forholdet mellom teologi og sosiologi i vår kontekst no, så er to nivå mest relevante. Det første er det mest prinsipielle, det andre det mest operative. Litt skjematisk kan vi relatere systematisk teologi til (teoretisk) sosiologi, og kyrkjesosologi til den praktisk innsikta ekklesiologi.<sup>7</sup>

Vi skal ta dei vidare i den rekkefylgja. Det er her Hegstad er, særleg i den siste. Hans arbeid er eit kyrkjesosologisk arbeid utført av ein systematisk teolog med innsikting mot empirisk ekklesiologi.

## Det teologiske i teologien

Her kunne vi like godt spørje etter det vitenskaplege i teologien. John Nome greidde det i dei fleste disiplinær, men hadde problem med dogmatikken. Etter positivismedebatten er det lettare. Men det er ikkje til å kome forbi at dogmatikken sjølv står i eit dobbelt oppdrag. Her kjem den kyrkjelege tilknytninga sterkast til sin rett. Samtidig er den systematisk teologi på høgt fagleg plan, med ulike samtalepartnarar.

Teologi kan delast opp i provinsar, eller disiplinær. I alle desse har vi etablerte forhold mellom teologisk disiplin og parallelle allmenne fagdisiplinær. Eg skal ikkje ramse

opp. Men ein nytestamentlar kan drive svak teologi om han ikkje kan språket og grammatikken. Så det å søkje fagleg innsikt i ulike samtalepartnarar er ganske enkelt eit kjenneteikn for teologien.

Men kva er det teologiske ved teologien? Det som gjer teologien til ein eigen vitenskap, med eigen metode og livsområde? For disiplinane sitt vedkomande er det lett å peike på at det dreier seg om område meir enn eigen metodikk.

Vi kan svare vitenskapsteoretisk og spørje etter særlege fagleg perspektiv, for teologien samla.

For å antyde eit svar skal eg gå ein liten omveg. Først litt uærbødig ved ein refsande poet og ein sint forfatar. Analytisk arbeid er å isolere enkeltdelar for å studere dei, helst drøfte dei i samanheng. Dei kan falle frå kvarandre utan eit sentrerande midtpunkt. Arnold Eidslott skriv i «Koret av sakser».<sup>8</sup>

Vi er de skarpe saksene  
Vår mål er å dele alt  
Provinsene er vårt verk  
og hodet skilt fra kroppen..

Like refsande er Jens Bjerneboe i Jonas:

En slik kildekritisk historie er slaktet historie, uten pels og innvoller, bare en død skrott – slik som de henger i slaktervindue, med blodet tappet bort og klover og hode skåret av....  
En god anekdote om Cæsar vil man huske hele sitt liv, efter å ha hørt den én gang. Da tar man et par årstall med på kjøpet.<sup>9</sup>

Desse sitata er i og for seg inga innvending mot vitenskapleg analyse, men kan ha ein viss relevans likevel. Analysen er sentrifugal i sin tendens, og tek ut deler for å granske dei nærare, de facto innanfor ein større samanheng. Det er til denne større samanhengen spørsmålet om perspektiv skal rettast. Kanskje kan myte-kategorien vere nyttig som uttrykk for eit samla perspektiv (evt som metafor). Den tek inn og samlar alle detaljane kring eit tolkande sentrum, i ei sentripetal rørsle. I eit integrert perspektiv kan alt takast inn og settast i ein samanheng utifrå den livstolkinga myten gir.<sup>10</sup> I dette treng ein også den detaljerte analysen.

I dette er det noko paradigmatiske for teologien. Per Kverne peikar på noko liknande frå religionsvitenskapen. Hinduismen er kjend for å kunne integrere det meste. Men hinduismen er likevel ein openberringsreligion som kan omslutte andre religionar, men berre innanfor dei grenser som egne referanseramme set (Kverne 1995, s.15). Religionsvitenskapens perspektiv er ikkje å gi hinduismen eller andre rett, det er heller relativistisk. Den prøver å få fram dei teologiske ambisjonane i dei ulike religionane, korleis dei reflekterer og integrerer/skil ut i forhold til eigen referanseramme. For teologien betyr dette at det dreier seg t.d. i forkynninga ikkje berre om tolking av tekstar, men om livstolking – gjerne ved direkte bruk av tekster.

Det er skilnad på ein religion og eit fag, ein vitenskap. Men heller ikkje den kristne teologien kan unngå å studere sin eigen religion utifrå kva som er det sentrerande. Og teologien som fag kan heller ikkje i si systematiske utgåve la vere å framstille slike perspektiv. Desse kan vere ulike innbyrdes. Det er inga sak i å lage ein tilsvarende relativistisk framstilling av kristen teologi internt som parallell til religionsvitenskapen. Men som Pål Repstad peikar på i si bok om sosiologiske perspektiv på teologi, så manglar sjølv ikkje ein så ekstremt kulturtilpassande og defensiv teologi som den liberale eit teologisk utgangspunkt i ei tru på ein transcendent guddom (Repstad 1995).

Kor langt har vi kome med dette?

Eg har argumentert for å orientere teologien om eit integrerande sentrum. Det kan vere ein fagleg grunnleggjande teologi, og det kan vere ein faktisk teologi for aktørar fagfolk lettare kan studere analytisk og dermed legitimert i vitenskapssamfunnet. Å drive fagleg arbeid er i det minste argumentativt å gjere greie for seg og sitt prosjekt. Gode faglege argument aukar gjennomslagskrafta også for posisjonar.

Men lite er sagt med dette reint operativt. For det er fullt mogleg for ein sosiolog i

feltet å velje sine yndlingsteologar (Repstad 1995, s.140). Og like fullt mogleg for ein teolog å velje sine yndlingssosiologar. Somme vel Berger og andre vel Luckmann. Også på det personlege plan vil teologar arbeide innanfor paradigmatisk (uttrykket brukt vidt) tradisjonar eller miljø som gjer tilnærminga forholdsvis forutseibar. Derfor er desse linjene eit *prinsipielt* forord. Ein kan med Paulus seie at det dreier seg om å ta all tanke til fange under lydnamen mot Kristus. I realiteten er det dette all teologisk livstolking, inkludert nødvendige sosiologiske innsikter, i ein eller annan forstand gjer.

Denne siste uttrykksforma leier tankane heller til fundamentalistisk enn liberal teologi. Det er ikkje nødvendig. Eg viser berre til det teologiske i teologien må ha eit sentrum. I kristen og luthersk teologi er transcendens og inkarnasjon vanskeleg å unngå som uttrykk for gudstru og kristosentrisme. Og det er teologiske forutsetningar fagsosiologi ikkje deler.

Teologien kan ikkje finne opp Gud. Den har ei meir beskjeden oppgåve å seie noko lærerikt om Gud. Det er menneskeleg tale og nødvendig oppgåve. Sosiologien kan heller ikkje avskaffe Gud. Både teologien og sosiologien kan nærme seg dette området, gjerne tale og erfaring omkring det aller heilagaste. Begge deler er fagleg og menneskeleg aktivitet med ulike innfallsvinklar.

## Nokre døme på bruk av sosiologi i teologisk fagarbeid

Eg har hevda at det er ein teologisk posisjon i eitkvart sosiologisk arbeid på kyrkjeliv. Teologisk arbeid på same område har like sjølvlagt ein sosiologisk posisjon. Det er uunngåeleg, og grunngir nødvendigheita for dialog på tvers av faggrensene, med nødvendig fagleg motstand når vi umedvite eksponerer vår orientering eller forsyner oss.

Eg skal ta døme frå tre ulike settingar av relevans for vårt tema. Først ein debatt innan religionssosiologien, så om sosiolo-

giske forutsetningar innebygde i etablert og kritisk teologi, og til slutt (kyrkje)sosiologisk studium av religiøst liv i tilknytning til kyrkjelyden.

### *Ideologisk overføring – synet på sekulariseringa*

Det er fort gjort å la sin teologi bli strukturert utifrå ei rådande retning innan filosofien eller sosiologien. Det er ei kjent sak at analyse av teologar ofte viser at dei har ein paradigmatisk herre i ei filosofisk retning som strukturerer teori og livstolking. Illusjonen frå middelealderen om filosofien som teologiens nøytrale tenestejente er berre rådande mellom dei uvitande. Likevel er det knapt til å unngå å knyte til ein eller annan rådande tankegang eller ideologi. Det finst få rettferdige på dette området.

Lat oss ta eit døme, frå sosiologiens metoderefleksjon i forhold til religionen og til sekulariseringsteoriane. Begge deler rører ved vitskapsomgrepet i forhold til religionens sjølvforståing anten det er kristendom eller islam.

Knut Lundby drøfta i si magisteravhandling om sekularisering i Norden (1974) dette omgrepet. Det heng delvis saman med sosiologiens metodologiske forhold til religionen. Med Peter Berger hevda han ei metodologisk ateisme, eller agnostisisme, dvs tru på Gud får ingen status som forklaring på ei sosialt fenomen. Seinare har Lundby forlate desse nemningane til fordel for sjølvreferansen, dvs å gi opp sin posisjon til ei kvar tid der det er relevant.

Liknande tendens ser vi overfor sekulariseringsomgrepet. Det blir framleis brukt, men det blir understreka at det ikkje er ein påstand om naturnødvendig avviking av religionen. Göran Gustafsson brukar helst uttrykket religiøs endring. I dette ligg ei erkjening av at det har sneke seg inn eit implisitt ideologisk element i fagspråket ved sjølvve termen. Også sjølvaste Peter Berger medgir det i eit besøk i Oslo nyleg.

Eg vil nesten kunne forsvare Berger mot hans sjølvkritikk, for hans definisjon av sekularisering blir ikkje særleg råka av den oppblomstrande (ny)religiøsiteten, når sekularisering blir definert i forhold til det religiøse einskapssamfunnet. Då blir det ikkje motsagt av eit blomstrande livssynsmarked. Men hans merknad er interessant som erkjening i etterkant av at fagmiljøet har late seg forføre av den innebygde evolusjonistiske sporet i sekulariseringsomgrepet: tanken om den uavvendelege utviklinga mot det religionslause samfunn. Det er i høg grad også ein teologisk posisjon.<sup>11</sup>



Men eit syn på religion som ein livsstad under avviking blir moderniteten den skjulte sosiologiske posisjon – og teologiske, om den blir innebygd i teologien t.d. i ulike utgåver av sekulærteologi.

Liknande varsku kan ein foreta i forhold til fleire andre fagretningar enn dei under sosiologien. For det teologiske fagarbeidet vil det vere viktig å vere merksam på slike ideologiske spor, samtidig som ein veit at det ikkje er råd å la vere å ta med seg ei rekke forutsetningar av ulik fagleg og ufagleg art. Både vitskapssamfunnet og kulturen gir oss våre forutforståingar, slik hermeneutikken avdekkjer det.

#### *Ideologisk overføring – synet på forkynninga*

Forkynninga er i vår tradisjon svært sentral. Ho skal legge ut evangeliet og skape liv og fellesskap. Ei lære om forkynninga høyrer med i ein kvar ekklesiologi. Forkynnaren er ein sentral figur som pregar og tolkar ikkje berre Skrifta, men også (det sosiale) livet i kyrkjelyden. Talaren blir ved sin sentrale posisjon dominerande og ikkje minst definerande i forsamlinga. Det kjem av at legitimiteten for alt som skjer ligg i (utlegginga av) det normative bibelordet. Dette idealet gjeld i fleire kristelege tradisjonar, di sterke di meir konservativ teologien er.

Derfor var det eit spennande prosjekt Helge Hognestad i si tid gjekk laus på (Hognestad 1978). Han ville først tolke tekstar frå Matteusevangeliet. Så ville han sjå korleis dei vart utlagde i visse (konservative) miljø. Lat meg forenkla kraftig og seie at han fann ut at forkynninga ikkje la ut tekstane på ein aktuell måte, som ho skulle. I staden legitimerte ho den etablerte religiøse institusjonen ved å legge ut dei rådande føringane i den når talaren la ut bibelordet. Altså får vi noko sjølvbekreftande istaden for noko kritisk utfordrande som kunne overskride det religiøse etablissementet.

Hognestad avslører ein mekanisme ved hjelp av (kunnskaps)sosiologi, og vil avlegitimere eit sjølvforsterkande press i det etablerte miljøet ved å avsløre bibelbruken som illegitim med forslag til legitim bruk.

Til det første fann han eit veleigna grep i legitimeringsomgrepet. Til det siste treng han ein (teologisk) normativ instans.

Han brukar medvite kunnskapssosiologien (kombinert med nymarxistisk tilnærming, nærast som mistankens hermeneutikk). Legitimeringsomgrepet er derifrå. Så brukar han også eit fagteologisk perspektiv frå bibelvitskapane: ei redaksjonshistorisk metode. Der er eit vanleg poeng at tekstane har vorte prega av bruken i stadig nye situasjonar. Hognestad vel ut tekstar (t.d. i Hognestad 1981) som røper ein kritikk av det religiøse etablissementet, den gongen representert ved farisearane og dei skriftlærde. Rett bruk av tekstane er å aktualisere i tilsvarande kritikk av vårt etablerte religiøse liv og skriftlærdom.

Kunnskapssosiologien skal ikkje ha skulda for teologien. Den inngår som reiskap i ei analyse. Hognestad har ei klar teologisk interesse som ikkje kjem derifrå. Han hadde ein teologisk visjon om ei kyrkje for folket med sant fellesskap i eit overskridande liv. Han integrerer utifrå eit sentrum, der visse sosiologiske paradigme er viktige. Denne fører til ein kontrovers med andre grupperingar i kyrkjelivet, som tenkjer utifrå andre paradigme.

Når Hognestad brukte legitimeringskategorien og spør om tekstutlegginga i realiteten ikkje er anna enn legitimering av rådande forhold i den kyrkjelege institusjonen (inkludert organisasjonane), så stiller han legitime analytiske spørsmål. Ei slik påvising ville vise at bibelbruken ville vere i strid med offisiell dogmatikk i slike miljø, for det er gudsordet som skal styre og skape. Han hevdar å påvise ideologisk bruk av heilage tekstar.

Han har eit alternativ. Han må sjølv legitimere (bruken av) si analyse både overfor teologi og sosiologi (jfr Aagedals kritikk). Sjølv om han tydeleg forsyner seg frå samtidige ideal om frigjerande fellesskap og brukar dei på kyrkjelyden, så argumenterer han teologisk. Han framfører teologiske ideal for samtida som han legitimerer m.a. ved redaksjonshistorisk metode som teologisk mønster, og eit utval av tekstar som er effektive for formålet.

Er dette raske risset rett, så gjer han det han skuldar andre for: eit utval av tekstar

som legitimerer hans eigen ikkje-etablerte teologi (sjå Hognestad 1981). Det er i og for seg legitimt. Eg kunne no halde fram med å kritisere Hognestad på teologiske premisar, og peike på fleire problematiske forhold med prosjektet. Det ligg like mykje i teologien som i bruken av sosiologi. Han vil aktualisere med kritisk profetisk patos. Aktualiseringsprinsippa er omstridde. Problemet overfor kyrkjeinstitusjonen blir at det han aktualiserer berre tilfeldigvis korresponderer med *Confessio Augustana*, og kan knapt kallast aktualisering av luthersk lære. Med andre ord: Mange hevdar å kunne påvise bruk av ideologisk art i hans eigen teologi.

Så langt får vi gjensidige skuldingar om ideologisk bruk av teologi/bibelord.

Eg vil likevel framheve det legitime i forsoeket til Hognestad – å avsløre etablert lutherdom som falsk bruk av tekstar, evt også av si eiga vedkjenning. Det er også legitimt av kritikkarane å vise til at teologien blir hos han eit mønster som inneheld ein skepsis som kan gjere immun mot kritikk frå biskopane og dei skriftlærde. Men i vår samanheng vil eg likevel peike på at ein teologi er det. Det er rett nok ein annan enn den etablerte, om det kan brukast eintal. I slik samanheng kjem bruk av sosiologi i bakgrunnen for meir dogmatiske brytingar.

Det er synd, for her kunne ei interessant samtale ha starta. Gjerne ein diskusjon omkring teologisk bruk av sosiologien og legitimeringsmekanismer i teologi, kyrkjeliv og academia. Men også av sjølvreferansen i den aktuelle teologien.

#### *Den venlegsinna sosialantropologien*

For ein som er kjend i norsk kyrkjeliv ville det ikkje vere noko stor overrasking om ulike miljø ville ha ulik profil i si fromheit, og at visse yndlingtankar ville vere der på ulikt vis. Og det ville vere rimeleg å vente eit samsvar mellom forkynning og sosial kultur. Altså: studium av kyrkjelyd som sosialt liv måtte undersøkje forholdet mellom teologiske hovudetankar i kyrkjelyden,

ethos, samhandlingsmønster og relasjon til lokalmiljøet. Det teologiske fagarbeidet kan gjerne vere kritisk. Kjetil Hafstad foretek i ein artikkel eit ekklesiologisk sveip der han vil påvise «angst for åpenhet» som aktuell fare. Det er i tilfelle noko som vil prege også det sosiale livet i kyrkja, og hemme den teologiske samtalen.

Dei som i størst grad har analysert ulike mekanismar i norske kyrkjelydar er Repstad, Lundby, Aagedal og no Harald Hegstad. Dei minner om venlegsinna sosialantropologar utstyrt med kvalitativ metode, som på sympatisk vis vil gjengi og forstå den stamma dei utforskar. Det er ein viss skilnad frå den kritiske sosiologi kledd i mistankens hermeneutikk, som er på besøk for å avsløre den fiendtlige stamme. Dei manglar ikkje den fagleg kritiske distanse, men gir ordet til sine informantar og klassifiserer og stiller i perspektiv. Og dei utfor- drar.

Skal ein framstille det sosiale livet i ein kyrkjelyd i ei viss breidde, så er slik kvalitativ metode velegna for å kome på innsida. Ved hyppige sitat får lesaren eit bilete både av kva som blir sagt, korleis det blir sagt, og korleis intervjuaren fører eller blir ført av samtalen. Ein får kjenne smaken av korleis det ser ut i fromheitslivet. Dette religiøst uttrykte fromheitslivet kan undersøkjast frå andre faglege synsvinklar enn tradisjonelt ekklesiologisk språk i forsamlingane. Det er likevel språket dei forstår med, og t.d. det sosiologiske fagspråket vil måtte omsette det til sine eigne kategoriar. Ikkje minst derfor er det greitt å gjengi aktørane sitt språk og livshorisont, også for å kontrollere «omsetjinga».

Hegstad brukar for ein stor del det distanserte fagspråket på ein sympatisk måte. Det kan kanskje illustrere forholdet mellom (normativ) teologisk tilnærming og (deskriptiv) sosiologisk. Særleg på Varhaug finn han det gjennomgåande skiljet mellom innanfor og utanfor, med tilhøyrande ytre og miljømessige kjenneteikn. Tenkinga bak dette skiljet blir ikkje forsvart eller angripe.

I ein teologisk ekklesiologisk kontekst ville det vere naturleg å spørje om nødvendigeita av ei vedkjennande tru, og om nødvendig atferd knytt til denne. Som så igjen ville kunne sette eit grunnleggjande skilje mellom utanfor og innanfor, og drøfte om den er legitim i den gitte konteksten. I staden fører språket den nøytrale distanse, i eit utanfråperspektiv som kan bli kritisk både metodisk og som posisjon, men utan å bli angripande. Denne kritiske avstanden kunne også vere lettast å halde når ein personleg mislikar fenomenet. Hos Hegstad blir tilnærminga oversiktleg. Dei intervjuja får kome fram i sin posisjon slik dei sjølve formulerer seg. Det gir også innsikt for det systematiske eller konstruktive arbeidet vidare.

Hegstad avgrensar seg i si tilnærming til å vere hovedsakleg kyrkjesosiolog. Det kan grunnleggjande i omfanget av arbeidet, og at den meir normative drøftinga er eit seinare arbeid, i tråd med det avsluttande perspektivet. Men systematikaren har neppe fornekta seg heilt. I analysen finn han fram til ei ny kategorideling som kan forsyne norsk ekklesiologi med ein utvida debatt.

Eg skal gi rame for den ved å vise til ein debatt mellom ein sosiolog og ein teolog på dette området. På slutten av 80-talet skjedde ei sterk meningsutveksling mellom Olav Skjevesland (Skjevesland 1986) og Knut Lundby (Lundby 1988), på bakgrunn av sistnemnde si avhandling om truskollektivet på Tøyen. Der var frontane to: mellom eit vidt folkekyrkjeomgrep og eit snevrare med tanken om dei konsentriske sirklane, med menighetskjernen (nattverdgestane) inst og dei meir passive medlemmer utanfor. Skjevesland varta opp med skyts frå nytestamentleg ekklesiologi, og kritiserte Lundby for å la nytestamentleg ekklesiologi fordunste ved sosiologiske drøftingar. Lundby påviste nettopp at den sterke konsentrasjonen omkring truskollektivet var med på å støte andre vekk, noko som kunne vere eigna til kyrkjeleg sjølvkritikk. Dessutan átvarar han mot å blande ideal med realitet.

Hegstad viser til ein tredje kategori, knytta til ei gruppe som tilhøyrer nattverdgestane og samtidig tenkjer folkekyrkjeleg. Hegstad antydgar noko dobbelt: at folkekyrkja må tilkjennast positiv ekklesiologisk verdi, samtidig som trusfellesskapet vil vil realisere det kristne fellesskapet i meir kvalifisert for-

stand, og at begge grupperingar har nytte av kvarandre.

Kva konsekvensar får dette i ekklesiologien?

Det har Hegstad ikkje drøfta (enno), berre antyda i eit sluttkapittel. Men vi står utan tvil overfor eit felt som både har med prinsipiell ekklesiologi å gjere og med kyrkjelyden som sosialt liv. Vi kan tenkje oss at denne tredeliga blir eit konsept som lettare gjer kyrkjelyden i stand til å fungere (meir medvite) for fleire kategoriar tilhøyrande enn dei elles gjer, og såleis bryte den sterke motsetninga mellom ekklesia og ekklesiola, og ved det inkludere i større grad den folkekyrkjelege dimensjonen. Det kan også vise seg å berre vere ein modifikasjon av sirkeltenkinga – kjernemenighet som indre avgrensa krets i folkekyrkja. Dette konseptet, eller spørsmålsstillinga, kjem altså som ei frukt av ei undersøking i kyrkjesosiologi. Det kan då drøftast som ei forståing av norsk kyrkjeliv i dag, og danne utgangspunkt for analyse og strategi også for det sosiale livet i kyrkjelyden. Sjølvve samhandlaga med den aktuelle kulturen omkring er eit ståande ekklesiologisk utfordring som sosiologisk fagarbeid kan gjere teologen medviten om. Ein kan endre teologien til det betre ved å få kunnskap om empiri.

## Nokre perspektiv

Harald Hegstad har ført vidare ein fersk tradisjon i forskning på norsk kyrkjeliv. Han har gripe rett inn i kva som er sentral forståing av kyrkjeliv i dag. Det impliserer og inviterer i høg grad dogmatiske refleksjonar over kva kyrkja er, og til systematisk teologisk refleksjon i ekklesiologien høyrer også å reflektere inn den konkrete empiriske verkelegheita. Denne er ikkje teologisk åleine, eller sosiologisk åleine. Det er i møtet mellom teologi og situasjon at kyrkjelyden fungerer.

Vi står her overfor to ulike nivå.

For det første har vi igjen skilnaden i fag-

leg perspektiv, noko som gjer at det ikkje berre er å ta høvelege bitar av sosiologisk forskning og innrette seg etter det. I desse bitane ligg ei strukturering og eit perspektiv som ikkje er verdifritt. Empiri er alltid *tolka* empiri, derfor er teoridiskusjonen uunngåeleg. Ein kan ikkje berre forlange sin teologi med forskingsresultat. Også teologien kan ha verdisor utanfrå, som best kan bli sett utanfrå. Denne diskusjonen er permanent, og evt lærdom må praktiserast på konkrete spørsmål. Når alle avslørarane er avslørte, kan ein interessant kommunikasjon ta form.

For det andre så har vi på det meir operasjonerbare plan eit forhold mellom ein praktisk-ekkesiologisk refleksjon og sosiologien i meir material forstand. Ein slik samtale eller undersøking kan verke utvidande eller endrande på teologien. Den yter motstand.

For å konkretisere med Hegstad. Forholdet mellom teologisk sjølvforståing og kulturell, sosial identitet verkar ulikt i Mære, Varhaug og Kolbotn. Dei praktiserer tre ulike ekkesiologiar, med dei konsekvensar det får lokalt. Det er neppe vanskeleg å plassere dei også i forhold til demografiske variablar.

Denne kartlegginga gir ikkje berre nyttig og dokumentert kunnskap om kyrkjegeografien i Norge. Den gir også interessante typologiar, som heilt sikker vil bli brukte i praktisk-kyrkjeleg utdanning. Dei gir vidare utgangspunkt for teologiske refleksjonar på eit disiplinområde det er viktig å utvikle: skjeringa mellom systematisk-teologisk refleksjon og praktisk ekkesiologi – i dialog med tilsvarande nivå innan samfunnsfaga.

## Litteratur

- Asheim, Ivar, 1995: «Religion og etikk i teologisk lys», i Lars Østnor (red.): *Mange religioner – én etikk?* Universitetsforlaget, Oslo, s.39–59.
- Fuglseth, Kåre 1989: «Kyrkjesynt i norsk religionssosiologi. Ekkesiologi og sosiologi – teoretiske føresetnader i nyare norsk religionssosiologi», *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn* 2(1989), s.22–44.
- Hegstad, Harald, 1996: *Folkekirke og trosfellesskap. Et kirkesosiologisk og ekkesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmenigheter*, Tapir, Trondheim.
- Hognestad, Helge, 1978a: *Forkynnelse til oppbrudd*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Hognestad, Helge, 1978b: *Forkynnelse – kirkenes forsvar?* Universitetsforlaget, Oslo.
- Hognestad, Helge, 1981: *En kirke for folket*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Kverne, Per, 1995: «Religionene og etisk pluralisme», i Lars Østnor (red.): *Mange religioner – én etikk?* Universitetsforlaget, Oslo, s.11–20.
- Lundby, Knut, 1987: *Troskollektivet. En studie i folkekirkens oppløsning i Norge*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Lundby, Knut, 1988: «Troskollektivet – teologiske utfordringer», i *Tidsskrift for Kirke, religion og Samfunn*, 1(1988), s.101–116.
- Myhre-Nielsen, Dag, 1988: «Sosiologens troskollektiv – teologiske belyst», *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn* 1(1988), s.117–128.
- Repstad, Pål, 1984: *Fra ilden til asken. En studie av religiøs passivisering*, Universitetsforlaget, Stavanger.
- Repstad, Pål, 1995: *Den sosiale forankring. Sosiologiske perspektiver på teologi*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Skjevesland, Olav, 1986: «Troskollektivet», i *Luthersk Kirketidende* 121 (1986), s. 295–300.
- Teologi, kyrkjeliv og samfunnskontekst. Ein fagleg sluttrapport.* RHF/NAV, Oslo 1988.
- Ulstein, Jan Ove, 1988: «På same bane? Om samspelet mellom sosiologi og teologi», i *Tidsskrift for Kirke, religion og Samfunn* 1 51–67.
- Ulstein, Jan Ove, 1989: «Kyrkjeforskning» og norsk teologi. Om debatten omkring «kyrkjeforskning» og teologiens funksjon

i dag». *Tidsskrift for Kirke, religion og Samfunn*, 2(1989), s.61–73.

Aagedal, Olaf, 1981: «Sosiologisk teologi- og kyrkjekritikk», *Kirke og Kultur* 86 (1981), s. 410–425.

Aagedal: «Galleriet som vart vekke», i *Kirke og Kultur*, 91 (1986), s.201–214.

Aagedal, Olaf 1988: *Rapport frå Bedehusland*, Samlaget, Oslo.

## Noter:

1 Dei tre-fire første kategoriene er inspirert av professor William Lafferty ved evaluering av programområdet «Kyrkje, religion, samfunn», NAVF/RHF, i mars 1988. Sluttrapporten frå same programområde er ei anna kjelde (Teologi, kyrkjeliv og samfunns-kontekst).

2 Det er ein kritikk som ofte har vorte framført, også av underteikna (i Teologi, kyrkjeliv og samfunns-kontekst – og andre stader), men er ikkje lenger heilt rettferdig. Lafferty hevda ved same høve at norsk religionssosiologi hadde bidrag på høgt internasjonalt nivå – med referanse til Lundby, Repstad og Aagedal.

3 For igjen å referere til Lafferty: Døme på slike bidrag er Svein Aage Christoffersens «Konservatisme og reformisme. Kirke og samfunn hos Gisle Johnson» og ikkje minst Bernt T. Oftestads «Folkekirken og den sosialdemokratiske kultur. Et perspektiv på nyere norsk kultur- og kirkehistorie», begge trykt i *Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn*, 1–2/1988.

4 Dette punktet gjeld kanskje meir det som sosiologar med eit vidt uttrykk kallar teologi-produksjonen, som ikkje treng skje på akademisk nivå, men er i høg grad av interesse for den praktiske teologien eller kyrkjeforskinga. Olaf Aagedal kunne med si bedehusforskning (Aagedal 1988) gi god konsulentteneste for organisasjonar som arbeider med si sjølvforståing og vidare strategi. Vi nærmar oss no «praktisk sosiologi».

5 Programområdet for Kirke, religion og Samfunn prøvde med det i eit samarbeid mellom ein stipendiat og Lundbys materiale omkring truskollektivet på Tøyen. Foreløbig har det vore ein samtale i forhold til Lundbys teoretiske tilnærming, Myhre-Nielsen 1988.

6 Denne påstanden byggjer på ein annan påstand om at det i altertil relevant teologisk arbeid vil vere innebygd eit samfunnssyn, og i eit sosiologisk arbeid om kyrkja vil det vere innebygd ein ekklesiologi. Kåre Fuglseth (Fuglseth 1988) finn klare ekklesiologiske implikasjonar i arbeid frå Hauglin, Lundby og Repstad. Bortsett frå Lundby er det ikkje eksplisert i den sosiologiske fagarbeidet. Alle forutset ein open ekklesiologi. Det er sjølv sagt også eit teologisk standpunkt.

7 Reint generelt kan vi antyde nokre korrelasjonar i forhold til material ekklesiologi og material sosiologi, t.d.: Kristi lekam – institusjonssosiologi; embets-synet – roller og organisering; kyrkjeordningar – organisasjonssosiologi; forkynning – legitimering, kommunikasjonsosiologi; kvinneteologi – kjønnsroller; samfunnet av dei heilage – sosiale prosessar; likeverd – etnisitet, minoritet etc

8 Arnold Eidslott: *Elegisk om sirkus*, Gyldendal 1970.

9 Sitert etter Jonas. *Den onde hyrde. Drømmen og hjulet*, Aschehoug, Oslo 1986 s.119.

10 Jfr Ivar Asheims bruk av myte-omgrepet (Asheim 1995) m.o.t. etikken. Verken etikk eller teologi er myte, men det område ein studerer, er eit område med slik tenkjemåte.

11 Skulle ein gå nærare inn på Berger, så måtte ein stille spørsmål ved bruken av kunnskapssosiologien, og korleis det er mogleg å vere metodologisk ateist og praktiserande truande på ein gong. Ein schleiermachersk posisjon kunne tenkjast å vere med på noko liknande. Ikkje Gud sjølv, men vår tru på Gud, vår erfaring med Gud, «die Gemütszustände» er definert også som truslæras oppgåve. Men i høve til denne, så vil skilnaden likevel vere at det hos Schleiermacher vil det vere ein måte å skrive truslære på, og det ville gi ein «normativ» posisjon på «empirisk» grunnlag. Religionssosiologien siktar vel ikkje mot det?

# Hvor mange typer menigheter huser folkekirken?

Av Oskar Skarsaune

Til tross for at temaformuleringen er selvvalgt, har jeg blitt mindre og mindre fornøyd med den, og jeg velger å forholde meg til den som et utgangspunkt – men ikke mer enn det – for de følgende betraktninger.

Harald Hegstad nevner i sin bok at jeg har lansert en idé om å analysere norsk folkereligøisitet religionsfenomenologisk, med utgangspunkt i dens egne premisser, og at jeg har antydnet noen analytiske kategorier for et slikt prosjekt.<sup>1</sup> Jeg antar dette er bakgrunnen for at jeg er invitert til å respondere på Hegstads analyse av norsk kirkevirkelighet. Man har vel ment at det kunne være fruktbart å sette mitt perspektiv i forhold til Hegstads; det er i hvert fall det jeg vil forsøke på.

Da vil jeg først forsøke å oppsummere det jeg oppfatter som Hegstads svar på det spørsmål overskriften stiller. Folkekirkens geografiske menigheter huser i grunnen to typer kollektiver; det ene er folkekirkemenighetens samlede medlemsmasse, de døpte (og ikke utmeldte) i menigheten. Dette kollektiv kaller han kort og godt «folkekirken», eller «de folkekirkelige». Det andre kollektivet kaller han «trosfellesskapet», og det foreligger i to hovedutgaver: enten bedehuskollektivet, som har sitt primære samlingssted i sitt eget hus utenfor kirken; eller «kjernemenigheten», det troskollektiv som samles til søndagens gudstjeneste som hovedsamlings-

I en moderne norsk menighet vil normalt alle tre typer kollektiver være representert, men i ulik grad, og alt etter hvilket kollektiv som dominerer og preger lokalmenigheten, og hvordan de tre typene forholder seg til hverandre, kan man typologisere norske menigheter svært nyansert og etter en trinnløs skala som burde kunne få frem de fleste lokale variasjoner. I sin analyse har Hegstad valgt ut tre menigheter som hver på sin måte representerer antatte ytterpunkter i et slikt diagram: én menighet dominert av de folkekirkelige, én av bedehusfellesskapet, én av «kjernemenigheten». Mellom disse ytterpunkter kan man tenke seg et uendelig antall mellomformer.

Det bilde av kirkevirkeligheten som Hegstad her har tegnet, svarer på mange måter til det jeg har gått ut fra når jeg har foreslått å betrakte norske menigheter som sammensatt av en tempelmenighet og en synagogemenighet. Det Hegstad har kalt folkekirken eller de folkekirkelige, har jeg kalt tempelmenigheten eller «tempelbesøkerne» – det siste fordi jeg er usikker på om tempelmenigheten mest treffende kan karakteriseres som *menighet* i det hele tatt. Hegstads trosfellesskap har jeg kalt synagogemenigheten, og hvis synagogemenigheten bygger en egen synagoge utenfor templet er det bedehusfellesskapet vi har å gjøre med. Holder derimot synagogemenighe-

ten til huse i det lokale tempel, altså kirken, (evt. i tillegg: i templets anneks, menighetshuset, menighetssenteret), snakker vi om Hegstads «kjernemenighet».

Som Hegstad også gjør oppmerksom på, beskrives de folkekirkelige tro og praksis ofte med trosfellesskapets tro og praksis som norm, og den folkekirkelige tro og praksis vil da ofte bli fremstilt som en mer eller mindre mangelfull utgave av trosfellesskapets. Forholdet mellom de to typer kollektiver vil da kunne beskrives med graderingsordene «mer» og «mindre»: de folkekirkelige har eller gjør «mindre» av det som trosfellesskapet har eller gjør «mer» av. Denne betraktningmåten har i stor grad sitt opphav i trosfellesskapets egen vurdering av forholdet, men er ofte overtatt av de folkekirkelige, som da forsvarer sin «mindre» utgave som normal og tilstrekkelig. Hegstad antyder at en slik beskrivelse ikke nødvendigvis er den mest treffende og opplysende fra et mer analytisk synspunkt, og det er jeg enig i. Selv har jeg gjort gjeldende at forskjellen mellom tempelreligionen og synagogens religion ikke lar seg forstå først og fremst som tyngre eller light'ere utgaver av den samme religion, men som kvalitativt forskjellige religionsformer. Sagt på en annen måte: Jeg har tatt til orde for en betraktningmåte som ikke beskriver folkekirkelighetens religion som en light-utgave – eller enda skarpere: et forfallsprodukt – av den normative kirkelige kristendom, men som en egen religionsform som på sine premisser er komplett og fullstendig.

For det første tror jeg vi ser en ganske vesentlig forskjell på de to kollektiver ved å spørre hva det er som definerer tilhørigheten til dem. Tilhørighet til folkekirkemenigheten får og har man i kraft av noe man *gjør*, nærmere bestemt noe man deltar i: livsfaseritene, årstidsritene (julaftens- og 17.mai-gudstjeneste), og noe i tillegg som er vanskeligere å definere (f.eks. kirkegang der man er del av et kollektiv, enten dette er familien, sanitetsforeningen, speidergruppen el. lign.). I alle tilfelle: her er tilhørighet

definert ved noe ytre observerbart, noe man *gjør*. Tilhørigheten er *ikke* definert ved noe man mener eller tror, heller ikke ved en svært bestemt definert livsstil.

Tilhørighet til trosfellesskapet, derimot, er nettopp definert ved noe man *tror* og mener, og alt etter hvor sterkt vekkelsestypen dominerer, er troen definert ut fra en bestemt erfaring: omvendelsen, gjennombruddet, det å ta et standpunkt. Gjennom dette blir man en troende. Og hvis noen forsøker å definere seg inn i trosfellesskapet ved å gjøre alle de ting de troende gjør, men samtidig gir uttrykk for at man mangler opplevelsen eller troen, da vil man være svært utsatt for anklagen om hykleri; at man foregir å være noe man ikke er. For slik trosfellesskapet tenker, er de fleste ytre, observerbare ting, følger av eller tegn på noe indre, ikke direkte observerbart, og det er dette indre alt kommer an på, enten man nå kaller det troen, omvendelsen, gjennomføringen eller frelseserfaringen.

Nå vil jo trosfellesskapet også være tilbøyelig til å betrakte deltakelse i kirkens livsriter som noe som egentlig betinger tro; de vil f.eks. vise til at kirkens liturgier forutsetter at deltakerne er troende kristne mennesker. Møtestedet mellom synagogemenighet og tempelmenighet i kirkens livsriter og andre lignende anledninger, er derfor ofte et spenningsfylt møtested: synagogemenigheten bedømmer tempelbesøkernes trosmessige forutsetninger for deltakelse som svært mangelfulle; dette fornemmes av tempelbesøkerne, som svarer med å returnere anklagen. Den som kjenner seg dømt, svarer med å fordømme fordømmerne. Den som værer en anklage om hykleri, vil mene at den som reiser anklagen, er en større hykler selv.

Mest anskuelig kan man se spenningene i dette felt bli utagert i nattverdens eiddommelige skjebne i vår kirkes liv; og Hegstads beskrivelse av dette var for meg noe av det mest opplysende i boken. Det er tydelig at nattverden er den kirkelige rite der forventningen om vise trosmessige for-

utsetninger hos deltakerne, har slått sterkest igjennom, og der følgelig spenningen mellom de to typer menighet har vært sterkest. Da kan det skje at man eliminerer den for begge parter ubehagelige kollisjon ved at en av partene trekker seg ut. Det kan være trosfellesskapet, som etablerer seg med sin egen nattverd på bedehuset. Eller det kan være de folkekirkelige som trekker seg bort, og ikke lenger oppfatter nattverden som noe som hører med til de nødvendige riter som alle bør ta del i. I min terminologi: tempelbesøkerne oppfatter nattverden som noe som hører synagogemenigheten, ikke tempelmenigheten til. Det jeg nå her ville tilføye, er at denne «flytting» av nattverden fra å være en tempelrite for alle til å bli en synagogefunksjon for de få, eller i hvert fall for de færre, svarer til en dyptgripende endring i forståelsen av nattverden. Jeg tror vi har å gjøre med to svært forskjellige riter, fenomenologisk sett. Den såkalte massealtergang, som tok slutt i løpet av andre halvdel av forrige århundre, var normalt intimt integrert med andre livs- eller årstidsmarkeringer. Første altergang etter konfirmasjonen ble vel i stor grad betraktet som del av denne overgangsrite, siste komunion for dødssyke som del av dødsritene. Og de fleste altergang en gang om våren og en gang om høsten – mon ikke det var en form for religiøs vår- og høstønn, opprettholdt som allmenn skikk ved hjelp av et betydelig ytre press knyttet til skriftemålstvangen. Man hevder jo gjerne at det var Johnson-prestenes stemping av denne massealtergang som hykleri som førte til at den opphørte mot slutten av forrige århundre. Jeg har for min del alltid forholdt meg tvilende til det (fenomenet er for allment – også andre steder enn i Norge – til at en så spesifikk forklaring virker trolig). Noen burde etter min mening undersøke om ikke opphevelsen av skriftemålstvangen var en vel så viktig faktor. I alle tilfelle er den utvikling som Hegstad beskriver i Mære menighet interessant. Her var det ingen bedehusmenighet og ingen kjernemenighet

på det tidspunkt i forrige århundre da først de to årlige alterganger skrumpet inn til én, som deretter også opphørte, slik at det i største delen av vårt århundre bare var alles altergang ved konfirmasjonen som stod tilbake, samt nattverden som de døendes sakrament. Her står vi overfor nattverden rendyrket som livsrite, altså nattverden nesten på linje med dåpen: døpt blir man ved inngangen til livet, nattverden mottar man ved inngangen til det voksne liv og ved livets utgang. Nattverd som livsrite på tempelreligionens vilkår – mon det ikke er det vi her ser. Men da er kjernemenighetens regelmessige nattverd, som vokser frem i løpet av de siste to tiår i Mære, noe helt nytt og annerledes. Det er ingen kontinuitet mellom de to; og de folkekirkelige gir uttrykk for betydelige vanskeligheter med å forholde seg til dette nye fenomen. Ett uttrykk for det er det vel at konfirmantenes altergang falt bort like etter 1980. Dersom konfirmantene og deres familier følte seg presset til å tolke sin altergang som uttrykk for det samme som kjernemenighetens, følte de rimeligvis at deres egne trosforutsetninger ikke holdt mål, eller ble bedømt slik av de regelmessige altergjester. Mer dramatisk kan den manglende kontinuitet mellom de to typer altergang vanskelig illustreres. Den ene utelukker nærmest den andre.

Etter dette enkelt eksempell, kunne jeg ha lyst til å sitere min egen beskrivelse av tempelreligionen som type. Den er ikke basert på utstrakt lesning, men først og fremst på mine umiddelbare observasjoner i det fjerne Østen, som ga meg flere a-ha-opplevelser med tanke på vår hjemlige kirkevirkelighet enn jeg egentlig var forberedt på. Nettopp hjemkommet fra mitt første besøk i Hong Kong i 1989 nedskrev jeg følgende bilde, og jeg har sett liten grunn til å forandre det vesentlig på grunnlag av senere, mer langvarige erfaringer:

Da jeg i sommer var i Hong Kong i tre dager, besøkte vi bl.a. et kinesisk tempel midt inne blant høyblokkene i sentrum. Jeg har sett templer før, eller rettere sagt ruiner av antikke templer, men dette var første gang jeg



så et som fremdeles er i funksjon, om man kan si det slik.

Vår utmerkede norske guide fortalte en historie som meget slående illustrerte det karakteristiske ved et tempel. En amerikansk dame hadde spurt en kinesisk taoist: When and where do you have worship on sunday? Hun var religiøst interessert, og hadde bestemt seg for å gjøre en rundtur til de forskjellige religioners gudstjenester. Hun gikk ut fra som en selvfølge at alle religioner – jeg hadde nær sagt på kristelig vis – hadde en søndaglig, i hvert fall en ukentlig gudstjeneste. Og hun ble meget forbløffet over at den kinesiske taoisten overhodet ikke forstod spørsmålet.

Den amerikanske damen hadde nemlig forutsatt et fenomen som overhodet ikke hører hjemme i et tempel i klassisk forstand: en menighet samlet til gudstjeneste. Det minnet meg om noe jeg hadde hørt en arkeolog understreke meget sterkt da han foreleste om antikke gresk-romerske templer: Templene var ikke forsamlingslokaler for noen menighet – overhodet ikke.

De eneste menneskene som hadde fast tilholdssted i templenes indre var *prestene*, tempelpersonalet. De frembar ofrene, formidlet orakler fra guddommen, fremsa eller sang de foreskrevne hymner og bønner, passet den hellige ild osv. Kort sagt: i templet finner man tempelpersonalet, funksjonærene. Vanlige folk oppsøkte templene enten enkeltvis, foran store livsavgjørelser, ved livskriser, på store merkedager. Eller familiebegivenheter ble feiret med tempelbesøk av hele familien. Templet representerte et stående tilbud om livsriter og hjelp i livskriser.

....

Altså: et tempel er et hus som står der – det er åpent alle dager i uken, det tar imot det individ, den familie eller den gruppe mennesker som måtte føle et eller annet behov for å henvende seg til gud eller gudene om hjelp.

....

Tempelreligionen er ofte kombinert med animistisk «privatreligion» – i Hong Kong var det ingen konflikt, tror jeg, mellom altrene i templene og fedrealtene i hjemmene. Tempelreligionen er «tolerant»; taoistiske, hinduistiske og buddhistiske guddommer stod side om side i templene, tilsynelatende i den største religiøse fordragelighet. Tempelreligionen forventer deltagelse i ritene, men spør ikke så meget etter trosforestillinger. Den avkrever deg intet credo ved templets inngang. Templet er *felles* for menneskene i et lokalsamfunn; felles for alle dem som naturlig «sokner» dit. Det vil favne alle i lokalsamfunnet. Templet ber deg ikke forandre din livsførsel, det legger seg ikke bort i hvordan du lever i det daglige – templet ber deg ikke omvende deg. Det krever ingen regelmessig tempelgang, men det møter deg med sitt tilbud om velsignelse og hjelp ved livets overganger, livsritene, årets høytider, de nasjonale eller lokale merkedager, store kollektive begivenheter.

....

Som man skjønner, la jeg i denne beskrivelsen inn noen a-ha-markører i retning av vår folkekirkelige virkelighet, og la meg her føye noen til, som jeg delvis henter fra Hegstads beskrivelse av folkekirken. Han understreker flere ganger at når han ber de folkekirkelige beskrive sine trosforestillinger, også de som knytter seg til de kirkelige ritualer, blir han møtt av en nesten total språkløshet. Jeg har gjort meg to overveielser om dette. Begge peker i retning av at dette ikke er så overraskende. Den første er at jeg antar tempelreligionen generelt er relativt språkløs med hensyn til distinkte trosforestillinger, fordi det ikke er slike som definerer den. Jeg sa at templet ikke avkrever sine besøkere et credo, og det svarer vel til at de færreste av dets besøkere skulle kunne formulere et, om de ble bedt om det. Den andre overveielser er at denne naturlige språkløshet i vår folkekirkesituasjon kanskje forsterkes av det faktum at våre templer i flere århundrer har vært forvaltet av religionslærere (prester, klokkere, kirkesangere) som har forsøkt å innprente tempelmenigheten en luthersk ortodoksi i katekismens form. Hvis man nå antar at dette til alle tider har vært bare delvis vellykket hva mottagelsen, annammelsen, angår, og at store deler av menigheten har tolket det de lærte inn i et annet rammeverk og ut fra andre premisser, må vi regne med et betydelig innslag av kognitiv dissonans mellom folks faktiske trosforestillinger og den offisielle kirkelære. Dersom dette er tilfelle, er språkløshet med hensyn til egen tro svært naturlig, særlig dersom den som ber dem sette ord på sin tro, oppfattes som representant for den kirkelige lære, og følgelig forventes å bedømme deres egne formuleringer som gale.

Men nå vet vi jo lite, svært lite, om de folkekirkeliges faktiske trosforestillinger, så kanskje gjetter jeg nå bare. Vel, *noe* vet vi; det foreligger for eksempel et ganske rikt materiale fra folkeminnesamlernes side, og Arne Bugge Amundsen har gjort en interessant pionerstudie på dette felt, idet han har

sammenholdt den kirkelige ortodokse tradisjon om dåpen med folkloristiske dåpsforestillinger fra samme tidsrom.<sup>2</sup> Slike studier skulle vi behøve flere av, men la meg kort antyde noen konklusjoner jeg finner det naturlig å antyde ut fra Bugge Amundsens materiale (de avviker noe fra hans egne...)

Man blir f.eks. slått av *animismens* dominerende rolle som tolkningsramme. I det folkloristiske materiale om *presten* opptrer han ikke sjelden i rollen som en slags sjaman. Han kan mer enn sitt fadervår, han kan betvinge ondemaktene. *Dåpen* sikrer tilhørigheten til menneskenes samfunn og beskytter mot ondemaktenes forsøk på å tilrane seg makt over barnet; kanskje endog bortføre det. – Mye mer kunne selvsagt nevnes.

Hva betyr «sekularisering» i forhold til dette? Kanskje ser vi nå en delvis fornyelse av denne forståelsesramme i kjølvannet av New Age?

Som kontrastmotiv til denne skisse av «tempelreligionen», la meg også sitere litt fra min beskrivelse av synagogemenigheten:

En synagoge var først og fremst – ofte utelukkende – et hus bygget for en regelmessig gudstjenestesamling. Huset er skapt av og for en gudstjenestefeirende menighet. Uten den blir huset meningsløst. La oss rendyrke denne kontrasten ved å tenke oss en synagoge i Jerusalemstemplets nærhet, mens templet enda stod. Slik at man kunne gå både i synagogen og templet. Da synes det nokså klart at templet og synagogen fylte svært forskjellige funksjoner. Den som regelmessig ville høre Guds ord lest og forkynt, den som regelmessig ville be høyt sammen med andre, den som regelmessig ville pleie fellesskapet med de andre som følte samme behov – han gikk i synagogen. Der var det en gudstjeneste for lekfolk, der var det en menighet. Men den som skulle feire en av de store høytidene ved å bringe offer, den som skulle feire en stor familiebegivenhet ved å bringe samfunns- eller takkoffer – han eller de gikk i templet. Og det gjorde de fleste, ofte eller sjeldnere, alt etter aktivitetsnivå. Men i synagogen var det nok helst en mindre kjernemenighet som samlet seg; ikke de mange.

Synagogemenigheten var på mange måter templets motsetning. Ingen ofring, ingen offerprest i synagogen. Du går ikke der når det passer deg, men ved de tidspunkter menigheten samler seg til gudstjeneste. Ved å gå i synagogen bekjenner du deg til et trosfellesskap. Synagogen taler i sin forkynnelse om ditt daglige

liv. Synagogemenigheten er opptatt av livsstilsnormer. Å begynne å gå i synagogen kan være uttrykk for en omvendelse.

Og nå skjønner man nok hvor jeg vil hen. Jeg har spurt meg om ikke disse to modellene: templet og synagogemenigheten, er to brukbare modeller å tenke ut fra når vi nærmer oss vår egen norske kirkevirkelighet. La oss forenkle litt og si som så: Den kristne kirke begynte som en nokså rendyrket synagogemenighet. På det ytre plan hadde den kristne gudstjeneste få eller ingen tempel-funksjoner: Den var a-kultisk; det ble ikke frembåret noen offer der, og livsritene ble til å begynne med ikke hentet inn i gudstjenesten, men ble fortsatt praktisert i sin tradisjonelle jødiske sammenheng.

Men etterhvert måtte menigheten overta flere tempelfunksjoner, og i middelalderen kan vi iakttå at tempelmodellen på sett og vis blir den dominerende. Katedralene er mer templer enn de er menighetshus, det frembæres offer der, du finner et kultisk tempelpersonale, og du finner individer og familier og grupper som oppsøker templet for å få sine individuelle eller gruppemessige behov oppfylt. Det som forsvinner mer og mer, er synagogemenigheten.

Reformasjonen avskaffet messeofferet – men fremdeles dominerte tempelmodellen over synagogemenigheten. Om man tenker seg landsbygda i Norge på 1600- eller 1700-tallet, der det kanskje feires høymesse hver tredje eller fjerde søndag, og der mer eller mindre hele bygda går i kirke, tror jeg det mer er en samling tempelbesøkere enn en menighet i synagogens forstand vi ser for oss. Man likesom trer kirkens vegger utenpå et helt lokalsamfunn – med den følge at lokalsamfunnet sitter helt intakt inne i kirken, med sosial lagdeling og hele sin struktur i behold. Bygda er for anledningen flyttet inn i templet.

I forrige århundre og i vårt har mange på nytt forsøkt å bygge synagogemenigheter i kirken. Og det har lyktes. Så har vi fått en dobbel modell – våre folkekirke-menigheter er begge deler: Ved livsritene (dåp, konfirmasjon, bryllup, begravelse), ved den store årlige familiehøytid (julaften), ved andre spesielle anledninger (17. mai, høytidsgudstjenester) fungerer våre kirker fremdeles som templer. De fungerer som templer på tempelreligionens premisser. Og tempelfunksjonene er meget motstandsdyktige mot sekularisering. De kan holde seg lenge etter at synagogemenigheten, som også samles i kirken, har svunnet inn til ganske få.

På vanlige søndager møter vi synagogemenigheten. Det er en helt annen type menighet enn tempelmenigheten, og religionsfenomenologisk har vi å gjøre med en annen religionsform. Derfor er det vanskelig å få til noen «overgang» fra tempelbesøkernes til synagogemenigheten.

La meg knytte noen kommentarer til dette. Først: Jeg hører ofte prester sukke over at det er så vanskelig å få alle dem som villig

møter frem til barnedåp, til å komme «neste gang» også, altså neste søndag når det bare er «vanlig» høymesse. Jeg tror prestene da undervurderer forskjellen på deltakelse i kirkelige casual-handlinger (tempel-ritene) på den ene siden, og deltakelse i synagogemenigheten på den andre. Satt på spissen: De som kommer til barnedåpsgudstjenesten, kommer faktisk neste gang også – nemlig neste gang det samme foregår.

Dernest: Hegstad har klart pekt på noe jeg i min analyse ikke tilstrekkelig belyste: at det ikke bare er kontrast og forskjell mellom de to typer menigheter/kollektiver, men også mange forbindelseslinjer og komplementære funksjoner. Ikke minst peker han på det fenomen at kjernemenigheten oppleves å ha en slags «stedfortredende» funksjon i forhold til den store folkekirken – kanskje særlig knyttet til bønn og nattverdfeiring? Man kunne her overveie den mulighet at «tempelmenigheten» så å si definerer «kjerne/synagogemenigheten» inn i tempelpersonalets rolle: Det viktigste med den regelmessige gudstjeneste i templene er kort og godt at den finner sted; at prestene utfører de rette riter, at de ting skjer som skal skje. Det viktige er at gudstjenesten, kulten, går sin gang, ikke at man selv deltar i den.

Endelig: Etter min artikkel om folkereligjøstheten, ble jeg ofte spurt om min fremstilling av tempel-typen innebar en mer eller mindre total teologisk diskvalifisering av denne type kristendom. Jeg mente vel egentlig at bare synagoge-typen svarte til de normative modeller i NT?

På dette har jeg imidlertid intet enkelt svar. Like lite som Hegstad – jeg kjenner meg igjen i hans uvilje mot å felle absolutte dommer som helt «godkjenner» eller helt «diskvalifiserer» noen av de to typer kollektiver. For meg har dette mer og mer ledet

over i et annet spørsmål: Hvordan lever vi teologisk med det faktum at vi – om vi vil det eller ikke – må leve med den *historisk gitte situasjon*, også som kirke og som kristne? Ikke for å legitimere og bekrefte det historisk gitte, men heller ikke for å *negere* og *oppheve*. Det historisk gitte ser jeg vel helst på som *gitt utgangspunkt*. Det stenger ikke for bevegelse i ulike retninger, men skal man få folk med seg i en bevegelse, må man først stille seg der de er.

Kanskje svarer såvel tempel- som synagogetypen til visse antropologiske grunnbehov hos menneskene; i hvert fall har også synagogemenighetens medlemmer de samme «tempel-behov» som andre, og historisk sett har det vel vært en uunngåelig prosess at kirken hos oss, etter kristningstidens brytninger, måtte gå inn og overta også tempel- og livsritenes funksjoner.

Jeg må slutte så åpent, ubestemt og uavsluttet som dette. Hegstads arbeid har vært inspirerende å bli kjent med, og har gitt viktige nyanseringer også til mitt bilde av den norske kirkevirkelighet.

### Noter:

1. Harald Hegstad, *Folkekirke og trosfelleskap* (KIFO Perspektiv nr. 1), Trondheim 1996, 3; med henvisning til min artikkel 'Noen overveielser om norsk folkereligjøstet', *Halvårsskrift for praktisk teologi* 1993:2, 13–18. Ideene i denne artikkelen har jeg også antydnet eller videreført i noen andre: 'Det kristne fellesskap i urkirken', *Credo* 57 (1989), nr. 10, 10–15; 21; 'Tempelbesøkere og synagogemenighet – eller: to kirkemodeller', *Luthersk Kirketidende* (1989), 455–58; 'Fra sekt til kirke – fra synagoge til tempel. Noen synspunkter på kirken som menighet og folkekirke', *Religion og livssyn. Tidsskrift for Religionslærerforeningen i Norge* 4 (1992) nr. 4, 12–17; 'Kultur eller motkultur?', *Luthersk Kirketidende* (1992), 489–91; 'Norsk folkereligjøstet?', samme sted, 575–77.
2. Arne Bugge Amundsen, *Folkelig og kirkelig tradisjon. Dåpsforståelser i Norge særlig på 1800-tallet*, Oslo 1986.

# «Kirkeforskning og kirkeliv»

Fire kommentarer om praktiske implikasjoner av systematisk forskningsarbeid i lokalmenigheten

## Tros- og livshistorier som erkjennelsesvei

Av Gro Haaversen Barth

### Innledning

Harald Hegstads bok «Folkekirke og trosfelleskap» er en gavepakke, ikke bare til de tre menighetene han har beskrevet, lånt øre til og gitt språk, men også til oss andre i Den norske kirke (Dnk). Den type systematisk forskningsarbeid han har utført er på full fart inn i kirken. Teologiske forskere og studenter har fått øynene opp for det lokale og kontekstuelle som objekt for undersøkelser av kristen tro og menighetsliv, og mange er spente på hva dette vil kunne bety for kirkens lære og liv i det nye årtusen som snart kommer.

Harald Hegstad gir flg. begrunnelse for hvorfor han vil ta det lokale som undersøkelsesnivå: *Både i Det nye testamentet og i senere teologisk ekklesiologi er den lokale kristne menighet eller det lokale kristne fellesskap en grunnleggende størrelse. Selv om man også kan snakke om «kirke» på andre nivåer, vil disse alltid forutsette eksistensen av lokale menigheter. En teologisk refleksjon som vil komme til rette med norsk kirkelig virkelighet idag, må derfor søke å komme til rette med den kirkelige virkelighet slik den fortøner seg på det lokale plan». (s.5)*

Den viktigste kilden i undersøkelsen hans har vært informantintervjuene. Han foretok 88 intervjuer med til sammen 102 informanter, herav 45 kvinner og 57 menn, tilhørende tre forskjellige menigheter: Mære, Varhaug og Kolbotn menigheter.

Målsettingen var å se hvordan kristen tro og praksis kommer til uttrykk i disse tre menighetene i Dnk. Han finner det formålstjenlig å bruke begrepsparene «folkekirke» og «trosfelleskap» når han skal se hvordan den lokale kirke framtrer. Harald Hegstad forstår begrepet «folkekirke» som «et sted for religiøs tilknytning for majoriteten av befolkningen» og «trosfelleskap» (også kalt kristenfolket, kristenflokken, venneflokken, kjernemenigheten) som «arena for en mindre gruppe særlig religiøst aktive». Han hevder så at disse to aspektene ved det å være kirke og forholdet dem i mellom i neste omgang får konsekvenser for en rekke andre forhold.

Jeg har stor sans for forfatterens innholdsbestemmelse av begrepene «folkekirke» og «trosfelleskap» og vil bruke dem slik han gjør, bl.a. fordi jeg ser overføringsverdien til menigheten jeg selv tjenestegjør i og er en del av. Viktige sider ved livet i menigheten aktualiseres i boken. En av dem tror jeg er helt grunnleggende for utvikling av mangfoldige, levende menigheter i tiden framover. Det gjelder menneskers tros- og livshistorie.

### Tros- og livshistorie

Troshistorien til et menneske er en del av en persons livshistorie. Fortalt til andre sier

livshistorien, inkludert troshistorien, noe om fortellersubjektets nåtid. Når en person forteller sin troshistorie tolkes den i lys av hvem han/hun er idag. Det som fortelles er ikke nødvendigvis objektivt sant, men historien har bl.a. den verdi at den hjelper mennesket til å forstå hvem det er. Selve fortellerprosessen kan dessuten bidra til at fortelleren ser nye mønstre i eget liv, mønstre som det kanskje var umulig å se tydelig da hendelsen, erfaringen, eller opplevelsen fant sted. Det samme gjelder ferdigheter og kunnskap man har ervervet seg.

Å fortelle livshistorier og troshistorier er refleksjon over praksis, over levd liv.

Når vi forteller dem til hverandre integreres erfaringer, ferdigheter, følelser, hendelser, inntrykk og i et forsøk på å se sammenhenger mellom fortid og nåtid. Tros- og livshistorier er et forsøk på å forstå ens eget liv, ens egen utvikling fra «frø til tre».

Slik jeg ser det er alt teologisk arbeid vi foretar oss, enten vi er lek eller lærd, teoretiker eller praktiker, refleksjon over praksis. Det er refleksjon over og systematisering av den kunnskap vi har tilegnet oss og de ferdigheter og innsikter vi har utviklet og er i besittelse av.

## Tros- og livshistorie som arbeidsredskap i kirken

Hegstads bok gir klare føringer på at det er viktig å vite hva mennesker i en lokalmenighet tenker om det å tro på Gud Fader, Sønn og Hellig Ånd, og om sin tilknytning til den Den norske kirke. Det at mennesker setter ord på sin tro, at de forteller om hvilke forventninger de har til kirken, hva de mener kirken gjør bra og mindre bra er av betydning for måten ansatte og frivillige i menigheter evner å formidle det oppdrag Bibelen overleverer oss.

Jeg er blitt overbevist om at menneskers livs- og troshistorier i den menighet jeg arbeider er dyrebare kilder for utvikling av menighetens differensierte arbeid. Tros- og

livshistoriene må reflekteres i gudstjeneste-arbeidet, forkynnelsen, undervisningsoppleggene, og den diakonale virksomheten. Vår kirkes lære og liv, dens totale arbeid, påvirker jo menneskers livs- og troshistorie. Derfor blir det spennende å finne ut hvordan menneskers livs- og troshistorier påvirker kirkens lære og liv.

Jeg vil anta at det er strategisk viktig for lokalmenigheten og for Dnk å lytte til medlemmene sine for å få kunnskap om hvem de er og å få innsikt i deres tro og praksis. Når vi bevisst går ut til mennesker for å få dem i tale og lytte til det de har å si om sin tro og sitt forhold til kirken, de erfaringer og opplevelser de har i møte med den lokale menigheten, de refleksjoner og spørsmål de har knyttet til innholdet i den kristne lære og tro, skapes grobunn for tillit og vennskap. Ved å lytte til mennesker får vi bedre innblikk i hvordan kirkens medlemmer forstår seg selv og den kirke, kultur og tradisjon de lever i og er en del av. Vi får innsikt i deres faktiske liv, deres håp og lengsler, deres sorg og smerte, deres frodighet og gleder. Slik møter vi mennesker der de er, slik blir lokalmenigheten på adekvat måte en «kirke for folket».

Det er i min livs- og troshistorie jeg som prest finner de nødvendige redskaper når jeg møter dåpsforeldre, konfirmanter og deres foreldre, brudepar, pårørende ved bisettelser, de gamle på sykehjemmet, mennesker i samtale- og bibelgrupper, mennesker i samlivsbruddgrupper eller sorggrupper fordi de har mistet en av sine nærmeste ved død. Når jeg drar på sykebesøk eller til samtale i hjemmene, er liturg og predikant i høymessen og andre typer gudstjenester, holder bibeltimer, deltar i ulike komiteer/utvalg vedrørende driften av Holmenkollen Kapell som ble gjenreist i 1996, tar jeg med hele min personlighet.

Når jeg ser, observerer og er sammen med mennesker som bor i menigheten, enten jeg har et ærend å gjøre i forbindelse med kirkelige handlinger, ser dem på butikken, i skiløypa, på dugnad i idrettsla-

get, i selskapslivet, som forelder til barn på skolens foreldremøte osv., møter jeg mange utrolig hyggelige mennesker, med store ressurser i kraft av utdanning og arbeidserfaring og god økonomi. Disse menneskene greier livene sine godt, de er flinke og målrettede, de tar livets tilskikkelser som de kommer, klager ikke, er positive og velartikulerte. Det er høyt tempo hva gjelder arbeid, fritidssysler og utfordringer man går inn i. Tilgjengelighet, tilstedeværelse og tid for hverandre synes dog å være en mangelvare. Det ene tilbudet overbyr det andre. Det refereres mye til hva man gjør og får til, mindre til hvem man er og hvilke egenskaper og kvaliteter man synes er viktig å framheve og støtte opp under fordi fellesskap og vennskap bygges gjennom slikt. Likevel, bak alle aktivitetene, bak alt arbeid for «suksess, rikdom og ære» aner jeg en viss smerte, sorg, lengsel etter større helhet i livet, etter mening og innhold som går lengre enn f.eks. det å ha god utdanning og inntekt, å være frisk og flott i fasaden, å kunne nyte vakre hjem, gå på kunstutstillinger, få eksotiske opplevelser under fjerne himmelstrøk. Jeg fornemmer en religiøs lengsel, et ønske om å få næring til det indre livs utvikling. Hvorfor er det slik?

Kanskje fordi mange opplever smerte som griner mot en på grunn av f.eks. samlivsbrudd, oppløste hjem og familier, sykdom og død på grunn av for hardt arbeidspress, store motsetninger i eget liv mellom fasaden og det indre liv, rastløshet som følge av alltid å skulle være frisk, flott, rask, på topp og mestre alt? Som en sa det: «Jeg hadde alt og var likevel tom. Da Jesus kom inn i mitt liv, ble jeg fylt av takknemlighet, kjærlighet, nåde og sannhet. Det ble ikke et enkelt liv, for jeg fikk samtidig se min egen litenhet, min tvetydighet, min unnfalighet, min synd, min ringe evne til å være nær hos andre, men du verden for et rikt liv, et stadig boblende indre liv med følelser, engasjement og opplevelse av mening og innhold, samt opplevelse av å komme inn i en helt ny dimensjon av virkeligheten».

Jeg erfarer at ved å dele min tros- og livshistorie med mennesker jeg møter, prater med eller står overfor, så skapes kontakt, nærhet, gjenkjennelse, samt lyst hos de jeg møter til å dele noe av sitt liv med meg. Og når vi deler våre liv med hverandre erfarer jeg videre at tersklene til å ta i bruk et religiøst språk senkes, likeens tersklene til å komme til gudstjeneste i kirken og få et mer bevisst forhold til himmelen over oss, regnbuen vi omslutes av forsoningsverket som Gud har lagt fram for oss til å ta imot.

Før jeg runder av vil jeg kommentere ytterligere to sider av vital betydning for livet i lokalmenigheten. Det gjelder «folkekirkens» og «trofelleskapets» religiøse språk og deres forhold til og bruk av gudstjenestene.

## «Folkekirkens» og «trofelleskapets» religiøse språk

Harald Hegstad nevner flere steder i boka si at «folkekirken» mangler et religiøst språk, dens representater har ikke de religiøse begreper og terminologi som «trofelleskapet» behersker og strør om seg med. Til en viss grad er det også min erfaring fra arbeidet i Ris menighet. Ettersom jeg faktisk møter «folkekirken» oftere i mitt daglige arbeid enn «trofelleskapet», får jeg en unik sjanse til å observere og å lære «folkekirkens» religiøse språk å kjenne.

Jeg ser at mennesker som tilhører «folkekirken» har sitt eget religiøse språk for å uttrykke tro. Det er gjerne mer famlende, inkluderende og spørrende enn «trofelleskapets» religiøse språk. Ofte relaterer «folkekirkens» religiøse språk seg til andre religioner og religiøse retninger i et forsøk på å sammenlikne med kristendommen eller å holde sammen erfaringer og tanker de har, med den kristne tro og lære. Bibelkunnskapen er jevnt over ikke stor. Bibelreferansene går på etikk, hvor normer, regler og veimerker hentes fra Bibelen. De 10 bud, «den gyldne regel» og «det dobbelte kjærlighetsbud»

står relativt langt framme i bevisstheten. Verken bibelske personer, fortellinger, historiske beretninger, profetisk litteratur eller bibelsk poesi og lyrikk danner et bevisst bakgrunnsteppe for deres religiøse språk. Derimot finner jeg at salmer og sanger, ferdigformulerte bønner, erfaringer fra deltakelse i kirkene ved kirkelige handlinger, gudstjenester ved to av våre store høytider i kirkeåret, jul og påske, kirkekonserter, teater-forestillinger som eksplisitt omhandler religiøse og kristne spørsmål, skjønnlitteratur med sterke religiøse innslag, samt en sterk kulturinteresse, danner deres referansegrunnlag.

«Folkekirken» i Ris menighet besitter utvilsomt et religiøst språk. Det må tas på alvor. Det må få komme fram i gudstjenestene, både i liturgien og forkynnelsen, i vårt arbeid med «troens pedagogikk» og vår diakonale virksomhet. Ikke fordi det skal erstatte «trosfelleskapets» religiøse språk som har lange tradisjoner og er gitt et bestemt innhold, men fordi «folkekirkens» religiøse språk har verdi i og for Dnk. Så langt jeg kan skjønne utfordrer «folkekirken» kirken ganske grundig på det å skape ulike religiøse språk som skaper gjenkjennelse og aksept av egen identitet hos ulike typer kirkemedlemmer.

## «Folkekirkens» og «trosfelleskapets» deltakelse i gudstjenestelivet

Mitt anliggende er at jeg inderlig ønsker at både «folkekirken» og «trosfelleskapet» skal få et «eierforhold» til gudstjenesten gjennom å oppleve at gudstjenestene er for dem og gjør dem godt, at gudstjenestens drama skaper gjenkjennelse, utfordrer og gir livslyst, at de blir berørt av Gud og at Ordet tar bolig i deres liv.

Vi må lage gudstjenester som bl.a. er enklere i formen enn vår høymesse og gir større rom for aktiv deltakelse fra de som er

tilstede. Gudstjenestens form kan gjerne bli mer ledig og lett. Liturgen og andre utøvere i gudstjenesten kan med fordel fortelle hva som skal skje ved overgang fra et liturgisk ledd til et annet, hvorfor det skjer og på hvilken måte det skal skje.

Dette fordi det liturgiske språket i gudstjenesten med dets begreper og terminologi er så innholdsmettet. Nye sanger og salmer må gjerne synges flere ganger i løpet av gudstjenesten. At gudstjenestedeltakerne under bønn og forbønn kan tenne lys, skrive egne bønner som legges i bønnekrukke for å bli bedt over, gå fram til alterringen og bli bedt for med håndspåleggelse eller bli sittende i kirkebenken og synges bønnesanger bør det åpnes opp for i høymessen og ikke bare i spesielle «Thomasmesser». Slike elementer i gudstjenesten øker oppslutning blant «folkekirkens» og «trosfelleskapets» medlemmer og gir dem en arena til selv å være aktive under gudstjenesten, hvis det er et ønske.

Dans og drama, større variasjon i prekenform, vel forberedte kunngjøringer som gir entusiasme og nysgjerrighet, større bruk av frivillige medarbeidere i gudstjenesten som kirkeverter, kirketjenere, klokkere, preken / trosvitnesbyrduutøvere, forbønns- og nattverdmedhjelpere, er eksempler på enkle virkemidler som understreker at gudstjenesten er menighetens samling framfor Gud, Gud til ære og mennesker til gagn. Gudstjenester med mange aktører er krevende hva gjelder forberedelse og gjennomføring, men min erfaring er uten tvil at slike gudstjenester åpner opp «øyne, ører, munn og hender, hode, fot og hjerterot» både hos «folkekirken» og «trosfelleskapet». Gudstjenester med en ledig og åpen form tror jeg er grunnleggende nødvendig å arbeide fram mot for å ha mulighet til å kommunisere med og komme i kontakt med mennesker som ikke har tradisjoner for å delta i gudstjenester og annet kirkelig arbeid. Min oppgave som prest er å legge forholdene maksimalt til rette slik at lysten og behovet for å komme tilbake til ny gudstjeneste stadig er der.

Den sosiokulturelle og sosioøkonomiske kontekst Ris menighets «folkekirke» og «trofelleskap» er en del av, fordrer at vi tar på alvor disse menneskers tros- og livshistorier i det religiøse språk de uttrykkes. Når vi har denne kjennskap, kan vi på en adekvat måte møte mennesker der de er og la dem få kjenne seg igjen. For noen er det å få oppreisning til nytt liv, få oppleve at det å komme til Gud med sitt liv er å komme hjem til en kjærlig favn og og se seg selv som et Guds barn.

For andre kan det være å erkjenne og bekjenne nød og smerte, å få tilgivelse for konkrete synder som tynger samvittigheten, å få større kunnskap om den kristne tro, å oppleve fornyelse i eget kristenliv.

En god del mennesker bekymrer seg over den verden vi lever i på grunn av at ondskapens krefter brer om seg. For dem er det kanskje særlig viktig å jobbe med spørsmål knyttet til «det ondes problem» og hva som skal til i eget og fellesskapets liv for å

skape livsverdier og livsholdninger som gir seg utslag i etiske valg og handlinger der kvaliteten i livet mellom mennesker styrkes.

For mange kan det være ønske om å uttrykke glede og takknemlighet over livet og menneskene man har rundt seg og er glad i. Ja, det kan dreie seg om å lovprise Gud fordi man stadig erfarer å være et Guds barn, elsket og tatt vare på, holdt oppe og sett av den treenige Gud.

Helt til slutt: Harald Hegstads bok er et godt og sterkt bidrag til at lokalmenigheten kan få visjoner om å være «en kirke for folket» med rom for et mangfold av kristne uttrykksformer, slik de kommer fram i «folkekirken» og «trofelleskapet». Den konkrete oppgaven kirken står overfor er hele tiden å være kreative og dyktige i måten vi forholder oss til oppdraget i «Dåps- og misjonsbefalingen» (Matt. 28.18–20) og til gleden og alvoret i «Den lille Bibel» (Johs. 3.16).

*Gro Haaversen Barth*, kapellan; adr. Ris menighet, Risbk. 1, 0374 Oslo

## Mellom kirkeforskning og praktisk menighetsliv

Av Terje Fonk

Foreliggende undersøkelser om folkekirke og trofelleskap av Harald Hegstad vil jeg kommentere med utgangspunkt i egne erfaringer som prest i Oslo gjennom mer enn 16 år. I løpet av denne tiden har jeg gjort svært mange erfaringer innenfor det felt Harald Hegstad i sin bok har systematisert. Gjennom årene har det naturlig nok blitt svært mange «folkekirkelige kontakter». Hovedsakelig har dette skjedd i form av dåpssamtaler, sørgesamtaler, nattverdbesøk, meklingsamtaler, vigselssamtaler og samtaler med konfirmantfamilier. Det

vil i alt dreie seg om langt over tusen samtaler.

Når jeg gikk til foreliggende bok var det med en viss nysgjerrighet på om egne inntrykk gjennom disse samtaler ble bekreftet, eller om tendenser jeg selv mente å ha fanget opp ikke var reflektert.

Jeg skal gjerne innrømme at jeg hadde noe skepsis i utgangspunktet. Dette bunner dels i et inntrykk av at slike arbeider som det foreliggende lett blir subjektivt farget, og fanges inn i en type argumentasjon og tolkning av data som tjener til å befeste en



på forhånd gitt posisjon. Ved lesning av boken viste det seg ganske snart at skepsisen var ubegrunnet. Jeg oppdaget ganske snart at vi her har for oss et arbeid som tåler en sammenlikning med de erfaringer prester har gjort i sitt virke. I alle fall finner jeg at svært mange av de erfaringer jeg har fått gjennom møter med mennesker bekreftes i foreliggende forskningsarbeide.

Den åndelige sjenanse som skildres særlig fra Mære, har jeg ofte møtt i samtaler med mennesker. Med prester går det nok an å snakke om åndelige ting, mens det ellers kan være vanskelig å snakke om dette selv med nære venner, ja endog ektefelle.

Likeså gjenkjenner jeg lett konstateringen av at det særlig er i etiske spørsmål at «folkekirke» og «trosfellesskap» skiller lag. Mens det gjennomgående er stor åpenhet og aksept for de sentrale kristne dogmer, muligens med unntak for spørsmålet om dom og fortapelse, vil svært mange posisjoner seg ganske fritt i forhold til kirken når det gjelder synet på etiske spørsmål. Svært mange som tilhører det folkekirkelige fellesskap vil ikke dele det rådende abortsyn i kirken, eller synet på samliv og samboerskap. Homofilisaken er i ferd med å komme i en tilsvarende posisjon.

Også påpekingen av at veien inn i en kristen sammenheng oftere går langs linjen sosialisering enn langs linjen omvendelse (Kolbotn), og at det viktigste kriterium for om man er «innenfor» eller «utenfor» synes å være om man er aktivt med i menighetens arbeid, stemmer godt med egne observasjoner.

Det materiale som er samlet inn presenteres i en form som er befriende rensert for på forhånd gitte posisjoner.

Boken bærer preg av at den er skrevet av en systematisk forsker som har en forståelse av hva en menighet er også ut fra egne erfaringer med et aktivt menighetsarbeid. Harald Hegstad har gjennom lang tid deltatt aktivt i kristent arbeid både ved virksomhet i organisasjoner og i vår kirkes rådsstruktur. Dette har utvilsomt bidratt i posi-

tiv retning, slik at det har forhindret at foreliggende verk ble et «skrivebordsprodukt».

Ved lesning av boken tror jeg de fleste prester, i likhet med meg selv, ofte vil nikke gjenkjennende til situasjoner, holdninger og utsagn som tas frem og som er systematisert på en fruktbar måte. Møtet med intervjupersonene eller informantene, skaper gjenkjennelse. De menigheter jeg kjenner best har flest likhetstrekk med Kolbotn. Svært mange av informantenes utsagn i boken, og da særlig informantene fra Kolbotn, kunne gjerne vært gitt av beboere også i disse menigheter.

Boken har også en bevisstgjørende effekt:

Dette gjelder særlig forholdet mellom trosfellesskapet og folkekirke slik det kommer til uttrykk på forskjellige vis i Mære, Varhaug og Kolbotn.

Jeg ville tro de fleste prester har en bevissthet om disse to «lag» i menigheten, og det er nyttig å få det risset opp fra forskjellige synsvinkler slik det skjer i foreliggende arbeid.

Samspillet mellom det folkekirkelige og trosfellesskapet blir ofte et dilemma i den faktiske prestatjeneste. I boken møter vi prester som mer eller mindre bevisst har plassert seg hovedsakelig i det ene eller det andre av disse lagene. I praksis vil de fleste prester komme til å bruke svært mye tid i den del av sin virksomhet som retter seg mot folkekirken, mens det ofte blir lite tid igjen til å «bygge» trosfellesskapet. Jeg tenker sa særlig på all den tid som går med på kasualia.

Denne situasjonen er beklagelig sett fra flere sider. Her skal særlig påpekes at også egen erfaring tilsier at folkekirken til sist hviler på at det finnes et levende «trosfellesskap» i en eller annen form. Videre at trosfellesskapet er en helt nødvendig basis for en prestatjeneste og eventuelt også et åndelig lederskap som retter seg mot folkekirken.

I denne forbindelse er det interessant å legge merke til at dette er slik selv i den mest folkekirkelige av de undersøkte

menigheter, nemlig Mære. Her påpekes det endog at trosfellesskapet får en representativ karakter.

Ellers fremheves forskjellen i synet på trosfellesskapet i Mære og Kolbotn. I Mære er forholdet preget av en sterk ambivalens, mens det på Kolbotn er nesten utelukkende positivt. Ambivalensen synes i stor grad å referere seg til at kirken er de vellykkedes kirke. Et av de viktigste møtepunkter mellom folkekirkelighet og trosfellesskap er gudstjenesten. Harald Hegstad stiller i denne forbindelse spørsmålet om ikke den gudstjenesteform vi har i Den norske kirke er den form som best ivaretar begge grupperes interesser. Dette kan vel anfektes, for eksempel om vi tar med i betraktningen at gudstjenestene ikke synes å ha noen appell til unge mennesker, som stort sett glimrer med sitt fravær.

Vår gudstjeneste har mange høykulturelle trekk og stiller relativt store krav til intellektuell forståelse.

I anglikanske menigheter opplever en i dag en gjennomgående vekst i gudstjenestedeltakelsen, og sterkest i menigheter der en enten har en høykirkelig form eller i menigheter preget av karismatisk fornyelse. Det disse gudstjenester har felles er at de appellerer til flere av våre sanser og er «opplevelsespreget».

Konklusjonene på side 413f er en god strategi for videre menighetsarbeid på det praktiske plan: nemlig å se trosfellesskapet som manifestasjon og representasjon, og der presten må være åndelig lederskikkelse i begge sammenhenger. Presten bør ikke fungere uavhengig av trosfellesskapet.

---

*Terje Fonk, stiftskapellan; adr.: Oslo bispedømmkontor, Pb. 9307 Grønland, 0135 Oslo*

---

## Kyrkjeforskinga og bedehustradisjonen

Av Rolf Kjøde

---

### Innleiing

Eg takkar for høvet til å vere med på denne fagdagen knytt til eit interessant prosjekt som kan stimulere til viktig refleksjon i kristent leiarskap og til utvida innsikt i den røyndommen som ikkje minst denne institusjonen (MF) utdannar for.

Rapporten gir eit bilde av dei tre menighetene og pretenderer ikkje å vere representativ for heile menighetsbildet i Norge. Det er den naturlegvis ikkje, heller. Eg vil i den samanhengen oppfordre KIFO til å legge til rette for studier av eit breitt spekter av menigheter (liturgisk fokuserte, lærstadianske, typisk evangeliserande, kategoriale,

nyplanta og tendensen til bedehusmenigheter).

Som representant for ein vestlandsk kristentype med lang fartstid i bedehuset, vil eg særleg prøve å vinkle mine kommentarar inn mot Harald Hegstad si framstilling av Varhaug. Eg vil ikkje heilt sleppe dei to andre. Likevel er det Varhaug eg kjenner best, konkret fordi denne plassen ligg nær toppen i elevrekruttering til den bibelskolen eg underviste ved i 8–9 år, også fordi eg faktisk har preikt på Varhaug misjonshus, men mest fordi eg har gått ut og inn av Varhaug-liknande miljø heile livet mitt. Min bakgrunn er vel likevel ein meir urban type bedehuskristendom, noko som ikkje er uve-

sentleg for vinklinga av mitt innlegg.

Forholdet folkekyrkje/trusfellesskap ligg naturlegvis åpent for mykje synsing, og einkvar samtale om det vil spegle ulike ekklesiologiske posisjonar. Det er derfor prisverdig at Hegstad har gitt oss eit så balansert og lite forteiknande bilde av forskjellige sider ved dette samlivet på norsk mark. Sjølv om eg hadde ønskt hans ekklesiologiske etterord noko skarpere profilert.

I kyrkjedebatten saknar eg ofte edruelege analyser av dei undersøkingar og meiningmålingar som tid om anna blir lagt fram om folkets åndelege engasjement. Når kyrkjeleiarar omfavnar dei minste små antydningar til religiøs åpenhet eller når ein uhemma skryt av kontaktflaten til folkekyrkja, saknar eg ofte analytikarar som kan helle litt kaldt vatn i blodet på oss. Folkekyrkja sine forkjemparar havnar lett i ein slags statistisk herlegdomsteologi, ein del prestar i ein enkel erfaringsteologi, ved naiv tru på at alle religiøse nemningar går kyrkja og evangeliets veg. Her føler eg ofte behovet for fagfolk som kan stå fram med ein nøktern ærlegdomssosiologi. Også om han er kyrkjeleg brysom.

## Omvending som karakteristikk

Gjennomgåande for Hegstad sin karakteristikk av Varhaug er omgrepet *omvendelseserfaring*. Omgrepet viser til noko av det som har vore berande for oppdraget til bedehusorganisasjonane i Norge, kallet til personleg trusliv og Kristus-etterfølging. Og sett i eit lengre historisk perspektiv ville nemninga truleg vere bedre enn den reint aktuelt er. Faktum er at frukta av såkalla vekkingar har vore liten i bedehus-Norge sidan siste krig. Resultatet av dette er at storparten av dagens bedehusgenerasjonar sjølve er utan vekkingserfaring i tradisjonell forstand. Oppseding og opplæring har stått i sentrum for etterkrigsutviklinga av vekkingss-

kristendommen, med det resultat at min generasjons forhold til vekkinga meir er henta frå opplæring enn oppleving.

Berre unntaksvis kjenner min generasjon den klassiske vekkinga frå erfaring. Vi har nok høyrte vekkingstonen i forkynninga, todelinga frelse-fortaping, og dette var med å gi oss eit omvendingsmedvit. Det var viktig å vite kvar ein stod. Men blir bedehusets etterkrigsgenerasjonar spurt, vil dei heller snakke om *truserfaring* enn *omvendingserfaring*. Om dei i det heile har frimod til å tale om erfaring. Dette gjer at eg, sjølv om tendensen ligg i heile tradisjonen, vil problematisere talen om dei såkalla «klare skiller» i bedehusets trusfellesskap. Dei ligg der i forkynninga sitt enten-eller, dei ligg der nok i enkeltmenneske sin hang til å ville gjere det (teologisk sett) skjulte synleg. Men bedehusets retning etter ti-år utan gjennomgripande vekking er eit mykje meir åpent forhold til oppsedingskristendommen.

Dette vil ikkje seie at yngre generasjonar ikkje skjelnar mellom kristne og ikkje-kristne. Tvert om ser vi på Kolbotn at dei mest markerte representantane for eit slik delande språk faktisk er dei unge. Det ville vere interessant å få ein analyse av grunnane til dette. Dersom forkynninga ikkje har vore fokusert på frelst-ufrelst, utanfor-innanfor, kvar har då dei urbane og kyrkjelege unge sine kategoriar frå – til liks med det vi møter på bedehuset? Heng det saman med det urbane sin klare drift bort frå kristen livstydning, med den tydeleggjering av kristent liv og vitnemål som følger? Tyder dette på ei auka distansering mellom trusfellesskap og folkekyrkje som ikkje primært er motivert ut frå ei auka isolering av trusfellesskapet, men på ein endra folkeleg religiøsitet, ei utvikling av det folkelege bort frå det kristelege, i folkekyrkja sin ytre sirkel? Og er det slik at ung ærlegdom lettast ser og tar konsekvensane av dette? Erfaring frå eit urbant indremisjonsarbeid i møte med religiøs ikkje-kristen ungdom, ser ut til å stadfeste dette - etter ungdommens eigne utseg-

ner. Døypet eller ikkje, dei vil ikkje gi seg ut for noko dei ikkje er, kristne.

## Vedkjennande forsamling

I forlenginga av omvendingserfaringa er det også interessant å sjå på dei omgrep for grad av tru og for nemning av det kristne fellesskapet som Hegstad har fanga opp. Reint teologisk må vi merke oss kor sentrale omgrepa *personleg* og *aktiv* er blitt. Dei ser vel ut til å referere til kvar sitt plan, til det indre truslivet og til den ytre tilhørighet. Få er dei på bedehuset som meiner at desse fullt ut dekkjer kvarandre, men hovudtendensen, at dei høyrer tett saman, trur eg Hegstad har rett i. Vi skal vere ekstra merksame på termen *aktiv*, både fordi han blir allment brukt i bedehuset og i kyrkja, og fordi han vektlegg eit skille som ekskluderer fleire grupper menneske. I teologisk språk er termen direkte lovisk. Han skyver vekta bort frå kyrkja som samlinga om den Gud som nådig formidlar evangeliets kvile og fred for at vi skal ta imot.

Dette er naturlegvis ikkje alt som er å seie om verken *aktiv* eller *personleg*. Det siste understrekar den nødvendige føresetnaden for det første. Det personlege Guds-møtet fører til aksjon for medmenneske. I denne samanhengen skulle den utviklinga Hegstad referer for arbeidskyrkja, frå aktivt lekfolk til stabsmenighet, uroe oss. All kyrkjevekstforskning viser at mellom dei mest sentrale føresetnader for vekst i trusfellesskapet, er både ei god pastorteneste og eit velmobilisert lekfolk. Det samsvarar då også med Bibelens bodskap om nådegåvene.

I Hegstad sin gjennomgang av desse og nærslekta ord, vil eg som bedehusmann først etterlyse omgrepet *forsamling*. Om dei vil bruke det på Varhaug, veit eg ikkje. Men blant yngre leiarar i indremisjonsorganisasjonane har det erstatta ord som *vennesamfunn* og *kristenflokken* når ein vil gi uttrykk for samlinga av dei truande som er knytte til eit bedehus. Dette er ein tendens Hegstad

ville ha fått med seg om han berre hadde kjørt nokre mil oppover Jæren, til Nærbø, Bryne og Sandnes. Her har bedehusa i langt større grad måtte bestemme sin eigenart parallelt med eksistensen av levande arbeidskyrkjer. Meir om dette under.

Ein term som Hegstad heller ikkje gir mykje plass, er *vedkjennande kristne*. Denne kunne han truleg ha funne sterkast i ein del ungdomsgrupper. Eg trur denne heng saman med forsamlingsomgrepet. Begge orda siktar seg inn mot nødvendigheten av forplikande trusfellesskap utan å bruke kjenslemessig krevande ord som *personleg* eller *aktiv*. Også i teologisk samanheng vil eg meine at både *vedkjennande* og *forsamling* er meir ryddige enn nokre av dei termene som har vore vanlege i bedehuslandskapet.

## Implikasjonar for ellipsen

Hegstad brukar ved eit høve omgrepa *ellipse* og *sirkel* for å forklare utviklinga i Kolbotn. Uttrykket, som først skal vere brukt av tyske indremisjonsleiarar i forrige århundre, har vore mykje nytta i norsk lekmannskristendom. I dag er likevel utviklinga bort frå ellipsen tydeleg i kyrkjelandskapet. (Ein del leiarar nyttar heller *tverrstruktur* som nemning, og det bildet drar utvilsomt i ei noko anna retning med hovudstruktur og underordna stukturar.) Utviklinga ser for meg ut til i alle fall å ta to retningar. I Kolbotn utviklar ellipsen seg til ein sirkel med eitt sentrum. Bedehusarbeidet føyer seg inn som ein av mange sektorar i samme sirkelen.

Den utviklinga Hegstad med sine eksempel ikkje får med, er tendensen i mange byar og bygdebyar mot at ellipsen blir delt opp i to sirklar, ein med sentrum i gudstenesta, ein annan med sentrum i bedehusforsamlinga. Denne utviklinga står til debatt på mange plan i bedehusorganisasjonane i Den norske kyrkja, og ikkje berre i dei mest lavkyrkjelege. Mest synleg har vel utviklinga i forsamlingar som Storsalen og

Stavanger Indremisjon vore. Eller nyleg i Skedsmo Indremisjon si understreking av å vere ei forsamling med alt under eitt tak med «fri» nattverd men utan dåp og med planar om forstandarkall (For Fattig og Rik 30/96). Sjølv biskop Bjørn Bue oppmuntra bedehus-Norge om tydelegare å stå fram som sjølvstendige menigheter, med eller utan formelt kyrkjeleg tilsyn. Og på det radikale vestland vil ein finne bedehusfor-samlingar som allereie utan spørsmål til nokon biskop både vil kalle forstandar og ta dåpen i egne hender. Samtidig som fleire viktige leiarar av yngre generasjonar forlet bedehusa til fordel for forstandartenester i Frikyrkja.

Min påstand er at årsaken til denne utviklinga er samanbrotet av ellipsen i norsk kristenliv. Kanskje har det ikkje riktig nådd Varhaug ennå, men tendensane er klare i dei fleste byar og bygdebyar på Sør- og Vestlandet. Framveksten av den aktive kyrkja saman med fråveret av vekking og opplevinga av ei utydeleg og dels vranglærande kyrkje, har enten marginalisert bedehuset, eller i større grad sjølvstendigjort dets basis. Det er umulig å delta både i ei arbeidskyrkje og eit aktivitetsbedehus. Der er for stort press på familieinstitusjonen til at den unge generasjonen kan gjere slike valg. Og då blir det enten-eller når det gjeld fram møte og engasjement. For eit mindretall – som likevel kan vere opinionsleiarar – skjer dette ut frå prinsipielle vurderingar, for det store fleirtall meir ut frå eit grunnleggjande behov for å overleve.

Kva er kyrkja sitt svar på utviklinga mot frimenighetsliknande strukturar knytt til urbane bedehus når den vesentlege årsaken ligg i ei indrekyrkjelege utvikling som stjeler livsrom for ein ellipse med to brennpunkt? Skal vi halde bedehusa si forståing som forsamling for ukyrkjeleg, eller er dei legitime menighetsuttrykk for kyrkja – på basis av medlemskap og i djup truskap mot Bibel og vedkjenning? Med den lovprising av religiøsitet i den forsamlingsfråverande folkekyrkja som Hegstad refererer frå prestane

både i Kolbotn og Mære, er det nokon mindre grunn til å lovprise at andre kyrkjemedlemmer ordnar seg med embets- og rådsuavhengige menighetsfellesskap for å synleggjere evangeliet i sine nærmiljø? Desse spørsmåla må det svarast på ut frå ein bibelsk ekklesiologi.

## Konsekvensar for embetstenkinga

Hegstad si handsaming av embetsforståinga i dei tre menighetene må i alle fall påkalle ein luthersk pastors ettertanke. Han skildrar ein røyndom der verken folkekyrkja, trusfellesskapet eller presten sjølv legg vekt på ei forståing av embetets hyrde- og lærefunksjon. Sett frå eit menighetsbyggan- de synspunkt uroar dette sjølv lavkyrkjelege meg. Samtidig ser eg utfordringa som ligg i ei fornya forståing av prestens rolle i kyrkja. Nå tviar eg på om folkekyrkja kan teologisk forsvarast i pluralistiske samfunn. Men om vi kan forsvare den og halde på den, det siste meir truleg enn det første, vil eg spørre: Korleis skal vi som kyrkje og som kristne maksimalt nytte prestens, og for den del diakonens, kateketens og dei andre si rolle i forhold til folket?

Eg ser for meg ei nyansering av den teologiske presteforståinga i forlenginga av Hegstad sitt arbeid. Ikkje minst ut frå det faktum at fleir-prestmenigheten no meir er regelen enn unntaket. Ved ordinasjon av prestar i vår kyrkje er lesing (bønn) av Ef.4 med si henvisning til både profet, evangelist og hyrde-lærer sentral. Ut frå dette kunne ein gjerne etterlyse dei profetiske forkynnarane blant prestane. Eg vil i denne samanhengen nøye meg med å etterlyse evangelisten. Vi visste det, men Hegstad sin studie har for min del friska opp i det: Folkekyrkja treng prestar som er evangelistar. Prestar som ikkje nøyer seg med kontakter eller trøystar seg med religiøse understrau- mar i det pluralistiske samfunnet. Idealet om kyrkjeleg åpenhet som blir skildra i

deler av Hegstad si avhandling, må justerast med bibelsk og evangelisk klarleik. Elles bukkar kyrkja under i utydeleg snillisme og fører menneske i fortaping.

Samtidig som eg ser behovet for presten som evangelist, er det klart at sjølve det evangeliserande fellesskapet, her kalla trusfellesskapet, også treng pastoral teneste, rettleiing og omsorg. Og nokon kvar av oss vil sjå kor denne doble lojaliteten kan slite ein prest i fillebitar. Er det mulig då å tenke seg ei meir differensiert presteneste der td soknepresten i større grad får hovudansvar for den pastorale tenesta i menighetens samlingar mens kapellane får høve til primært å rette si teneste utover mot den ytre sirkelen? Poenget er orientering av si teneste utfrå nådegåver, slik vi også ser at menighetene dels legg til grunn for sine vurderingar av prestane, uavhengig av tittel.

## Avsluttande merknader

Eg vil til avslutning berre dra nokre korte linjer til område der eg meiner denne type forskning må få konsekvensar. Først vil eg nemne *presteutdanninga*, og la meg nøye meg med denne institusjonen, som utgjer mi erfaring. Hegstad si avhandling og øvrig KIFO-arbeid må hjelpe studentane til å forstå og kjenne eit breiare spekter av kyrkjelivet på grunnplanet. Kjære MF, Dnk er større enn Nordstrand, Holmen og Nøtterøy! Her er det dokumentert. Innanfor dei rammene av truskap mot Bibel og vedkjenning som er MF sin eksistensrett, treng institusjonen eit større mangfald i sin stab og i si profilering. I tillegg må ein ikkje nøle med å hente inn gjesteforelesarar og ressursar som synleggjer ulike delar av eit fasettert kyrkje-bilde. Lærarkreftene kan uansett ikkje dekke alt.

I samsvar med dette er det også grunn til

å rette ei åtvaring mot for strømlinjeforma tenking i Hegdehaugsvegen og *Kyrkjerådet*. Dei lokale råda som dei gjer si teneste for, er meir samansett enn sentrale planar og pålagte oppgåver gir rom for. Eg undrar meg over ei rådskyrkje som ikkje er i stand til å tenke den tanken, at i ein del lokale menigheter er behovet for eit aktivt utøvande sokneråd mindre enn andre stader. Eg saknar ei sentralkyrkjeleg leiing som ut frå evangeliserande og misjonerande motivasjon prioriterer å sette inn rådsressursane der det ikkje er sterkt arbeid frå før. Slik kan ein unngå konflikter på ein del stader nord og sør for Varhaug.

Men dernest vil eg også avlegge min eigen tradisjon ein visitt. For mange av *vekingsfolket* har hatt hang til å utøve Guds funksjon med å sette innanfor og utanfor. Og ofte har forståinga av storleiken på Guds folk lokalt vore for trang. Det er på tide å løfte augene ut mot dei ugjorte oppgåvene og spørre: Er her ikkje arbeid nok for alle? Skulle vi ikkje be Gud velsigne arbeidskyrkjer og frikyrkjer – særleg når menneske kjem til tru og blir frelst der? I dei tidene bedehusets folk med velkjent lek-mannsretorikk klagar mest over andre, mistenker eg dei for å avsløre ei krise i si eiga kallsforståing. Bedehuset var aldri kalla til å vere lokalt altomfattande, men til å dele evangeliet i nærmiljøet og bygge fellesskap ut frå dette. Om Gud i tillegg brukar andre redskap til samme oppgåvene, seier det berre noko om dei ressursane han ser behov for. Og det seier noko om behovet for at kristne leiarar snakkar saman over grenser. Ikkje for å binde kvarandre sin fridom, men for saman å be og tenke strategisk for Guds rikssak. Då blir ikkje ordningar viktigast, men å fullføre det kallet alle Kristustruande i fellesskap fekk, å forkynne evangeliet om Guds nåde i Jesus Kristus.

## Hvilken nytte kan vi ha av kirkeforskning?

Av Halvor Nordhaug

### Den forlegne prest

Ikke sjelden har jeg observert det samme: Mange prester gikk ut fra teologistudiet (som oftest fra Menighetsfakultetet) med markant konservative standpunkter, og med en sterk kritisk holdning til folkekirkens mange prinsipielle svakheter. Men etter forholdsvis kort tid som menighetsprester kom gjerne et påfallende linjeskifte.

*Ved inngangen til prestedtjenesten hadde disse kolleger klare forsetter om å utrette noe bortimot det følgende:*

- *Dåpspraksisen* bør strammes inn. Der det ikke foreligger noen form for rimelig klar tilslutning til kristen tro bør dåpen utsettes – i det minste.
- *Nattverden* skal ikke deles ut til mennesker som åpenbart lever i strid med kirkens syn på etikens område.
- *Vigsel av fraskilte* bør ikke forekomme, eventuelt bare på visse betingelser, så som prøving av omstendighetene rundt det/de tidligere ekteskaps oppløsning.

Idealet var å bygge menigheten, forstått som kjernemenigheten, eller som det gjerne ble sagt: «den gudstjenestefeirende menighet». De kirkelige handlinger derimot var forholdsvis perifere i disse folkekirkekritiske unge teologers tenkning om hvordan menighetsarbeid skulle drives. Kasualia var noe man selv sagt var nødt til å stelle med, men det betydde lite for selve prosjektet: Å bygge menigheten.

*Etter noen år (fra to til åtte?) i menighetstjeneste var imidlertid bildet blitt et ganske annet:*

- Møtet med hjemmene i forbindelse med *dåp* førte til at det restriktive utgangspunkt var endret radikalt. Der man før

helst så bare frafall og problemer, valgte man nå i stedet å glede seg over de gnister som fantes av tro, og puste til disse.

- Prosjektet med å vise bort mennesker, for eksempel samboende par, fra *nattverden* viste seg i praksis umulig å gjennomføre. I en folkekirkelig sammenheng var den form for kirketukt umulig å gi seg inn på, i alle fall hvis man ønsket å være noenlunde konsekvent med henblikk på hva synd er, og hvor mange som kunne sies å «leve i synd».
- Etter kanskje innledningsvis å ha forsøkt seg med en restriktiv linje i spørsmålet om *vigsel av fraskilte* ble også denne skanse oppgitt. Ganske særlig havarerte de som forsøkte å gå inn i en form for «saksbehandling» av forholdene omkring oppløsningen av tidligere ekteskap. Dette ble det meget sjelden tid og anledning til å gå skikkelig inn i. Dessuten manglet som regel ektefellen(e) fra det første ekteskap, og man satt igjen med bare den ene parts versjon. Og når de eventuelle brudefolk bodde sammen uansett, for det gjorde de, var det ikke da bedre å bidra til at de ble gift?

Sammen med denne revisjonen av syn i enkeltsaker fulgte også en mer *vidtfaenende endring i synet på selve folkekirken*, først og fremst ga dette seg utslag i en oppvurdering av kasualias betydning for menighetsbyggingen. Man hadde funnet biter av tro i en grad – og på steder – som en før ikke trodde var mulig.

I en sum: Den profilerte konservative «bekjennelsestro» unge prest ble ofte en praktiserende tilhenger av folkekirken, kanskje i en slik grad at man kunne fristes til å si med Paulus: «Det gamle er blitt borte».

Bildet er tegnet med grov strek. Og det

er avgjort ikke min mening på noen måte å ironisere over en slik utvikling. Ei heller ønsker jeg å ha sterke meninger om slikt er til det gode eller ikke. I denne sammenheng er det derimot noe annet som opptar meg: Prester som har gjennomgått et slikt «ham-skifte» står i fare for å ende i *teologisk forlegenhet*. Det kan bli vanskelig å se seg selv i øynene som oppgående fagteolog. Det er nemlig ikke bare enkeltstandpunkter, men *selve fagteologien* som hos noen havarerer i møte med den praktiske kirkevirkelighet. Gapet blir for stort. Så legges fagteologien mer til side. For den fører helst til vanskeligheter. Når en lærer fra studiestedet senere dukker opp i prostilaget for å forelese, opplever mange prester at vedkommende representerer en annen verden.

Det er nærliggende for meg å fremsette følgende spørsmål: *Kan en hovedgrunn til en slik utvikling ligge i at kirkevirkeligheten i alt for liten grad ble reflektert inn i nettopp «fagteologien»?*

Vår teologiske tradisjon har gjerne sett på «Teoretikum» som det egentlige teologistudiet. Det var dér grunnlaget ble lagt. «Praktikum» ble så å betrakte som et studium av mer instrumentell karakter: Her lærte man å «overføre» de teologiske sannheter til kirkelivet, i tillegg til at man øvde inn de fornødne ferdigheter. Men det var *ikke snakk om noen egentlig tilbakemelding* fra kirkevirkeligheten til fagteologien. Studentene fikk ikke den nødvendige hjelp til nettopp å stå i skjæringspunktet mellom praksis og teologiens historiske normgrunnlag. Så ble altså resultatet for noen at det fagteologiske prosjekt ble arkivert, og man tilpasset seg praksis på en måte som kanskje var mer styrt av intuisjon og emosjon enn av teologisk refleksjon.

Vi har i vår tradisjon et tydelig under-skudd på *reell praktisk teologi*, en teologi som reflekterer over kirkens liv i verden, og som *tar farge av* denne refleksjonen. Derfor er det all mulig grunn til å hilse prosjektet «Kirkeforskning» generelt, og Harald Hegstads bok spesielt, velkommen. Dette er et forsøk

på å la den kirkelige virkelighet få møte teologien, in casu ekklesiologien. Hvis denne form for teologisk metode vinner terreng, også på våre læresteder, vil det være et bidrag til å forebygge den type «overgangskriser», med etterfølgende teologisk forlegenhet, som jeg har beskrevet i det foregående. Det vil være en vinning – for de fremtidige prester og for teologien selv.

Mitt anliggende er, som sagt, ikke å komme en konservativ og normativt orientert teologi til livs. På mange måter regner jeg meg selv som tilhørende en slik tradisjon. Men jeg ønsker å gi denne teologi sjansen til å bli *operativ* ved at den tvinges (sic!) til å forholde seg til *reelle situasjoner* som de fremtidige prester kommer til å møte. Uten at dette skjer, er jeg altså redd for at en teologi av konservativ tapping altfor raskt havner i arkivet fra studieårene.

## Kirkens dobbelthet og menighetsrådsvalget

Så langt har jeg vært mer opptatt av selve prosjektet «kirkeforskning» enn med Hegstads bok. La meg imidlertid også melde inn noen synspunkter om det arbeid som i dag legges fram, og stoffet som behandles. I all hovedsak har boka vært interessant lesning. Det er artig å høre de mange stemmer som slipper til. Flere steder vil en menighetsprest nikke gjenkjennende: «Slik er det!» Fremstillingen er klar og balansert. Samlet tegnes det er ganske representativt bilde av norsk kirkevirkelighet i dag.

Men hvordan tenker så Hegstad *teologisk* om forholdet mellom trosfellesskapet og folkekirken. I bakhodet vil jeg ha en meget aktuell praktisk-kirkelig spørsmålsstilling: *Hvordan skal menighetsrådet velges?* Skal det skje i romslig forlengelse av gudstjenesten, og altså med sosial basis i trosfellesskapet? Eller skal man søke å inkludere hele folkekirken i valget ved å legge det sammen – både i tid og sted – med et politisk valg? Denne diskusjonen er på mange måter en



test på hvordan det tenkes ekklesiologi i de ulike teologiske miljøer.

I sitt konkluderende kapittel med tittelen «Teologiske perspektiver» melder Hegstad et behov for å «formulere en ekklesiologi som kan gi en sakssvarende fortolkning både av folkekirken og trosfellesskapets virkelighet, samt av den helhet de begge er en del av» (s. 412). Dette er et meget viktig anliggende. Særlig savner vi i norsk kirkeliv en kvalifisert teologisk refleksjon omkring begrepet «folkekirke». Denne termen blir lett-vint brukt både som honnør- og fy-ord i den kirkelige samtale. Hegstad leverer derimot et balansert teologisk regnskap, som imidlertid gjerne kunne vært noe mer inngående fremstilt. Jeg savner en klarere teologisk anlagt *annen sats* etter den fyldige empiriske overturen som Hegstads bok utgjør. Men den teologi som ansatsvis leveres, virker velbegrunnet og fortjent tilslutning.

Hegstad ønsker å slå et slag for *folkekirkens egenverdi* (s. 412f). Med uttrykket «egenverdi» sikter han nettopp ikke til folkekirkens potensiale som misjonsmark, men på den tjeneste som folkekirken gjør ved å opprettholde «tradisjoner og skikker som i vekkelseskristendommens perspektiv har blitt sett på som mindre viktige eller endog blitt vurdert negativt.» Trosfellesskapet må i det hele tatt ikke «fortolkes på en slik måte at det svekker folkekirkens ekklesiologiske status»

For egen del ønsker jeg å gå videre langs denne linjen ved også å peke på folkekirkens egenverdi i *skapelsteseologisk* lys. Folkekirkens bredde er vesentlig for den verdimesige og etiske standard i vårt folk. Kirken er en viktig aktør når det gjelder å bygge et godt menneskelig samfunn. Denne erkjennelse har, som alle vet, ført til en merkelig dreining i sosialdemokratiets syn på vår kirke. Dette er først og fremst positivt, selv om den politiske velvilje til tider kan ytre seg som en bortimot uhemmet styringsglede.

Men folkekirken kan ikke stå alene, den trenger trosfellesskapet. Hegstad karakteriserer trosfellesskapet som en *manifestasjon* og en *representasjon* av folkekirken. Dette er etter mitt syn svært treffende begreper. Trosfellesskapet realiserer nemlig folkekirkens kirkelighet på en måte som folkekirken ikke gjør selv. Dette samsvarer godt med den erfaring de fleste prester har:

Noen må ta ansvar for barne- og ungdomsarbeid, for diakoni og andre kirkelige arbeidsformer som favner vidt, og som er nødvendige nettopp for at ordet «folkekirke» ikke bare skal bli et honnørord. Og disse «noen» kommer oftest fra trosfellesskapet.

Folkekirken og trosfellesskapet trenger altså hverandre. Trosfellesskapets bidrag til folkekirken er å uttrykke og gi skikkelse til den tro som også ligger til grunn for folkekirken, men som der gjerne kommer mer stammende og uklart fram. De aller, aller fleste «folkekirkelige» ser positivt på at det drives menighetsbyggende arbeid, at menighetsrådet vil ta også sitt åndelige ansvar på alvor. Likedan gleder de seg over at kirken brukes søndag etter søndag, at noen samles til gudstjeneste, synger salmer og ber – i deres sted som ikke er der, men som likevel vil høre med.

«En forståelse av trosfellesskapet som manifestasjon og representasjon av det folkekirkelige fellesskap må imidlertid og bety at *trosfellesskapet har en grunnleggende betydning for konstitueringen av kirkens institusjonelle side*» (s. 414). Jeg deler dette synspunktet hos Hegstad. Og for nå å trekke inn debatten om menighetsrådsvalg: Det synes å være en nærliggende konsekvens at denne manifestasjon og representasjon kan komme til uttrykk ved at *menighetsrådsvalget holdes i nærheten av gudstjenestens tid og rom*. Folkekirken trenger et menighetsråd som er valgt med utgangspunkt i gudstjenestens trosfellesskap, et menighetsråd som vet noe om hva folkekirken etter sitt vesen tror og er.

Hegstads arbeid er tydelig i sin hovedtendens: *Trosfellesskap og folkekirke betinger hverandre gjensidig*, alle geografiske variasjoner til tross. Forholdet mellom de to er sjeldent helt friksjonsfritt. Men også i spenningene dreier det seg egentlig om variasjoner over det samme hovedtema.

# Personlig etterord til et forskningsprosjekt

Av Harald Hegstad

Det er alltid med blandede følelser en leverer fra seg et manuskript en har brukt mye tid og krefter på å lage. Så godt som noen ser forfatteren svakhetene ved sitt eget produkt. I dette tilfellet var det vel kanskje ikke det jeg *hadde* skrevet som anfeltet meg mest, men det jeg *ikke* hadde skrevet. I forordet hadde jeg da også forutsagt at «den sosiologisk skolerte leser vil utvilsomt savne en bredere drøfting av de teoretiske sosiologiske problemstillinger som undersøkelsen reiser», mens «teologisk interesserte lesere vil savne en mer inngående drøfting av systematisk-teologiske og praktisk-teologiske implikasjoner enn det som er antydning på bokens siste sider.» (*Folkekirke og trosfellesskap*, s. vi.) De kommentarer til boken som er trykt i dette heftet, bekrefter denne forutsigelsen. Samtidig vil den måte disse kommentarer er fremført på, være til hjelp for meg (og andre) til å arbeide videre på et mer teoretisk (sosiologisk og teologisk) plan med de problemstillinger boken reiser. Slik boken foreligger, har jeg valgt å prioritere selve presentasjonen av det materialet som fremkom gjennom feltarbeidet i mine tre menigheter, en presentasjon som naturligvis struktureres ut fra den problemstilling som er angitt i boks-tittelen.

En fordel med en slik fremgangsmåte er at det lar seg fortolke og anvende innen ulike kontekster. Det er derfor for så vidt riktig som Pål Repstad antyder at det i og for seg

kunne vært mulig å fortolket materialet innenfor en annen ekklesiologisk ramme enn det som skjer i bokens siste kapittel. Det betyr imidlertid ikke at *en hvilken som helst* ekklesiologi ville vært mulig i denne sammenheng. Et anliggende for meg har nettopp vært å hevde at en ekklesiologi for å kunne gjelde som saksvarende må kunne framstå som tolkning av den faktisk foreliggende kirkelige virkelighet. For meg har dette betydd at jeg ikke uten videre bare har kunnet reprodusere den ekklesiologi jeg hadde med meg på forhånd, men nettopp har måttet gjennomtenke den i lys av det empiriske materialet. Samtidig er jeg fullt klar over at denne gjennomtenkningen ikke er ført til ende i de knappe antydninger som er gitt i boken.

Repstads «rampete spørsmål» peker for øvrig på det opplagte faktum at også denne boken er skrevet ut fra et bestemt personlig ståsted og egen erfaringsbakgrunn. Dette har naturligvis påvirket formulering av problemstilling og perspektiver, valg av materiale osv. – uten dermed å predestinere resultatene. Bevisstheten om at den forutsetningsløse forsker er en illusjon, har i enkelte tilfelle ført til at forskere eksplisitt har redegjort for sine forutsetninger for å gå inn i et bestemt materiale, også når det dreier seg om forutsetninger av mer personlig og biografisk karakter. Et eksempel på dette finner en hos *Marianne Gullestad*, som i sin

siste bok innleder sin analyse av fire livshistorier med en redegjørelse om sentrale punkter i sin *egen* livshistorie (*Hverdagsfilosofier*, Oslo 1996). Liknende redegjørelser kunne sikkert vært på sin plass også i flere teologiske undersøkelser. Mer enn for mange andre fag har teologien ofte hatt en dypt personlig mening for den som bedriver dette faget. Forskning på kirke og kirkeliv er her ikke noe unntak. Dersom man selv oppfatter seg som en del av den kirkelige virkelighet det dreier seg om, så dreier forskningen seg i høyeste grad om noe som angår en selv.

Om jeg skulle forsøke å plassere meg selv i forhold til de tre versjoner av norsk kirkevirkelighet som tegnes i boken, har jeg langt på vei innslag fra alle tre i min erfaringsbakgrunn. Den trønderske sammenhengen kjenner jeg fra min egen oppvekst i Trondheim, både i sin mer folkekirkelige variant, og i en trøndersk utgave av bedehusmiljø og trosfellesskap (en utgave som ikke uten videre er identisk med det som finnes på sørvestlandet). Da jeg flyttet til Oslo, kom jeg etter hvert til å engasjere meg i en menighet med arbeidskirkemenighetens trekk, bl.a. i menighetsrådssammenheng. Samtidig fikk jeg også stifte bekjentskap med de betingelser som preger de frivillige organisasjoners arbeid i en slik sammenheng.

Både i de trønderske og de østlandske utgaver av kirke- og menighetsliv jeg har vært borti, har jeg ofte hatt problemer både med visse deler av det terreng jeg har befunnet meg i, og med de ulike (ofte motstridende) kart som har vært til disposisjon for å forstå dette terrenget. Et viktig element i denne sammenheng har nettopp vært forholdet mellom «folkekirke» og «trosfellesskap». Slik sett har det å drive med dette prosjektet hatt mine egne ubesvarte spørsmål fra den kirkelige hverdag som utgangspunkt, selv om jeg altså har gått til andre menigheter enn de jeg selv har opplevd for å finne svar.

At det skjer noe med en selv i en slik pro-

sess, er opplagt. Om en skal holde seg til begrepsparet fra boktittelen, har mitt eget utgangspunkt i første rekke vært trosfellesskapet. Den viktigste erkjennelsesprosess for min egen del har nok i denne sammenheng derfor vært å vinne innsikt i den folkekirkelige sammenheng som trosfellesskapet står i vekselvirkning til. Det har også ført meg til å stille enkelte teologiske spørsmål på en ny måte, og også å tenke noe annerledes om svarene. Et stykke på vei kjenner jeg meg nok igjen i Halvor Nordhaugs beskrivelse av den ferske teologiske kandidat. For meg har erkjennelsesprosessen ikke gått *bort* fra det fagteologiske arbeid, men snarere *inn* i det. Dersom mitt arbeid kunne føre til at fagteologisk arbeid ble opplevd mer relevant for den kirkelige virkelighetsorientering og virkelighetsforståelse enn det som ofte har vært tilfellet, vil mye av hensikten med arbeidet være oppnådd.

### *Forskning på det alminnelige*

Den type forskning som jeg har bedrevet, kan gjerne karakteriseres som en «forskning på det alminnelige» – i den betydning at det dreier seg om en virkelighet mange kjenner av egen erfaring. Etter min mening er en slik forskning vel så utfordrende og spennende som en forskning på det søre og ukjente. Samtidig settes det nødvendigvis bestemte krav til en slik «forskning på det alminnelige», slik at den ikke bare blir en samling selvfølgeligheter. Målsettingen for en kvalitativt orientert forskning har gjerne vært formulert som det å skape «overskridende gjenkjennelse». *Gjenkjennelse* i den forstand at en skal kunne kjenne igjen den virkelighet det dreier seg om, at det bilde som tegnes ikke er fullstendig uforenlig med de bilder en hadde fra før. Men samtidig skal det altså dreie seg om en *overskridende* gjenkjennelse, at man får se noen sider og nye sammenhenger ved den samme virkelighet. For meg har i alle fall arbeidet med dette prosjektet representert en

overskridende gjenkjennelse. Den responsen jeg har fått (bl.a. det som er gjengitt i dette heftet), tyder på at det har vært tilfellet også for andre.

Samtidig har det vært nyttig å bli minnet om at det bildet jeg tegner, naturligvis ikke representerer hele sannheten om norsk kirkevirkelighet i dag. F.eks. har Rolf Kjøde helt rett i at bedehusbevegelsen i dag også går andre veier enn den kirkeliggjøring som en har sett f.eks. på Kolbotn.

Møtet med denne type empirisk materiale utfordrer også til å finne kategorier og modeller å forstå dette materialet innenfor. For min egen del har Oskar Skarsaunes skisse av forholdet mellom tempel og synagoge vært et interessant utkast i så måte. Jeg er derfor glad for Skarsaunes forsøk på å se sin tempel-synagoge-modell i forhold til det materialet jeg har lagt frem. Det gir et perspektiv på materialet, samtidig som det også kaster et kritisk lys på modellen. I tillegg til de nødvendige modifikasjoner Skarsaune selv peker på, vil jeg også peke på at norsk folkekirkelighet i mange sammenhenger kan representere et større element av sosialt fellesskap enn det tempel-analogien legger opp til. Skarsaunes bilde av tempelmenigheten passer kanskje best til den folkekirkelige virkelighet i et bysamfunn, ikke like godt på en bygdekirke som f.eks. Møre.

### *Hvor går veien videre?*

Det å få større innsikt i den virkelighet man befinner seg i, er naturligvis alltid verdifullt i seg selv. Særlig viktig og verdifullt er imidlertid slik innsikt når det er snakk om hvordan situasjonen skal endres og virkeligheten formes videre. I Den norske kirke i dag er man i en situasjon der man ikke kan velge om man vil ha endringer eller ikke. Verken på det nasjonale og det lokale plan er status quo noen mulighet. Allmenne endringsprosesser i det norske samfunnet får sine konsekvenser også for kirken. På det mer direkte plan endres betingelsene

for kirkens virksomhet bl.a. gjennom endringer i den kirkelige lovgivningen. Jeg har i boken pekt på trekk i utviklingen i ulike menigheter som peker i samme retning. Enkelt sagt kan en si at det er en bestemt type kirkelighet som er på frammarsj, nemlig «arbeidskirke-» og «kjernemenighetsmodellen». Blant mange faktorer som bidrar til dette, er den styring og de signaler som kommer «ovenfra» i kirken. Men samtidig er denne «seirende modellen» selv i ferd med å forandre seg. Et nøkkelord er her profesjonalisering, med en tilsvarende endret rolle for frivillige medarbeidere i menigheten.

Innsikt i slike endringsprosesser burde etter mitt skjønn også reise spørsmålet om hvilken retning en *ønsker* at endringene skal gå. At en ikke er herre over alle faktorer i dette bildet, betyr ikke at det er likegyldig hva en foretar seg – eller ikke foretar seg. Spørsmålet blir altså hva slags type kirkelighet og hva slags menigheter vi egentlig ønsker og vil arbeide fram. Ett spørsmål som kan reises er om vi skal stimulere til fortsatt «standardisering» av kirkelivet, eller om vi tvert om skal stimulere til større grad av variasjon i menighetsliv og menighetsformer innenfor Den norske kirke.

I en situasjon preget av et betydelig press mot det innslag i norsk kirkeliv som de kristelige organisasjonene tradisjonelt har betydd, må en videre spørre hvordan de positive elementer disse har representert, kan videreføres i en ny situasjon. Her tenker jeg ikke minst på det folkelige engasjement «nedenfra» disse har representert, som bl.a. har gjort Norge til en stormakt når det gjelder misjon i fremmede kulturer. Her gir en situasjon der en stadig større andel av midlene brukes til å administrere vårt eget menighetsliv atskillig grunn til ettertanke.

Samtidig som en spør hvordan den åndelige iver og det personlige engasjement fortsatt skal gis rom innenfor kirken, må en spørre hvordan kirken skal kunne bety mest mulig også for de som *ikke* hører med til dens mest aktive medlemmer. «Folkekir-

ke» og «trofelleskap» kan være størrelser i et problematisk forhold til hverandre. Men trofelleskapet kan også ha en folkekirkelig funksjon og oppgave som det må arbeides bevisst med.

Det foreliggende arbeid er i første rekke et forskningsarbeid på det mer deskriptive og analytiske plan. Etter mitt skjønn dreier det seg her om et felt der det er nødvendig med ytterligere forskning. Forhåpentligvis vil et fortsatt liv for Stiftelsen Kirkeforskning også gjøre dette mulig. Jeg tror imidlertid ikke bare vi kan nøye oss med å finne ut hva som faktisk skjer, og så la enhver trekke konsekvensene som best man kan. Også på dette feltet trengs det et kvalifisert faglig arbeid, et arbeid som i første rekke må sies å være av praktisk teologisk karakter. Tradisjonelt har den praktiske teologi vært relatert til de enkelte kirkelige medarbeideres yrkesutøvelse, først og fremst prestens. Etter min oppfatning har Olav Skjevesland her levert et bidrag til en viktig

reformulering av dette når han i en av sine bøker bestemmer den praktiske teologi som *læren om menighetsoppbygging* (*Huset av levende steiner*, Oslo 1993, s. 10). Jeg tror dette er et perspektiv på den praktiske teologis oppgave som må løftes fram og bli enda mer dominerende enn tidligere. Spørsmålet blir da ikke bare hvordan presten, kateketen eller diakonen best kan utføre sin tjeneste – eventuelt hvordan staben kan fungere best mulig sammen. Det grunnleggende spørsmål som andre spørsmål må relateres til, må i stedet være hvordan Guds menighet best kan bygges opp på det lokale plan. En slik lære om menighetsoppbygging må være forankret i en teologisk fundert forståelse av kirkens vesen og oppdrag, og i kunnskap om den faktiske norske kirkevirkelighet og de prosesser som gjør seg gjeldende der. Samtidig må den være konkret og praktisk nok til også å ha den konkrete *menighetsutvikling* som sin konsekvens – til beste for den lokale menighet.

# «Vi er da folk vi også»

– en samtale om samisk språk i livets slutfase.

## Olavsstipendiat Ole Bekkelund intervjuet av Torbjørn Holt

Ole Bekkelund, sokneprest i Sørreisa var skoleåret 1995–96 Olavsstipendiat. I prosjektbeskrivelsen beskrives hans arbeid på følgende måte: «*Forholdet språk-religion slik det aktualiseres i prestens møte med mennesker som står overfor livets slutt, i en samisk-språklig kontekst.*» Bak den akademiske formuleringen ligger et sterkt pastoralt engasjement som er blitt til gjennom mange samtaler ved sykeseng og dødsleie. Anliggendet er at mennesker i livets slutfase møtes med troens sentrale tekster på sitt eget språk – også der presten ikke kan samisk.

– *Hvordan opplevde du møtet med samisk språk og kultur?*

Selv om jeg har hatt hele min prestetid i nord, har jeg aldri vært i menigheter med homogen samisk kultur. Det har vært små grupper av mennesker med samisk bakgrunn, ofte svært bortgjemt. Det var skremmende at det tok så lang tid før jeg oppdaget behovet. Samisk var undertrykt så lenge at det til slutt ble nærmest ikke-eksisterende mange steder. Ingen brukte samisk i butikk, skole og postkontor. Mange samiske foreldre ønsket ikke å lære barna sine samisk språk. De mente at det bare ville bli en hemsko på skolen. Det er mange fra samiske hjem som ikke kan samisk på

grunn av konsekvente hindringer hjemme fra.

På denne bakgrunn kommer det foruroligende spørsmålet: Hva skjer med et språk over tid som ikke blir funnet verdig til å bære og uttrykke det ytterste av gudsrepresentasjonen i verden, Jesu legeme og blod? Og likeledes: Hva skjer over tid med det mennesket som har dette språket som morsmål?

– *Hvordan ble du oppmerksom på behovet for samisk?*

Det var en av naboprestene som forårsaket min første lille vekkelse. Han besøkte sine soknebarn på sykehuset i Hammerfest og fortalte meg at han samtidig hadde betjent en av mine menighetslemmer med nattverd på samisk. Jeg kvakk til. Det fantes altså slikt behov her i min menighet. Etterhvert ble jeg mer oppmerksom og frimodig, uten å vifte med det samiske til provokasjon for norske menighetslemmer. En gang tok jeg med den samiske salmeboken til samværet i hjemmet etter en begravelse, jeg og min kone. Vi var forresten ikke invitert, men gikk likevel. Det er ikke alle som har frimodighet til å invitere presten. Jeg var usikker på hvor aktuelt det samiske språket var i dette hjemmet, men våget meg til å foreslå at vi skulle synges en salme før vi gikk fra

hverandre. Det går bra å synge en kjent innøvet salme på samisk, selv om en ellers ikke kan så mye av språket. Dette var det eneste jeg gjorde. Den gamle konen i huset tok min kone i begge hendene da vi skulle gå. Tårer rant, og hun takket for at vi kom og sa: «Vi er da folk vi også». Vi ble ganske perplekse og stumme. Vi ante ikke at det fantes slike følelser under den norske overflaten.

– *Hvordan gikk du frem da du skulle begynne å arbeide med prosjektet ditt?*

– For å komme litt nærmere inn på spørsmålet om åndelige behov hos syke og døende, og hvordan behovet blir imøtekommet, inkludert det språklige aspekt satte jeg igang to spørreundersøkelser. Den ene henvendte seg til prestene i Nord-Hålogaland bispedømme. Den andre besto av kvalitative intervjuer med ca 20 sykepleiere og hjelpepleiere på et begrenset antall sykehjem, de fleste innenfor grensene for Samisk språkløp. Det var her jeg regnet med at det var behov for samisk språk omkring livets slutt.

– *Hvordan la du opp intervjuene med sykepleierne?*

– Intervjuene baserte seg på en syke/døds-historie som sykepleierne fortalte. Dernest analyserte jeg historien med noen etterfølgende spørsmål om hva som skjedde med hensyn til hjelp for åndelige behov, og om det skjedde på norsk eller samisk. Jeg spurte også om de opplevde kirkens og prestenes tilgjengelighet og tilstedeværelse på institusjonene som tilfredsstillende. Intervjuene ble noe uryddige og sprikende, men de gir noen realistiske glimt inn i institusjonenes hverdag.

– *Kan du dele med oss noe av det de fortalte deg?*

– En avdelingsleder fortalte meg at en av sykepleierne hadde kommet til henne og bedt henne om å skrive opp Fadervår for

henne på samisk. Hun ønsket å ha det i lommen. Hun skulle sitte hos en døende. En annen avdelingsleder sa at hun aldri hadde lest Fadervår for noen. En hjelpepleier som selv var same, fortalte at hun hadde ansvar for en syk. Da dødsøyeblikket nærmet seg, begynte hun å lese Fadervår for ham på samisk, for han var same. Så gikk det i tull for henne midt i bønnen, men hun fant tråden igjen og fullførte, men på norsk.

– *Har du inntrykk at det er vanlig at Fadervår blir bedt for døende?*

– Det ser ut til at det ved enkelte sykehjem nærmest er tradisjon at pleieren som sitter hos pasienten i dødsstunden leser Fadervår. En sykepleier fortalte at hun pleide å lese den 23. salme for den døende.

– *Hvor mye betyr det at prest eller sykepleier i disse situasjonene bruker noe samisk?*

– Jeg spurte sykepleierne om dette. De fleste opplevde dette som svært viktig. En av sykepleierne jeg snakket med sa det på denne måten: «En pasient snakket både norsk og samisk, men etter hvert som han ble eldre ble det bare mer og mer samisk språk. Jeg brukte å hilse på samisk når jeg kom inn til ham, men han snakket samisk også uten at jeg tok initiativ til det. Jeg tror det kan være behov for bruk av samisk der hvor pasienten blir dement, så kommer jo mer og mer fra barndommen frem, og da kan det være at det ble snakket mest samisk hjemme.» En annen sykepleier sa det slik til meg: «Jeg må innrømme at jeg som sykepleier noen ganger har følt at jeg kommer til kort da jeg ikke behersker språket, og jeg har sett roen og tryggheten pasienten føler under stellet når de blir snakket til av en som kan det. Det samme tror jeg også gjelder i forhold til det religiøse, at de fleste ville sette pris på å få høre bibelen eller få lest Fadervår for seg på sitt morsmål.»

– *Er presten tilgjengelig når det trengs i livets slutfase?*

– Det er lite sans i prestskapet for tjenesten ved slutten av livet. Det er få som selv ber om samtale med prest, så presten må selv ta initiativ. Mange prester har ikke sans for denne tjenesten, og kjører bare andaktsmaskineriet. Det trengs at prester går på avdelingene med enkle ord til den enkelte. Da jeg spurte sykepleierne om dette viste det seg at det var få av de intervjuede som syntes prestens tilgjengelighet var bra. De fleste anga at den var mindre bra eller dårlig. Det var et gjennomgående ønske at presten måtte ha en fast besøkstid på institusjonen. De fleste svarte ja på spørsmålet om de kunne tenke seg situasjoner hvor de ville ønske samtale med prest om åndelige behov hos pasienter.

– *Hva er det helsepersonellet mener pasientene ønsker fra prestene?*

– De fleste nevnte nattverden, men også skriftemål og forbønn. Forbønn med salving er ganske ukjent.

– *Du har kalt deg «papegøypeprest» i forhold til samisk språk. Hva mener du med dette?*

– Ikke alle har satt pris på uttrykket «papegøypeprest» som jeg har kalt meg selv, et slags unnskyldningsuttrykk fordi jeg ikke behersker språket, bare har lært meg liturgiens ord og litt til. Er det forresten ikke i alle fall et ideal for en prest å være sin Herres etterplaprer? Jeg har møtt takknemlighet for det lille. I NOU 95 Plan for helse- og sosialtjenester til den samiske befolkning i Norge, er de opptatt av det lille forsøkets betydning. De sier at selv en liten og ubehjelpelig bruk av samisk fra en norsk lege kan ha en

vesentlig kontaktskapende funksjon i forhold til pasienten. Pasienten blir mindre bekymret over ikke å snakke et korrekt norsk, og kommunikasjonen og formidlingen av korrekte opplysninger til legen går lettere. Dette er slett ikke annerledes i kirken. Forsøket blir alltid vellykket, selv om det teknisk sett mislykkes, når bare omsorgen er ekte.

– *Du ønsker å tilby hjelp til andre som vil være «papegøypeprester». Hva vil hjelpen bestå i?*

– Jeg har laget et utkast til en alterbokparlør, en bok på ca 120 sider med det viktigste av liturgien, det enkleste og mest kjente av ord og bønner og noen salmer til bruk ved sykeseng, ved soknebud og ved andakter på institusjon og ellers. Boken skal ha samisk tekst på motstående side av det norske. Den samiske tekst vil bli innlest på kasett/diskett til hjelp for «papegøypeprester» til innøving. Denne lille håndboken vil jeg særlig tilegne den hjelpepleieren som gikk i tull midt i Fadervår for den døende pasienten. De andre av helsepersonellet jeg har hatt kontakt med skal også få den. Den er dessuten tenkt å bli distribuert til alle prestene i bispedømmet. Ellers vil den bli å få kjøpt fra Samisk utvalg, Nord-Hålogaland bispedømmeråd.

Det kirken må sikte direkte mot og ta hensyn til er det vi kan kalle pinsens lov og det enkelte nødstedte menneske. Den er jo praktfull, oppregningen i Apg 2: «*Howdan henger det sammen at enhver av oss hører dem tale på vårt eget morsmål? Vi er partere og medeere og elamitter, folk fra Mesopotamia, Judea og Kappadokia, fra Pontos og Asia, Frygia og Pamfylia, fra Egypt og Libya og Kyrene.*» I farten kan en jo tenke: Her er det bare samene som mangler. «*Vi hører dem tale om Guds storverk på våre egne språk.*»

«Vi er jo folk vi også», som den gamle konen sa til meg.





Bred presentasjon:

## Dansk og norsk debatt om kirkeforståelsen

Kirkeforståelsesdebatten er blusset voldsomt op i Danmark i kølvandet på *Jørgen I. Jensens bog Den fjerne kirke* fra 1995 og *Niels Henrik Gregersens Den dobbelte kristendom* 1996, se nedenfor. Jørgen J. Jensen fremhæver den fjerne kirkes kristendom som den sandeste kristendomsform, mens Gregersen mener, at den ukirkelige kristendom først skilles ud fra kirkekristendommen med pietisme, rationalisme og romantik. Selv vil jeg snarere mene, at vi alle er kulturkristne i kraft af 1000 års religionsmonopol, mens den frivillige kirkekristendom først for alvor er kommet til omkring sidste århundreskifte som et sent produkt af vækkelsernes karismatiske kristendom.

Der er både en historisk og en teologisk strid, der må føres i denne debat. Men den rejser også det praktisk kirkelige spørgsmål om, hvordan de forskellige kristendomsformer kan og bør trives sammen – for så vidt deres repræsentanter jo faktisk medlemsskabsmæssigt i stort mål alle hører hjemme i folkekirken. Der har i Danmark været en voldsom polemik mod kærnemeninghederne, specielt de menighedssamfund, der blev oprettet i ca 100 Kirkefundsinspirerede kirker i første halvdel af dette århundrede, men egentlige undersøgelser af de faktiske forhold mellem sogn og menighed har vi ikke. Tættest på kommer *Inger-Marie Børgesen* i sit etnologiske studium af to jyske og to københavnske sogne i *Folk og folkekirke* fra 1991.

Ind som en savnet hund i det aktuelle danske keglespil om kirkesynet kommer her *Harald Hegstads Folkekirke og trosfællesskab*. Han bringer ingen lange historiske linier eller store principielle overvejelser, selv om han af uddannelse er systematisk teolog. Som ansat ved det nye Kirkens forskningsinstitut har han brugt tre år til at kortlægge de kirkelige grupperinger og især forholdet mellem dem i tre typiske menigheder i Den norske Kirke. De tre sogne er *Mære* i Nord-Trøndeland, et traditionelt folkekirkeligt sogn uden markant vækkelsespræg, *Varhaug* i Rogaland, med et meget stærkt indslag af missionshus og frie kirkelige organisationer i sognet samt *Kolbotn*, et forstadssogn til Oslo, præget af en aktiv kærnemeninghed. Typemæssigt er disse tre sogne – med de sædvanlige klimatiske forskydninger – lige så repræsentative for den danske som for den norske folkekirke.

Overalt finder Hegstad, at de kirkelige grupperinger i sognene forudsætter og samvirker med hinanden. Folkekirkeligheden, den norske udgave af kulturkristendommen, forstår sig i Norge ikke som en selvstændig og alternativ kristendomsform. Den forudsætter derimod trosfællesskabet (kirke- og vækkelseskristendommen), hvis standarder den forholder sig forholdsvist positivt til som udtryk for ægte kristendom. Følgelig kan de folkekirkelige f.eks. uden problemer sende deres børn i søndagsskole hos de vækkelseskirkelige. Omvendt er det kulturkristne område i folkekirken både rekrutteringssted og tilbage-trækningsmulighed for mennesker, der har behov for at koble af fra missionshusets eller kærnemeninghedens trosfællesskab (s.391–398). «Den nære kirke ville udarte til en konven-

tikelkristendom, hvis ikke den fjerne kirke var der som horisont», siger Gregersen om den danske sammenhæng (s. 61). Hegstad konkluderer for Den norske Kirkes vedkommende, at der hverken kan eller bør udformes et kirkesyn, hvor den kulturkristne folkekirkemæssighed og den vækkelseskristne missionshus- eller kærnemæssighed ikke begge er tænkt med. Just en kraftig understregning heraf er også, hvad vi har brug for i Danmark.

Det folkekirkelige samvirke mellem kulturkristne, kirkekristne og karismatiske kristne kan og bør efter min mening fungere som en særlig folkekirkelig missionsmodel. Kirkens opdrag er et omfattende missionsopdrag – en sendelse med evangeliet til alle mennesker, hvor de er, og som de er. Hos *Matthæus* er formuleringen som bekendt seksledet, når det hedder: 1) mig er givet al magt i himlen og på jorden, 2) hvor end I går og står 3) gør derfor alle folkeslag til mine disciple, idet 4) I døber dem i Faderes, Sønnens og Helligåndens navn og 5) idet I lærer dem at holde alt det, som jeg har befalet jer, og se, 6) jeg er med jer alle dage indtil verdens ende (Matt 28,16–20). Dåbsbefalingen kalder vi ofte denne tekst, men den er dog retteligt først og sidst et tilsagn om Jesu nærvær i kirkens mission, dens hele indsats for oprettelse af tro og tegn på det Guds Rige, som Jesus har magten i – hvor end vi står og går.

Kirkens opdrag gælder mennesker, hvor de er, og som de er. Derfor er det afgørende, at det medtænkes, at mennesker, som vi er flest i Norden, er kulturkristne. Hverken kirkekristne eller karismatisk kristne bør derfor frakende nordboere, som vi er flest, vores navn af kristne. Men i samvirket omkring kirkens missionsopdrag har de tre grupper altid noget at lære af hinanden, sådan som det bl.a. kan ske i og omkring kirken, hvor grupperne faktisk mødes.

Folkekirken er ikke en missionsstation i hedningeland. Men den er *en samtalestation*, hvor forskellige kristendomsforståelser mødes – og brydes. Hver af grupperingerne, de kulturelle, såvel som de kirkelige og de karismatiske, tenderer altid mod at lukke sig om deres egen kulturform – og måske dermed lukke kristendommen inde i den. Ved at grupperingerne i folk og kirke fortsat mødes og lægger øre til hinandens synspunkter kan alle grupper fastholdes på missionsopdraget, hvis primære sigte ikke er at bygge hverken kultur eller kirke, men at «gøre disciple».

*Harald Hegstad: Folkekirke og trosfelleskap. Et kirkesosiologisk og ekklesiologisk grunnproblem belyst gjennom en undersøkelse av tre norske lokalmenigheter, Trondheim 1996.*

*Hans Raun Iversen*



Om det er et tilfeldig sammentreff eller et tegn i tiden, er ikke godt å si. Faktum er i alle fall at det litt i forkant og litt i etterkant av min egen bok om «Folkekirke og trosfelleskap» er kommet to danske bidrag som handler om mye av den samme tematikken. Det dreier seg om Jørgen I. Jensens *Den fjerne kirke* og Niels Henrik Gregersens *Den dobbelte kristendom*. Forfatterne er universitetslærere i henholdsvis kirkehistorie og systematisk teologi ved de teologiske fakulteter i København og Århus. Selv om tematikken forbinder dem, er det likevel to ganske ulike bøker de har skrevet, både når det gjelder stilart og perspektiv.

*Den fjerne kirke – og den nære*

Med sin bok om «Den fjerne kirke» forsøker Jørgen I. Jensen å nærme seg et fenomen som de fleste kjenner, men som de færreste føler at de har noe særlig grep om, nemlig det forhold som tilsynelatende sekulariserte mennesker har til kirke og kristendom. I de nordiske

land arter dette forhold seg i at det store flertall av befolkningen opprettholder sitt kirke-medlemskap og benytter seg av de kirkelige ritualer ved de store vendepunkter i livet. Den indre drivkraft og rasjonalitet i denne tilhørigheten er imidlertid ikke alltid like lett å gjen-nomtrengje, heller ikke for dem det gjelder. I dette perspektiv er det god grunn til å hilse den boken velkommen, som et viktig bidrag til forståelse.

Før jeg går over til å nærmere å referere og vurdere innholdet i boken, er det nødvendig å si noe om dens «stilart». Selv om forfatteren er universitetslærer og trekker store veksler på egen og andres forskning, dreier det seg ikke om noen vitenskapelig avhandling i egentlig forstand. Dette er da heller ikke intendert fra forfatterens side, som «ikke sigter mod nogen aktuell fag-teologisk diskussion» (s. 9), noe som betyr at «fremstillingens ideal ikke bliver kritisk, men uddybende» (s.10). Bokens metode kan kanskje beskrives som *impresjonistisk*. Gjennom å sette ulike bilder fra ulike sammenhenger og ulike tidsaldre ved siden av hverandre, tegnes til sammen et bilde av det fenomen boken handler om. Det sammenbindende element er i mange tilfelle forfatterens egen følelse og intuisjon, for ikke å si spekulasjon. Slik sett er det nok også ment som et ideal for sin egen virksomhet når det på s. 317 tales om teologien som *kunst*. I det bilde som på denne måten tegnes, trekker forfatteren inn en et bredt materiale, fra kirkehistorie, litteratur, musikkvitenskap og malerkunst, for å nevne noe. Også rent bortsett fra forholdet til bokens hovedtema, finner man her mye interessant og opplysende stoff.

Bokens spesielle stilart gjør imidlertid at den blir vanskelig å vurdere. Fra én synsvinkel kan nok forfatterens mer impresjonistiske stilart ha mye for seg når det gjelder å nærme seg de fenomenet det her dreier seg om. Et av de punkter der jeg mest av alt savner en mer kritisk-vitenskapelig arbeidsmåte, er i selve forståelsen av begrepet «den fjerne kirke». Dette er en størrelse som først og fremst beskrives som et «symbol», men som også kan omtales som en realitet, som noe som gjøres «synlig» (s. 374), eller noe man «representerer» (s. 379). Iblant omtales også den fjerne kirke som noe i retning av den sanne kirke i åndelig, teologisk forstand. Etter mitt skjønn hefter det noe uklart ved begrepets status, som hemmer forståelsen av boken.

Muligens er det også denne uklarhet som gjør det mulig for forfatteren å bruke begrepet som fellesnevner og samlende perspektiv i det store materiale han presenterer. En grunnleggende tese er nemlig at vår tids «fjerne kirke» kan gjenfinnes under andre skikkelser i andre historiske perioder. Han regner således med «tre store manifestationer af den fjerne kirke: oldtidens kosmisk-mytiske fjerne kirke, middelalderens tingsliggjorte politisk-jordiske fjerne kirke og nutidens symbolsk-historiske fjerne kirke» (s. 349). Sin tilgang til den fjerne kirke i oldtidens utgave finner forfatteren først og fremst hos Klemens av Alexandria og hos Augustin. Det han hos disse identifiserer som den fjerne kirke, er forestillingen om kirken som noe mer enn kirken slik den faktisk fremtrer i sin institusjonelle skikkelse. I denne sammenheng blir den fjerne kirke derfor «den ene oprindelige og almendelige kirke» (s. 237). I middelalderen er den fjerne kirke forsøkt virkeliggjort på det historiske plan, i særlig grad gjennom ordenslivet. Siden begynnelsen av 1800-tallet har den fjerne kirke framstått i en ny skikkelse, en skikkelse som ikke minst gjør seg gjeldende gjennom vanlige menneskers forhold til kirken. Mens denne form for den fjerne kirke først og fremst er en utpreget *protestantisk* kirke, har den katolske kirke fastholdt «den tingsliggjorte fjerne kirke fra middelalderen» (s. 353). Derimot ser det ikke ut til at den fjerne kirke har gjort seg sær- lig gjeldende i øst-kirken, siden forfatteren mener at den fjerne kirke er utenkelig uten tilføyelsen av «filioque» i den nikenske trosbekjennelse (s. 319ff).

Forfatterens redegjørelse for denne sammenhengen inneholder naturligvis langt flere nyanser enn det denne korte karakteristikken gir uttrykk for. For egen del opplever jeg

imidlertid denne sammenbindingen som bokens svakeste punkt. Jeg er rett og slett ikke overbevist om at det er det samme fenomen det er tale om i disse tre sammenhengene, eller sagt på en annen måte: at det gir god mening å etablere «den fjerne kirke» som overskrift over alle de forhold og fenomener som beskrives. Her beveger man seg mange steder på et spekulativt nivå som det kan være vanskelig å følge med i.

Selv om man kan betvile denne sammenhengen og den følgende subsummeringen under det felles begrep, forhindrer ikke det at man kan ha stort utbytte av analysen på mange enkeltpunkter. Her dreier det seg nemlig om en forfatter som er hjemmekjent i mange ulike sammenhenger. Også analysen av den fjerne kirke som moderne fenomen har etter min skjønn stor selvstendig verdi, uansett om man lar seg overbevise om sammenhengen med oldkirkelig teologi eller ei.

En effekt av den nevnte sammenstillingen er imidlertid at den fjerne kirke som moderne fenomen tillegges en bestemt teologisk dignitet, som ikke uten videre kan begrunnes i fenomenet selv. Ved å la «den fjerne kirke» assosieres med den sanne, usynlige kirke i teologisk forstand, tillegges den en bestemt teologisk og ekklesiologisk status. At den fjerne kirke ikke er noen idealtilstand kommer likevel til uttrykk i det fremtidsperspektiv som noen steder kommer til uttrykk i boken. Det skjer f.eks. når det tales om en situasjon «når der igen er skabt helt fri trafik mellem den eksisterende kirke og omverdenens fjerne kirke, en situation, der i øjeblikket gennemgående er ukendt» (s. 312).

Fremveksten av den fjerne kirke slik vi kjenner den i dag, tidfester forfatteren til omkring år 1800. Han påviser bl.a. hvordan denne overgangen kommer til uttrykk i malerkunsten (s. 79ff). Mens kirken tidligere hadde blitt skildret som en naturlig del av bebyggelsen, endres kirkebygningenes karakter og funksjon radikalt utover på 1800-tallet. De får et fjernt preg, og er ofte også malt uten inngang. Snarere enn sted for menighetens gudstjeneste blir kirkebygningene religiøse symboler for en individuelt forstått religiøsitet. Som for malerkunstens del påvises også den fjerne kirkes spor i dikterkunsten – herunder også i salmediktingen. Ikke minst fremstår Ingemann og Grundtvig som salmediktere som har truffet den fjerne kirke hjemme.

I sin analyse av den fjerne kirke og dens betydning i det moderne samfunn peker forfatteren etter mitt skjønn på forhold som i alt for stor grad har blitt oversett innenfor kirke og teologi. Det det i denne sammenheng dreier seg om, er de spor og de avleiringer kristendommen har satt i den allmenne kultur, uten nødvendigvis å fremstå på den nære kirkes premisser. Den høyst plausible tese er her at den kristendom som i regelen blir identifisert som kristendom, nemlig den institusjonelle kirkes og teologis, «kun udgør den lille synlige del af isbjerget». Forfatteren har utvilsomt rett i at det er umaken verdt også å forsøke å komme i kontakt med den del som ligger under havoverflaten.

Det punkt der jeg fremfor alt savner noe i analysen av den fjerne kirke, er spørsmålet om dens forhold til den nære, synlige kirke. Forfatteren forutsetter hele tiden at det mellom den fjerne og den nære kirke består et visst vekselspill (jfr f.eks. s. 363). Mens framstillingen av den fjerne kirke på mange måter bærer preg av en teologisk rehabilitering, preges bildet av den nære kirke i stor grad av negative assosiasjoner, som noe temmelig avsondret og introvert. Her savner jeg at boken går litt mer nyansert inn på på hvilken måte den fjerne kirke er avhengig av den nære, og hvordan dette samspillet foregår. Både fenomenologisk og teologisk er dette viktige spørsmål som boken ikke går særlig inn på, men som den likevel aktualiserer.

#### *Den dobbelte kristendom*

Niels Henrik Gregersens bok om «Den dobbelte kristendom» atskiller seg fra Jensens bok

både i omfang og stil. Den er satt sammen av tre ulike essay, hvorav det første har vært offentliggjort tidligere.

Denne første del bærer tittelen «Kirkelig og ukirkelig kristendom» og omhandler forholdet mellom kristendommens to grunnleggende fremtredelsesformer i vår tid. Forfatteren daterer fremveksten av denne dobbelthet til 1700-tallet, da den kirkelige tradisjon ble splittet i en kirkelig og ukirkelig strøm. I dagens situasjon er den ukirkelige kristendomsform etter alt å dømme den dominerende. Med front mot tradisjonelle oppfatninger om sekularisering, peker forfatteren på at denne ukirkelige kristendomsform ikke må forstås som en *mangel* på kristendom eller religion, men som «en bestemt kristen position, der lægger vøgt på en inderlig og personlig tilegnet kristendom og betrakter kirkeinstitutionen med skepsis» (s. 16). Dette er en kristen posisjon som også har sine forutsetninger i den kristne tradisjon, bl.a. i spenningen mellom størrelser som ytre og indre, ånd og bokstav osv. Mens dette er størrelser som i den kirkelige kristendom er forsøkt holdt sammen i en spenningsfylt enhet, spilles de i den ukirkelige kristendom gjerne ut mot hverandre. Samtidig som forfatterens eget ståsted åpenbart befinner seg i den kirkelige kristendom, utelukkes ikke at den ukirkelige kristendom kan ha bevart viktige bibelske innsikter som ofte er kommet til kort i den kirkelige tradisjon (s. 38f).

Boken behandler også de historiske røtter til den ukirkelige kristendom, som forfatteren bl.a. lokaliserer til pietismen og opplysningstidens tenkning. I det 19. århundre blir begge disse bevegelser folkeie, både gjennom vekkelsesbevegelsene og utbredelsen av opplysnings-tankene. For Danmarks vedkommende trekkes H.C. Andersen fram som en eksponent for en ukirkelig kristendom som forener både den pietistiske og den rasjonalistiske tradisjon.

Mest spennende synes jeg det blir når forfatteren til sist i denne del av boken gjør et forsøk på å bestemme *forholdet* mellom disse to former for kristendom, et forhold som karakteriseres som en «symbiose» (s. 36ff). Etter forfatterens mening er den ukirkelige kristendom ingen utdøende størrelse, men vil i overskuelig fremtid være det tause flertalls religion i Danmark. Denne kristendomsform kan imidlertid ikke leve alene eller fullstendig isolert fra den kirkelige kristendom. Den kirkelige kristendom hører med til den ukirkelige kristendoms livsbetingelser, ikke minst fordi den ukirkelige kristendom trenger den kirkelige for å kunne føres videre til nye generasjoner. «Kun i forbindelse med den kirkelige kristendom kan den ukirkelige kristendom videreoverleveres til de næste generationer, fordi den tilbyder et sprog og en social ramme om de begivenheder, der blivende giver anledning til religiøse overvejelser, såsom fødsel (dåb), kærlighed og intimitet (bryllup) og død (begravelse). Sociologisk bedømt udgør den kirkelige kristendom kristendommen i dens højform, mens den ukirkelige kristendom udgør kristendommen i dens folkelige, brede form.» (s. 3)

Med sin forståelse av forholdet mellom de to former for kristendom som en symbiose, representerer Gregersen her en forståelse som ligger nær opp til den forståelse av «folkekirke» og «trosfellesskap» jeg selv har gjort gjeldende. Terminologien er riktignok en annen, noe som bl.a. har sammenheng med at begrepet «folkekirke» har en helt annen mening i dansk sammenheng, der «Folkekirken» det rett og slett er det offisielle navnet på den danske statskirken. Mens jeg først og fremst er ute etter å beskrive forholdet mellom to sosiale formasjoner, er Gregersens fokus i større grad de to kristendomsformer forstått som to kulturtradisjoner. En effekt av det, som det kan være verdt å diskutere, er om han dermed i for stor grad identifiserer den kirkelige kristendom med kirken som *institusjon*, mens den ukirkelige så å si får monopol på det folkelige. Også en kristendomsform i samsvar med offisiell kirkelig teologi kan imidlertid være uttrykk for en folkelig bevegelse, noe ulike former for vekkelsesbevegelser kan være et eksempel på. Et annet kritisk spør-

mål til terminologien er om begrepet «ukirkelig» er fullt ut dekkende for den type kristendom det her dreier seg om. Selv om kontakten med kirken begrenser seg til noen spredte anledninger, er man likevel døpte kirkemedlemmer. En *virkelig* ukirkelig kristendom vil her være en slags kulturkristendom som har mistet *enhver* forankring i noe organisert kirkesamfunn, men som likevel beholder en viss kristen identitet på det kulturelle plan.

Gregersen er seg bevisst at han tar opp mye av den samme tematikk som Jørgen Jensen, og markerer dette gjennom å vie den midterste av bokens tre deler til en fyldig omtale og stillingstaken til Jensens bok. Samtidig som Jensen gis rett i mange av sine iakttagelser om den fjerne kirke, reises det viktige innvendinger både på historiske og teologiske premisser. På det historiske område betviles bl.a. forsøket på å gjenfinne vår tids fjerne kirke i teologiske forestillinger fra tidligere tiders kirkehistorie. På det teologiske plan kritiseres bl.a. Jensens tendens til i sin visjon av den fjerne kirke å identifisere åpenbaring og historie, kristendom og danskhet.

Tema for bokens siste del er de nyeste tendenser som preger det religiøse bilde i Danmark. Gregersen peker her på at den sekularisering som har betydd en svekkelse av så vel kirkelig som ukirkelig kristendom, i dag møtes av tendenser til resakralisering. Hva slags sakralisering det dreier seg om, går det imidlertid ikke an å si noe entydig om. Her går tendensene i mange retninger, og Gregersen peker på noen av dem. Ved siden av andre interessante observasjoner på dette feltet, trekker Gregersen fram *gudstjenestens* rolle som møtested for kirkelig og ukirkelig kristendom. I dette møtet ser han også kirkens fremtidsmulighet.

Gregersens bok bygger i liten grad på direkte empiriske studier av den virkelighet som analyseres. På bakgrunn av egne observasjoner makter han likevel å tegne interessante perspektiver som vil kunne gi impulser både til videre refleksjon og forskning.

Jørgen I. Jensen: *Den fjerne kirke. Mellem kultur og religiøsitet*, Samlerens forlag, København 1995, 430 s., d.kr. 300.

Niels Henrik Gregersen: *Den dobbelte Kristendom*, Poul Kristensens Forlag 1996, 104 s., d.kr. 168.

*Harald Hegstad*

Bred presentasjon:

## **En dansk religionspsykologisk disputas**

Troels Nørager:

*Hjerte og Psyke. Studier i den religiøse oplevns metapsykologi og diskurs*, Frederiksberg (Forlaget ANIS) 1996, 399 s.

Etter Villiam Grønabæk, som var meget produktiv i ca. 30 år etter sin doktoravhandling om religiøse opplevelser fra 1935, er det bare kommet noen spredte bidrag fra Danmark til religionspsykologien. Troels Nørager – lektor i praktisk teologi ved Århus universitet – har nå tatt arven opp gjennom en omfattende og lærd avhandling der filosofi, psykologi og teologi møtes i et forsøk på å vise at moderne religionspsykologi kan tolkes som en bestrebelse på å oversette den kristne tradisjons «hjertespråk» til en vitenskapelig språkbruk.

Nøragers bok skiller seg vesentlig ut fra de fleste andre religionspsykologiske fremstil-

linger bl. a. ved den omfattende og kyndige bruk av filosofi, ikke minst utformet som fenomenologi og språkteori. Han bestrider at religionspsykologien uten videre kan forstås som en psykologisk disiplin, og mener – oppsiktsvekkende nok – at det er mer adekvat å betegne den som en religionsvitenskapelig disiplin med dype røtter i teologien. Når den skal behandle sitt analytiske objekt – «religiøs opplevelse»(prosesser og foretelser i subjektet) slik disse fremtrer som «religiøs opplevelse»(skriftlige og muntlige beskrivelser av det indre liv) – er det at den må gå bredere til verks enn psykologi og filosofi hver for seg ville gjøre det og reflektere hele spekteret fra metapsykologi til diskurs. Bare slik blir den en grunnleggende hermenevtisk disiplin etter Nøragers ønske. Hvis teologi på sin side defineres som en reflekterende bearbeidelse av gudsforholdet, vil teologien måtte være ytterst interessert i religionspsykologiens analyse av «religiøs opplevelse» nettopp på disse premisser.

Nøragers konkrete prosjekt kan også beskrives som et forsøk på å sette den «forsmådde inderlighet» på nytt på teologiens dagsorden. I Danmark der den dialektiske teologi har gjort «rent bord» mer enn nesten noe annet sted og faktisk har innebygget en forakt i stort sett hele kirkelivet mot alt som er subjektivistisk og psykologisk infisert, er et slikt mål ekstremt vanskelig å realisere. I denne situasjon er Nøragers valg av konsentrasjon om hjerte-metaforen (forstått langt ut over det poetiske, som en kognitiv, meget omfattende diskurs) utvilsomt et lykketreff. Også inderlighetens foraktere i Danmark synger jo salmer med glede, og det er i salmeboken (Grundtvig) at Nørager særlig går på jakt etter den folkelighet som med «hertet» rikelig bringer til uttrykk det som i moderne, vitenskapelig psykologi forbindes med «psyke». Ja, denne sammenkobling er altså forfatterens tese, og jeg er redd akkurat den bare kan gjennomføres konsekvent på psykologiens bekostning (se nedenfor) – og kanskje også på teologiens – noe som ikke gjør avhandlingens hovedanliggende mindre relevant. Eller som Nørager tørt bemerker: Det er et problem hvis inderligheten (forstått som «stemthed, bevægthed, vitalitet, affektivitet, lidenskab og identitet») som dens dannede foraktere også formodentlig lever ut, ikke blir inkludert og reflektert i beskrivelsen av menneskets forhold til seg selv og omverdenen, inklusive Gud.

Etter de innledende kapitler om metode og hertespråket, konsentrerer Nørager seg om tre religionspsykologer, som får en omfattende kritisk presentasjon. Først behandles amerikaneren *Jouathan Edwards* som levde under første halvdel av 1700-tallet. Som vekkespredikant utviklet han en troens psykologi som blir betraktet som den førvitenskapelige grunnleggelse av amerikansk psykologi overhodet. Deretter går veien om den moderne religionspsykologis grunnlegger, *William James*, som forvansker hertespråket til et nedslagsfelt for den opphøyede menneskelige selvbevissthet. *Villiam Grønabæk* som betegnes rett ut som «hertets religionspsykolog» havner i det dilemma at han til tross for en uttalt eksperimentell tilgang til religionspsykologien og ønsket om å gjennomføre en «nøytral» beskrivelse, likevel havner i en normativ bestemmelse av den religiøse opplevelse utfra sine egne teologiske forutsetninger. Dette utgjør en av avhandlingens aller best dokumenterte konklusjoner.

Boken avsluttes med to kapitler om religionspsykologiske og teologiske perspektiver, der Karl Rahner (hvis overveielser om «hertet») påstås å lukke seg omkring seg selv) og igjen Grundtvig står for de viktigste teologiske leveransene.

Hva blir stående igjen for denne leser som viktige konklusjoner på en omfattende og dyptpløyende refleksjon? Ikke fullt så mye som man gjerne skulle ønske.

Interessant er Nøragers polemikk mot Owe Wikström (en av opponentene ved disputasen) for at han i «Den outgrundliga människan» betoner det religiøse språks evokative funksjon på bekostning av den kognitive, samtidig med at han undervurderer i hvilken grad også vitenskapene er henvist til å operere med modeller og metaforer. Wikström beskyldes altså bl. a. for overtro på metodisk objektivitet.

Nøragers alternative tenkning er utformet i en nyansert hermenevtisk modell som kalles «Den eksistensielt-religiøse betydnings kontinuum» (s. 291). Denne omfatter både empiriplan, teoriplan og metaplan og impliserer nødvendigheten av en stadig hermenev-

tisk refleksjon, hvor «hjerne» og «psyke» speiler seg i hverandre. Innenfor denne ramme blir det – med Nøragers ord – nødvendig både å reflektere «psyke» som «hjerne» (religionspsykologi) og «hjerne» som «psyke» (teologi). At denne modellen skaper grunnlag for en empirisk tilgang som avhandlingen ellers lider under å mangle, skal også være positivt nevnt. I denne modell finnes mye å gå videre med i mange retninger.

Når det gjelder muligheten for en nåtidig «hjertets teologi» må denne – som hos Grundtvig – i det minste ha plass både for emosjonelle og kognitive elementer. Gunnlaget bør, ifølge Nøramer, være salmebokens styrende metafor, nemlig at forholdet til Gud er et kjærlighetsforhold. (Denne plausible påstand er interessant nok – som den eneste i boken – skrevet ut med lutt store bokstaver (s. 323)!) Skal denne grunninnsikt gjøres gjeldende i kulturkritikk, forkynnelse og sjelesorg, må den riktignok nyformuleres, dels i tilknytning til vår aktuelle forståelse av forholdet mellom Guds og menneskers kjærlighet, dels som en produksjon av nye metaforer der trekk fra kildeområdet (menneskelig kjærlighet) overføres på målområdet (gudsforholdet). På boken siste side føyer Nøramer til: Med tanke på hva hjertet i tidens løp har måttet stå modell til, var det kanskje best om teologien en lang tid så det som sin oppgave å tale *nøakternt* (og innimellom insisterende) om hjertet. Det er ikke for mye sagt at avhandlingen selv i høy grad er et bidrag til denne nøkternhet. Derimot er det ikke så lett å få øye på hva moderne psykologi konkret bidrar med. Av kritiske kommentarer har jeg særlig tre:

Nøramer er selvsagt klar over at psykologiens mange retninger forholder seg høyst ulikt til «det indre» og «inderligheten». Selv psykoanalysen i moderne utgave er det umulig å betegne uten videre som en inderlighetens psykologi. Heller ikke denne – som Nøramer i motsetning til hovedtyngden av moderne religionspsykologi særlig holder seg til – er altså (i Nøragers forstand) konsentrert om en utforskning av «psyken» ved hjelp av vitenskapelig språkbruk. Moderne psykologi synes derfor å bli presset inn i en altfor snever bås for å passe inn i Nøragers prosjekt.

Noe av det samme tror jeg kan sies om hans bestemmelse av og konsentrasjon om teologiens inderlighet, selv om hjertespråket i seg selv fremstilles meget fasettert. Jeg kan ikke fri meg fra tanken om at en fornyet beskjeftigelse med det som vanligvis kalles teologiens erfaringsside (theologia experientialis) – og som jeg opplever som selve drivkraften i Nøragers prosjekt – hadde kommet bedre til sin rett uten den tvangstrøye som den programmatisk samtenkning av «hjerne» og «psyke» innebærer. Mye av levende moderne spiritualitet ville f. eks. kjent seg meget ubekvem med en slik påkleddelse selv om den i høy grad er erfaringsbasert.

Til sist vil jeg etterlyse psykologiens kritiske funksjon overfor teologiens «hjertespråk». Dette er meget lite fremme i Nøragers hermenevtiske konsepsjon og utgjør ofte selve nerven i godt religionspsykologisk arbeid. Jeg tror at Nøragers forsøk på å konstruere en ny utgave av teologisk religionspsykologi er den viktigste årsak til denne mangel. I det hele ser jeg lite i Nøragers prosjekt som ikke kan gjennomføres i rammen av en systematisk teologi som lever i nær dialog med religionsfilosofien. Leser man boken med en slik merkelapp, blir det for noen lettere å ta til seg dens utvilsomme kvaliteter uten å støte på altfor mange blokkeringer.

Tilbake står uansett en dyp respekt for et dristig prosjekt som nok vil vise seg i stand til å produsere fruktbare avleggere, men kanskje et stykke borte fra det som var ment å utgjøre stammen?

*Tor Johan S. Grevbo*



## Pastorallære

Ansv.: Hele redaksjonen

Brigitte Enzner-Probst:

*Pfarrerin.*

*Als Frau in einem Männerberuf,*

Kohlhammer, Stuttgart 1995. 227 s.

Boken er skrevet på grunnlag av kvalitative intervjuer med 14 kvinnelige prester. Intervjuene er systematisert, og brokker av disse blir referert i de forskjellige kapitlene.

I det første kapitlet gir forfatteren en historisk oversikt over kvinnens vei til preste-tjeneste. Hun skriver om kvinnes inn-gang på universitetene; deretter om de kvinnelige teologenes arbeid i kirken, med tjenester som først og fremst var diakonale. Kvinnelige teologer var forutsatt å være enslige dersom de skulle få arbeid i kirken. De kom i prestatjeneste via nødsprinsippet, inn i en tjeneste som var definert og betjent av menn.

I det neste kapitlet intervjues kvinnene med tanke på forholdet til sin far og mor. Spørsmålet er hva slags identifikasjonper-soner de har vært, og hvordan fedre og mødre har bidratt som eventuelle døråpne-re inn til studiet. Så kommer et kapitel der det spørres om hva teologistudiet har gjort med dem. Mange av kvinnene fremhever yrkesutøvelsen som vanskelig fordi den er tilrettelagt med tanke på menns livsstil og hverdag; en hverdag der mennene i større grad er fristilt i forhold til oppdragerplikte-ne. Den sosiale kontrollen oppleves vanske-lig for noen av kvinnene, indre og ytre for-ventninger til roller blir også nevnt. Kvin-nene mangler forbilder og opplever å bli møtt med myter og forventninger som de ikke kan leve opp til. Den utstrukterte arbeidstiden gjør det vanskelig å skille mel-lom privatliv og yrke, og virkeligheten ser for de fleste ganske annerledes ut enn det de hadde trodd. De uttrykker at de har vans-keligheter med å skaffe rom og ro fordi

omsorgspliktene er store både i forhold til yrket og i forhold til hjemmesituasjonen. De mannlige kollegene har mer myndighet. En kvinnelig prest som var gift med en prest, sa det slik: «Ich war halt nur schmückendes Beiwerk, und der Herr Pfarrer war halt wichtig.» Forholdet til familie, til det å ha barn, evt til å velge å leve uten barn, evt også uten ektefelle, blir drøftet i et eget kapitel.

Strategien for kvinner når de skal prøve å kombinere arbeid og hjem, blir å ha færre ambisjoner og lavere målsetting karriere-messig. Mange er preget av ambivalens og stadige indre diskusjoner om mulige modeller og alternativer. Noen gir uttrykk for resignasjon, og noen forteller om ytre motstand fra oppvekstmiljø som psykologisk bremsende faktor.

Forfatteren mener det er en illusjon å tro at mulighetene er like for menn og kvinner. Det blir derfor en utfordring å legge til rette så det blir reelt mulig å praktisere uten å måtte ofre hjem og familie. Hva slags struk-turelle forandringer må til, og hvilken pas-toralteologisk refleksjon er nødvendig?

Det siste kapitlet er forfatterens eget. Hun drøfter det fremlagte materialet. Vi trenger, mener hun, en pastoralteologi der kvinnene setter ord på sine erfaringer. Kvinnene har blitt fremstilt stilisert, enten som jomfru Maria eller som Eva – som den hellige – eller som heksen. Det kristne ydmykhetsidealet og offerviljen har blitt kvinners varemerke. Med forbilde som den gode mor kan det være vanskelig å ytre ønsker om egne krav og forventninger i forhold til yrke og tjenes-te. Fordi kvinner har blitt utnyttet, så har de ikke vært frie til å tjene. Idealer som at «en prest står alltid til tjeneste» slår dypere inn hos en kvinne og bevirker sterkere skyldfø-lsene når de synes de kommer til kort.

Kvinnen representerer den som er anner-

ledes. Kvinner finner seg ikke uten videre hjemme i den teologiske språkform og den naturvitenskapelige eller historisk-kritiske tilnæringsmåte. Det symbolske univers er bestemt og definert av menn. Det følger noen interessante ekskurser om synet på kvinner opp gjennom historien.

Det mest interessante ved boken er når forfatteren sier hva hun tenker om «eine inklusive Pastoraltheologie». Hun mener det er viktig å hente inn kvaliteter som kvinner utvikler, eksempelvis i samkvem med barna. I vår rasjonelle verden kan dette være bidrag av en annen kvalitet. Hun mener det må være viktig å se kvaliteter og muligheter i kvinners mangefasetterte virkeligheter, istedenfor å oppleve mangefasetteringen som det store problemet. Deres fragmentariske eksistens kan tolkes som et positivum. Til nå har kvinner opplevd det som brokker, og de strekker ikke til på noe felt. En kan tenke motsatt: at det gir fleksibilitet og vidsyn og større erfaringsrikdom: «Eine Haltung also, die gerade in der sog. 'Patchwork-Identität', wie sie die Normalbiographie von Frauen kennzeichnet, einen Reichtum an Erfahrungen aus verschiedenen Lebensbereichen und -Phasen sieht, die sowohl pastoraler Arbeit wie menschlichem Leben insgesamt zugute kommt.» Kanskje kan annen dokumentert erfaring enn selve teologistudiet og prestedtjeneste, faktisk kunne krediteres både ansiennitetsmessig og lønnsmessig, om en tenker ut fra et slikt perspektiv?

Hvor representativ en slik kvalitetsundersøkelse er, kan vi vanskelig uttale oss om. Dessuten er ikke alt direkte appliserbart på en norsk virkelighet. Likevel er det i boken gjort et grundig stykke arbeid med spørsmål som skulle interessere både menn og kvinner i kirken. Jeg håper mange kommer over en eventuell språklig barriere og lar boken danne utgangspunkt både for samtaler og studier av menns og kvinners erfaringer i møte med prestedtjeneste.

*Berit Okkenhaug*

Susanne Johnson:

*Christian Spiritual Formation in the Church and Classroom.*

Nashville, Abingdon 1989. 173 s.

Enda en bok om spiritualitet? Ja, og den er sympatisk og klok – bl.a. ved at den innrymmer at «spirituality», «formation» og «spiritual direction» står i fare for å miste innhold ettersom de er blitt pop-begreper i kirke og teologisk utdanning idag. Forf. er dessuten bekymret for at tidens religiøse oppvåkning skal bli en «spirituality without Christianity» (s. 12).

Susanne Johnson vurderer og gjennomtenker den spiritualitet som i dag dominerer bildet, og da særlig i kirkene i USA – for deretter å gå over til en uttegning av en spiritualitet som bygger på et bedre teologisk fundament. Det overgripende sikte «is to explore spiritual formation as the decisive guiding image for educational ministry in the church» (s. 14).

Det er særlig to trekk å merke seg i fremstillingen. For det første vil S. Johnson løsrive spiritualitets-anliggendet fra en narsissistisk «self-absorption», hvor den åndelige reise i bunn og grunn blir en fordekt ego-trip. Genuin spiritualitet kan, ifølge forf., bare læres og øves i den korporasjon som kirken er.

For det annet har forf. berettigede kritiske anmerkninger til den rolle som «faith development»-teorier (jf. Fowler o.a.) har fått i den amerikanske debatt om personlig-hetsutvikling og kristen fostring. Disse teorier har sin relative rett, mener Johnson, men de tenderer mot å foreskrive normalforløp i den menneskelige utvikling, mens denne i realiteten er en langt mer kompleks sak enn en fasebestemt, lineær utviklingsgang. Videre kan disse teorier romme en fristelse for prester og oppdragere til å øve press i retning av å føre mennesker fra ett utviklingsstadium («stage») til et annet. Og endelig: Utviklingen mot større kognitiv kapasitet kommer ikke fullgodt til rette med det fenomen Bibelen kaller «tro».

Viktig er også forf.s advarsel mot å sette igang særskilte programmer i kirke og skole for å ivareta «spiritual formation». Det skaper inntrykk av at spiritualitet er en «sak» i tillegg til kristen fostring. Dette anliggende må først og fremst søkes bygget inn i de ordinære, undervisende funksjoner: «– spiritual formation simply cannot be understood apart from Christian formation», s. 159). – En teologisk vederheftig bok om saken, til ny innsikt!

O.S.

Günter Breitenbach: *Gemeinde leiten. Eine praktisch-theologische Kybernetik.* W. Kohlhammer, Stuttgart 1994. 366 s. DM 49.80.

Boken griper rett inn i dagens debatt om ledelse i kirken. Forf. er til daglig engasjert av temaet som leder av Evangelisch-Lutherische Gemeindeakademie Rummelsberg ved Nürnberg. – Boken er bygget opp i tre hoveddeler:

Del 1 gir en aktualisering av temaet «menighetsledelse» i dagens situasjon, med en påpekning av at saken lenge har vært forsømt innen den praktiske teologi (noe forf. har rett i!).

Del 2 utvikler så en «systemisk» modell av ledelse i kirke og menighet. Denne fremstår som forf.s bud på en prinsipiell kybernetikk (dvs. ledelsesteori). Her starter Breitenbach med et tilbakeblikk på Schleiermacher, som nettopp satte temaet kirkeledelse i sentrum av den praktiske teologi. Forf. fører deretter linjen frem til dagens økumeniske samtaler om ledelsesproblematikken i kirken. Disse avsnitt er konsise og informative.

Del 3 utmynter endelig prinsippetk-

ningen fra del 2 i kybernetiske modeller for dagens praktiske menighetsledelse. Her skiller forf. mellom ledelse på ulike nivåer: «episkopale Leitung», «presbyterale Leitung» og «kongregationale Leitung» (s. 314ff). – Boken slutter med en rekke råd til utvikling av kybernetisk kompetanse med henblikk på kirke og menighet.

En gjennomgående setning i boken lyder slik: «Menighetsledelsen hviler på flere skuldre». Og det er rett. Men jeg tviler på om det Habermas-inspirerte grunnsyn boken plederer holder i virkelighetens verden. Idealet som fremsettes er den «diskursive Entscheidungsfindung» (s. 80), hvor embetsbærerne ikke må forstå seg som bærerne av avgjørelsesprosessene overfor menigheten, men som moderatorer i menighetens avgjørelsesprosess. Forf. slutter seg dermed til Chr. Bäumlers grunnsyn i disse spørsmål. Han hevder at det dreier seg om «å oppheve embetets selvstendighet overfor menigheten til fordel for en menighetens reflekterte egenledelse» («reflektierte Selbststeuerung der Gemeinde», s. 80).

En konsekvens av denne posisjon er at ingen sitter med et sisteansvar i ledelsen. Boken postulerer at det er den til enhver tid aktuelle sak som *selv* må ha primat, og denne må få leve i vekselspillet i menighetens interne relasjoner (s. 312). Ut av maktbalanserte prosesser mener forf. at tjenlige avgjørelser naturlig vil følge. Jeg er i tvil. – Boken gir dessuten tilslutning til en type pluralitet i folkekirken jeg er uenig i.

Denne kritikk må ikke få tildekke at man lærer mye gjennom et studium av boken. Den er åpenbart frukten av et omfattende arbeid, og derfor er den også blitt stoffrik. Dette fører igjen til at boken krever sitt av leseren, noe som også skyldes en unødvendig omstendelig stil. Boken kunne med fordel vært gjort noen ti-talls sider kortere.

O.S.

## Homiletikk

Ansv.: Olav Skjevesland

Gustaf Wingren:

*Predikan*

Artos bokförlag, Skellefteå 1996,  
3 uppl. (319 s) 236 skr.

När nu det lilla bokförlaget Artos ger ut Gustaf Wingrens bok *Predikan* är det en stor händelse för det teologiska och kyrkliga Sverige. Var Gustaf Wingren (GW) än har gått fram har han väckt känslor, ingen har varit oberörd; antingen har han höjts till skyarna eller sänkts så långt ner det över huvud går. Boken *Predikan* är i detta avseende inget undantag.

GW hade vikarierat på Karl Barths professorsstol i Basel där han ständigt hade konfronterades med studenternas frågor om bibelordets betydelse för dem och betydelse såsom nu predikat ord. Detta var ett helt annat sätt att fråga än Lundateologins idéhistorisk orienterade teologi. Väl hemma i Lund, år 1949, skrev GW boken *Predikan*, vilken internationellt blev hans mest betydelsefulla och mest översatta bok, medan den i Sverige snabbt lades åt sidan, endast tre upplagor på 45 år.

Ofta får vi höra att predikan är i kris. Om det är predikantens kris, predikan som fenomen eller åhöraren som är i kris definieras oftast inte. GW menar att predikan är en pågående funktion i det aktuella kyrkolivet (s 19) och att predikan egentligen inte kan vara i kris eftersom den är bärare av det gudomliga tilltalet när den berättar bibelordet (s 6). Boken igenom hamrar GW in i läsaren uppfattningen att Ordet får sitt rätta väsen när det predikas, «Ordet är till för att förkunnas, dess objektive innehåll blir tydligt, först då det predikas» (s 1). Utgångspunkten för resonemanget är att predikan har två storheter, det givna bibelordet och de församlade människorna. När predikanten predikar har han uppgiften att åstadkom-

ma ett möte mellan ordet och människorna, «att knyta ett band mellan texten och församlingen» (s 1).

GW ser som sin uppgift att svara på frågorna: vad betyder det att predika och vad är predikans innebör genom att systematiskt, exegetiskt, homiletiskt och praktiskt material samt material från Lutherforskningen används för att belysa och bidra till lösningen av det teologiska och principiella problemet om predikans väsen och egenart. Genom sju avdelningar bygger GW upp sin predikoteologi.

Först görs undersökning av situationen, marken och läget i I. Predikans situation. Grunden läggs stadigt fast i II. Bibelns budskapskaraktär med en ingång genom III. Skapelse och synd kommer vi till första våningen IV. Kristus i ordet, vilket byggs på med våningar om V. Död och uppståndelse, VI. Det återupprättade människolivet samt VII. Teksten och den levande Guden.

Hele bygget hålls ihop av uppfattningen att predikan i sig själv är ett led i den händelsekedja, som Bibeln skildrar och som slutar med de dödas uppståndelse (s 41). GW menar att vi nu befinner oss i trons tid, inte skådandets tid utan ordets, predikans och lyssnandets tid (s 78).

Det är först i sista avdelningen som bygget blir innflytningsklart med hjälp av Luthers tänkande. «Ordet är det skapande ordet, detta är en insikt, som vi aldrig får släppa. Innebörden häri är den, att när ordet kommer, så lever människan» (s 279). «Att vara en församlingsmedlem någonstans och höra texterna komma, det är att få del i den levande Gudens gärningar, det är att vandra under lyssnande till rösten» (s 280).

När jag läser *Predikan* så förvånas jag gång på gång hur aktuell den är. Problemet predikan, predikant och åhörare är lika

brännande idag som på 1940-talet. GWs bredd og spånst i att troget bygga på Luther ger en dimension som den evangelisk-lutherska kyrkan i Sverige idag tycks sakna. Boken *Predikan* lämnar ingen oberörd, kanskje kan den på nytt tända debatten och fördjupa refleksjonen kring fenomenet predikan.

Jan-Olof Aggedal

Richard L. Eslinger:

*Pitfalls in Preaching. Grand Rapids,*  
Eerdmans, 1996. 152 s. US dollar 12,-.

Amerikansk homiletikk har et annet særpreg enn vår europeiske. Mens særlig tysk og skandinavisk homiletikk har vært mest opptatt av prekenlæren, forstått som refleksjon omkring prekenens teologiske begrunnelse, dens plassering i samfunnsbildet osv., så synes amerikansk prekenlitteratur å være mer praktisk anlagt. Man skriver mye utfra spørsmålstillingen: «How to do it?»

Fordelen med en slik innfallsvinkel er at leseren, som selv nesten alltid er en predikant, får mange nyttige og konkrete råd og vink til sin ukentlige oppgave. De aller, aller fleste tips som leveres er nemlig innlysende, men likevel ikke så lette å komme på selv. Man blir gjerne blind i møte med egne (u)vaner, og trenger derfor det kritiske blikk utenfra som god prekenlitteratur kan levere. Men mye amerikansk homiletikk kan virke som en opplisting av gode råd, en slags homiletisk «dydskatalog», og slik listevisdøm er sjelden spennende lesning. Den bør i alle fall helst inntas i mindre doser.

Richard L. Eslingers siste bok står klart i denne amerikanske «How to do it»-tradisjonen. Skjønt, her er innfallsvinkelen vel så mye: «How not to do it». Bokas tittel er nemlig: «Pitfalls (fallgruver) in Preaching». Eslinger vil avlive den tradisjonelle temaorienterte prekenform. Den er rasjonalistisk

i sitt grunnkonsept og tilhører forgagne tiår. Den mangler dynamisk driv og bilder som kan få tilhørerne til å lytte, og den gjør fremfor alt ikke rett overfor tekstens egen form og struktur, som oftest er av narrativ støpning. Også med utgangspunkt i Paulus er det i følge Eslinger både mulig og tilrådelig å preke utfra en narrativ grunnstruktur, styrt av et homiletisk «plot», d.v.s. en spenning eller en konflikt som stilles opp først i prekenen og som senere forsøkes løst.

I tråd med sin narrative preferanse vil Eslinger fremme bruken av bilder og fortellinger generelt også i prekener som ikke er holdt i en gjennomgående narrativ form. Men han advarer mot den bevisstløse tro på at en slående metafor eller en spennende fortelling skal gjøre susen. Her er «pitfalls» i fleng. Bruken av illustrerende elementer må være bevisst styrt. Bildene må f.eks. ikke bli for mange, ikke for sterke i forhold til budskapet de skal levere, og de må ikke inneholde andre momenter enn de som tjener prekenens eget konsept.

Boka inneholder noen arbeidsoppgaver som leseren kan ta fatt i, blant annet i forhold til egne prekener. Denslags er meget nyttig. Men det virker irriterende at noen oppgaver viser til prekeneksempler som ikke finnes i boka selv, bare i litteratur som ikke vil være tilgjengelig for alle lesere.

R. L. Eslinger hører med på «førstelaget» blant amerikanske homiletikere. Han har tidligere ikke minst vært opptatt av fortellingens plass i prekenen, og har bl.a. utgitt bøkene: «A New Hearing» i 1987 og «Narrative and Imaginations» fra 1995. Hans nyeste bok blir sikkert godt mottatt av mange. Bruksbøker, for ikke å si bruksanvisninger, har også sin nytte. Jeg tror faktisk det er for lite av denslags hos oss. De prinsipielt anlagte prekenlærer har sin begrensnings, og trenger å utfylles. Men jeg tror ikke at dette opus vil bli stående som noe betydningsfullt verk. Dertil er det for lite originalt og tanke-vekkende.

Halvor Nordhaug

Jeffrey T. Myers:

*Unfinished 'Errand into the Wilderness'.*

*Tendenzen und Schwerpunkte der Homiletik in den USA 1960–1985.*

Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.

242 s. DM 56.

Boken med den merkelige tittel (som spiller på et sitat fra den puritanske 1600-tallsprekiant William Davenport) har et interessant opplegg: En amerikansk teolog som nå tjenestegjør som prest i Frankfurt skriver en avhandling (hos Gert Otto i Mainz), hvor han med Tyskland som utkikkspunkt ser tilbake på 25 års amerikansk prekenlære (1960–85). I et avsluttende kapittel presenterer Myers kort tre tyskspråklige homiletikere og setter amerikansk og tysk prekenlære i forhold til hverandre.

Det innledende kapittel gir et summarisk overblikk over "the American pulpit" fra kolonistenes landgang i Ny-England på 1600-tallet, over the "Great Awakening" og Jonathan Edwards (1703–58), inn på 1800-tallet, videre Social gospel-prekenen, innflytelsen fra ny-ortodoksien (R. Niebuhr) og ny-liberalismen (H. E. Fosdick) – frem til ca. 1960, som Myers hevder er prekenens bunnpunkt i USA i vårt århundre. Kapitlet gir en grei oversikt som markerer milepælene.

Så følger bokens beste kapitler: presentasjoner og kritiske analyser av fire homiletiske programmer, knyttet til fire ledende navn. Først ut er den «induktive» prekenmetode, som er knyttet til Fred Craddock og hans bok *As one Without Authority* (1971), et vannskille i nyere amerikansk homiletikk, i det den gjør opp med det overleverte prekenideal som «deduserer» prekeninnholdet fra en systematisk-teologisk overbygning. For det annet presenteres prekenen som «narrativ kunstform», med Edmund Steimle som hovedrepresentant. Steimle var en sentral person bak boken *Preaching the Story* (1980), som ble en plogspiss for narrativ preken.

Tredje mann (!) ut er David Buttrick og hans «fenomenologiske» tilgang til prekenen, slik han utfolder den i sin store *Homile-*

*tic* (1987, altså 2 år senere enn Myers tidsavgrensning). Buttricks hovedinteresse er prekenen som språklig fenomen og spørsmålet om hvordan prekerer «slår inn» i menneskers bevissthet. Til sist analyseres Charles Rice og hans program, som fremhever bildet og fantasien («image» og «imagination») som utnyttede ressurser i homiletikk og praktisk prekenarbeid.

Dette er informative analyser med påpasselige kritiske anmerkninger – alt i alt vel egnet lesning for den som vil bli mer kjent med nyere amerikansk homiletikk. Rett nok hadde Myers stått seg på å trekke inn en mer reflektert systematisk-teologisk skolert homiletiker i sitt arbeid, f.eks. metodisten William Willimon eller lutheranen Richard Lischer. Ikke alle de aktørene Myers trekker frem lodder like dypt, hermenevtisk vurdert.

Det avsluttende kapittel, som altså *både* gir en presentasjon av noen tysktalende representanter og forsøker å sette den nyere amerikanske og tyske fagutvikling i lys av hverandre, blir mer et springende appendiks. For det første vekker det undring at sveitseren Ed. Thurneysen er en av de tre tyskspråklige som introduseres (sammen med Ernst Lange og Gert Otto) – dels fordi han hører til forrige generasjon, dels fordi hans faglige hovedinteresse er sjelesorgen. En god erstatter her ville vært Thurneysens elev, Rudolf Bohren, som i 1971 leverte en original *Predigtlehre*, systematisk-teologisk anlagt og med basis i pneumatologien.

Myers måtte ha brukt mer energi og plass for å gi oss virkelig interessante sammenligninger mellom nyere amerikansk og tysk homiletikk. Dialogen over Atlanterhavet kommer ikke ordentlig igang. Dermed innfnrir ikke forf. helt hva han lover. Verden av boken ligger som nevnt i analysene av det amerikanske materiale. Forøvrig bør det noteres at "black preaching", kanskje den mest interessante gren innenfor amerikansk forkynnelse i dag, kun spiller en marginal rolle i avhandlingen.

O.S.

## Sjelesorg

Ansv.: Tor Johan S. Grevbo

Christian Möller (utg.):

*Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts*  
(bind 2 og 3), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1995/1996 (hvert bind ca. 400 s.)

Tidligere er første bind i denne biografiske sjelesorghistorie (1994) omtalt i dette tidsskrift, og med bind 2 og 3 er verket komplett. Jeg nøler ikke med å betegne fullførelsen som en stor milepæl. Stadig flere har innsett at sjelesorgen i siste del av vårt århundre har lidt under en meget stor mangel på på historisk (og teologisk) bevissthet (jf blant andre Johann A. Steiger: «Die Geschichts- und Theologie-Vergessenheit der heutigen Seelsorgelehre», KuD 39 (1993), 64–87). Möllers store innsats som utgiver av de tre foreliggende bind, har motvirket den historiske kortpustethet i betydelig grad. Ved siden av relevante biografiske data, blir hver sjelesørger representert med sin tenkning og eksemplariske tekster og dessuten ofte med konkret beskrivelse av vedkommendes sjelesørgeriske praksis.

Bind 2 omfatter 16., 17., og 18. århundre. Det begynner med Martin Luther og ender med Matthias Claudius. Sistnevnte får stå som eksempel på det ofte overraskende – men alltid velbegrunnede – utvalg av portretter. Interessant er det å lese om Luthers egen sjelesørger, Johann von Staupitz, og ellers er de her alle sammen: Zwingli, Calvin, Arndt, Scriver, Spener og Zinzendorf, og også en rekke mindre kjente. Katolsk sjelesorg er godt representert, bl.a. med Teresa av Avila, som sammen med Hildegard von Bingen og Catarina av Siena fra bind 1, er alene om å representere de kvinnelige sjelesørgerne. I bind 2 er John Wesley den eneste engelskspråklige sjelesørger som portretteres (og overhodet den eneste fra England), og det er klart at verket internasjonalt

bedømt har en klar kontinental (les: tysk) slagside.

Bind 3 omfatter sjelesorgen i 19. og 20. århundre, begynnende med Schleiermacher. Utenom de vanlige biografiene, finnes også en gjennomgang av de russisk-ortodokse sjelesørgerne (staretsene). Ved siden av en tilsvarende presentasjon av ørkenfedrene i bind 1, er dette det eneste unntaket i rekken av individuelle portretter. Seward Hiltner er den eneste amerikaner som har fått plass i hele verket, og den mest påfallende mangel overhodet er vel at Anton Boisen – far til den amerikanske sjelesorgbevegelse – ikke er verdig et noen omtale. I stedet for å klage over manglene, skal man imidlertid kunne seg gleden over å bli nærmere kjent med en hel rekke betydningsfulle sjelesørgerne. Personer som er mer kjent for andre bidrag til teologi og kirkeliv, kommer i dette historieverket også nettopp til sin rett som sjelesørgerne. Dette er en verdi-fullt – og ofte oversett – innfallsvinkel og fanger f. eks. også opp Søren Kierkegaard, som er den eneste fra Norden som er viet oppmerksomhet. Det er derfor vanskelig å lese seg gjennom Möllers tre bind uten å få idéen om å lage en nordisk/skandinavisk pendent. Selv med konsentrasjon om dette århundre, ville minst en 10–20 personer fortjene fornyet oppmerksomhet i en slik, biografisk anlagt sjelesorghistorie.

T.J.S.G.

Leslie J. Francis/Susan H. Jones (utg.):  
*Psychological Perspectives on Christian Ministry*,  
Leominster, Herefordshire (Gracewing)  
1996 (424 s.)

Francis er praktisk teolog ved universitetet i Wales og er sammen med sin co-utgiver

opptatt av at sober empirisk forskning skal kunne begrense den mer tilfeldige synsing på kirkelivets mange områder. Det er altså en bok som inneholder representativ forskning på et større felt enn det rent sjelesørgelige, tradisjonelt forstått. Den dreier seg om måling av legfolks forventninger til presten, foretrukne presteroller, pastoral effektivitet, stress og utbrenthet, psykisk helse, forskjeller mellom mannlige og kvinnelige prester osv.

Det som mest direkte berører sjelesorgen er undersøkelser om presters kjennskap til psykopatologi og gereontologi, en sammenfatning av undersøkelser som er opptatt av relasjonen mellom prester og psykologer og endelig en canadisk undersøkelse

av hvordan teologi og sjelesorgstil samvirker. Boken er full av stimulerende resultater som vi ikke her har plass til å referere. Men ser vi på sistnevnte problemstilling, får den i Norge utbredte forestilling om at teologi er én ting, sjelesørgelig praksis noe helt annet, ingen støtte. Det viser seg f. eks. at prestenes gudsbilde klart påvirker både synet på psykisk lidelse og den sjelesørgelige metode. Uten at denne velredigerte empiriske artikkelsamling selv trekker konklusjonen, våger jeg å peke på at den indirekte viser at det ikke bare går en vei fra teologi til empiri, men også i høy grad en vei tilbake.

T.J.S.G.

## Diakoni

Ansv.: Alf B. Oftestad

*Diakonater i ulike kyrkotraditioner,*  
Nordisk ekumenisk skriftserie 27,  
Uppsala 1995, 84 sider.

Kirkens embete – relatert til diakonatet – diskuteres innen de ulike kirker. Enkelte utredninger og høringsuttalelser har holdt fast ved tradisjonelle standpunkter, andre har gått nye veier. I en nordisk ekumenisk konferanse i Finland (1995) ble diakonatets form og innhold belyst utfra de ulike kirke-tradisjoner og det såkalte Lima-dokumentet (BEM – Baptism, Eucharist and Ministry) 1982, som ble skjellsettende også for den senere Porvoo-erklæringen. BEM representerer diakonatets gjennombrudd i de ekumeniske samtaler – og de indrekirkelige konferanser. Foredragene på konferansen ble nedfelt i et hefte.

Sven Erik Brodd gir innledningsvis en orientering om utformingen av diakonatet i

ekumeniske dialoger. Ifølge Brodd er diskusjonen om det permanente diakonat preget av «en viss forsiktighet og til og med en viss forvirring». Først i de siste årtier har diakonatet fremstått som en selvstendig del av det tredelte embete. Ja, også de kirker som i begynnelsen av 1980-årene stilte seg avvisende til diakonatet som en del av embete, har ikke kunnet holde seg utenfor denne utvikling. Man merker seg at det ikke er aktuelle behov og utfordringer i kirke og samfunn som styrer utformingen av embetet, men det er kirkens identitet og den organiske forbindelse mellom kristologi, ekklesiologi og embete.

Etter et innledende kapittel som gir en innføring i de ekumeniske dialoger konsentrert om diakonatet, følger så de spesielle innenkirkelige bidrag. Den ortodokse kirke, som er den andre statskirken i Finland, er representert ved Timo Lehmuskoski. Han



drøfter den ortodokse kirkes diakonale oppvåkning og Rista Ahonen diskuterer de lutherske kirkers forståelse av diakonatet. Han påpeker reformatorenes traumatiske holdning til diakonien og fortsetter med en nøktern vurdering av vår lutherske kirkes reserverte standpunkt. BEM-debatten har blitt en utfordring til de lutherske kirker. Man er blitt nødt til å definere diakonembete. Kirkens liv og virke forklares best ved Kristi tredelte embete beskrevet som «martyria, leitourgia, diakonia.» Ahonen konstaterer videre at diakonien og Guds Ord hører sammen, og dette fellesskap styrker diakoniens liturgiske funksjon. Diakonien utgår fra alteret og vender tilbake dit på nytt og på nytt.

Komiteen hadde også innbudt Christine Hall, en representant fra den anglikanske kirke. Hun fremholder at ordinasjon av kvinner til prestetjenesten i den engelske kirke har minsket rekrutteringen til diakonatet. Det har også komplisert situasjonen ytterligere at det ikke er en felles oppfatning av diakonatets teologi og den praktiske utformingen. Få biskoper forstår hva diakonatet er, og ikke noe bispedømme har klare retningslinjer for hvordan det skal utformes. De håpefulle fremtidsperspektivene er knyttet til Povoo-avtalen og hva som kan og bør skje i dens kjølvann. Det eneste norske innslaget på konferansen ble levert av pastor og lærer ved norske baptisters teologiske seminar, Odd Arne Joø. Diakonien har nok sin basis i menigheten (koinonia), men som ventet forholdt man seg polemisk til et embete, in casu diakonembete.

Innen Romerkirken ble det andre Vatikankonsilet skjellsettende. Göran Fäldt fremhevet at det permanente diakonat begrunnes i Lumen Gentium (1965), konsilets dogmatiske redegjørelse: Diakonene tjener Guds folk i liturgi, ordets og kjærlighetens diakoni. Det er diakonens sak, ettersom den ansvarlige autoritet gir anvisning, å forrette dåp, ta hånd om og utdele eucharistien, være vigselsmann og velsigne

ekteskapet, gi de syke den siste reisekost, undervise og lede sørgegudstjeneten og begravelsen.

Det avsluttende og oppsummerende kapittel er skrevet av Åke André. I den lutherske tradisjon er nok embete en guddommelig innstiftelse som hører med til kirkens vesen. Men én bestemt ordning av embete gis ikke (kfr NT) og kirkens tradisjon er ikke normerende. Den praktiske utforming – embetsstrukturen – er en menneskelig ordning, dvs. underlagt hensiktsmessighet. Disse konstateringer har preget diskusjonen i de nordiske land.

De ekumeniske dokumenter, Accra 1974 og Lima (BEM) 1982 har påvirket debatten om diakonatet. Det gjelder alle de lutherske kirker i Norden, bortsett fra den danske. Utviklingen har konsentrert seg om et tredelt embete, biskop, prest og diakon (se BEM), med et utvidet diakonat. Povoo-avtalen bekrefter dette, men den er også signert av Den anglikanske hvor det tredelte embete hører til kirkens vesen.

Den foreliggende bok gir en nyttig innføring i debatten omkring diakonatet i de ulike kirkesamfunn i de nordiske land samt i den engelske kirken.

A. B. O.

*The diaconate as ecumenical opportunity.*  
The Hanover Report of the Anglican-Lutheran International Commission.  
Published by Anglican Communion Publications, London. 1996. 30 s.

Det har etterhvert blitt flere økumeniske kommisjoner og samarbeidsavtaler med fokus på kirkens diakoni. De to hovedtyper av mellomkirkelige samtaler, nemlig de tosidige (bilaterale) og de flersidige (multilaterale) har vist seg å utfylle hverandre. Debatten kirkene imellom ble intensivert ved publiseringen i 1982 av Lima-dokumenter, *Dåp, Nattverd og Embete* (BEM).

En annen vinkling fikk de samme spørsmålene i de tosidige fellesuttalelsene mel-

lom lutherske og anglikanske kirker. Den mest kjente er Porvoo-erklæringen (1992).

I de tidligere erklæringer som må regnes som grunnlagsmateriale til Porvoo ble det fremhevet at det mest naturlige tema måtte være å ta for seg diakonatet med friske øyne. Noen år senere, i 1996, tok Det anglikanske konsultative råd og Det lutherske verdensforbund initiativet til felles samtaler om kirkens diakonat. Det nedfelte seg i Hanover-rapporten. Man ville tilby et teologisk resonnement som fulgte en klar linje fra en kristologisk basis til en forståelse av diakonatet. Å være diakon betyr å lede og styre som tjenere, idet man formidler Kristi frelse.

Gravitasjonspunktet for denne virksomhet er og forblir kirken som blir tydelig «som kirke» i Den hellige nattverd. Det er i dette eucharistiske fellesskap at kirken mottar sin identitet (som Jesu Kristi legeme) og oppdraget til å tjene.

Den anglikanske tradisjon har holdt fast ved diakonatet som en tjeneste man blir ordinert til, mens de lutherske kirker fra reformasjonen av har fremholdt diakonatet som en legmannstjeneste. Diakonen hadde nemlig ikke del i Ordets embete. Dette er i ferd med å endre seg, og de økumeniske samtaler har nok bidratt til det.

Diakonene er kalt til å representere kirken når de tolker og møter nøden og utfordringene i samfunnet. Rapporten understreker diakonatets midlerrolle. Det skal

ikke bare gi kirkens hjelp i den spesielle nød, men også tolke nøden for kirken, dvs en slags «go between»-rolle: fra kirken til nøden og problemene, og fra disse tilbake til kirken. Men fremfor alt må diakonien bæres fram i kirkens navn, og derfor i Kristi navn til Guds ære og pris.

Rapportens siste del drøfter ordinasjonens betydning. Både i Den anglikanske og Den lutherske kirke betyr ordinasjonen en fornyelse av diakoniets virksomhet og identitet.

Dokumentet berører også spenningen mellom prest og diakon og den trussel som presten kan føle mot sin egen rolle og identitet. Men dette avhjelpes nettopp ved at presten ønsker diakonen velkommen som embetsbærer. På den måten kan presten bli fri til å konsentrere seg om sine egne oppgaver, da han bærer ansvaret for menighetens liv knyttet til Ord og Sakrament.

Rapporten understreker at ved å løfte diakonatet fram oppmuntres alt Guds folk til å forstå sitt daglige liv som en kristen tjeneste. Dessuten blir kirkene ansvarliggjort til å ta de diakonale utfordringer på alvor. Den er et viktig dokument i de bilaterale samtaler mellom anglikanere og lutheranere og kan vel også inspirere til videre multilaterale økumeniske samtaler. Det viser seg igjen at diakonien kan bringe kirkene sammen.

*Alf B. Oftestad*

*Martin Synnes*  
**Vakthold om**  
**DEN SKJØNNE SKATT**

*Innføring i pastoralbrevene og  
 kommentar til første Timoteusbrev*

Pastoralbrevene er blant de mest omstridte i NT. I en grundig innledning gjennomgår Synnes de grunner som taler for og imot paulinsk forfatter-skap. Selv er han overbevist om at Paulus har skrevet disse brevene.

I sin eksegesi tar han opp de mange relevante spørsmål som 1. Timoteusbrev reiser, bl.a. om kvinnelig tjeneste, om tilsynsembetet og om kirkens forhold til vranglære.



**I bokhandelen nå!**



LIMITED SUPPLY OF BOOKS 9847330

MENIGHETSFAKULTETETS BIBLIOT  
POSTBOKS 5144 MAJORSTUA

0302 OSLO

C

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

2

NYHETER FRA LUTHER FORLAG

Magnus Malm

# I LAMMETS TEGN

Forfatteren av «Veivisere» har skrevet en ny og viktig bok. Denne gang skriver han om dagens kirke og om dens svakheter, men også om veien frem om kirken skal fylle sitt kall. En bok for alle kristne som lengter etter vekkelse og åndelig fornyelse.

*«En befriende visjon av Jesu Kristi kirke som levende, fremtidsrettet – med solid rotfeste i profeters, apostlers og helgeners fellesskap gjennom tidene» – Per Lønning.*



HS-Trykk A/S, Oslo 1997