

HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

TILLEGG SHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

INNHOOLD

Wilfrid Stinissen: Andlig vägledning

Lars Johan Berge: Kunnskapssynet i Plan for dåpsopplæring

Olav Skjevesland: «Hvert Ord levet . . .» (J.J. Jansen 1844-1912)

Sideblikk * Ex Libris * Lesefruktur

HELGRETSFAKULTETETS BIBLIOTEK

20 JUNI 1994

NYE LUTHER FORLAG

HEFTE 1. 1994

Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Luther Forlag

Redaksjon: Olav Skjevesland, Laila Riksaasen Dahl, Tore Kopperud,
Øystein Bjørdal, Per-Arne Dahl, Berit Okkenhaug

Redaksjonsadresse: Menighetsfakultetet, Gydas vei 4, 0363 Oslo 3

Abonnement:

HPT kan foreløpig bare fåes i abonnement som også inkluderer Luthersk Kirketidende. Slikt abonnement kan bestilles hos Luther Forlag A/S, Akersgt. 47, 0180 Oslo 1.

Enkelthefter kan kjøpes eller bestilles hos:

Bok & Media (Lutherstiftelsens bokhandel), Akersgt. 47, 0180 Oslo 1.

Forfatterinstruks

Manuskripter som ønskes antatt til trykking, må innsendes i renskrevet stand og med så få rettelser som mulig. Lengden bør ikke overskride 15 maskinskrevne sider, og eventuelt noteapparat søkes begrenset. Det utbetales ikke honorar, men forfatterne vil få tildelt 10 eksemplarer av tidsskriftet.

INNHold HEFTE 1 – 1994

Leder: Stille etter Stinissen	1
Tor Jonsson: Ordet	2
Wilfrid Stinissen: Andlig vägledning som utmaning till själavården	3
Lars Johan Berge: Søkelys på kunnskapssynet i Plan for dåpsopplæring	13
Olav Skjevesland: «Hvert Ord levet, før det blev talt» (J.J. Jansen 1844–1912).....	20
Sideblikk: Realpresens	36
Ex Libris	38
Lesefruktur	43

Stille etter Stinissen

I vinter har Wilfrid Stinissen gjestet Menighetsfakultetet. Både som gjesteforeleser og på et stort møte i Chateau Neuf har hans besøk satt spor etter seg. At Sissel Kyrkjebø, Dizzie Tunes og Vaselina kunne fylle Studentersamfunnets hus visste vi. Men at en liten og lavmelt karmelittermunk som sitter ved et bord og taler i over en time, skulle fylle det samme lokale med mennesker i alle aldre og fra de forskjelligste menigheter og tradisjoner, det var nok en overraskelse for mange av oss. At Menighetsfakultetets største auditorium knapt har vært mer sprengfullt på noen forelesninger, taler også for seg.

Nå er ikke stort fremmøte noe kriterium på at det som blir sagt er preget av en sunn og god teologi. Noen vil kanskje sette fremmøtet i forbindelse med den generelle nyreligiøse tendens, andre har antydning at Stinissen øser av forurensede kilder i sin teologiske tenkning og åndelige veiledning. Vi har tidligere anmeldt flere av Stinissens bøker i Luthersk Kirketidende 2/94, og i dette nr. av halvårsskriftet kan et av foredragene fra i vinter studeres.

Det er naturlig med en viss debatt etter et slikt besøk. Og det er et godt bibelsk råd å prøve alt og holde fast på det gode. Det hører også med til god ekumenisk innstilling å lytte og lære av hverandre som kristne søsken. Men kanskje trenger vi mest av alt tid til stillhet etter Stinissen, og til ettertanke. Hva er det som skjer rundt oss når ungdommer og voksne samler seg i trengsel rundt en munk som er levende opptatt av mystikk og kristen dypmeditasjon? Hvordan skal vi i vår åndssituasjon være gode veiledere ut fra vår egen tradisjon? Hva inviterer vi folk til og hvordan skal vi hjelpe dem til å finne Gud og seg selv? Hva skjer når våre mange fine og riktige ord ikke når inn, når de synes å sovne eller dø på veien... Hva gjør vi for at ord og liv kan gi dypere mening til hverandre i teologi, evangelisering og gudstjeneste-feiring. Jeg tror ikke Stinissen er svaret på alt dette, men han har tydeligvis åpnet en ny kilde for mange mennesker.

Mystikken og kristen dypmeditasjon, eller kontemplasjonen, vil hjelpe oss til samling. Mange av oss lider under adspredelsen. Mangel på åndelig konsentrasjon og nærhet er et stort problem i våre andaktsliv og vår gudstjenestefeiring. Stinissen og den mystiske tradisjon vil hjelpe oss til hvile fra alle funderingene. Ved å dempe ned tankemaskineriet og aktivitetsjaget kan vi nå fram til stillheten bakenfor og bortenfor tankene. Ikke for å bli sløve og ukritiske, men for å samle oss og være konstruktive og trygge i det vi er og gjør. Vår problemorienterte teologi og vår kristen-aktivistiske livsholdning har blitt en tung bær for mange, med tilsvarende «ånde-nød». Mange kristne er slitne av å gjøre og mene noe hele tiden, og så «sugne» på å få være i Guds fred og nærhet med sine liv.

Stinissen har aktualisert for oss en lengsel blant folk i bygd og by etter åndelig veiledning og føde. Men vi har også våre egne kilder og tradisjoner å øse av. Kanskje er det sider ved pietismen noen av oss har gjort seg for fort ferdige med. La oss minne om «Fra bønnens verden» av Ole Hallesby, som er blitt en betydelig bok i den kristne verdenslitteraturen, og som faktisk blir lest med interesse av buddistiske munk. Luthers bok om «Et kristenmenneskes frihet» er også regnet som en klassiker i åndelig veiledning. Fra vår egen tid kan vi bl.a. peke på retreatbevegelsens stillferdige og trofaste tjeneste for bønn og meditasjon. Det kan finnes mange kilder til en luthersk spiritualitet. Ekumenisk åpenhet er inspirerende og berikende. Men vi har også en vei å gå i forhold til vår egen tradisjon.

Øystein Bjørdal

Ordet

Kva hjelp det å syngje
som elv i det aude?
Kva hjelp det å kyngje
med klokker for daude?

Kva hjelp det å skapa
all venleik i verda,
når Ordet lyt tapa
for svolten og sverda?

Slik undrast og spør vi
i modlause stunder.
Men hugse det bør vi:
Eit ord er eit under.

Dei gløymest dei gjæve,
og alt det dei gjorde.
Men livet er æve.
Og evig er Ordet.

Tor Jonsson

(Frå *Mogning i mørkret*, 1943)

Andlig vägledning som utmaning till själavården*)

Av Wilfrid Stinissen

Det finns en skriande brist på andliga vägledare. Det är desto allvarligare som det just i vår tid hos många finns en stark längtan, ja ett sug efter fördjupning, andlighet. Detta sökande efter andlighet är själv en följd av och en reaktion mot den känsla av meningslöshet, hopplöshet och ångest som fyller atmosfären. Och detta är i sin tur en följd av att Gud har försvunnit ur samhället. Utan Gud blir människan till ett problem för sig själv. En del människor söker hjälp i yoga, zen eller annan orientaliskt inspirerad meditation. Ibland får de där upptäcka nya och djupare nivåer i sitt väsen, de kan uppleva en kosmisk känsla av enhet med allt och alla... Det kan hända att sådana människor, drivna av Guds Ande eller genom kontakt med en kristen vän, närmar sig kyrkan. Om de då har tur och möter en djupt andlig präst är allt gott och väl. Men ofta händer det att de möter en präst som inte har någon som helst förståelse för vad de tidigare har upplevt, som talar ett helt annat språk, som behandlar dem med skepsis eller till och med ironi. Det händer att dessa sökande människor är andligare än den präst de möter. Och eftersom prästen representerar kyrkan, drar man lätt slutsatsen att kyrkan inte har något att erbjuda ifråga om andlighet.

Många, många söker efter en andlig ledare

och finner ingen. Jag vet att somliga ställer orimligt höga krav och aldrig är nöjda. Men vi kan inte förneka att det har blivit svårt för våra troende att finna rådgivare som har tid eller snarare tar sig tid för att lyssna, hjälpa, trösta, uppmuntra. I ärlighetens namn vill jag tillägga att en människa som ärligt och envist söker efter en andlig rådgivare, till sist också brukar finna en sådan. Ett indiskt bevingat ord säger: «När lärjungen är färdig, visar sig mästaren.» Och i ökenfädernas tradition finner vi ett berömt apoftegma: «En abba frågar en annan abba: Varför har våra andliga fäder inga ord mer att ge? Svar: Därför att lärjungarna inte längre lyssnar.»

Men det är i alla fall vår plikt att inte låta människor söka i onödan.

Nu är det så att man inte kan utnämna sig själv till andlig vägledare. Man kan sätta upp en dörrskylt med texten «psykoterapeut» eller «notarie» eller kanske till och med «biktfader», men jag kan inte sätta upp en skylt med «andlig vägledare». Det skulle låta groteskt. Det är inte vi som väljer våra konfidenter, det är konfidenten som väljer sin andliga fader eller moder, sin vägledare. Men vi borde förbereda oss så att vi *kan bli valda*.

Med tanke just på denna förberedelse kan det vara nyttigt att nämna några egenskaper en andlig vägledare borde ha.

*) Gjesteforelesning ved Det teologiske Menighetsfakultet 7.febr. 1994.

Tre egenskaper

De tre egenskaper som förefaller mig viktigast förutsätter, var för sig, att vägledaren själv har ett levande förhållande till Gud.

Den första egenskapen är *erfarenhet*. Jag menar inte erfarenhet av andlig ledning utan erfarenhet av Gud. «Det är av stor vikt», skriver den helige Johannes av Korset, «att den själ som vill växa till i inre samling och fullkomlighet, ger noga akt på i vems händer hon anförtror sig, ty sådan läromästaren är så blir även lärjungen, och sådan fader sådan son... ledaren måste nämligen förutom att vara vis och ha urskillningsförmåga själv också ha erfarenhet... ledaren kommer inte att lyckas med att föra själen vidare på andens väg om han inte har egen erfarenhet av vad ren och sann ande är» (*Levande Kärleksläga*, 3,30).

Vi talar i vår tid inte gärna om andlig «ledning». Det låter lite för auktoritärt. Dessutom vet vi, eller borde veta, att den egentlige ledaren är den helige Ande. Vi föredrar ordet andlig «vägledning». Att vägleda är, enligt min ordbok, att *följa med* och visa vägen. En andlig vägledare är någon som följer med, som själv går vägen. Han behöver inte vara ett helgon, han får ha många svagheter och brister, men han måste leva med Gud, han måste be. Gud måste vara «verklig» för honom. Ni känner Mäster Eckeharts ord: Den Gud som var en *tänkt* Gud måste bli en *verklig* Gud.

Man kan beskriva syftet med andlig vägledning på olika sätt. Man kan säga att det är den andliga vägledarens roll att lära sin konfident att *lyssna till Guds Ande*, att vara mer lyhörd. Men hur skulle man kunna lära ut detta om man själv inte är van att lyssna till Guds Ande? – Man kan också säga att det andliga livet eller det andliga sökandet går ut på att upptäcka själens centrum, den plats där den heliga Treenigheten bor. Men hur skulle vi kunna hjälpa någon att upptäcka stadens centrum när vi själva endast uppehåller oss i förorterna? – Eller man kan tala om att väcka det slumrande livet. Genom dopet är vi inympade på Kristus, införda i Treenighetens liv. Men allt detta är ofta ett slumrande

potential. Det hör till vårt omedvetna eller undermedvetna. Det måste väckas, medvetandegöras. Men hur skall vi kunna det om detta liv aldrig vaknat inom oss själva?

Vi kan ju inte väcka det slumrande livet i den andre bara genom ord. Om det vore så lätt! Slumrande liv vaknar genom kontakt med liv som redan är väckt. Att vägleda människor förutsätter och innebär därför en ständig omvändelse hos ledaren. Det är sannerligen inte enbart konfidenten som vinner på vägledningen. Vägledaren vinner själv minst lika mycket. Han kan inte överföra liv om han inte själv lever, han tvingas av sina konfidenter att ta sin relation till Gud på allvar. Det är en stor gåva att *få* ställa upp som själavårdare för människor som längtar, som söker, som vill *leva*. Om vi tar vår uppgift på allvar, kan vi omöjligt stagnera. Vi måste följa med, utveckla oss, fördjupa oss.

Den andra egenskapen är *respekt för vars och ens personliga väg*. Med respekt menar jag här att man är djupt medveten om den mänskliga personens värde och värdighet. Man leker inte med människor, utnyttjar dem inte, binder dem inte, utan främjar deras frihet. Det är stort att vara människa, i synnerhet sedan Gud själv har blivit människa och Jesus Kristus identifierat sig med varje människa. När någon kommer till oss för att be om råd, borde vi reagera som Elisabet när Maria kommer till henne: «Hur kan det hända mig, att min herres mor (min herres bror eller syster) kommer till mig?» (Luk 1:43) Det vore befängt att tro att man som själavårdare är överlägsen den andre. Det är inte själavårdaren som står i centrum utan den som ber om själavård. Det är honom eller henne vi får tjäna. Vi borde alltid böja oss djupt inombords när någon kommer för att anförtra sig åt oss.

Respekten innebär också att man tar hänsyn till den personliga väg som konfidenten är kallad att följa. Det finns många, många vägar som leder till Gud. En andlig vägledare som själv har funnit sin «väg» i den karismatiska rörelsen, skall vara frestad att låta sin konfident gå samma väg. Men det är mycket

möjligt att den karismatiska rörelsen inte passas honom. Att då anklaga konfidenten för brist på tro är djupt orättvist. Var och en har sin egen gåva, sin egen karism.

Det är sant att alla måste följa evangeliet. Men just evangeliet visar en mångfald av vägar. För övrigt finns det inte *ett* evangelium utan fyra, och vi vet att varje evangelist betraktar Jesu liv och budskap utifrån en egen, personlig synvinkel och har sina egna prioriteringar. Man kan följa Jesus på många olika sätt. Franciskus läser något annat i evangeliet än Ignatius, och båda efterföljer Kristus. Den oerhörda mångfald av ordnar och kongregationer som vi anträffar i den latinska kyrkan, är ett konkret bevis på att det finns många, han olika vägar. Vem är jag att jag skulle våga pålägga en annan människa att gå samma väg som jag?

En bra andlig vägledare är kapabel att se de olika spiritualiteternas och vägnarnas relativitet. Han dömer inte en spiritualitet därför att den inte passar honom. Han vill bara veta vad som passar hans konfident. Det är ganska naturligt att man mest tror på sin egen väg och att man också bäst kan förmedla just den. Därför är det också naturligt att en människa vänder sig till en andlig vägledare som hon tror sig gå en väg som är besläktad med hennes egen. Hon känner intuitivt affiniteten mellan sin och hans väg. Men den riktigt benådade ledaren är ändå den som är öppen för alla vägar och förmår lyssna sig fram till vad Anden vill med just denna människa.

Inte bara finns det många olika spiritualiteter, inkarnerade i olika ordnar. Varje spiritualitet för sig är ett tema med oändligt många variationer. Jag kan exemplifiera med min egen Orden som jag ju känner bäst. Vi har inom Karmel tre stora kända helgon: Teresa av Avila, Johannes av Korset och Thérèse av Lisieux. De följer alla tre samma regel, ungefär samma dagordning, har samma «spiritualitet». Och ändå, vilken skillnad! Teresa liknar inte alls Johannes av Korset – de är två helt olika typer. Och Lilla Teresa är i sin tur något helt nytt. Ju mer en människa närmar sig Gud, desto tydligare framstår också hennes personliga, helt unika väg. Den får klarare konturer. Hennes beteende blir allt mindre klichéartat, hennes fiol får en helt egen klang. Uppenbarelseboken talar om ett nytt namn

som står på den vita stenen, ett namn som ingen känner utom den som får det (2:17). Detta namn uttrycker personens unika kallelse, hennes egen karism, det som skiljer henne från alla andra. Detta namn blir tydligare allteftersom man närmar sig livets mål. Det blir lättare att dechiffrera, både för den som bär namnet och för den som får vägleda honom.

Ingenting är så fascinerande som att vara biktfader för en klosterkommunitet som verkligen «lever». Varje gång en annan syster kommer gäller det att dra ut ett nytt register. Trots att alla lever i samma orden, ja i samma kommunitet, hör samma predikningar och har samma överordnad, liknar ingen syster någon annan. Den helige Ande är oändligt uppfinningsrik, han upprepar sig aldrig, plagierar aldrig.

Respekten för Andens verk i konfidenten innebär att man inte lättvindigt ingriper, inte uppför sig som en superior som kan ge order. En superior skall man lyda, men det finns ingen plikt till lydnad mot en andlig vägledare. Hon liknar mer en barnmorska. Hon måste vare en mästare i maieutik (förlossningskonst). En barnmorska ger inte själv liv; hon bistår den födande kvinnan och försöker underlätta födseln. Så gör också en andlig vägledare. Hon kan inte själv förmedla livet, men hon kan skapa ett klimat, en atmosfär som underlättar födelsen av det nya livet. Att aktivt vilja påskynda födelsen av den nya människan är riskabelt. «Födas har sin tid», säger Predikaren (3:2). Att vilja få fram det nya livet innan tiden är inne, eller med andra ord att kräva mer av konfidenten än han är kapabel till, fördröjer alltid processen.

Sammanfattningsvis kan man säga att en andlig vägledare som alltid har ett färdigt svar på alla frågor, som har en del fasta principer som hon tyrkantigt och urskillningslöst tillämpar i alla väder, inte är att lita på. Hon är kanske en ledare, men inte en vägledare, dvs någon som ledsagar och följer med.

Den tredje egenskapen är *mildhet och fasthet*. Som själavårdare representerar vi Gud för dem som anförtror sig åt oss. Vårt sätt att vara och uppföra oss påverkar ofrånkomligen

våra konfidenters gudsbild. Är vi snälla och medgörliga, kommer de att uppleva Gud som en snäll, menlös Gud.

Att harmonisera ömhet och kraft i relationen till konfidenten är inte lätt. Man behöver inte ha lång erfarenhet av andlig vägledning för att veta att vissa konfidenter kan gå en på nerverna. Själavårdare behöver oändligt mycket tålmod! Man kan bli överfallen av sina konfidenter och deras evinnerliga pratande i tid och otid. De kan få en att uppleva telefonen som den värsta av alle uppfinningar. Jag minns en anekdot ur J. B. Montinis (senare påven Paulus VI) liv, berättad av en av hans medarbetare. När han arbetade på statssekretariatet i Vatikanen brukade han varje förmiddag bli uppringd av ett av sina biktbarn. Hon pratade och pratade och man såg på Montinis spända, förtvivilade ansikte att han gjorde allt vad han kunde för att behärska sig och inte brista ut i vrede. – Att han inte läxade upp denna kvinna när han var så irriterad, var stor vishet. Att säga något när man är irriterad är nästan alltid fel. «Tala i vredesmod och du kommer att hålla det bästa tal du någonsin har ångrat», lär Churchill ha sagt. Men jag tror att Montini hade handlat klokt om han, i ett ögonblick då han inte var irriterad utan fullkomligt lugn, hade låtit denna kvinna förstå att det inte gick an att ta så mycket tid av en präst. Det gör inte konfidenten gott när man bara ger efter för hans eller hennes orimliga krav. På så sätt bidrar man ju till en ökande självupptagenhet.

Till fastheten hör också tro-fast-heten i relationen. När någon kommer till mig och frågar: «Vill du vara min andlige vägledare?» gör jag klokt i att inte svara omedelbart. Jag får sätta mig ner och överväga om jag kan och vill investera tid i denna människa, om jag verkligen vill engagera mig, om personen ifråga inte är så obalanserad eller neurotisk att jag kan förutse att jag inte kommer att stå ut med henne. Framför allt får jag fråga mig om Gud vill det, och därför låta saken mogna i bönen. Om jag till sist säger ja, måste det vara ett riktigt ja, inte ja och nej. Och har jag en gång sagt ja, måste det finnas mycket allvarli-

ga skäl för att avbryta den själavårdande relationen. För de flesta människor är det ett stort steg att välja en andlig vägledare och anförtro sig åt honom. De måste kunna lita på att inte vid första bästa tillfälle bli avvisade. Det kan mycket väl hända att vi efter en tid ångrar att vi har gett oss in i detta, att det är mycket svårare och besvärligare än vi anat. Men att ge efter för vår irritation, otålighet eller förtvivilan och bryskt avbryta relationen kan ha katastrofala följder för konfidenten. Det kan dessutom omintetgöra all det goda som vi med Guds hjälp åstadkommit, så att alla våra ansträngningar i det förflutna inte bara blir fruktlösa utan till och med destruktiva, och det sista blir värre än det första. Det finns undantag på alla regler, men i allmänhet gäller det att hålla ut, övervinna krisen, söka nya vägar.

Vi får ju inte glömma – det har redan sagts, men det tål att upprepas – att vårt sätt att relatera oss till konfidenten påverkar dennes gudsbild. Om vi visar att hon inte kan lita på oss, betyder det för henne att hon inte kan lita på Gud. Om vi sviker, är det Gud som sviker. Dessutom bär många människor djupa psykiska sår. Många har känt sig övergivna, icke-älskade, icke-sedda, som barn eller senare i livet. När de vänder sig till oss och ber om själavård är det ofta *också* för att äntligen bli sedda och upprättade i sitt människovärde. Och låt oss då inte alltför lätt säga att detta är en felaktig utgångspunkt. Jesus upprättade ju ständigt förnedrade människor. Om dessa människor, efter att ha gett oss sitt förtroende och efter att ha blivit accepterade och sedda av oss, till sist brutalt blir övergivna av oss, kan detta störta dem i en total hopplöshet.

Att visa trofasthet i relationen är egentligen en kombination av fasthet och mildhet. Fasthet framför allt i förhållande till sig själv. Man ger inte upp därför att det uppstår en konflikt eller därför att man börjar tröttna på en människas besvärligheter. Och mildhet i förhållande till konfidenten, som måste kunna lita på att vi inte bryter kontakten därför att hon vågat visa sig som hon är, i all sin uselhet.

Den *perfekta* syntesen av mildhet och fasthet finns nog inte på denna jord. Den förutsätter ju inte bara ett sällsynt sunt psyke utan också en hög grad av andlig mognad.

Närhet och distans

Något av det svåraste i förhållandet mellan den andlige rådgivaren och konfidenten är att upprätthålla balansen mellan närhet och distans.

Att det så småningom uppstår en närhet, en personlig relation, mellan vägledaren och konfidenten är en självklar sak och inte något att vara rädd för. Själva ordet «konfident» uttrycker att man har tillit till sin ledare och vägar anförtro det allra personligaste åt honom eller henne. En sådan tillit kan inte annat än väcka ett gensvar. Det är naturligt att hålla av en människa som visar en sin tillit. Den tiden är förbi då en andlig rådgivare måste vara kylig, opersonlig. Att bara jonglera med abstrakta principer är inte till stor nytta. Dem kan man läsa om i böckerna. Det är mycket mer vägledarens personliga utstrålning som hjälper den andre. Och utstrålning förutsätter en viss öppenhet. Vi måste kunna bjuda på oss själva, vid tillfälle tale om egna erfarenheter, positiva och negativa. Det är inte genom att hålla oss på en piedestal, fullkomliga och oåtkomliga, som vi inger mod. Vi når mycket mer genom att ibland berätta något om vår egen väg.

En vägledare måste vara tillgiven dem som anförtror sig åt henne. De måste känna sig uppskattade på ett personligt sätt. Man kan omöjligt fullgöra sitt ledarskap enbart av plikt. Ett självavvärdande samtal är inget «jobb» utan en mänsklig relation. Den som kommer till oss kan endast öppna sig om han känner att vi är personligt engagerade, att vi uppriktigt älskar och värdesätter honom. När vi som *biktfäder* ger avlösningen handlar vi, enligt katolsk teologi, «in persona Christi» (i Kristi namn). Men som *andliga vägledare* handlar vi också «in persona propria» (i eget namn). Vi delar med oss av våra egna erfarenheter.

Det är också normalt att en god andlig vägledare blir uppskattad och avhållen av dem han leder. Teresa av Avila skriver något om detta i sin bok *Fullkomlighetens väg* som hon författat för sina systrar. «De som ägnar sig åt bön», skriver hon, «och ser att deras bikt-fäder är helig och förstår dem, kommer att hysa stor kärlek till honom... Och varför skulle vi inte älska honom? När vi är dem tillgivna som vill vårt kroppsliga väl, varför skulle vi då inte älska den som arbetar och anstränger sig för att främja vår själs väl? Jag tycker tvärtom att det bidrar till min andliga växt när jag håller av en bikt-fader som är helig och andlig, och när jag ser att han har mycket till övers för min själs framsteg. För vi är så svaga att denna tillgivenhet ibland hjälper oss mycket till att åstadkomma stora ting i Guds tjänst» (kapitel 4,9, Escorial).

När detta är sagt bör det omdedelbart tilläggas att det också måste finnas en viss distans. Distans hör till kärleken. Kärlek som verkligheten är kärlek, dvs som slår vakt om den andres *frihet*, är alltid en syntes av närhet och distans. Vi får inte binda våra konfidenter vid vår person, och inte tillåta att de binder sig själva vid oss. Vårt enda existensberättigande är att vi för dem till Gud. Vårt finger måste peka i Guds riktning. Men även om vi gör så, kommer det alltid att finnas människor som visar mer intresse för vårt finger än för den riktning fingret anger.

När jag märker att en kvinna som jag vägleder i sina tankar sysslar alltför mycket med mig, när hon börjar tala om sin stora kärlek, att hon drömmer om mig, gör jag klokt i att visa en smula reservation. Det är klart att syftet med vår vägledning helt förfelas när accenten ligger mer på relationen till vägledaren än på relationen till Gud. Här gäller det att visa den fasthet vi talat om. Men en mild fasthet. Att brutalt stöta bort en människa som just har sagt att vi betyder mycket i hennes liv, kan ha ödesdigra följder. Kanske är det första gången i hennes liv som hon mött någon som hon riktigt kunnat lita på och som hon känt sig älskad av. Om vi då taktlöst och kyligt avvisar hennes kärlek eller gör narr av den, kan vi lämna ett sår som aldrig mer går att bota. Här krävs mycket takt. Den distans vi skapar får inte ge henne en känsla av att igen bli bortstött. Det måste stå klart att vi står fast vid vår omsorg och kärlek, att vår distans inte är brist på kärlek utan tecken på större kärlek.

Det är denna kombination av kärlek och distans som får konfidenten att växa.

Distans är också på sin plats när vi märker att konfidenten lägger alltför mycket beslag på vår tid, när hon tycks tro att hon är den enda personen som vänder sig till oss, när hon skriver brev på brev. Att då skapa lite mer distans är inte bara ett sätt att överleva för oss själva, utan också ett sätt att lära konfidenten att ta hänsyn till andra.

Urskilningsförmåga

Jag har redan nämnt några kvaliteter varje andlig vägledare borde ha. Det finns en kvalitet till som jag vill behandla lite utförligare, nämligen urskilningsförmågan, på engelska «discernment». Andlig vägledning består ju till stor del i just detta: att urskilja vad som är Guds vilja med just denna människa just nu.

Varje människa har själv både plikten och ansvaret att urskilja vad som är Guds vilja. Men många behöver hjälp med detta. Ju mer en andlig rådgivare är i harmoni med konfidentens inre ledare, den helige Ande, desto mer kommer hennes hjälp att bära frukt. En sådan harmoni ger henne pålitliga antenner till att fånga upp Andens signaler.

1. *Hur får man urskilningsförmåga?* Om man är van att i bönen lyssna till Anden, är det relativt lätt att känna igen honom i konfidentens ord, tankar och önskningsar. En själavårdare som inte ber, brukar inte intressera sig för vad Anden säger, varken till honom själv eller till den som han har ansvar för. Han brukar ha sina egna meningar och principer som urskilningslöst tillämpas på alla.

Viktigt är också att man ägnar sig åt *lectio divina*, att man alltså läser bibeln, långsamt, i en atmosfär av bön, med en öppen ande som är ute efter att förstå vad Gud via dessa ord vill säga just till mig. Eftersom Ordet är inspirerat, blir man på så sätt förtrogen med Anden. Man blir «dioratikos»: man ser tvärsigenom, både när det gäller Ordet och medmänniskan.

Men bön och bibelläsning räcker inte. Det

behövs också kunskap. Både psykologisk kunskap och kunskap om kyrkans rika andliga tradition. En andlig rådgivare måste veta att det finns olika vägar och sätt att be, att leva det kristna livet. Möjligen har han lärt sig en viss meditationsmetod, men om han inte vet mer än detta om bön kan han knappast hjälpa andra. Kyrkan har en enorm andlig erfarenhet. Att inte tillgodogöra sig denna är ett brott mot dem som vi har ansvar för.

Många människor i vår tid känner sig dragna till en enkel, tyst bön. De kan eller önskar inte fundera över en bibeltext när de ber. De vill lämna alla tankar och ord, och önskar bara «vara» inför Gud i det som Johannes av Korset kallar «atención amorosa» (kärleksfull uppmärksamhet). Om vi omedelbart stämplar detta som lättja eller quietism, riskerar vi att blockera den andliga växten. Andra har kanske sökt kontakt med orientaliska meditationsmetoder och har lärt sig att meditera med hjälp av ett mantra. Att så många i våra dagar vänder sig till österländska bönetoder är redan detta symptomatiskt för kyrkans oförmåga att förmedla sin rika mystiska tradition.

Om fler själasörjare visste något om kristen mystik, skulle folk inte frestas att söka på annat håll. Men om de nu har sökt och funnit hos österländska vishetslärare, om de t ex har lärt sig transcendental meditation och använder ett mantra (heligt ord), borde vi ha tillräckligt med kunskap om vår egen kristna bönetradition för att visa dem att de inte behöver söka så långt, att vi har detta hos oss också, att många helgon har bett på detta sätt, ja att Jesus själv har bett så. Både Matteus (26:44) och Markus (14:39) påpekar att Jesus i Getsemane bad med samma ord: «Fader, låt din vilja ske.» Och Paulus påstår att Anden ständigt upprepar «Abba! Fader!» i oss (Gal 4:6). Franciskus bad hela natten inget annat än «Dio mio e mio tutto», min Gud och mitt allt. Om man inte vet något om detta, om man aldrig hört om Jesusbönen, är man dömd att skapa förvirring hos dem som kommer och ber om råd. Det värsta är att man då ger intrycket att den kristna spiritualiteten är ytlig, att den bara handlar om tankar och ord, att den inte har någon känsla för mysteriet och därför inte heller är öppen för apofatiska bönetoder, dvs metoder där man bara är tystnad inför det ousägliga.

2. Urskillningens objekt -

Vad skall vi urskilja?

a. Det är viktigt att kunna urskilja *utifrån vilken nivå* konfidenten talar. Om hon har läst en del andlig litteratur kan det lätt hända att hon talar utifrån sin intellektuella kunskap. Hon vet allt, men det sitter i huvudet och har ingen kontakt med verkligheten, med livet. Somliga talar vackert och andligt, men det finns inget motsvarande i deras liv. Words, words!

Talar konfidenten utifrån sina ytliga önskingar eller talar han utifrån sitt djup, sitt hjärta? De ytliga önskingarna fördunklar och blockerar den djupa, medfödda längtan efter Gud. Finns det en genuin längtan efter Gud, eller är det «andliga livet» inget annat än en sublimerad form av självförverkligande? Har det sina rötter i ambition, eller är det ett verk av den helige Ande? Mediterar man för att bli lugn och avstressad, eller vill man närma sig Gud? Vill man smycka upp sin «fasad», eller är man beredd att dö för att låta Kristus leva?

b. En andlig rådgivare bör kunna *skilja på falska och äkta skuld-känslor*. Falska skuld-känslor är känslor som inte betingas av riktig skuld. De kan t ex bero på att ens mor var överdrivet sträng och krävande: man var aldrig bra eller duktig nog, man räckte aldrig till, det kändes alltid som om man kom till korta. Eller man har helt ofrivilligt gjort ett misstag som haft svåra följder för en själv eller för andra: en kvinna i vår Tredje Orden i Sverige snubblar med en kastrull kokande soppa så att soppan strömmar över ett av barnen och orsakar fruktansvärda brännskador. Att i sådana fall tala om Guds förlåtelse vore fullständigt absurt. Här gäller det att hjälpa konfidenten till större klarhet, få henne att inse att skuld-känslorna är obefogade, illusoriska. Tro på verkligheten och inte på spöken!

Om skuld-känslorna däremot är en följd av riktig skuld, skall skulden inte bagatelliseras. Den tröst vi ger får inte bestå i att vi minimerar synden, utan att vi maximerar Guds förlåtelse. Snarare blir vi trötta på att förolämpa

Gud, brukade Teresa av Avila säga, än att han skulle bli trött på att förlåta. Samtidigt är det vår uppgift att kanalisera skuld-känslan i rätt riktning och låta den utvecklas till riktig *ånger*, till en hjärtats förkrosselse. Våra skuld-känslor är ofta mer ett uttryck för sårat höghod än för riktig kärlek. Vi är besvikna på oss själva, att vi inte visade oss vara så duktiga, fina, «dydiga» som vi trodde. «Jag ångrar min synd» betyder ofta: «Jag är ledsen att jag inte är så bra som jag inbillade mig.» När det handlar om riktigt kristen ånger är man ledsen därför att man inte besvarat Guds kärlek eller besvarat den med otacksamhet. Man har sårat kärleken. Man ser synden som ett störande, sårande element i kärleksäventyret med Gud.

Självcentrerad ånger ökar egenkärleken och gör synden ännu större. Riktig ånger däremot ökar kärleken till Gud, den låter synden bidra till större kärlek.

c. Vi bör också kunna skilja på om konfidenten *låter sig ledas av sitt överjag eller av den helige Ande*. Detta hänger nära samman med föregående punkt. Överjaget är den del av personligheten som kontrollerar och censurerar. Överjaget är ett slags kristallisering av alla de olika former av auktoritet som vi har mött i vårt liv. Ju mer auktoritära föräldrarna varit, desto starkare brukar också överjaget vara. Och ett starkt överjag innebär massor av «mästen». Ett sådant överjag har en egen-domlig förmåga att förvandla allt till «mästen». Hela bibeln, som egentligen är en enda lång kärleksförklaring från Guds sida, inlemmas i överjaget och blir till en serie plikter. Evangeliet blir till lag, och eftersom ingen kan hålla lagen (cfr Paulus), blir tron på evangeliet en krossande börda. I stället för till frihet leder evangeliet till allt tyngre skuld-känslor.

Det kan vara frestande för en själasörjare att ge vissa regler och föreskrifter som fungerar i hennes eget liv. Själv mår hon kanske bra av en fast dagordning med olika böneövnin-gar, av ordning och disciplin. Hon kan då frestas att tro att hennes konfident fungerar på samma sätt. «Skapa ordning i ditt liv!» säger

hon. Men den andre uppfattar detta kanske som nya regler som gör kravbördan ännu tyngre.

En andlig vägledare kan mycket lätt, utan att hon vill det, liera sig med konfidentens överjag. Även utan att vara auktoritär kan hon ge näring åt överjaget, genom att t ex peka på höga ideal. Ideal kan vara inspirerande och väcka slumrande energi. Men hos andra kan det vara tvärtom: ideal kan verka förlamande. Den som redan känner sig nedtyngd av överjagets många imperativ, kan inte annat än tolka idealet som ett nytt imperativ, och ett kategoriskt sådant, som dessutom omfattar hela livet. Det andliga livet blir ännu tyngre och Gud ännu hårdare och grummare. Hos åter andra kan idealet vara en kompensation för det eviga misslyckandet. I stället för att acceptera den usla verkligheten, flyr de och lever i sublimes drömmar.

Målet för livet är inte att nå sublimes höjder, utan att bli försonade med oss själva, med andra och med Gud. Det egentliga idealet är att helt och fullt acceptera sin svaghet, ja att glädja sig över den. «Så snart en själ är helt tillfreds med sig själv», säger den heliga Julian av Norwich (1342-ca 1416), «är hon med ens förenad med Gud.» Ett sådant ideal är inte farligt. Det kan vara balsam för en människa som plågas av sitt överjag.

I stället för att liera sig med överjaget bör vägledaren neutralisera det. Och det gör hon genom att åter och åter peka på att Gud är helt annorlunda än den auktoritära fadern eller modern. Gud är godhet, mildhet, barmhärtighet. Även hans så kallade vrede (riktig vrede kan inte finnas hos Gud - «jag såg ingen vrede i Gud, säger Julian också) måste ses i kärlekens ljus: den är inget annat än kärlekens obändiga, pockande försök att väcka oss. I Guds kärleks värme smälter överjaget så småningom bort.

d. Talet om överjaget påminner oss om hur viktigt det är att kunna skilja mellan psykiskt och andligt. Därmed är åter sagt att andlig vägledning förutsätter en viss psykologisk kunskap.

För det första är det klart att man inte helt kan skilja det psykiska från det andliga. Dessa två dimensioner genomtränger varandra. Det måste vara så, eftersom människan är en

substansiell enhet av kropp och själ, materia och ande. Hon är en inkarnerad ande, vilket innebär att allt i henne är samtidigt inkarnerat och genomandat (cfr skapelseberättelsen). När vi säger att nåden bygger på naturen betyder detta inte att naturen är nedre botten och nåden första våningen. Nej, nåden genomtränger naturen, förädlar, upphöjer, förvandlar den. Jag befinner mig alltid i naturen och nåden samtidigt. Så är det också när det gäller psykiskt och andligt.

Ensidighet på detta område kan välla stor skada. Somliga ser allt från en psykologisk synvinkel och väntar sig allt från psykoanalys eller psykoterapi. Allting psykologiseras. Andra är överandliga och är allergiska mot psykoterapeuter. Sådana vägledare vill lösa alla problem med andliga medel, även när det tydligt handlar om psykiska problem.

Att psykiskt och andligt är förenat betyder nämligen inte att det inte finns någon distinktion mellan dem. Det psykiska är inte det andliga. Att en ordensman eller en ordens kvinna har problem med sitt celibat kan ha psykiska eller andliga orsaker, ofta är orsakerna både psykiska och andliga. Det är alltså inte säkert att man hjälper en sådan person genom att enbart säga: «Be lite mer.» Det är mycket möjligt att personen ber mycket, men att problemet finns där i alla fall. Men det är inte heller säkert att man omedelbart måste tala om psykoterapi. Med lite sunt förnuft kan vi finna mycket enkla medel som kan bidra till större psykisk balans eller hjälpa till att läka psykiska sår, t ex avspänning, att leva i nuet, vara helt närvarande i det man gör, undvika stress, kontakt med naturen, akta sig för utbrändhet, leva med positiva tankar, vänskap...

I andra fall är det nödvändigt att tillkalla expertis. Problemet är att det också finns brist på bra psykoterapeuter. Att söka upp några adresser i telefonkatalogen är riskabelt. Jag har mött många människor som spenderat en förmögenhet på psykoterapi, och som inte blivit mycket bättre av det. Dessutom är många terapeuter alltför freudinspirerade och därmed inte särskilt öppna för människans transcendent dimension. - Men visst finns det förtäffliga terapeuter, och om man söker brukar man finna.

Att kunna skilja på psykiskt och andligt är särskilt nödvändigt när vi har att göra med människor som tror sig ha extraordinära upplevelser. Även här skall man undvika ytterligheterna: antingen förkasta allting som fantasiprodukter eller naivt tro att allt kommer från Gud. Vi karmeliter, skolade i Johannes av Korsets anda, brukar inte vara lättrogna. Han skrattar åt folk som ständigt hör Gud tala. «Gud har sagt så eller så till mig.» Visst händer det ibland, men mindre ofta än man tror. I vissa fall är det helt omöjligt att med säkerhet avgöra om visionen, uppenbarelsen eller tilltalet är ett fantasifoster eller kommer från Gud. Men det gör ingenting. Johannes av Korset ger en ytterst enkel regel: Fäst ingen vikt vid detta, om saken kommer från Gud får den i alla fall sin fulla effekt, antingen man tror på den eller ej. En andlig vägledare behöver alltså inte grubbla alltför mycket över äktheten eller oäktheten av en extraordinär upplevelse. Det bästa är att inte göra mycket väsen av det, att inte alltför fort tala om stor nåd, och att återgå till saken. Och saken är att leva i kärlek till Gud och sina medmänniskor.

Det intressanta med bönemeter inspirerade av orientalisk meditation (cfr *Evighetens öyeblikk*, s 57–62: Avspänningens bön, andningens bön, den heliga upprepningen), är att de påverkar de tre nivåerna i människan samtidigt. Kroppen mår bättre, psykiskt blir man mer «centrerad» och kommer till ro, och i anden öppnar man sig för Gud eller strömmar mot honom.

Idealet är ju att en andlig vägledare tar sig an *hela* människan och hjälper henne att utvecklas både på det psykiska och andliga planet. Att bygga ett intensivt andligt liv på ett bräckligt psyke medför stora risker. Antingen kollapsar psyket efter en tid under det andliga trycket, eller också börjar man tolka sina psykiska besvär som mystiska prövningar. Allt blir förvandlat till mystisk «natt». I *Natten er mitt lys* har jag påpekat att psykiskt lidande kan bli en «natt», beroende på hur man tar emot sitt lidande. Men det sker inte automatiskt och förutsätter en stor dos av ödmjukhet. Om personen i fråga gärna och ofta talar

om sin «natt» är det suspekt. Det finns för övrigt, som jag har antytt i samma bok, ett *äkta* och ett *falskt* psykiskt lidande. *Äkta* psykiskt lidande är en följd av att ens fundamentala behov av trygghet, mening och kärlek inte blivit tillfredsställt. *Falskt* psykiskt lidande däremot innebär att man flyr från det äkta lidandet. Och den vanliga flyktvägen är att man projicerar sin egen besvikelse, sin egen revolt och skuld på andra. I stället för att låta Gud läka såren och undan för undan inse att kärleken egentligen aldrig fattats eftersom Gud alltid var med, skyller man på andra. Man vill att andra skall ändra sig, men själv tar man inte ett enda steg.

Det är en illusion att tro att framsteg på den andliga vägen alltid går exakt parallellt med framsteg på den psykiska vägen, eller att Gud till sist botar alla psykiska skavanker. I regel påverkar en växande andlig hälsa också psyket positivt (bortsett från vissa växtkriser som kan innebära en svår belastning för psyket). Men det betyder inte att man på det psykiska planet blir fullständigt harmonisk. Även hos en andligt fullmogen människa kan några psykiska «skavanker» vara kvar. Men hon kallar dem inte så. Hon upplever dem inte som ett hot eller som något som fördunklar Guds ljus i henne. De är fullständigt accepterade och integrerade i hennes personlighet. De hör till hennes identitet, liksom Jesu sårmärken efter uppståndelsen hör till hans identitet.

e. En andlig rådgivare behöver urskillningsförmåga för att lära sina konfidenter att *handla som kristna*.

Att handla som kristen betyder inte bara att göra det som Gud vill, utan också att göra det *på det sätt han vill*. Det finns ett typiskt kristet sätt att handle. Om vi själva lärt oss detta sätt, kommer det ofrånkomligt att smitta av sig på våra konfidenter.

Såvitt jag förstår har det kristna sättet att handla två grader. Den första graden går ut på att inte handla egocentriskt, utan teocentriskt. Eller med andra ord, inte för sin egen skull utan för Guds skull. Man kan göra un-

derbara saker, men om man gör dem för att briljera, för att bli omtyckt, för att skörda tacksamhet, för att förtjäna pengar, för att få lite mer självkänsla, kan man knappast tala om ett kristet handlande. De spänningar som ofta råder i fromma sällskap och sammanslutningar eller bland dem som engagerar sig i församlingen, visar att man inte alltid arbetar «för Guds rike» utan ofta för sitt eget «rike». Det kan finnas mycket maktbegär i ett kyrkligt engagemang. Det är vår uppgift som andliga vägledare att bidra till en växande insikt hos våra konfidenter, insikt i den usla motivationen. Inte genom att fyrkantigt säga: «Du gör det bara för din egen skull», inte heller genom att diskutera (diskussion leder sällan till något annat än en större klyfta), utan genom försiktiga frågor, eller genom vår tystnad, vår ifrågasättande tystnad. Det viktiga i livet är inte vad man gör, utan varför man gör det. På ett eller annat sätt måste denna fråga gång på gång aktualiseras: *«Varför gör du det, vad vill du egentligen?»*

Den andra graden går ut på att det inte längre är jag som handlar utan Gud som handlar genom mig (jag parafraiserar Paulus ord: «Jag lever, fast inte längre jag själv, det är Kristus som lever i mig», Gal 2:20).

«Min Fader», säger Jesus, «verkar ännu i denna stund, och därför verkar också jag» (Joh 5:17). Det återkommer som en refräng i Johannesevangeliet att Sonen tar emot allting av Fadern. «Santerligen, jag säger er: Sonen kan inte göra något av sig själv, utan bara det han ser Fadern göra. Vad Fadern gör, det gör också Sonen. Fadern älskar Sonen och visar honom allt vad han själv gör» (5:19–20; jfr 5:30, 12:49–50).

Att handla på ett kristet sätt är att handla som Jesus Kristus, dvs att låta Fadern handla genom oss. Jag är nu inte längre Guds medhjälpare, såtillvida att Gud gör en del och jag en annan del. Jag «hjälper» Gud genom att jag släpper igenom Guds eget handlande. Det jag gör är nu inte längre ett arbete för Gud utan ett *Guds arbete*.

Men är detta inte mystik? Jo! Mystik är ju just detta: att jag mer lever Guds liv än mitt eget, eller med Tomas av Aquinos ord när han talar om människor i vilka den helige Andes gåvor är verksamma: «magis aguntur quam agunt» (i stället för att handla «blir» de handlade). Man är mer passiv än aktiv. Vi behöver inte vara så rädda för mystik. Mystik hör till det kristna livet. Utan mystik fungerar den kristna etiken inte. Det skulle finnas mycket mer mystik i kyrkan om vi präster och andliga vägledare vågade syfta lite högre i vårt pastorala arbete, vilket vi naturligtvis bara kan när vi för egen del, i vårt eget liv, vågar sätta målet lite högre. Själv har jag ofta märkt att människorna är särskilt öppna och intresserade när jag talar om att det finns ett sätt att handla som är mycket mer jaglöst, passivt, rofyllt, därför att man släpper igenom Guds eget handlande. Folk förstår detta och tycker inte alls att det är så gåtfullt.

Ett sådant handlande är raka motsatsen till vår medfödda aktivism (som ofta är en flykt från vårt inre kaos). Det är bara möjligt när man är totalt bekymmerslös. Man är inte ängsligt bekymrad för resultaten. Jag utlåner mig själv och min kapacitet åt Gud, och sen blir det som det blir. Resultatet är hans sak. En sådan bekymmerslöshet är inte brist på engagemang och inget hot mot arbetets «kvalitet». Tvärtom, när bekymret för resultatet faller bort, frigörs en massa energi som tidigare investerades i rädsla. Först nu är man totalt disponibel, användbar.

Vill vi lära våra konfidenter att handla så, måste vi lära dem att bli medvetna om sin stress. Stress betyder ju att jag vill göra saken själv, i stället för att lägga den i Guds händer. Vi måste gång på gång påpeka att livet kan vara enklare och lättare än vad man ofta gör det till, att vi får släppa taget (let go) om oss själva och våra ambitioner, att vi får spänna av och ta det lugnt.

«Befall din väg åt Herren och förtrösta på honom – han skall göra det» (Ps 37:5).

Søkelys på kunnskapssynet i Plan for dåpsopplæring i Den norske kirke

Av Lars Johan Berge

1. Innledning

Kunnskap står i fokus i den allmenne pedagogiske debatten.¹ Den norske kirke ser også behovet for økt opplæring av sine medlemmer. I 1992 kom *Plan for dåpsopplæring i Den norske kirke*.²

I dåpsplanen skrives mye om opplæring, undervisning og arbeidsformer. Men spørsmålet om *hva kunnskap er* og *hva slags kunnskap* kirken tilsikter, blir ikke behandlet i planen.

Til tross for denne åpenbare mangelen, er og blir kunnskapssynet viktig også i den kirkelige, pedagogiske virksomheten. Uklarhet i kunnskapssynet vil lett skape uklarhet om virksomhetens målsetting. Dåpsplanens mangel på dette området kan komme til å bety at lokalmenighetene mangler et viktig målformulerende styringsverktøy når lokale undervisnings- og opplæringsplaner skal utarbeides. Uten et bevisst kunnskapssyn kan målet med opplæringsplanene lett bli å gjennomføre planens aktivitetsforslag uten tanke på hva slags kunnskapstilegnelse som skjer.

Hensikten med dette arbeidet er å stille følgende spørsmål: Lar det seg gjøre å antyde hvilket syn på kunnskap som faktisk ligger til grunn for den kirkelige dåpsopplæring? Og dernest: Er dette kunnskapssynet tjenlig for kirkens formål. Dersom ikke; hvordan bør

kunnskap eventuelt forstås i kirkens dåpsopplæring?

2. Hva kunnskap er i kirken

2.1 Kunnskap i konfirmasjonstiden

Konfirmasjonstiden ses her som ledd i dåpsopplæringen. I håndbok for konfirmantarbeidere, utgitt i forbindelse med Plan for konfirmasjonstiden³, skrives det mye om målsettingsspørsmål. Det tales om kirken som læringsfelt, om formell og uformell læring.⁴ Men heller ikke her drøftes målsettingene i forhold til kunnskapssynet. Norsk konfirmantopplæring har i stor grad befunnet seg innenfor mål- middel-pedagogikken med et faktapreget kunnskapssyn. I et historisk arbeid om konfirmasjonen⁵ pekes det på forbindelsen tilbake til kunnskapssynet før konfirmantens første nattverdgang, der overhøringen gikk ut på å kunne reprodusere kirkens troslære. Når et faktapreget kunnskapssyn er så selvsagt i konfirmantopplæringen, skyldes det neppe bare ureflektert overtakelse av et allment utbredt kunnskapssyn, men også historiske tradisjoner.

2.2 *Bispemøtet om kunnskap i dåpspraksis og dåpsopplæring*

Dette faktapregede kunnskapssyn forutsettes i *Bispemøtets utredning om dåpspraksis og dåpsopplæring*.⁶ Det som skal læres er fakta fra katekismen, Bibelen med aktualiseringer og kirkehistorie og kirkekunnskap. I tillegg kommer kristen praksis i form av bønn, diakoni og misjon. Selv om planen tar utgangspunkt i Hjalmar Sundéns idé om total tradisjonsformidling⁷, skilles det allikevel mellom kunnskap og praksis på en slik måte at planen uunngåelig synes å dra etter seg et kunnskapssyn med vekt på faktaviten.

2.3 *Kunnskap i Plan for dåpsopplæring i Den norske kirke*

Når det gjelder den seneste *Plan for dåpsopplæring i Den norske kirke*⁸, tas ikke kunnskapssynet opp til behandling. Derimot er planen opptatt av opplæring. Dåpsopplæringen, og dermed kunnskapen, skal være en hjelp til å leve i dåpen og i menighetens gudstjenestefellesskap, der nådemidlene er i funksjon. Dåpsopplæringen er «formidling av kristen kunnskap»⁹ og knyttes til «Guds åpenbaring og de grunnleggende trossannheter.»¹⁰

Kunnskap forutsettes med andre ord å være en samling viten som ikke bare er knyttet til tros læren, men som også kan formidles og innlæres. Planen forutsetter kunnskap i betydningen: faktaviten. Inntrykket av kunnskap som faktaviten styrkes når det sies at skolen gjennom sin undervisning i kristendoms kunnskap gir et viktig bidrag til den undervisning kirken ønsker for sine døpte¹¹, som er «grunnleggende kunnskaper»¹². Kunnskap som faktaviten synes videre forutsatt når det sies at de kunnskapsemner som skolen dekker kan nedtones i dåpsopplæringen.¹³

Kunnskap i dåpsopplæringen er noe annet enn hjelp til å leve som kristen i hverdagen, selv om kunnskap og livshjelp skal holdes sammen.¹⁴ Planen hevder at «Menighetens gudstjeneste er det sentrale stedet for det kristne fellesskap. Her forenes forkynnelse og

kunnskapsformidling med deltakelse i bønn, bekjennelse, tilbedelse og lovprisning, dåp og nattverd.»¹⁵ Selv om kunnskap og de andre elementene skal holdes sammen, er det allikevel tydelig at kunnskapsformidling tenkes skilt ut fra de øvrige komponentene. I bemerkningen om at en i kirken må «holde sammen kunnskap og opplevelse»,¹⁶ kommer det samme skillet til syne. Opplevelsen synes å være noe som skal ivaretas i menighets- og gudstjenesteliv, mens kunnskap, som rett nok skal holdes sammen med opplevelse, er noe som formidles i form av planmessig formidling av faktaviten.

Imidlertid er det i planen tegn som tyder på at plankonstruktørene kan ha følt begrensningene i sitt faktapregede kunnskapssyn. «Menigheten skal ikke bare gjøre det samme som kan gjøres i skolen. Den skal først og fremst utnytte de muligheter menigheten som læringssted gir», sies det.¹⁷ Ideen om menigheten som læringsarena er kommet inn. Et kunnskapssyn som setter kunnskap lik faktaviten harmonerer imidlertid dårlig med ideen om menigheten som læringsarena og vil neppe være tjenlig til «å hjelpe de døpte til å finne sin plass i gudstjenestefellesskapet og til å oppleve ekte gudstjenesteglede».¹⁸

Når det gjelder innholdet i dåpsplanen, henvises det til et kjernestoff. Målformuleringene deles innen hver aldersgruppe opp i kunnskapsmål, opplevelsesmål og holdningsmål.¹⁹ Formuleringene av kunnskapsmål varierer langs en skala der begynnende kjennskap plasseres på begynnertrinnet, kunnskap om den treenige Gud, misjon og det kristne håp på de mellomste trinn, og innsikt i Jesu forkynnelse etc. på ungdomstrinnet. Disse kunnskapsmålene skilles fra opplevelsesmål, som dreier seg om variasjoner over temaet: innlevelse i og hjelp til å oppleve høytid, menighetsfellesskap og andaktsliv. Det samme skillet gjøres i forhold til holdningsmål som beskrives som ulike grader av hjelp til å fungere i grupper og leve som kristen i hverdagen, øvelse i omsorg og etisk veiledning.

Denne måten å inndele mål på minner mye om den pedagogiske mål-middel-tenkningen,

som bl.a. lå til grunn for undervisningsteknologien.²⁰ Innen denne pedagogiske tradisjonen er kunnskap som formidlingsbar faktaviten selvsagt. Her forutsettes det at kunnskap er noe som kan «nedbrytes og presenteres i atferdstermer slik at det objektivt kan observeres om elevene har ervervet seg denne kunnskapen...»²¹

Oppsummerende kan det fastslås at selv om kunnskapssynet i den kirkelige dåpsopplæring forblir uuttalt, kan en ane konturene av et underforstått kunnskapssyn. I stor grad blir kunnskap sett på som formidling av kristendomsfaglig faktaviten, knyttet til bibelkunnskap, kirkehistorie, troselære, etikk etc. Det skilles mellom kunnskaper, holdninger og ferdigheter. Opplevelses- og erfaringsaspektet ved læring skilles fra kunnskap og kunnskapsformidlingen. Selv om det forutsettes forbindelse mellom kunnskap, opplevelse og erfaring i det praktiske kirkeliv, foretas det allikevel et prinsipielt skille mellom kunnskap og livet i menighet- og gudstjenestelivet.

3. Enhetsvitenskapelig og positivistisk kunnskapssyn

Hvilken tradisjon hører dåpsplanens underforståtte kunnskapssyn hjemme i? Som vi skal se kan dette kunnskapssynet kalles positivistisk og plasseres innenfor en enhetsvitenskapelig tradisjon.

3.1 Kunnskapssynets røtter

Den moderne, vestlige vitenskapskultur preges av to, delvis konkurrerende hovedtradisjoner; det en kan kalle den aristoteliske og galileiske vitenskapstradisjon.²² Det vi kan kalle det enhetsvitenskapelige ideal i den galileiske vitenskapstradisjon, er på en måte det seirende sluttresultat av brytningene mellom de to hovedtradisjoner.²³ Til dette enhetsvitenskapelige ideal hører også positivistiske

oppfatninger med vekt på kunnskap som objektive og verdifrie fakta, det en noe upresist kan kalle «faktapositivismen».²⁴ Langt på veg kan det hevdes at interessen for kunnskap som «enkeltfacts» er blitt tverrkulturelt fellesie, hevder Kjørup.²⁵

3.2 Positivistisk kunnskapssyn i kirken

Denne oppfatning av kunnskap som fakta og kjensgjerninger, som har sine røtter bl.a. hos August Comte og John Stuart Mill²⁶, er overtatt også innen kirken. Prof. Reidar Myhre har i et arbeid om problemet med teori og praksis i pedagogikken påpekt positivismens påvirkning i atskillelsen av teori og praksis.²⁷ Både innenfor skolen og kirken har den pedagogiske virksomheten mer eller mindre ubevisst overtatt et kunnskapssyn med rot i den positivistiske tradisjonen, der kunnskap blir redusert til et spørsmål om konkret, teoretisk faktaviten, atskilt fra praksis, opplevelse, vurdering og verdier.

Nå kan det med rette spørres om dette kunnskapssyn passer sammen med en menighetspedagogikk der undervisningen skal ha som mål at menigheten som levende organisme skal styrkes til å leve det kristne liv i verden.²⁸ Når man innen kirkens dåpsopplæring påpeker behovet for en helhetspedagogikk²⁹, vil spørsmålet om et annet og mer tjenlig kunnskapssyn melde seg.

4. Behov for praksisrettet kunnskapssyn og kirkelig opplæring

Samlingen i gudstjenesten er det viktigste i en menighet. Det nytestamentlige begrepet oppbyggelse er ikke individualistisk å forstå, men knyttet til gudstjenesten og begrepene: leget og lemmene, vintreet og grenene; huset som bygges av levende stener, sier Ellingsen.³⁰ Gudstjenesten og undervisningen i Ordet gir menigheten kunnskap om kristendom-

mens budskap og fører fram til mer utvidet innsikt, som kan fordypes til selverkjennelse, frelsesbehov og Kristustro.³¹

Dette utgangspunkt må være bestemmende for hva kunnskap i kirken bør være.

4.1 *Hermeneutisk kunnskapssyn*

Det finnes grunnlag for et alternativt kunnskapssyn som på en bedre måte kan ivareta de kunnskapsbehov kirken sikter mot i dåpsopplæringen.

Den aristoteliske hovedtradisjon markerer seg i det nittende århundre med en antipositivistisk og sammensatt filosofi som med en noe upresis samlebetegnelse kan kalles hermeneutisk. I motsetning til positivistene, ble det åndsvitenskapenes oppgave å forstå og finne menings- og intensjonssammenheng, og bidra til menneskets selvbesinnelse i en virkelighet som ble oppfattet som menneskeskapt og dermed meningsfull. Hans-Georg Gadamer har i sitt verk *Warheit und Methode* tatt utgangspunkt i mennesket som et forstående vesen i praktisk virksomhet. Forståelse er ifølge Gadamer grunnleggende i all menneskelig aktivitet og forholder seg til den livsverden av mening som mennesket lever i.³²

4.2. *Kristen kunnskap og eksistensial hermeneutikk*

Ole Gunnar Winsnes tar utgangspunkt hos Gadamer når han sier at dåpsopplæringen ikke har nådd sitt mål med forenkling og innlæring av den kristne kunnskapen. Tvert om, «man sikter mot at den dømte skal møte det kristne budskap med henblikk på å få hjelp til å leve «et evangelisk liv». Målet for dåpsopplæringen vil dermed være at den dømte skal få muligheten til å *identifisere seg med* og *knytte seg til* den kunnskapen som formidles. Eller sagt på en annen måte: Målet er at den dømte skal kunne tilegne seg en «*kristen identitet*».³³ Kristen identitet betyr igjen «at personen gjør seg bruk av den kristne kunnskapen når han tolker og forstår seg selv og de situasjoner han møter og de erfaringer han gjør i dagligli-

vet.»³⁴ Winsnes hevder at identitet ikke dannes bare på grunnlag av den kunnskap personene tilegner seg, men ved at personen knytter seg til en kunnskap som oppleves meningsfull.³⁵

Men Winsnes knytter ikke sammen kunnskap og «kristen identitet». Kunnskapen blir en kognitiv overbygning over et emosjonelt grunnlag.³⁶ Kunnskapen blir bare et middel i forkant når denne identiteten skapes. Winsnes sier at dersom kristendomsundervisningen tar utgangspunkt i en eksistensial hermeneutikk, kan «kunnskapsformidling stadig stå sentralt, *men ikke være et mål i seg selv*».³⁷

Det som mangler er et kunnskapssyn som ivaretar integrasjonen mellom kunnskap og erfaring.

4.3. *Funksjonell kunnskap og kontekstuell læring*

Det en kan kalle dekontekstualisert læring har i stor grad preget skolen og kristendomsfaget. Det tradisjonelle skolesystemet, og store deler av kirkelig opplæring, har vært preget av at deler av virkeligheten gjøres om til fag. Askeland hevder at begrunnelsen har vært denne: «Om man sprøyter kunnskaper og holdninger inn i elevenes sansehull, kan man håpe at det lagres i hodet og kan tas frem og brukes ved seinere anledninger. Idealet er en elev som passivt lytter og leser, og som passivt fordøyer kunnskapene. Man synes å tro at om man fyller elevene med løsrevne biter av den dag- filtrerte virkelighet, så vil elevens mentale fordøyelsessystem blande det hele til en integrert forståelse av selve virkeligheten.»³⁸

Kritikken av dette syn på læring, som Trond Ålvik omtaler som «billedgalleritankegangen»³⁹, har vært sterk fra flere hold. Erling Lars Dale har søkt å vise at et positivistisk kunnskapssyn er uegnet som grunnlag for pedagogisk arbeid. Med utgangspunkt i Vygotskys teorier hevder han at læreren ikke kan overføre ordbetydning fra et hode til et annet bare ved hjelp av andre ord. Elevene vil

i så fall ikke tilegne seg begrepene som ord de har lært å tenke i, bare som ord de husker.⁴⁰

4.4. Kunnskap som kontekstuell forståelse av lokalkirkelig virkelighet

Innen kirkelig dåpsopplæring, med vekt på gudstjenesteliv som sentrum i virksomheten, betyr denne kritikken at det må legges til rette et kunnskapsbegrep som bygger på kontekstuell læring.

Den kontekstuelle sammenhengen mellom gudstjenestefellesskap og kunnskap bekreftes av Hjalmar Sundéns religionspsykologiske studier. Sundén hevder at «De religiøse orden blir for mange elever forbundna blott med lektionstimmar och under lektionsförhållandena meningsfulla för en kort tid. Om orden skall få mening och behålla denna mening, måste de ingå i normer, som individen omfattar tillsammans med en stödjande grupp, tillsammans med sin familj eller med kamerater i en förening. Ett slött accepterande av omgivningens religiösa idén tycks vara det vanligaste.»⁴¹ Sundén advarer mot kristen kunnskap som dekontekstualisert lære. Sundén vil motvirke denne ytre, kontekstløse læring ved å bygge på læring ved rolleidentifisering.⁴² Sundéns kritikk viser at i stedet for en pedagogisk mål-middel-modell, bør den kirkelige opplæring baseres på en mer prosessorientert modell, som gjør det mulig å skille mellom faktainformasjon, kvantifiserbare data og kunnskap i form av forståelse, innsikt og vurdering.

Det er kunnskap i form av forståelse, innsikt og vurdering som må være målet for kirkelig opplæring. Innen kirkelig opplæring og kunnskapsforståelse er det mye å hente i de siste ti-års vyer om «den forskende elev på vei ut i lokalsamfunnet.»⁴³ Poenget er at kunnskapen i denne betydning av ordet ikke kan målstyres, men styres ved tilrettelegging av læringssituasjonen, prosessen og av kunnskapens iboende struktur. Prosessmodellen forutsetter et humanistisk syn på undervisning

og læring.⁴⁴ Den kirkelige dåpsopplærings oppgave må bli å legge til rette for at kunnskapen blir personlig, noe som forutsetter at mulighet og betydning for livet oppdages av elevene selv.⁴⁵ Personlig kunnskap er fullt og helt et resultat av egen oppdagelse. Først når jeg selv har oppdaget kunnskapen, mitt forhold til den og min forståelse av den, blir kunnskapen egentlig min og dermed personlig.⁴⁶

Med utgangspunkt i disse synspunkter, kan det hevdes at det også i kirkelig opplæring er nødvendig å gjenopprette den kunnskapsmessige forbindelsen mellom kirkelig teori og kirkelig praksis, dersom opplæringen skal produsere virkelighetsrelatert kompetanse. Dette kan bare skje om man i kirkelig undervisning ikke begrenser seg kun til den tradisjonelle fagsystematiske forståelse av kristendoms kunnskap, men innser at også i kirken består virkeligheten av saksforhold, sammenhenger, foreteelser og problemer. For at barn og ungdom skal forstå disse, og dermed opparbeide kompetanse, må de tradisjonelle kristendomsfaglige emner opphøre å være mål for undervisningen, – de må være redskaper og midler i studiet av virkeligheten. I stedet for å la barn og unge bli passive mottakere av en forhåndstrukturert informasjonsmengde, kan man i opplæringen la de unge selv arbeide på en slik måte at menighetens gudstjeneste og øvrige aktiviteter blir ressurser og sentrum i denne kunnskapsskapende prosessen.⁴⁷

Kirkelig dåpsopplæring kan knytte an til synet på læring og kunnskap slik det forutsettes i M 87. Elevers læring oppfattes som «undersøkende atferd ut fra hva man til enhver tid erkjenner som riktig... Læring blir etter dette ikke resultat av noe andre har overført, men av en erkjennelse som hver enkelt bygger opp gjennom en strevsom, men likevel biologisk helt nødvendig undersøkelsesprosess... Kunnskapen är en slutsats, och inte en avbildning.»⁴⁸ Dette betyr ikke en nedskrivning av teoretisk læring. Læringen skal være teoretisk i betydningen nyttig til å forstå seg selv og sin omverden.⁴⁹ Ålvik hevder at skolens undervisning, kristendomsundervisningen inklu-

dert, i dag er abstrakt, men ikke teoretisk. «Hvis skolen ønsker å legge større vekt på kunnskap som er *teoretisk* i betydningen *nyttig til å forstå verden med* – i motsetning til kunnskap som er *abstrakt*, d.v.s. livsfjern og utenat lært – ja da må den la elevene få sjanse til å *konstruere* denne kunnskapen i vekselvirkning med sitt lokale miljø.»⁵⁰

Også innen kirkelig dåpsopplæring er kunnskap i virkeligheten sosiale produkter og menneskelige konstruksjoner basert på gitte paradigmer. Også her skapes kunnskap i en verdibestemt og rasjonell dialog. Kunnskap innen dåpsopplæringen må som både produkt og prosess henge nøye sammen.⁵¹ Fra en kunnskapssosiologisk synsvinkel kan det hevdes at kunnskap må ses på som en konstruksjon av den virkelighet den opererer i. For å kunne handle og samhandle adekvat med omverdenen, også den kirkelige, må mennesket observere og tolke sine kirkelige omgivelser og den kirkelig-sosiale verden. Vi kan ikke gripe den kirkelige-sosiale verden direkte. Vi kan ikke hente den inn, legge den på bordet, ta på og betrakte den. Vi må konstruere den mentalt, og denne konstruksjon setter oss i stand til å samhandle med den kirkelige omverdenen, både romlig og symbolsk.⁵² Også innen kirkelig opplæring er kunnskap som først og fremst forståelse av det lokalkirkelige menneske og de lokalkirkelige omgivelser. Innen kirkelig opplæring er det ikke tilstrekkelig å være opptatt av det som går som kunnskap, men også av det som kunne eller burde gå som kunnskap.

5. Avslutning

Med dette utgangspunkt blir kunnskap i kirkens dåpsopplæring skapt i og med arbeidet med problemstillinger hentet fra det kirkelige miljø og den kirkelige kontekst. Denne kunnskap kan ikke omsettes til målstyrt faktaviten. Kunnskap i denne betydning av ordet blir ikke nødvendigvis abstrakt, men teoretisk i betydningen: nyttig til å forstå den kirkelige livsverden.

NOTER:

1. Som eksempler kan nevnes: Heyerdahl-Larsen, Lasse & Østerud, Per. 1989. *Kunnskap om kunnskap. Allmennutdanning i framtidens skole*. Oslo. Telhaug, Alfred Oftedal. 1990. *Den nye utdanningspolitiske retorikken. Bilder av internasjonal skoleutvikling*. Oslo.
Debatten om kunnskapsskolen utgjør også noe av bakgrunnen for de seneste arbeider om ledelse og kvalitetssikring i skolen. Som eksempler kan nevnes: Granheim, Marit K. & Lundgren, Ulf. P. 1990. *Målstyring og evaluering i norsk skole. Sluttrapport fra EMIL-prosjektet, NORAS/LOS-i-utdanning*. LOS-notat nr. 7-90. Oslo. Ogden, Terje. 1991. *Kvalitetsbevissthet i skolen. Tilretteleggelse av betingelser for effektiv læring og innovasjon*. 3. opplag. Oslo. Tiller, Tom. 1990. *Kenguruskolen. Det store spranget. Vurdering basert på tillit*. Oslo. *Ledelse i en skole i utvikling*. 1989. Opplag 1:2. Redigert av Tom Tiller. Oslo.
2. Kirkerådet. 1992. *Dåpen og veien videre – plan for dåpsopplæring i Den norske kirke*. Oslo.
3. Petersen, Erling J. Ulltveit-Moe, Johannes. Wagle, Finn. 1983. *Konfirmasjonstiden. Plan & Praxis. Håndbok for konfirmantarbeidere*. Medforfatter: Sindre Eide. Oslo.
4. Pettersen, et. al., pp. 20 f.
5. Fossum, Birger Henrik. 1986. Formålet med konfirmasjonen. I: Haraldsø, Brynjar, red. *Konfirmasjonen i går og i dag. Festskrift til 250-års jubileet 13. januar 1986*. Oslo, pp. 81-82.
6. *Dåpspraksis og dåpsopplæring i Den norske kirke. En utredning avgitt til Bispemøtet våren 1982 med Bispemøtets vedtak og studieplan for sju samvær*. 1982. Oslo, pp. 63-67. 75.
7. Et spørsmål som utredningen i denne forbindelse burde ha reist er i hvilken grad og eventuelt på hvilken måte en pedagogisk bruk av Sundéns religionspsykologiske begrepsapparat burde kompletteres med et tilsvarende kunnskapssyn.
8. Kirkerådet. 1992. *Dåpen og veien videre. Plan for dåpsopplæring i Den norske kirke*. Oslo, pp. 7-58.
9. *Op. cit.*, p. 9.
10. *Ibid.*
11. *Op. cit.*, p. 10.
12. *Op. cit.*, p. 14.
13. *Op. cit.*, p. 23.
14. *Op. cit.*, pp. 9, 10, 23.
15. *Op. cit.*, p. 12.
16. *Ibid.*
17. *Op. cit.*, p. 11.
18. *Op. cit.*, p. 12.
19. *Op. cit.*, pp. 34-58.
20. Som eksempel vises til Sellergren, Ulf. 1980. *Læreren, planleggingen og undervisningen*. Opplag 3. Oslo, pp. 21-25.
21. Gundem, Bjørg Brandzæg. 1991. *Skolens oppgave og innhold. En studiebok i didaktikk*. 3. utgave. Oslo, p. 142.
22. Disse to tradisjoner er det redegjort for bl.a. i von Wright, Georg Henrik. 1990. *Explanation and Understanding*. Fourth printing. New York, pp. 1 ff.

23. Dray, William. 1970. *Laws and Explanation in History*. Third Impression. Oxford, pp. 1 ff. von Wright, *op. cit.*, pp. 10 ff.
24. Nordenstam, Tore. 1989. *Fra kunst til vitenskap. Humanvitenskapenes grunnlag i et historisk perspektiv*. 2. opplag. Bergen, pp. 104 f.
25. Kjørup, Søren. 1991. *Forskning og samfund. En grundbog i videnskapsteori*. 1. udgave. 5. oplag. København, pp. 7. 102- 103. 106.
26. Johannessen, Kjell S. 1990. *Humanioras vitenskapsfilosofi*. I: Johannessen Kjell S., red. *Glimt fra vitenskapsfilosofien*. 3. opplag. Bergen, pp. 68 ff.
27. Myhre, Reidar. 1978. *Teori-praksis-problemet i pedagogikken*. I: *Vekst og kunnskap i kirke og folk. Festskrift til Bjarne Hareide*. Oslo, pp. 67 ff.
28. Pettersen, Erling J. (red.). 1985. *Konfirmantene kommer. Erfaring og ideer fra kirkens største ungdomsarbeid*. Oslo, p. 23. Kirkerådet. 1992. *Dåpen og veien videre. Plan for dåpsopplæring i Den norske kirke*. Oslo, p. 8 ff.
29. Pettersen, *op. cit.*, pp. 46. 104. Kirkerådet. 1992. *Dåpen og veien videre. Plan for dåpsopplæring i Den norske kirke*. Oslo, pp. 11 ff.
30. Ellingsen, Ingemann. 1980. *I Guds hus. Lærebok i liturgikk*. Oslo, p.14.
31. Edwall, Pehr. 1972. *Gudstjänestens motiv*. Lund, p. 11.
32. Johannessen, *op. cit.*, pp. 85-87.
33. Winsnes, Ole Gunnar. 1984. *Formidling og erfaring. Et bidrag til drøftinga av formidlingsproblematikken i forbindelse med kirkens dåpsopplæring*. I: Winsnes, Ole Gunnar. *Kristendoms-kunnskap-erfaring-kommunikasjon*. Trondheim, p. 171
34. *Op. cit.*, p. 172.
35. *Ibid.*
36. *Op. cit.*, p. 179.
37. Winsnes, Ole Gunnar. 1983. *Kunnskap-forutforståelse- kommunikasjon*. I: Hognestad, Olav og Winsnes, Ole Gunnar, red. *Kunnskap og forståelse. Noen fagdidaktiske problemstillinger innenfor faget kristendoms-kunnskap/religion*. Trondheim, pp. 185.
38. Askeland, Kjell. 1980. *Kontekstuell læring*. I: Alvik, Trond. *Om undervisning. Aktuelle synspunkter og problemer*. s. 1. p. 44.
39. Alvik, Trond. *Mønsterplanens begrep om undervisning og læring - forsøk på en tolkning*. I: M 87. *En brukerveiledning*. Redigert av Trond Alvik i samarbeid med Nils Mæhle. 2. utgave. 1988. Oslo, p. 30.
40. Dale, Lars Erling. 1992. *Pedagogikk og samfunnsforandring 2. Om betingelsene for en frigjørende pedagogikk*. Oslo, p. 165.
41. Sundén, Hjalmar. 1971. *Religionen och Rollerna. Ett psykologiskt studium av fromheten*. 5. oförändrade upplagan. Stockholm, pp. 260-261.
42. *Op. cit.*, p. 345.
43. Monsen, Lars. 1989. *Kunnskapsskolen - trenger vi den? I: Heyerdahl-Larsen, Lasse. Østerud, Per (red.). Kunnskap om kunnskap. Allmenndanning i framtidens skole*. Oslo, p. 58.
44. Gundem, *op. cit.*, pp. 143 ff.
45. Påpekt i Tiller, Tom. 1990. *Kenguruskolene. Det store spranget. Vurdering basert på tillit*. Oslo pp. 144 ff.
46. Grendstad, Nils Magnar. *Å lære er å oppdage. Prinsipper og praktiske arbeidsmåter i konfluent pedagogikk. I samarbeid med Gunnhild Johanne Sandven*. Oslo, p. 222.
47. I Lofotprosjektet skilte man mellom dekontekstualisert og rekontekstualisert kunnskap. Skolekunnskapen «å vite at- kunnskap» er eksempler på dekontekstualisert kunnskap, mens «vite hvordan-kunnskap» er rekontekstualisert kunnskap. Jo mer rendyrket og løsevet kunnskap og undervisning er fra kunnskapens opprinnelige kontekst, jo større sjanse vil det være for at den skal fortone seg som irrelevant i forhold til det praktiske liv. Se: Høgmo, Asle. Tiller, Tom. Solstad, Jan. 1981. *Skolen og den lokale utfordring. En sluttrapport fra Lofotprosjektet*. Tromsø, p. 214-215.
48. Alvik, *op. cit.*, p. 31.
49. *Ibid.*
50. Alvik, *op. cit.*, p. 32.
51. Sjøberg, Svein. 1989. *Kvalitet forutsetter faglighet*. I: Heyerdahl-Larsen, Lasse. Østerud, Per (red.). *Kunnskap om kunnskap. Allmenndanning i framtidens skole*. Oslo, p. 73.
52. Høgmo, Asle. 1977. *Det lokale samfunn som grunnlag for kunnskap. Pedagogen 1977: 9-14*

«Hvert Ord levet, før det blev talt»

J.J. Jansen (1844–1912)

Av Olav Skjevesland

Tross sitt stille, tilbaketrukne liv, ble J. J. Jansen en av de mest innflytelsesrike teologer i sin samtid. Størst betydning fikk han som predikant og homiletiker. Som forkynner ble han nydannende, især på prekenformens område. Hans prekenlære, *Forkyndelsen* (1906), må regnes som den første norske homiletikk.

Men Jansen kom også til å publisere en rekke småskrifter som påvirket den teologiske debatt. Vurderingen av disse publikasjoner var i samtiden mer vekslende enn hans prekengjerning – selv om også denne møtte innsigelser for å løpe den moderne tids ærend.

Et av de mange interessante trekk ved Jansen er at da han først hadde gjennomlevd sine personlige kriseår – i perioden 1877–81 – lå hans teologiske syn fast. Fra da av ble han seg selv tro.

I forordet til sin siste prekensamling, *Kom til Gud*, fullført tidlig i dødsåret 1912, skriver han denne egenkarakteristikk (alle sitatene i artikkelen er tilpasset dagens ortografi):

«Det standpunkt disse prekerer representerer, er det samme som jeg i over en menneskealder har stått på. Anerkjennelse av den fri forskning og undersøkelse og av sanntru tenkning.

Dernest i motsetning til den radikale teologi: *Den gamle tro*, det vil si tro på den fulle ubeskårne Frelser etter det nye Testamente, som etter min personlige erfaring rett forstått ikke kommer i strid med forskning og vitenskap.

Til sist i motsetning til ortodoksien: Intet fordøm-

meri av andre standpunkter, men anerkjennelse selv av det etter mitt syn dogmatisk svakeste standpunkt, når hjertet er vendt til å søke Gud og Jesus.

Hvis jeg skulle gi standpunktet et navn, ville jeg kalle det: «Det frisinne gammeltroende standpunkt».

Det er i år 150 år siden J.J. Jansen ble født. Han har ennå ikke, slik tilfelle er for flere av de betydelige kirkemenn i sin samtid, fått sin biografi.¹ I lys av hans innflytelse, særlig på forkynnensens område, fortjener han en minne-artikkel.

Artikkelen er bygd opp på følgende måte: Den begynner med en biografisk skisse (I), fortsetter med en teologisk profilering (II). Deretter går vi inn på forkynnensens boken, en presentasjon som leder frem til en kritikk av Jansens prekenprogram, fyndig formulert i hans eget tilspissede utsagn: «Hvert Ord levet, før det blev talt» (III). Til sist forsøker vi å antyde en vei ut av det problem Jansen i sin subjektivistiske tenkemåte kjørte seg fast i (IV).

I Biografisk skisse

Livsgang

Jens Jonas Elstrand Jansen (1844–1912) ble født 8. mars 1844, som sønn av lensmann i

Hobøl (fra 1850 i Skjeberg), David Middelt-hon Jansen og Eleonore Cathrine Elstrand. I sine livserindringer, *Oplevet og tænkt*,² beskriver han hjemmet i sterkt takknemlige vendinger. Det var preget av en naturlig religiøsitet, hvor «vi ba knelende», men «det var ikke noe trangt pietistisk over husets religiøsitet» (s. 7). Fra moren må Jansen ha fått med seg sans og gave for det kunstneriske, især det dramatisk fremstillende – noe han senere tok med seg på prekestolen.

Forholdet til faren er det verdt å merke seg. Jansens dype forståelse for tvilerne, de som ennå ikke har nådd til «full kristen tro» – en formulering han stadig bruker – har en viktig forutsetning i inntrykket av farens livskamp: «Far var glad i religionen, i Bibelen og i kirken; men han led i stillhet av tvilen». I sitt indre hadde han «alle rasjonalismens spørsmål å drages med» (s. 8). I det Jansen ville hjelpe de uferdige frem til Gud kjempet han – med hjemmets forhold i tanke – «med mor for far».³

I 1854 reiser Jansen, som 10-åring, til Kristiania for å gå på skole. Han avlegger studenteksamen ved Nissen skole i 1861 og blir cand.theol. i 1868, etter å ha levet et begeistret studentliv – «blomsten av alt liv», men «frihet til å nyte kameratslivet», «dannelsens glade, frie festdager i den unges liv» (s. 70f).

Da den teologiske embetseksamen var fullført, kjente Jansen seg ikke klar for prestetjenesten. Han var ennå ingen «hel og full kristen» (s. 97). Han var fanget i rasjonalismens garn. Han hadde dragning mot Gud og Jesus, «men miraklet var den mur, jeg ikke kunne overstige» (s. 110). Han ville gjøre seg «skyldig i uærlighet» om han med sitt standpunkt da hadde blitt prest. På farens inderlige oppfordring tok han likevel den praktiske eksamen (s. 111).

I en femårs periode har Jansen vekslende arbeid. Han blir bl.a. bedt om å ta noe undervisning på Krigsskolen, hvor han gjennomgår Kierkegaard med kadettene i øverste klasse. Kierkegaard hadde allerede fra ungdomsårene øvet en «nesten magisk tiltrekningskraft» på Jansen (s. 88ff). Videre hjelper han sin bror

med utgivelsen av *Børnenes Blad og Hjemmet*. Men varslene om svak helse melder seg med tyngde (s. 114f).

Etterhvert skjer det en «omveltning i mitt indre i retning av bestemt personlig kristendom og full kristen tro», beretter Jansen videre. Han våger å bli prest – omsider (s. 117ff). Han får et kall til å bli personellkapellan hos sogneprest Chr. Wille i Skjeberg, og blir i stillingen 1873–83.

De første fire år som kapellan i hjembygden ble Jansens mest virkekräftige periode – «det lille høydeplatå i mitt liv med hensyn til helbred» (s. 153). Han vinner god inngang i menigheten, også hos de vakte. Han eier arbeidskraft som aldri siden.

Men, som nevnt allerede, tårner personlige vansker seg igjen opp for Jansen. Hans kriseår (1877–81) faller sammen med den almene krisestemning i norsk åndsliv. Den positivistiske filosofi inntar det akademiske liv.

Den kontroversielle Ernst Sars, ledende ideolog for venstre-kreftene, utnevnes til professor i historie i 1874. Samme år forlater den ortodokse Gisle Johnson lærestolen i dogmatikk, og overgir den til overgangsteologen Fredrik Petersen. I 1876 holder Georg Brandes sitt oppsiktsvekkende foredrag om Søren Kierkegaard i Oslo. Brandes tegner et provoserende ensidig bilde av Kierkegaard som ironiker og kirkekritiker – Kierkegaard, som Jansen ut fra sin lesning mente sto for idealitet og som selve foreningen av «den skarpeste tenkning og den inderligste tro» (s.88)!

Bjørnstjerne Bjørnsons troskrise og «fall» kommer også i disse år (1876–78), bl.a. drevet frem av inntrykkene fra utviklingslæren. Det er brytningstid for en rekke unge teologer som skulle komme til å bety mye i sine ulike kirkelige miljøer og posisjoner: Jens Gleditsch, Thorvald Klaveness, Gustav Jensen. Hele åndslivet er i bevegelse. Kulturdebatten går heftig. Og den våre, sensible Jansen opplever at tvilens stormer slår inn i hans eget trosliv. «Der kommer et spørsmål og skjærer istykker den religiøse lykke. Det er det spørsmål: «Hvor meget tror jeg?» Hvor meget tror jeg med selvstendig personlig overbevisning?

Hvor meget er jeg viss på således at jeg virkelig lever på det?» (s. 154)

Berggrav kommenterer Jansens situasjon slik: «Hans livs modning hadde ventet på sin Krisis». ⁴ I sine livserindringer gjengir Jansen noen dagboksblader om den tvilens skjærsild som disse år kastet ham ut i (s. 154ff). – To krav stilte han til seg selv:

- (1) Absolutt sannferdighet i møte med tankeproblemene.
- (2) Utreksning av alt religiøst føleri, han ville ha feste for føttene.

Hans personlige ærlighet drev ham til tanken om å søke avskjed, noe han likefullt unnlot å gjøre. – Tre faktorer holdt ham oppe disse år (s. 157ff):

- (1) Vissheten om at Gud på denne måte ville hjelpe ham til «hel kristen tro». En kjerne av gudstro forble således urokket. Og Apostolicum ble her til stor hjelp.
- (2) Selve prestetjenesten bar ham: Tvilen fulgte ham aldri opp på prekestolen.
- (3) Han visste med seg selv at han søkte sannheten og ville sannheten. Veien til avklaring måtte gå gjennom absolutt sannferdighet.

Og avklaringen kom: «Det ble som en åpenbaring for meg at vitenskapen og tenkningen er fra Gud, og at han ikke vil at vi skal fornekte den fri forskning eller den sanndru tenkning, og at ikke fri forskning eller fri, sanndru tenkning kan hindre et menneske fra å være en troende kristen» (s. 158). Denne personlige avklaring satte to litterære frukter: programskriftet *Kristendom og Videnskab* (1882) og *Hvor meget tror vi?* (1887). Fra nå av ligger Jansens teologiske standpunkt fast.

J. J. Jansen møtte kjærligheten på Skjeberg jernbanestasjon en vårlig aften 1881. «Gud sendte henne med toget» (s. 168). Og «henne» – det var den 18 år gamle Jenny Therese Schroeter. Jansen var selv blitt 37 år, men bekymringen for aldersforskjellen ble borte «i den visshet at hun var den Gud hadde bestemt for meg» (s.169). De giftet seg 31. mai 1883 og fikk et lykkelig ekteskap.

Men det var ikke mulig å være ektemann og familiefar på personellkapellans vilkår. Etter 10 år i Skjeberg (1873–83), utnevnes Jansen til sogneprest i Varteig, et nokså beskjedent landsens kall. I det hele er Jansens kirkelige karrierevei lite prangende. Han innehadde tre geistlige stillinger: i Skjeberg, Varteig og Røken (Røyken, mellom Oslo og Drammen), samt et halvt års tjeneste på Kongsberg i 1876.

Også i Varteig fikk han god inngang.⁵ Tross svake krefter og liten innsikt i gårdsdrift, får han sving på prestegården. Han arbeider for bank og meieri i bygden, og stifter en ynglingeforening for opplysning, kultur og fremgang i personlig kristendom (s. 176). Det var noe aristokratisk ved J.J. Jansen.⁶ Likefullt vinner han bygdens jevne befolkning for seg, også de vakte. I en særlig glans står minnene om bønnemøtene med troens folk i Varteig (s.179).

Men Jansens sykdom, «nevrasstenien», snørte grepet hardere om ham (s. 177f). Han måtte få et større embete som ga mulighet til å holde kapellan. Han søkte Porsgrunn, men ble innkalt til Kirkedepartementet og ble der vennlig anmodet om å trekke søknaden, under henvisning til sin svake helbred og de «overordentlig vanskelige» menighetsforhold i byen (s. 180f). I stedet fikk han altså Røken.

Her kom han nærmere hovedstaden. Flere reiste ut fra byen for å høre ham. Ofte hadde Jansen tilhørere som innfant seg mellom to tog. Han var da meget bekymret for at disse ikke skulle rekke sin retur til Kristiania. Plutselig kunne man høre ham si: «Nå er det visst tid å gå herfra for dem som skal med toget».⁷

Sykdommen, forverret gjennom en nyrelidelse, tvang etterhvert Jansen til å søke permisjon (1896). Det var perioder da han ikke maktet å arbeide mer enn ca. ett kvarter om dagen. Kraftene ble til slutt så svake at han på prekensøndagene ble kjørt fra prestegården til kirken mens kapellanen sto for alteret og forrettet liturgien. Men var han først kommet på prekestolen, så vokste han og fikk glans i øynene – men sank sammen etterpå, ble kjørt hjem, og kunne så bli liggende en uke for å ta seg inn igjen.

Etter et års permisjon i håp om å vinne nye krefter, blir legens dom ubønnhørlig: avskjed. Dette var Jansens tyngste dag. Fra den kveld var det «likesom et knekk i mitt indre av sorg» (s. 204). Jansen måtte løses fra embetet, og det skjer 4. jan. 1898, på 25-årsdagen som prest. Han var da 53 år gammel.

I årene 1898–1912 levde han som invalidepensjonist,⁸ det aller meste av tiden bosatt i Sandvika ved Oslo, men de to siste år i hovedstaden. J. J. Jansen, «fhv. sogneprest til Røken», slik står det på tittelbladet i alle hans senere skrifter.

Jansen døde av hjertelammelse 1. aug. 1912 under et sommeropphold i Ringeby.

Produksjon

J.J. Jansens produksjon består av et betydelig antall titler, men mange av dem er småskrifter, se listen til slutt i artikkelen. De viktigste teologiske arbeider er de før nevnte *Kristendom og Videnskap* (1882) og *Hvor meget tror vi?* (1887). Mest sentralt står likefullt rekken av prekansamlinger som ble kronet med en komplett postille, *Plads for Jesus* (1904, 4. oppl. 1921), som for det meste inneholder tidligere trykte prekener. Spesielt må også homiletikken nevnes, *Forkyndelsen* (1906, 3 opplag).

Hva Jansen selv har festet til papiret er skrevet under streng økonomisering med både krefter og ord. Om tilblivelsen av hans oppsiktsvekkende *Elleve hverdagsprædikener* (1891) fra Varteig-tiden, beretter Jansen i forordet: Han hadde oppdaget at han umiddelbart etter hjemkosten fra kirken, «mens mitt indre ennå var i gang etter prekenen», klarte å nedtegne prekenen så å si med fotografisk nøyaktighet. Men anstrengelsen ved dette var så stor at han ikke maktet dette i lengden. Det ble 11 prekener samlet til en liten bok på denne måte. Den 12. forble ufullendt (s. 190).

Av kildene ser det ut til at de øvrige prekener er nedskrevet av stenograf. Således omtaler Jansen flere steder sin hurtigskriver, Olaf Paulsen, som satt diskret ved et lite bord i ko-

ret i Røken kirke og noterte ned det muntlige foredrag (Jansen skrev ikke sine prekenmanuskripter fullt ut)⁹. Jansens hustru deltok også i ferdigstillingen av manuskriptene.¹⁰

Anerkjennelse og motsigelse

Minneartiklene etter Jansens død understreker hans noble vesen: «– en fin og edel skikkelse»¹¹, «– en særpreget solo i den norske kirke, med en usedvanlig edel og ren personlig tone».¹²

J.J. Jansen var ensom. Han vier dette forhold et helt kapittel i sine memoarer (s. 234ff). «Gud har skapt meg litt ensom». Følelsen av å bli satt til side tidlig i livet har naturlig nok forsterket denne selvpålevelse. Mon han ikke likevel degger en smule for denne tanke? Jansen sto i et nokså livlig tankeutbytte med flere toneangivende personer i samtiden, både gjennom besøk og brev – og gjennom ulike reaksjoner på skrifter han utga.

Ensom var han ihvertfall i den forstand at han aldri ble noen partidanner: «I det hele tatt er der ikke et atom av det stoff i meg, hvorav der dannes partier» (s. 235, jfr. 79). Et parti er bare «en klump av forhenværende personligheter» (s. 235).

De sosiale oppgaver i samtiden befattet han seg lite med. «Nei, prest! kirke! det var det som strålet ut fra ham.»¹³ Likeledes var han politisk passiv. Typisk tør være lensmann Larsens notis fra Varteig-tiden: Én gang møtte Jansen opp på et politisk møte i sognet – ikke for å delta i diskusjonen, men for å formane forsamlingen til fordragelighet overfor annerledes tenkende. «Intet kunne ligge meg fjerne enn å blande meg opp i politikken» (s. 243).

Men ingen regel uten unntak, ei heller for Jansen. I året for unionsoppløsningen med Sverige, 1905, kjente han en trang til «å bringe svenskene til å forstå oss og bedømme oss riktig nu» (s. 243). Han ville svare på de svenske kristnes anklager etter 7. juni-vedtaket.¹⁴ Jansen skrev en liten artikkel med dette sikte i *Aftenposten* fredag aften 21. juli. Samme dag ble den telegrafert til Stockholm, hvor den sto på

trykk morgenen etter i *Stockholms Dagblad*. Artikkelen utløste indignasjon på svensk side. – Forøvrig næret Jansen ingen anti-svenske følelser. Tvert om: Han likte å omgås svensker. «De har noe jeg savnet hos mine landsmenn; jeg vet ikke om jeg skal våge å kalle det «en sikrere, finere dannelse»» (s.242).

Teologisk og kirkepolitisk kom Jansen ut i langvarige og intense stridigheter. De kom i to topper.¹⁵

Den første debatt oppsto etter utgivelsen av *Elleve Hverdagsprædikener* (1891), som representerte noe nytt, særlig i formell henseende. Noen ble provosert av den nedbygging av de tradisjonelle homiletiske stilidealer som Jansen introduserte. Prekenene var for hverdagslige (jfr. tittelen). Jansen sto likesom og samtalte med tilhørerne. Hvor er den språklige verdighet? spurte flere.

Et uvær av en debatt brøt løs om hverdagsprekenene gjennom et inserat i *Morgenbladet* 20. mars 1892. På første side (det var den gang en prekensamling kunne få førstesideoppslag!) sto en indignert artikkel under overskriften «Kirkens Gjenmæle», undertegnet: – g. Den anonyme forfatter, som Jansen selv gjettet kunne være «en eller annen reaksjonær landsens prest» (s. 194), bebreidet ikke minst prekensamlingen for det forfall i språk og stil den representerte.

Denne storm gikk likefullt nokså raskt over. Flere betydelige kirkemenn tok boken i forsvar. En autoritet som Gustav Jensen karakteriserte prekenene som «en begivenhet».¹⁶

Dypere og lenger gikk «Harnack-feiden», som biskop Heuch kalte den. Saken var at Adolf Harnacks bok *Das Wesen des Christentums* (1900) nettopp var utgitt i dansk oversettelse. Jansen ga boken en anerkjennende omtale i *Morgenbladet* 18. jan. 1901. Dermed ble «Harnack-feiden» utløst. Jansen registrerte selv 32 artikler om saken, i ulike blader. Igjen var det Jansens omtanke for dem som ennå ikke hadde nådd frem til full kristen tro som lå til grunn. Jansen ville at det skulle være «godt rom i kirken». Jansen vurderte Harnack som en mann med varmt gudsforhold, overlegne vitenskapelige kvalifikasjo-

ner og glimrende fremstillingsevne. Derfor så han i Harnack mannen som religiøst kunne komme dem i møte som ikke kunne hjelpes av den kirkelige forkynnelse (s.207f).

Dette dristige forsvar for liberalteologen Harnack kan ha en delforklaring i en viss trang til selvheldelse hos Jansen. Han hadde helt siden guttedagene vært fysisk svak og underlegen. På det intellektuelle område derimot kunne han, med sin overlegne formuleringsevne, ta sitt monn igjen.¹⁷ I sine livserindringer noterer han: «Den synd som har plettet min sjel, er hovmot» (s. 87).

«Harnack-feiden» gikk dypt i Jansen¹⁸. Den ble også av betydning for oppspillet til den kirkestrid som ble utløst gjennom «professorsaken» (1903–06), og som førte til opprettelsen av Menighetsfakultetet. John Nome hevdet endog at Jansen, ut fra det konfliktpotensiale som lå i samtiden, kom til å bli den – kanskje mer tilfeldige – nøkkelmann som utløste kirkestriden i norsk kirkeliv i det 20. århundre.¹⁹

Det hører med til denne historie at Jansen ikke kom til å stå på Johannes Ordings side. Han støttet derimot sin ungdomsvenn Christoffer Knudsen, som i egenskap av kirkeminister motsatte seg å utnevne Ordning. Jansen innså «menighetens rett til å få en forkynnelse som stemmer med dens kristne tro» (s. 236f). Han kom også til å støtte Menighetsfakultetet i striden om eksamensrett.

II Teologisk profil

Hvor teologisk betydningsfull J.J. Jansen var, kan diskuteres. Det er interessant å merke seg aksentueringen i minneordene i *Luthersk Kirketidende* og *Kirkebladet*. LK fremhever predikanten Jansen, og føyer til at han sikkert også på teologiens område ville nådd «en fylligere utvikling» om hans helbred hadde vært sterkere.²⁰ *Kirkebladet* berømmer ham uforbeholdent også for betydelig teologisk innsats, og viser til «en liten skarp og fin studie fra 1888», nemlig *Hvor meget tror vi?* «Denne studie har hatt større betydning for tros læren

her i landet enn de fleste tror-.»²¹

Jansens teologiske begavelse var ikke ubetydelig. Hans teologiske tankekraft sto således neppe tilbake for Fredrik Petersens.²² Han forsøkte å drive videreførende studier og beskrev vitenskapen som sin gamle kjærlighet: «Det ble ofte til det at jeg arbeidet i prestegjerningen om dagen og med vitenskapen om natten» (s. 123). – Den utenlandske teolog som han studerte ivrigst og med størst utbytte, var Richard Rothe.²³

Åpningen inn til Jansens teologi er veien om psykologien: «Jansen var en av vår kirkes første psykologer. Han fikk gjennom Kierkegaard utviklet sin evne til sjelig innføling, og han anvendte den overfor de mest forskjellige typer og klasser.»²⁴ Vi har ovenfor vist til Jansens egen rapport om den dype påvirkning Kierkegaard hadde øvet på ham fra tidlige ungdomsår. Vi mener det er sakssvarende å profilere Jansens teologi ved å fremheve fire aspekter:

- det psykologiske
- det apologetiske
- det udogmatiske
- det personlige.

Det psykologiske aspekt

J.J. Jansen var en fint-merkende person. Bare et lite trekk: Han bemerker i livserindringene sin merkelige evne til å lese ansikter (s. 140). I studieårene ble han således vel så mye trukket mot psykologien som teologien: «Psykologi, sjelelære, var den vitenskap som interesserte meg mest, og særlig fordi det alltid foresvevde meg at den gjemmer nøkkelen til det religiøse spørsmåls løsning» (s. 83; jfr. s. 106).²⁵

Det er på bakgrunn av denne sterke psykologiske interesse vi også må se hans idealistiske idé om at alle mennesker er utstyrt med «et særlig religiøst organ» (s.109;158). Han taler om «det religiøse livs tilknytningspunkt i menneskesjelen, troens organ».²⁶ Denne «eindommelige jansenske teori»²⁷ søker ved hjelp av psykologien å sikre troen uavhengig-

het og å tilkjenne sjelslivet et eget rom, skjermet for vitenskapens angrep.

Denne tankemodell er dristig. «Men Jansen hadde fin intuisjon», kommenterer Berggrav. «Han levde her riktigere enn han tenkte.»²⁸

Det apologetiske aspekt

Jansen levde intenst med i samtiden. Allerede som studiosus var han ivrig med i debattene i Studentersamfunnet. «Jansen var uhyre følsom for hva der rørte seg i tiden, han tok alt personlig.»²⁹ Dette bidro, som vi påpekte tidligere, til at brytningene i samtidens åndsliv slo inn i hans eget sjelsliv med dype tvilskamper.

I denne situasjon kjente Jansen det som et kall til å bli apologet og sjelesørger for dem som opplevde at troens kår ble trangere under tidens filosofiske positivisme og naturvitenskapelige tenkemåte (jfr. s. 160f). Når han i enkelte sammenhenger, iblant naivt og ukritisk, beveget seg ut mot yttergrensene av det kirkelige standpunkt – som i omtalen av Harnacks bok – var det apologeten og sjelesørgeren i ham som tok føringen.³⁰ Det gjaldt å hjelpe «våre dannede fornekttere inn i et gudsforshold» (s. 208). Han ville ikke fordømme dem som ennå ikke hadde nådd full kristen tro. Målet for enhver står fast: «Den hele fulle apostoliske tro, selvstendig tilegnet». Men likefullt gjelder det at «den mest ufullstendige tro med tvil og nektelse på mange punkter og vesentlige punkter er frelsende, når hjertet er grepet av Jesus og vendt til å søke Gud» (s.160).

I den før nevnte avhandling om *Kristendom og Videnskap* (1882) hevder Jansen at vitenskapen må få utvikle seg til selvstendig sannhetserkjennelse. Det vil koste kamp og oppgjør, men det er ingen vesentlig konflikt mellom vitenskap og kristen tro.³¹ Vitenskapen og dens rett er av Gud, enten den drives av troende eller vantro. Derfor drister Jansen seg til å stille opp følgende prinsipp: «I hva der er tilgjengelig for forskning, har teologien å oppta det virkelige vitenskapelige resultat, selv om det strider mot noe den før antok

åpenbaret, og selv om det nødvendiggjør en forandring i dens teori om Bibelen». ³²

Under fremveksten av den moderne naturvitenskap var det forholdet til underet – eller «miraklet» som Jansen ofte uttrykker saken – som for mange ble selve stengselet på veien til full kristen overbevisning. Forholdet til «miraklet» hadde, som nevnt, tidligere vært hans eget trosproblem – selve den uoverstigelige mur.

I de ulike holdninger til miraklet så Jansen selve delelinjen mellom rasjonalisme og full kristen tro. ³³ Hvordan han apologetisk og sjesørgjerisk søker å tilrettelegge dette problem, kan studeres i prekenen «Miraklet». ³⁴

Jansen hevder innledningsvis at Jesus etter alminnelig historisk bedømmelse har gjort mirakler. Videre er miraklet neppe utenfor den lovmessige sammenheng i tilværelsen, den sammenheng som er ett med tenkningen, i den forstand at «hva Gud har gjort, har Gud også på en eller annen måte *tenkt*. Og forsåvidt er miraklet rasjonelt».

Jansen bevitner deretter sin personlige tro på miraklet. «Det er et lykkelig standpunkt.» Men så hever sjesørgjeren røsten: «Kanskje der også her er dem som sier: Jeg deler med de kristne tillit og kjærlighet til Jesus, men jeg formår, ennu iallfall, så lite å tro miraklet». Dette skal tilhørerne ikke la seg skremme av, for: «Den barmhjertige Far ser din kamp.»

«La oss ære ortodoksien», fortsetter Jansen, men la den være «edel og frisinnnet, så den gir de enkelte som trenger det, tid og rom for individuell dogmatisk *utvikling* gjennom fri selvstendig tenkning og undersøkelse, og så at den ikke fordømmer disse, som kun ufullkomment deler kirkens tro, men gjerne vil høre den til». Og så følger nok et typisk Jansen-utsagn: «For enkelte gjelder det her et fryktelig valg, nemlig valget mellom sanndrøhet og ortodoks fariseisme».

Hva gagn har du i ditt religiøse og moralske liv av troen på miraklet? spør så Jansen videre i sin dialog med tilhørerne. Han svarer i tre ledd: *Først*, et menneske som søker Gud, får ingen full fred i samvittigheten ved å nekte miraklet. *Dernest*, bønner vil ikke strømme fritt så lenge man ikke tror miraklet. Og *endelig*, angående det moralske: «Mitt håp om å nå moralsk frem, henger i min tro på Jesus og på min konges makt (...) Denne tro vil være vingestekket, så lenge jeg ikke tror miraklet».

Til slutt ber Jansen dem som vanskelig kan tro miraklet om å være frimodig. «Hvilken bok roper høyere enn Bibelen om den religiøse utviklings rett? – Hvor rekkes Guds faderhånd mere barmhjertig ut med full frelse i Jesus Kristus også mot det dogmatisk ufullkomne standpunkt (...) Arbeid, kjemp, be! – Den oppriktige kommer frem.»

Prekenen er referert såpass inngående fordi

den kan stå som modell på den måte Jansen forsøkte å komme samtidens dannede tvilere i møte. Kritisk, rasjonell tenkning står dypest sett ikke i konflikt med full kristen tro. – Likeledes består det heller ingen virkelig motsetning mellom sann kunst og kristendom.

Det er mye J.J. Jansen i følgende utdrag fra en preken: «Jeg kom en formiddag inn i mitt arbeidsværelse. Det var solskinn. Da fikk jeg øye på en tynn spindelvevstråd, som gikk fra et landskapsmaleri på veggen ned til et krusifiks på mitt arbeidsbord. Min første tanke var – naturligvis – å skjenne på piken; men jeg gjorde det ikke, for jeg ble så opptatt av sannheten i den deilige symbolikk. Ja, der går fine forbindelsestråder mellom kunsten og korset. De sees mest i solskinn. I livets storm, når øyet er fullt av gråt, da ser man *bare* korset.» ³⁵

Det udogmatiske drag

Jansen ville være en tro kirkens sønn. Dogmatisk var han seg bevisst å bevege seg innenfor rammen av den apostoliske tro. Hans dype sans for alt som gjennom tradisjonen hørte kirken til, forbød ham å bli en teologisk disident. ³⁶

Det udogmatiske drag i hans teologi grunnet seg umiddelbart i at den nedarvede prekenmessige konvensjonalisme kjedet ham (s. 104). Møtet med Gisle Johnsons ortodoksi som ung stud.theol. ble en skuffelse. Jansen forlot hoderystende sin første forelesning hos Gisle Johnson – som også ble hans siste (s.99). I modnere år kom Jansen til å se på Gisle Johnsons innsats med noen større anerkjennelse (s. 100f).

Men det er selvfølgelig primært ut fra sitt kall om å bevege tvilerens hjerte han demper det dogmatiske. «Mitt teologiske liv har vært et liv på forpost.» ³⁷ Eller som han også kan uttrykke det: «– jeg har nu engang den utakknemlige oppgave å skaffe rom for de kristne hjerter med de hedenske hoder» (s.211). Han går tidens rasjonalisme langt i møte – iblant med formuleringer som måtte provosere den teologiske konservatisme i samtiden – for å sette troens organ i bevegelse hos livløse tilhørere.

I forismens fyndige språk kan Jansen skrive: «Hjertevarm heterodoksi er bedre enn iskald ortodoksi». Og videre: «Dersom ikke ortodoksien gjør den innrømmelse at man foreløpig kan leve livet i Gud også på et mindre kvantum tro enn kirkens bekjennelse, så blir ortodoksien kvelende for kirkens liv».³⁸

Det lille ordet «foreløpig» viser at Jansen ikke romantiserer tvilen. Heller ikke idealiserer han den holdning som går ut på alltid å være en søkende. I ett og alt er siktemålet: full kristen tro hos tilhørerne.

Det personlige aspekt

Hermed vender vi på et vis tilbake til det første aspekt: det psykologiske. Å gi seg den kristne tro i vold, er en dyp personlig hengivelse. Dette er et grunnmotiv i alt J.J. Jansen talte og skrev. Kristendom er alvor. Således kan han formulere følgende: «Der er i mange kristnes uvilje mot pietismen et feilsyn med hensyn til verdier».³⁹

Det personlige moment har hos Jansen fått to klare aksentueringer:

- Den personlige ærlighet, sanndruheten.
- Den personlige, selvstendige tro.

Som vi allerede har sett, var Jansen kompromissløs i sin sannhetssøken: «-på sanndruhet må der ikke renonseres» (s.53). Derfor måtte han ærlig kjempe sin egen troskamp til ende. Derfor kunne han ikke unnlate å slippe den moderne vitenskap – med alle dens kritiske spørsmål til troen – inn over seg. Jansens apologetiske ærend løp sammen med det personlige sannhetskrav. «Gi deg personlig hen til Gud og tenk fritt».⁴⁰

Så: den personlige, selvstendige tro. Dette tema utreder Jansen i skriftet *Hvor meget tror vi?* (1887) – trolig hans viktigste teologiske oppsett.⁴¹

Spørsmålet er stilt kvantitativt, begynner Jansen, men som ethvert annet kvantitativt spørsmål gjemmer det i seg det kvalitative: *Hvorledes* tror vi? Jo mer distinkt en spør etter troens kvalitet, desto mindre kvantum vil en finne av den.

Jansen skiller mellom tre typer av tro: (1) Den døde tro, (2) den uselvstendige tro og (3) den selvstendige tro. Her siktes det ikke til trinn i en trosutvikling som skal gjennomle-

ves. Dette er snarere ment som en klassifisering av de typer av tro som, rent fenomenologisk, fins.

I den døde tro er det intet frelsende. Det er alene den levende tro som gir frelse. For frelse er *liv*. Men innen den frelsende tro kan det skjernes mellom «uselvstendig» og «selvstendig» tro.

- (1) Hvor meget tror den døde tro? – Alt! Hva angår *omfang* er den døde tro gjerne den mest fullstendige tro. Men den eier altså ikke det *liv* som springer ut av troen. Skjult under all korrekt bekjennelse, kan den tvert om inneholde motstand mot Gud. – Omvendelsen i hjertets grunn mangler.
- (2) Omvendelsens bevegelse begynner når Gud får makt over hjertet. Da oppstår en tro som har livet, og dermed frelse i seg. Men den er ofte for en stor del «autoritets-tro»: Ved uselvstendig tro forstår Jansen «den tro som visst nok er forbundet med omvendelse og har en kjerne av livbærende grunnvisshet, men som også – i naiv blanding – omfatter et stort kvantum autoritetstro, og som *ikke har begynt* gjennom selvstendig tenkning og refleksjon å utskille fra hinannen, hva man tror på den ene, og hva man tror på den annen måte – hva som bærer meg, og hva jeg bærer på» (s.50).

Man tror i for stor grad «fordi det står i Bibelen». Her finner det sted en «intellektuell askese» (s. 50f). Man underkuer sin tenkning for ikke å bruke den til å skade troen. Det er i denne posisjon, hvor man bærer på en del som man *skal* tro uten at det er prøvet og tilegnet, man står i fare for å rammes av troskrise, jfr. Jansens egen utviklingsgang.

- (3) Overgangen til *selvstendig* tro skjer når vi begynner å komme til bevissthet om hvor meget vi tror fordi vi skal tro det, og hvor meget vi tror fordi *vi lever på det*. Jansen hevder at man kan være omvendt og ha liv i Gud, om man på enkelte punkter av åpenbaringen – «til en tid iallfall» – ikke

vet med seg selv at man lever på dem (s. 52). Om et menneske har et ufullkomment forhold til enkelte sider ved troen, har det likefullt del i frelsen, så sant hjertet er vendt til å søke Guds nåde. I en preken sier Jansen: «Det er to slags tvil. Det er en tvil med lengsel, og det er en tvil med hat. Vær ikke så fryktsom, du som har en tvil med lengsel –».⁴²

Det er nødvendigvis ikke slik at en kristen har full overbevisning om alle kristendommens sannheter. I vekkelsen kan man lett komme til å overvurdere sin tro. Under anfektelse kan man, motsatt, bebreide seg selv for ikke å være rett omvendt. Troen kan løsne i spørsmål og tvil. Men Jansen beroliger: Man må være «beredt på en avkledning, når man er iført så meget utilegnet tro». Den selvstendige tro har den kvalitet at den har vært gjennom den selvstendige tenknings og refleksjons prøvelse.

Hvor meget avkles man da når troen kommer under tenkningens prøvelse? Svar: «Det, som ikke i ditt indre har møtt en bestemt trang og som således har gått over i ditt personlige liv. Men om en sådan trang er nokså liten, nokså *lite omfattende*, imøtekommes den av Gud med den hele frelse. Det, som direkte bærer det lille åndelige liv, du har, det, som i det hele tatt gjør deg til en levende kristen, er det av kristendommen, som du ikke har møye med, men som gjør deg trygg og glad og derfor kjærlig» (s. 54).

Dette referat avdekker hvorledes Jansen, i sitt anliggende om å avklare trosproblemene for sin samtid, føres inn i en motsigelse. Når et menneske får del i hele frelsen, uansett om det subjektivt har problemer med sider av troens formidling, så lever dette menneske på mer enn det faktisk opplever å leve på.⁴³

Berggrav kommenterer denne Jansens logiske brist slik: «Samtidig som han hele sitt liv var den ømme gartner for de uferdige og svake troens planter, så var han jo også den konsekvente hevder av at *Gud gav det hele* også til de halvveis-komne. Med andre ord: han advarte nok mot å gjøre troen til kunstig oppblåst kvantitet, han krevde subjektiv ærlighet for å vinne subjektiv fribårenhet – men han visste hele tiden at

troen samtidig også var noe objektivt, en nåde – en gave fra Gud, fullere og helere enn mitt stykkevisse «kjennskap» til den. Her har Jansen ikke klart innsett distinksjonen. Kierkegaard har helt blendet ham med dette at «sannheten ligger i subjektiviteten».⁴⁴

Det er i denne forbindelse også påfallende at en teolog som i sine tidligere år drev ivrige kirketeologiske studier (s. 123), og ellers ofte røbet kirkebegeistring, ikke utviklet større sans for troens ekklesiologiske dimensjon – det forhold at en kristen, i kirken og gudstjenesten, alltid lever i et større troens rom enn det ens eget hjerte til enhver tid favner. I kirken kan en skrøpelig kristen til tider endog lykkeligvis bli båret av andres tro, jfr. Mark 2,1-12; Gal 6,2.

Denne side ved troens liv så ikke Jansen. Var hans kirkebegeistring vesentlig estetisk betinget? Det er verdt å reise spørsmålet. I alle fall dominerte det subjektiverende tenkesett ham aldeles. Subjektivismen var jo et sentralt element i den «tidsatmosfære» han åndet i.⁴⁵

III «Forkynnelsen – et livsspørsmål for kirke og folk»

Som predikant var Jansen «original og banebrytende blant norske prester», skrev *Luthersk Kirketidende* i en redaksjonell artikkel ved Jansens død.⁴⁶ Hva besto det originale i?

Predikanten

John Nome har i innledningen til *Brytningstid* gitt en knapp og poengtert skisse av den kirke- og åndssituasjon som rådet i Norge ved 1800-tallets utgang, og berører her også samtidens forkynnelse.

Nome beskriver den avstand som hadde oppstått mellom «det moderne menneske» og kirkens forkynnelse. En opplyst, dannet, human-idealistsk religiøsitet, båret av optimisme og fremskrittstro kom til å stå mot en tradisjonell kirkelig preken.

«For den som kom med hodet fylt av de nye idéer fra tidens marked, syntes talen og uttrykksformen undertiden å være temmelig fremmed og gammeldags,

for ikke å si uforståelig. Kana'ans sprog... en sirlig liturgi foran alteret og en høytidelig homiletisk form på prekestolen – med rikelige sitater av skriftsteder. Kunne den slags tale ha noen egentlig interesse for et moderne menneske-?»⁴⁷

Jansen lanserte en ny prekenform, først og fremst. Han førte prekenen «bort fra den tradisjonelle, høytidelige prekenstil og (...) inn i samtalens jevne, likefremme uttrykkssett».⁴⁸ Hans prekengjerning (1873–98) falt sammen med gullalderen i vår litteratur: Bjørnson, Ibsen, Lie, Kielland, Elster, Amalie Skram. Han ville stille sin «betydelige, dikteriske formsans»⁴⁹ til disposisjon for en ny forkynnelse.

De som tidligere har kommentert Jansens prekenform har neppe klart nok innsett at det var en del av hans apologetiske prosjekt overfor samtiden å bringe til torvs en mer frisk og formbevisst preken. Jansen forsøkte likefrem å mestre den nye offentlighetsstruktur som vokste frem gjennom de åndsvitenskapelige, kulturelle, sosiale, økonomiske og politiske brytninger i 1870- og 80-årenes Norge. Typisk i så måte er at han ser betydningen av å bruke avisene – det nye, slagkraftige medium – for å nå et bredt publikum.

Vennen, teologen og skolemannen, Georg Fasting spør om Jansen la for stor vekt på formen. Ble det for mye kunst, for kraftige doser av hans mimiske begavelse og effektmakeri? Fasting mener nei. «Han bearbeidet alltid først sitt emne til det ytterste hos seg selv så han var ganske fylt av det – så kom da til sist formen som en kunst, ikke «beregnet» i noen som helst slett betydning, men vel fullkommen bevisst».⁵⁰

Jansen uttømte sine krefter på prekestolen. Han kunne vende hjem fra kirke med sinnet i «full bevegelse» etter å ha holdt sin preken (s.189). Hans prekener var som oftest tematiske og realistiske i anlegget. De var «hverdagsprekener», ikke i triviell mening, men i sin livskontakt. «I samtalens naturlover må man søke prinsipper for prekenens form», slik lyder en av Jansens homiletiske regler.⁵¹ Prekenene rommer ofte rammende bilder som preger seg inn i sinnet. De var relativt korte etter datidens almene norm (ca. 30 min.).

Ikke sjelden brøt Jansen abrupt av sin preken, gjerne i det øyeblikk folk håpet å få høre mer. «Fremfor alt ikke kjedsommelig! var hans prinsipp.»⁵²

Lensmann Larsen skildrer sitt inntrykk av Varteig-presten slik: «Der var en slik åndsmakt over det at der alltid var en merkelig stillhet og den mest spente oppmerksomhet. Man kunne fra koret av se nedover stolrekke- ne alles øyne vendte mot ham. Der var en forunderlig rapport mellom ham og tilhørerne.»⁵³

Teologisk-innholdsmessig var prekenene ofte tynne. Ved lesningen av Jansens trykte prekener er Thv. Klaveness forbauset over «hvor lite teologisk stoff de i grunnen inneholder».⁵⁴ Jansen forenklet bevisst. Han mente at samtidens prekener jevnt over led av for stor stoffriksom. «Mine brødre, bruk kniven!» er hans råd for den praktiske prekenutarbeidelse.⁵⁵ Det er ikke nok «å fylle de reglementerte oktavsider med noenlunde klingende kristelige ord». Det viktigste er at «prekenens bygning» er gjennomtenkt.⁵⁶ – Jansen innrømmet selv – halvt i spøk, halvt i alvor – at hans prekener kun inneholdt én tanke.⁵⁷

Hvor bibelteologisk og eksegetisk skolert Jansen var, er usikkert.⁵⁸ Med henblikk på forkynnelsen studerte han menneskene først, ikke eksegesi: «Det var ikke det eksegetiske og homiletiske studium som voldte ham så meget arbeide. Nei – men studiet av de mennesker han skulle preke for.»⁵⁹

Jansen hadde et dobbelt mål med sine prekener:

- (1) Å gi selv de spedeste trosspirer livsrett og livsmulighet. – Og når troen var kommet i bevegelse:
- (2) Å understøtte den praktisk-moralske forbedring hos tilhørerne. Ikke minst de universitetsprekner han holdt i senere år rommer sterke appeller til de unge studenters idealitet.⁶⁰

På Eivind Berggravs fyndige formel: Jansen ville «nære de levende og innfange de svevende».⁶¹

Homiletikeren

J.J. Jansen prekte i 25 år uten egentlige studier i homiletikk. Han var homiletisk autodidakt, noterer han i livserindringene (s. 188).⁶² Det er først etter fratredelsen fra embetet i Røyken han tar opp homiletikken, faglig, med henblikk på å skrive en prekenlære. Men han bemerket at grunnprinsippene fra egen prekenpraksis ble retningssgivende for dette arbeide: «-intet i hva jeg leste brakte meg til å forandre dem» (s.188).

Boken *Forkyndelsen - et Livsspøragsmaal for Kirke og Folk* utkom i 1906.⁶³ Den er ingen lærd homiletikk, skriver Jansen i forordet, om enn den har et vitenskapelig grunnlag. Interessant å merke seg er undertittelen, som trekker kirkefolket selv inn i et engasjement for forkynnelsen. Sakens store allmeninteresse gjør at han skriver også for enhver «tenkende og interessert mann og kvinne».

Teologisk hadde Jansen inntatt sin posisjon allerede ved inngangen til 1880-årene. De homiletiske studier endret ikke hans prekenprinsipper. Dermed behøver vi ikke referere boken i det vide og brede, idet vi direkte kan anlegge et dobbelt perspektiv på den. *Forkyndelsen* er:

- (1) en systematisering av Jansens egne preken-erfaringer, nyansert og beriket ved lesning (boken røper i sine henvisninger et bredt homiletisk studium av relevante forfattere i historie og samtid)
- (2) en applisering av den teologiske tenkning vi har redegjort for i del II på det homiletiske felt.

Det er bokens innledende kapitler (kap. I-VI) som prinsipielt er av størst interesse. Vi skisserer hoveddragene i disse, med sidehenvisninger i den løpende tekst.

Verdt å merke seg er at boken har en *etisk* opptakt. Det er ansvaret for den enkeltes og folkets karakter, som gjør forkynnelsen av levende kristendom så allment viktig (s. 1). Skal det lykkes nå, må det til en endring i forkynnelsesmåten (s.3). Det er for mye av skjematisk stivhet og for lite av nyhet (s.7). Nor-

disk preken bør i større grad begynne å se vestover, og ett navn nevnes: Spurgeon (s.8).

Hva er prekenen? Den er *vilje som søker å bemektige seg vilje* (s. 10). Den har til hensikt å påvirke tilhørerne, men da er den ufravikelige betingelse at *taleren selv personlig har opplevet kristendommen* (s. 13). Jansens prekendefinisjon lyder: «Evangeliet, personlig opplevet i deg og forkynt for menigheten, med den hensikt å påvirke tilhørerne og hjelpe dem til personlig å oppleve det» (s. 14). - Prekenens *virkning* må betones, og den beror på at predikanten selv er berørt.

Hva er så evangeliet? Det handler om Guds rike, hvor Gud er vår Far og vi hans barn (s. 22) - formuleringer som unektelig klinger litt Harnack'sk. I alt dette er *livet i Gud* målet: livssamfunn med Faderen ved Jesus Kristus (s. 24), noe som ikke nås uten gjennom syndenes forlatelse som forutsetning (s. 25).

Sammenfattende: Evangeliet handler om Guds rike, hvor vi blir barn med syndenes forlatelse og nytt liv i hjertet. Denne frelse beror på Jesus Kristus (s. 29).

En predikant som skal bevege andre med en slik forkynnelse må selv være omvendt (s. 37). Prekenen skal hente sitt stoff fra Bibelen, men hvem kan gjøre det uten å være en levende kristen? (s. 38). Alvor må til (s. 43). Og så melder kjente Jansen'ske toner seg igjen: Han fremsetter en «grunnlov» for prekenens innhold: Hvis vi skal forandre tilhørernes hjerter, må vi preke det vi «*virkelig har opplevet og tilegnet oss selvstendig-*» (s. 47). Vi må preke «opplevt kristendom», dvs. den man kjenner man lever på.

Jansen kom sent frem til en selvstendig tilegnelse av den lutherske nattverdforståelse. En dansk prest skrev et vennlig brev til Jansen om hans prekener, men tilføyde: «Hvorfor preker De ikke om sakramentene?» Jansen svarte: «Gi meg tid, jeg er ennu ikke ferdig til å preke om sakramentene»(s.47f).

Det er en «åndelig naturlov» Jansen mener å kunne vise til: Kun det blir levende hos tilhørerne som er selvstendig opplevt og tilegnet av taleren (s. 49). Nøkkelen til prekenkunsten er å preke «opplevt åpenbaring» (s. 50). Alt-så: «*Hvert ord levte, før det blev talt*», slik

Jansens homiletiske program er sammenfattet (s. 50). Dette betyr kort og godt: Hva vi forkynner, må ha kontakt med «troens organ» i oss selv. Bare slik kan forkynnelsen sette bevegelse i tilhørerens trosliv.

Prekenen må være øst av Bibelen og samsvare med kirkens bekjennelse. Men det er ikke nok bare å tenke ut sin tale etter bibel og bekjennelse. Det er dette «blott uttenkte» som har drept så mange prekenere (s. 51).

Jansen medgir at å preke etter «opplevelsens prinsipp» ikke er den letteste vei for en forkynner (s. 56). Han siterer i denne forbindelse sin tyske yndlingsteolog, Richard Rothe. Han slet med sin prekengjerning. Hva var det besværlige? Jo, «dette stadig å måtte omgås så ødselt («verschwendisch») med sitt innerste liv» (s. 57). Å preke er selvpoppbrukende. Men: «En ekte predikant lever for sin preken» (s. 58).

Om det er deler av åpenbaringen som en predikant ikke kan forkynne med den rette kraft, så gir Jansen ingen tillatelse til å slå seg til ro på et slikt stadium. Det ville være å skrive en subjektivistisk prekenlære og forråde «det objektive» (s.58).

Tilbakeblikk

Under trykket av en bestemt tidsatmosfære, under erfaringen av en stivnet prekentradisjon og særegne biografiske faktorer, har vi i J.J. Jansen møtt en prest som

- eide lidenskap for prekenen og som drev den med alvor
- var «tidsinnstilt» og adressat-orientert med hele sitt sensoriske apparat
- holdt form og sak sammen i prekenen
- opptrådte folkelig, tross sin embetsposisjon og aristokratiske vesen
- holdt frem «såkornets lov» i sin kamp for de tvilende og nølende
- og som, på sin særegne måte, reiste spørsmålet om predikantens person i prekenen⁶⁴.

Samtidig registrerer vi flere *svakheter* i hans tenkning og produksjon:

- Han kan tidvis forsvare visse teologiske motestandpunkter på en nokså ukritisk måte.
- Predikantens egen trosposisjon blir i praksis et «filter» for det som skal få slippe gjennom av åpenbaringen («Gi meg tid-!»). Dette kan i et visst perspektiv tolkes som et formynderi overfor menigheten.
- Fordringen om forkynnerens personlige grepethet, det å omgås så ødselt med sitt indre liv (Rothe), blir et unødige tungt predikantkrav. Virkekräften i evangeliet selv underbetones. Jansens posisjon har systematisk-teologisk sett affinitet til nyprotestantismen. Etter reformatorenes syn eier ordet selv skaperkraft, for nyprotestantismens betraktningmåte derimot taler ikke Skriftens ord umiddelbart. Det slumrer. Evangeliet må «vekkes til ny, umiddelbar virkning».⁶⁵ Og her må predikantens egen tro og indre liv aktiveres i tolkningsprosessen. Liv fra fortiden blir levende nå ved predikanten som medium. Men som vi har sett: Den kirkelig forpliktete predikant maktet å holde kursen i det noe urene teologiske farvann han styrte inn i.
- Det som således skjer, er at den nødvendige skjelning – skjelning, ikke atskillelse – som må gjøres mellom embete og person viskes ut hos Jansen. Ordet kommer alltid «utenfra» – det kommer utenfra til menigheten gjennom prekenens *viva vox*, og det kommer utenfra til predikanten gjennom åpenbaringen i Skriften, som en forkynnelsens kilde. I det embete som står i forsoningens tjeneste kommer det noe til uttrykk som ingen predikant kan dekke med sitt eget feilbarlige liv. Dette embete behøver jeg ikke borge for med min egen person, fordi Gud borger for det.
- En forkynnelse som ensidig skal forholde seg til det predikanten trosmessig lever på, blender av for at prekenen skjer i gudstjenestens større tros-«rom».
- Teologisk splitter Jansen to begrep som i NT hører sammen: «budskap» (*kerygma*) og «vitnesbyrd» (*martyria*).⁶⁶ I hans tenkning forholder «budskap» og «vitnesbyrd» seg til

hverandre som to konsentriske sirkler. Budskapssirkelen er den videre, vitnesbyrd-sirkelen den mindre. Målet er å minske differansen så mye som mulig, slik at predikantens vitnesbyrd så vidt mulig kan dekke hele budskapsflaten. 1 Kor 15, v. 11 og 15 viser at å «forkynne» (*keryssomen*) og «vitne» (*emartyresamen*) er parallelle begreper. De dekker samme realitet. Her: Ordet om Jesu død og oppstandelse.

IV Predikanten som vitne

Det som skiller den kristne prekenen fra retorenes tale, kan, skriver Jansen i *Forkyndelsen*, uttrykkes ved det ene ord: vitnesbyrd. «Prekenen er vitnesbyrd» (s. 65). Jansen tegner i sin homiletikk bildet av det sannhetskjærlige vitne som forkynner ut fra opplevelsens prinsipp.

All forkynnelse av evangeliet er hva NT kaller «vitnesbyrd». Dette sluttavsnitt vil, ganske kortfattet, forsøke

- (1) å utdype det korrektiv av Jansen som ble antydnet i den siste kritiske anførsel ved slutten av del III.
- (2) å ta vare på det berettigede ved Jansens sterke predikant-fokusering, men da i en riktigere, mer balansert utforming.

Vi gjør det ved å rette oppmerksomheten mot forkynnelsen som vitnesbyrd, og dermed ordfeltet *martys/martyria/martyrein*. Det nytestamentlige materiale har her to tyngdepunkt:⁶⁷

- (1) Primært er vitnesbyrdet *øyenvitnenes bekræftelse* av de frelseshistoriske realiteter. Her står apostlene i fremste rekke. Dette moment er tydelig i Lukasskriftene, se Luk 24,46-48; Act 1,8; 1,21f; jfr. Luk 1,1-4.
- (2) Johannes-skriftene betoner et annet aspekt ved saken, nemlig vitnesbyrdet som *sannhetsvitnesbyrd*. I samsvar med Johannes' konsentrasjon om kristologien, er vitnesbyrdets innhold Jesu person.

Sannhetsvitnet trer inn for Jesus i den rettsstrid som fortsatt går om ham (jfr. Joh 18,33-38): Er han Sannheten? Er han den han ga seg ut for å være: Guds Sønn, sendt av Faderen for å gi verden liv?

Her trer vitner inn på Jesu side: «- jeg har sett det, og dette er mitt vitnesbyrd: Han er Guds Sønn» (Joh 1,34). Dette vitnesbyrd hviler dypst sett i Gud selv og hans gjerning, ikke i menneskers verk. Derfor vitner Faderen selv (5,36f; 8,18), skriftene vitner (5,39), Jesu gjerninger vitner (10,25) og Ånden selv skal vitne (15,26).

Men disse Guds egne gjerninger utelukker ikke menneskers sannhetsvitnesbyrd, men inneslutter det. Etter Jesu åpenbaring på jorden skal disiplene vitne (15,27, sml. 21,24).

Nå kan *øyenvitne*-forholdet betones også hos Johannes (1 Joh 1,1-3), og der er et moment av *sannhetsvitnesbyrd* også i tekster hos Lukas (Act 5,20-32). Men dette endrer ikke hovedmønsteret: Det er to linjer i NT i forståelsen av vitnesbyrdet om Jesus Kristus: Hos Lukas er *øyenvitne*forholdet det dominerende, mens momentet sannhetsvitnesbyrd akkompagnerer. Hos Johannes er det motsatt.

Siktet med denne lille bibelteologiske skisse er å vise at Jansen ikke lar «Lukas-linjen» få komme til sin rett: Kirkens ordinerte prester har et særskilt kall til å bære frem det vitnesbyrd om Kristus som objektivt beror på apostlenes *øyenvitne*forhold. Å preke etter «opplevelsens prinsipp» innebærer i dette perspektiv en innsnevring av predikantens mandat.

Samtidig kommer det her til - om det er rett fatt med predikanten - et moment av sannhetsvitnesbyrd. For predikanten er døpt, har mottatt et nytt liv i tro, og skal bære vitnesbyrdet frem - også på basis av et autentisk trosliv.⁶⁸ Hos Jansen er disse linjer i ubalanse til fordel for en psykologisk basert teori om et særlig «trosorgan» og en «opplevelses»-kategori som forkynnelsen må stå til rette for. Med denne ensidige oppmerksomhet om pre-

dikantens opplevde tro, svekkes også synet for at gudsfolket som helhet har del i forkynnelsens sannhetsvitnesbyrd.⁹⁹ Gudsfolkets felles ansvar for forkynnelsen kommer ikke til sin rett.

J. J. Jansens produksjon

Jeg har registrert flg. arbeider av Jansen, uten at jeg tør si at dette er hele hans produksjon av bøker og småskrifter. Småartikler i blader er holdt utenfor.

Prekensamlinger

- *Elleve Hverdagsprædikener*, Horten 1891 (Andet Oplag, Kra. 1894; 3. Opl. 1898; finsk overs. 1901).
- *Liv i Gud. Prædikener*, Kra. 1892 (Andet Oplag, Kra. 1896; svensk overs., Sth. 1896).
- *Personlig Kristendom. Prædikener*, Kra. 1893 (svensk overs., Sth. 1894; tysk overs., Bremen 1897).
- *Fra Hjertets Verden. Prædikener*, Kra. 1896.
- *Det store Spøragsmaal. Prædikener*, Kra. 1899 (svensk overs., Sth. 1900; 2. oppl. 1908).
- *Søg Gud. Prædikener*, Kra. 1901 (svensk overs., Sth. 1903; 2. oppl. 1904).
- *Plads for Jesus. Postille*, Kra. 1994 (4. Opl. 1921; svensk overs., Sth. 1906; finsk overs., Helsinki 1906).
- *Menneskehjertets hemmelighet. Smaa taler*, Kra. 1907 (svensk overs., Köping 1910).
- *Kom til Gud. Sidste Prædikener*, Kra. 1913.

Enkeltprekener:

- *I er Jordens Salt. Universitetsprædiken*, Kra. 1903.
- *Samaritanerinden. Prædiken*, Kra. 1900.
- For enkeltprekener i «samlingspostillene», se O. Hagesæther: *Kirken og tiden. Norsk Preken fra 1880 til 1920*, Oslo 1991, s. 16ff.

Øvrige skrifter (bøker og brosjyrer)

- *Konfirmationen, nogle Tanker til Overveelse*, Kra. 1881.
- *Kristendom og Videnskab*, Kra. 1882 (Andet Oplag 1903).
- *Hvor meget tror vi?* Kra. 1887 (Andet Oplag 1903).
- *Gudstjenesten i Herrens Hus. Efter den gamle Liturgi*, Kra. 1895.
- *Om Barnedaaben*, Kra. 1893.
- *Hvorledes bør der prædikes?* Kra. 1984.
- *Troens suverenitet*, Kra. 1899.
- *Tro. Psykologisk Skizze*, Kra. 1907 (særlig trykk av Samtiden 1907).
- *Tro og Overtro. Med specielt Hensyn til Kristendommen. Et foredrag*, Kra. 1909.
- *Forkyndelsen. Et Livsspøragsmaal for Kirke og Folk*, Kra. 1906. (3. Oplag; svensk overs., Sth. 1913; finsk overs., Helsinki 1931).
- *Oplevet og tænkt*, Kra. 1909 (6. Opl. 1928).
- *Eksamensret for menighetsfakultetet*, Kra. 1911.
- *I stille Timer. Notiser og Tanker, udgit efter Forfatterens Dod*, Kra. 1915 (2. Oplag).

NOTER:

1. Biografisk stoff fins hos E. Berggrav i *Norsk Biografisk Leksikon*, Bd. VI, s. 587-591; E. Berggrav: *Norske kirkeprofiler*. Stockholm 1946, s. 85-125 («J. J. Jansen. En biografisk karakterskisse»); M. Larsen: *Mindeblade om Sogneprest J. J. Jansen*, Sarpsborg 1913; K. Vold: «Sogneprest J. J. Jansen», i *Hovdingeskikkelser i norsk kristenliv*. Utgitt av Kristelig pressekontor. Femte hefte, fjerde kvartal, Kristiania 1918, s. 37-41. Spredte opplysninger fins også hos K. Valkner: *Kirkestriden i Norge. Belyst ved Lyder Bruns brev til F.C. Kraurup 1905-31*, Oslo 1968.
2. J. J. Jansen: *Oplevet og tænkt*, Kristiania. 1906 (6. opplag 1928). - Sidehenvisninger til boken gis i parenteser i den løpende tekst.
3. E. Berggrav: *Kirkeprofiler*, s. 94.
4. E. Berggrav i *NBL VI*, s. 588.
5. Jfr. M. Larsens *Mindeblade*, passim.
6. Dette trekk bemerker både Berggrav i *Kirkeprofiler*, s. 89f. og vennen G. Fasting: «Jens Jonas Jansen. Hvad han lærte», i *NTT 1914*, s. 193-218 (198). Om den nokså upåaktede Georg Fasting, se nå: R. Skottene: «Åpenbaring og samvittighet. En studie i Georg Fasting's fundamentalteologi», i *TTK 1/1994*, s. 15-31. - I boken *I stille Timer*, utgitt posthumt i Kristiania 1915, skriver Jansen i

- aforismens form flg: «Aristokrati, overklasse er det nødvendigste av alt. Gjennomført likhet er uten sammenligning det høyeste vrøvl i verden. – Den fattigste bonde bor nu mer elegant og komfortabelt enn den rikeste mann på Harald Haarfares tid. Hvorpå beror fremskrittet? – På en overklasse, et aristokrati, som trekkes fremad, flytter livets standard. Så kommer de andre efter. Men – naturligvis – ikke mer ulikhet enn nødvendig.»
7. Fasting i *NTT* 1914, s. 195.
 8. I sitt siste leveår skrev Jansen en betagende artikkel om «Forbøn», i *LK* 1912, s. 646–648. Her ettertenker han sin egen livssituasjon etter avskjeden med Røyken menighet, og peker på betydningen av forbønnens tjeneste: «I forbønnen er invalide- ne fremdeles på slagmarken. I forbønnen for sine tidligere menigheter og for enkelte personer. Ja selv når vi blir så svake at vi neppe kan løfte hodet fra puten, så kan vi fremdeles – tenker jeg – løfte forbønnens sterke våpen» (s. 647).
 9. Jfr. overveielene om prekenmanus i *Forkyndelsen*, s. 229ff.
 10. Se f.eks. forordet i prekensamling *Søg Gud* (1901).
 11. Redaksjonell minneartikkel i *LK* nr. 32/1912, s. 497–499 (497).
 12. E. Berggrav i *NBL* VI, s. 591.
 13. G. Fasting i *NTT* 1914, s. 196.
 14. Jfr. D. Thorkildsen: «Unionsoppløsning, kirke og politikk – en undersøkelse av kirkens rolle i 1905», *UiO* 1987, s. 43–45, i dens.: *Kirkestrid og unionsoppløsning. Tre studier om forholdet mellom religion, kultur og politikk i Norge ved århundreskiftet*.
 15. Det oppsto også debatt etter en bestemt sak: de «8 linjer» i *Oplevet* og *tænkt* (s. 112), hvor Jansen gikk meget langt i å tenke seg muligheten av et gudsforhold endog for troens fornektere: «Men la meg her tilføye noe – jeg føler det som en trang å tilføye det – jeg nærer ingen tvil om at endog menn som alene ved moralsk streben, alene «ved gjerninger» nærmer seg Gud, utenfor kristendommen, ja noen av dem endog uten noen bevisst tro på en personlig Gud, kan være i livssamfunn med den høyeste, f.eks. Spencer, Stuart Mill, Spinoza, Bjørnson, Ibsen og mange flere.»
Jansen imøtegår sine kritikere gjennom artikkelen «Fordom ikke» i *LK* nr. 41 og 42/1910, s. 639–643 og 655–659. Jansen presiserer at han «kun har talt om en mulighet» (s. 641). Deres frelssespørsmål er ikke løst med dette: «For til Kristus må de» (s. 641).
 16. G. Jensen: «Jansens «Hverdagsprædikener», i *LK*, Femte Række nr. 16/1892, s. 242–245 (242).
 17. Da Jansen døde på sanatoriet ved Gunstad gård i Ringeby i aug. 1912, holdt studievennen, prost Wilh. Fr. Koren en minnetale, hvor han bl.a. sa: «Som ung student står han for meg som en høy intelligens med filosofiske og vitenskapelige anlegg og interesser og en betydelig kritisk evne. Jeg husker så godt at jeg tenkte ved meg selv, når han talte i den teologiske forening: De evner kan bli farlige, om de ikke bøyes helt inn under nådens ånd –». Gjengitt i M. Larsen: *Mindeblade*, s. 57.
 18. Jansens beskrivelse av det forsonende møte med biskop J.C. Heuch på Holmenkollen Sanatorium i august 1903, er interessant lesning. Se kap. «En Fiende, jeg fikk kjær», i *Oplevet*, s. 217ff.
 19. J. Nome: *Brytningstid. Menighetsfakultetet i norsk kirkeliv*, Oslo 1958, s. 51.
 20. *LK* 1912, s. 497.
 21. *Kbl.* 1912, s. 376. – Årstallet her er feil. Skriftet utkom i 1887.
 22. Cf. E. Berggrav: *Kirkeprofiler*, s. 105.
 23. «Den utenlandske teolog, jeg føler meg mest i slekt med, er Richard Rothe, fordi han så fullt ut forente personlig kristendom og fri tenkning», skriver Jansen i *I Stille Timer*, s. 113. – Richard Rothe (1799–1867) var en tysk formidlingsteolog, med bakgrunn i vekkelseromheten. Gjennom noen år som ambassadeprest i Roma (1824–28), og møtet med denne bys kultur og dannelse, utviklet han en særegen forening av inderlig Kristus-tro og åpenhet for tenkning, kunst og kultur. Senere ble han leder for Predigerseminar i Wittenberg (1828–37) og professor i Heidelberg (1837–49, 1854–67) og Bonn (1849–54). Se biografiske notiser i *RE3*, Bd. 17, s. 169–178 og i *RGK*, Bd V, sp. 1197–1199.
 24. E. Berggrav i *NBL*, s. 591.
 25. Interessten for psykologi slår også igjennom i prekenene, se f.eks. *Kom til Gud*, s. 81, 93.
 26. *Kristendom og Videnskap*, s. 26.
 27. G. Fasting i *NTT* 1914, s. 201.
 28. E. Berggrav: *Kirkeprofiler*, s. 106f.
 29. E. Berggrav: *Kirkeprofiler*, s. 104.
 30. Jfr. til dette J. Nome: *Brytningstid*, s. 52: «Denne tanke at Harnack kunne ha en viss oppgave som apologet i tidens åndsituasjon, ut fra moderne forutsetninger, særlig hos enkelte akademikere, var heller ikke fremmed for enkelte ortodokse norske teologer. Men dette synspunkt forledet dem ikke til å utstede noen attest for Harnack «som kristen» (...) Denne feil gjorde uheldig Jansen – og mange modern-teologiske sympanisorer etter ham. men derved beviste han – ufrivillig – at han manglet kritisk skjønn i et sentralt teologisk anliggende.»
 31. *Kristendom og Videnskap*, s. 13.
 32. *Ibid.*, s. 17.
 33. L. Brun i *NTT* 1910, s. 77 (anm. av *Oplevet* og *tænkt*).
 34. «Miraklet» i *Kom til Gud*, s. 32ff; sml. *Plads for Jesus*, s. 319ff. Se også prekenen «Er Jesus virkelig oppstanden?» i *Liv i Gud*, s. 12ff.
 35. *Kom til Gud*, s. 110f.
 36. Under de senere år, med skarpere frontdannelser i kirkedebatten, markerte Jansen tydeligere avstand til den liberale teologi i dens mer kritiske form, jfr. f.eks. hans skarpe avvísning av O. Baumgartens bok *Predigtprobleme* (1904) i *Forkyndelsen*, s. 167.
 37. *I stille Timer*, s. 117.
 38. *Ibid.*, s. 45.
 39. *Ibid.*, s. 26.

40. *Kom til Gud*, s. 23.
41. «Hvor meget tror vi?» er her referert etter 2.opplag (1903).
42. *Liv i Gud*, s. 14.
43. For homiletisk utnyttelse av disse resonnementer, se f.eks. *Kom til Gud*, s. 26 og *Menneskehjertets Hemmelighed*, s. 13f.
44. E. Berggrav: *Kirkeprofiler*, s. 109f.
45. Til tidsbildet kan vi summarisk nevne: En psykologisk orientert *erfaringsfilosofi* har inntatt den dominerende plass i samtidens filosofi. *Den litterære realisme* på 1870-tallet slår over i en *naturalisme* i 1880-årene, med bohem- og dekadenselitteraturens ekstreme subjektivism, hvor det første bud var: «Du skal skrive ditt eget liv» (Hans Jaeger). Cf. til litteraturhistorisk orientering, Per Th. Andersen: *Dekadense i nordisk litteratur 1880-1900* (dr.avh.), Oslo 1992, og for malerkunstens område: *Christian Krogh 1852-1925*. Blaafarveverket 1993. (Kroghs motto var: Tegn tiden, mal ditt eget liv!) – Og snart skulle Edvard Munch søke å lodde enda dypere: I sin «Livsfrise», malt i 1890-årene, søker han å gi ekspressive uttrykk for menneskets sjelsliv.
46. *LK* 1912, s. 497. – Om Jansens prekener i de såk. «samlingspostiller» før han selv trer frem med boken *Elleve Hverdagsprædikener* (1891), se O. Hagesæther: *Kirken og tiden. Norsk preken fra 1880 til 1920*. Den norske kirkes presteforening 1991, s. 23ff.
47. J. Nome: *Brytningstid*, s. 32.
48. *LK* 1912, s. 497.
49. *Kbl.* 1912, s. 376.
50. G. Fasting i *NTT* 1914, s. 194. – Jansen var godt orientert om klassisk retorikk, jfr. *Forkyndelsen*, s. 63ff og kap. om «Formen», s. 190ff.
51. *Forkyndelsen*, s. 204.
52. G. Fasting i *NTT* 1914, s. 195.
53. M. Larsen: *Mindeblade*, s. 13. – Jansen fikk senket prekestolen i Varteig kirke, visstnok av akustiske grunner, jfr. Fasting i *NTT* 1914, s. 194. Men denne prekestolsenkning kan godt tolkes som en symbolhandling av en prest som ville stå nærmere folket.
54. Thv. Klaveness i en minneartikkel: «Jens Jonas Jansen», *KoK* 1912, s. 385-387 (386). – Jansen skriver forøvrig i *Oplevet og tænkt* om Klaveness' postille *Evangeliet forkynt for Nutiden* (1901): «Her så jeg den nye forkynnelsens prinsipper realisert på den mest glimrende måte, min prekendrom virkeliggjort» (s.199).
55. *Forkyndelsen*, s. 225.
56. *Ibid.*, s. 230.
57. Referert av G. Fasting i *NTT* 1914, s. 194.
58. Jansen er f.eks. uklar i sin tilretteleggelse av spørsmålet om sagn og myter i Bibelen, se *Oplevet* s. 211f og Berggravs vurdering av saken i *Kirkeprofiler*, s. 113f.
59. Thv. Klaveness i *KoK* 1912, s. 386. – Denne psykologiske side ved Jansens forkynnelse er behandlet inngående av G. Lizell: «Predikan og sjælslivet» i dens.: *Uppsatser i praktisk teologi*, Uppsala 1920, s. 61-132. Lizell var professor i praktisk teologi i Uppsala 1921-37.
60. Se prekensamlingen *Kom til Gud*, som vesentlig rommer universitetsprekener.
61. E. Berggrav: *Kirkeprofiler*, s. 119.
62. Dette kunne blitt annerledes om han hadde stilt seg positiv til et halvoffisielt tilbud om å bli hovedlærer ved Det praktisk-teologiske seminar engang i 1880-årene. Men da det ble antydnet at han skulle representere en motvekt til Fr. Petersens liberale teologi, «måtte jeg sende den hilsen at jeg var likeså liberal som Petersen» (*Oplevet*, s. 189).
63. Boken er forsåvidt bebudet så tidlig som i forordet til 2.utg. av *Elleve Hverdagsprædikener* (1894). Etter kritikken mot denne bok, skrev Jansen i *Morgenbladet* 29. mars 1892 en artikkel «Hvad fattes?» Denne artikkel ble siden utvidet til en brosjyre: «Hvorledes bør der prædikes?»
64. Jfr. P. A. Dahls hovedoppgave med utgangspunkt i J.J. Jansen: *Prestens person som problem og mulighet i forkynnelsen*. MF's praktikum høsten 1974. – Spørsmålet om predikantens person i prekenen er i nyere homiletikk blitt reist med kommunikasjonsteoretisk (jfr. H.-Chr. Piper: *Predigtanalysen. Kommunikation und Kommunikationsstörungen in der Predigt*. Göttingen/Wien, 1976) og med pastoralpsykologisk utgangspunkt, jfr. R. Reiss: «Zur pastoralpsychologischen Problematik des Predigers», i D. Stollberg (Hg.): *Praxis Ecclesiae*. FS K. Frör, 1970, s. 295-321 (=A. Beutel u.a. (Hg.): *Homiletisches Lesebuch*, Tübingen 1986, s. 154-176, litt!).
65. E. Hirsch: *Predigerfibel*. Berlin 1964, s. 3. – Hirsch' «Preken-ABC» står i en nyprotestantisk tradisjon.
66. Jfr. C. Fr. Wisloffs kritikk i *Ordet fra Guds munn*, Oslo 1951, s. 46ff.
67. Cf. art. «martyr» i *ThWBNT*, Bd IV, s. 477ff (Strathmann).
68. Et aktuelt forsøk på å tegne predikanten som «vitne» kan studeres hos Thomas G. Long: *The Witness of Preaching* (Louisville: Westminster/John Knox Press 1989).
69. Jfr. R. Prenter: *Kirkens embede*, København 1965, s. 118ff.
70. Dette må hevdes, tross Jansens gode intensjoner om å inkludere «kirke og folk». Jfr. også kap. «Tilhørerne» i *Forkyndelsen*, s. 211-214, som viser at tilhørerne ikke tilkjennes noen *produktiv* rolle i kirkens budskapsformidling.



Realpresens

Scene fra pottemakerverksted på Folkemuseet på Bygdøy: Ved dreieskiven blir fremstillingsprosessen demonstrert. Ung mor forklarer sin fireårige datter: «Slik lagde de krukker i gamle dager.» Det forundrede svaret lyder: «Jeg synes de lager dem nå, jeg.» Moren på historisk avstand fra det som skjer. Datteren midt i det som skjer nå, virkelig tilstede. Hun griper det som det det er; virkelighet her og nå. Real presens.

Denne episoden steg fram fra minnelageret i vinter. Anledningen var debatten om OL-hymnen. Slik moren forholdt seg historisk til det som skjedde, slik forholdt man seg til det å synge hymner. Den lille debatten som oppsto, ble på medias vis fordummet. Det hadde vært bedre om debatten i den form den fikk, ikke var kommet i gang. Så hvorfor ta det opp nå? Fordi det ligger en spørsmålsstilling gjemt her, som virkelig er verdt en debatt: Skjer det noe reelt, konstitueres en virkelighet når vi synger hymner? Eller fremstiller vi bare noe historisk? Er vi MED? Ligger noe av forklaringen på gudstjenestens krise her, i denne holdningen: «Selvfølgelig kan vi synge hymner til nær sagt hvem som helst, for vi mener ikke noe med det!»

De som tok på alvor at å synge hymner er å henvende seg til en guddom, ble nærmest gjort til latter. For selvfølgelig vet ethvert barn at Zevs ikke finnes. Hva med fireåringens spørrende: «Jeg synes de gjør det nå, jeg!» ? Enhver som slik ekte prøver å orientere seg må bli forvirret, må trekke følgende slutning: Seremonier er tomme.

Vår tid er blitt spesialist på tomme seremonier. Vi reagerer ikke engang på at de er tomme. De er estetisk ofte praktfulle. Og det er nok? Hva betyr dette for de steder der seremoniene er ment å være bærere av livsdrama, der de er ment å uttrykke mening for liv og død?

Kirken hevder at dens ritualer er drama. Den forstår gudstjenesten som et drama som vi er en del av, som vi er reelt tilstede i. I gudstjenesten henvender vi oss til Gud, syndsforlatelse utdeles, mennesker settes fri. Og menigheten karakteriserer det sted der dette skjer som kjedelig! Det oppfattes ikke som reelt nærværende virkelighet. Det oppfattes som fremstilling av noe som skjedde før. Vi kjeder oss med historisk avstand.

Selvfølgelig er ikke dette hele bildet. For av og til skjer det: Mennesker tar imot evangeliet som om det gjelder liv og død. Og det er det det gjør! Selvfølgelig skjer det at mennesker er deltakere, at de er reelt tilstede. Det skjer med mennesker som har sett sin egen nød.

Dypest sett har dette med Den Hellige Ånds verk å gjøre. Men på det menneskelige plan har vi ansvar for å legge forholdene til rette slik at nådemidlene kan tre i funksjon. Hva kan vi så gjøre?

Det er ikke nok bare å hamre på forskjellen mellom å være tilskuer og deltaker. Det er riktig-

nok en riktig beskrivelse av problematikken. Men som diagnoser flest, helbreder den ikke skaden. Vi må søke etter årsaken til at det er så mye uegentlig gudstjenesteliv. Opplagt ligger noe av årsaken i at vi generelt lever i en tilskuerkultur. Vi er blitt vant til at noen få, som regel noen andre enn vi selv, er deltakere. Vi andre «sitt og glø». Ekte levde liv erstattes med pseudo-liv, med underholdning. Så vil vi underholdes i gudstjenesten også.

Det er ofte i nød vi slipper Gud til våre liv. Kanskje er avstanden fra medlevelse en nød i vår tid. Kanskje er å se denne nøden en første forutsetning for ekte tilstedeværelse, for medlevelse i gudstjenesten. Går det en vei videre gjennom en debatt som kunne bidra til å avdekke denne nøden?

Laila Riksaasen Dahl



TRE i studieutgave

Theologische Realenzyklopädie (TRE), som begynte å utkomme i 1977 og ennå ikke er fullført, har satt seg som mål å avspeile den teologiske forskning i sin nåværende «Stand». I et forord til verket trekker Carl Heinz Ratschow på vegne av redaksjonskretsen linjen tilbake til *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (RE), som forelå i 3. utgave med 21 bind (bortsett fra supplementsbindene) i 1908. Nå er det altså TRE's ambisjon å avlegge regnskap for bredden av den teologiske forskning ved utgangen av det 20. århundre.

De historiske artikler i RE er fortsatt verdifulle, som f.eks. Martin Schians store bidrag til stikkordet «Predigt, Geschichte der chr.», men tre generasjoner forskere har, siden RE utkom, på de aller fleste felt vunnet ny og dypere innsikt. I RE dominerte entydig den tyske teologi. I TRE er det en bred internasjonal utgivergruppe som står bak, og denne har igjen engasjert forskere fra hele det økumeniske fellesskap. Og for tydelighets skyld: Alle artiklene er tysk-språklige.

Ratschow skriver i forordet at ved siden av å avgi statusrapport over bredden av teologisk forskning i dag, så vil verket dokumentere teologiske posisjoner i fortid også. Verket informerer dermed om grunnlaget for alle de avgjørelser som må tas i kirken, i undervisning og i misjon, og vil gi materiale til selvstendig stillingtagen. Ratschow betoner verkets kirkelige innsiktning: Teologi har intet formål i seg selv, men er relatert til kirken med dens liv og tjeneste.

TRE's encyklopediske karakter tilsier videre at man vil søke å fange inn «das Ganze» – helheten i dagens teologiske forskning. Og verket skal ikke bare sammenfatte andres forskningsresultater, men opparbeide problemene selvstendig.

Verket er planlagt i ca. 30 bind. Det siste fullførte bind, er bind 22 med oppslagsordet «Minne». I sitt komplette utstyr vil verket bli meget kostbart (ca. DM 360 pr. bind i halvlærsinnbinding). Men i fjor utga forlaget en første del av en «studieutgave» til langt rimeligere pris, som omfatter bind 1-17, samt et nyttig registerbind. Hvert bind er på ca. 750-800 sider. Bind 17 avslutter med stikkordet «Katechismuspredigt». Studie-utgaven har ikke kartverkene og illustrasjonene. Trykkbilde og format er krympet, men produktet er fullt ut akseptabelt. Det har fått en solid shirtingsinnbinding og koster i alt DM 1200. Det betyr at man – når hele prosjektet er fullført – vil kunne få verket, i dette utstyr, til DM 2000 – 2500.

Det sier seg selv at dette er en enorm gruve å bore i, supplert med rikholdige litteraturlister for hvert oppslagsord. – Spesielt for den praktiske teologis del er det en fir-foldig gevinst av verket:

1. Her fins «rene» PT-artikler, som f.eks. «Gottesdienst», «Katechetik», osv.
2. Verket har videre artikler som drøfter den praktisk- teologiske dimensjon ved et tema, f.eks. kommunikasjonsaspektet under stikkordet «Gesellschaft».
3. Her er dessuten biografiske artikler over viktige praktologer, som f.eks. «Hyperius».
4. Og verket rommer endelig en rekke samfunnsvitenskapelige artikler av praktisk-teologisk interesse, f.eks. «Familie», «Haus», osv.

Den eneste norske forfatter til artikler med praktisk- teologisk tilsnitt i bind 1-17, er professor Ivar Asheims bidrag til stikkordet «Bildung». Å skaffe seg dette verket er en investering i en kunnskapskilde som er uovertruffen i vår tids teologi. Til stikkord etter stikkord får man fremragende informasjon. En artikkel som f.eks. «Gottesdienst» er på 100 sider, og gir en konsis innføring i temaet på høyeste faglige nivå i dag. Og herligheten koster altså omtrent en Syden-tur, i første omgang. – Om man ikke ser seg mulighet til å kjøpe verket, så bør man i alle fall være oppmerksom på det og spore det opp i fagbibliotekene. Innlesningen i et spesielt tema kan ofte med fordel begynne nettopp med TRE.

Theologische Realenzyklopädie. Studienausgabe.
Bd. 1-17 + Registerband. Walter de Gruyter Verlag,
Berlin-New York 1993. DM 1200.

Olav Skjevesland

Språklære for teologer

Som parallell til nåtidens draging mot praktisk filosofi, er det en stigende opptatthet av språket som fenomen. I denne situasjon har Albrecht Grözinger satt seg fore å skrive en informativ grunnbok om språkvitenskap med særlig henblikk på teologer. Dette gjør han riktignok uten å være særlig energisk i å påpeke den direkte anvendelse av språkvitenskapelige innsikter på teologien, og da særlig homiletikken. Fremstillingen har som primært mål å informere om de sentrale temaer i dagens språkvitenskapelige debatt og om de innsikter den har ledet frem til. Bare forsiktig-

vis setter forfatteren døren på klem for de teologiske implikasjoner i fremstillingen. Denne skjer således hovedsakelig på språkvitenskapens egne premisser (og for enkelte kapitlers vedkommende: på litteraturvitenskapens egne premisser).

Etter den obligatoriske innledning, følger en behandling av følgende emner:

- Mennesket og dets språk. De filosofiske perspektiver (begrenset til det tyske språkområde)
- Språkvitenskapelige ansatser
- Retorikk

- Metafor
- Poesi
- Fortelling
- Fiksjon
- Tale og handling (innføring i språkakt-teorien)
- Religiøst språk
- Guds ord og menneskeord (med særlig referanser til Karl Barths tilordning av forholdet Guds ord/menneskets språk)

Fremstillingen skjer under henvisning til den mest relevante litteratur til de enkelte tema. Jeg fikk god beholdning av å lese boken. Særlig informativt var kapitlet om «metafor», som kaster sidelys over dagens debatt om lig-

nelsestolkningen. Bokens fortrinn er i det hele at den informerer bredt og konsist på det angjeldende område, og er – så langt jeg kan bedømme – pålitelig i referatene av andres standpunkter.

Det er en kjedelig trykkfeil i kapitlet om retorikken på s. 83, hvor den ene virkning av å tale, «docere» (belære), er falt ut. De to andre er på plass: «delectare» (behage) og «movere» (bevege).

Albrecht Grözinger: *Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen.*

Chr. Kaiser Verlag, München 1991. 247 s. DM 49.

O.S.

Med følsomhet for språket

Peter Bukowski har bakgrunn som lærer ved Predigerseminar i Elberfeld. Teologisk står han dermed i en reformert tradisjon. Barth og Barmen er det teologiske bakteppe bak hans skrivebord. Med denne bakgrunn kunne man kanskje ha forventet et mer systematisk, teologisk anstrøket bidrag om prekenen fra Bukowskis hånd. Men det er ikke tilfelle. Det verdifulle ved boken er først og fremst at den retter søkelyset på prekenen som språklig ytelse. Forfatteren vil ikke minst gjøre nyere språkvitenskapelige innsikter relevante for prekenarbeidet.

Boken består av fire større kapitler:

1. Prekenens oppbygning
2. Prekenens mål. Til sammenhengen mellom innhold og intensjon
3. Prekenens «Konkretheit»
4. Prekenen som indikativisk tale om Gud

I tillegg kommer to ekskurs: ett hvor forfatteren redegjør for en læringspsykologisk modell (særlig til bruk hvor predikanten står under tidspress) – og ett om overveielser til oppstandelsesprekenen på bakgrunn av Karl Barths teologi.

1. kapitel, om prekenens oppbygning, er praksisnært og nyttig. Ikke minst gjelder det forfatterens kriterier for analyse av prekenens oppbygning. Kapitlet summeres opp i en rekke kontrollspørsmål til prekenens struktur. Er det lett å se prekenleddenes indre sammenheng? Er kompleksitetsgraden for høy? Er de ulike prekendeler rimelig proposjonert i forhold til hverandre? Osv.

2. kapitel redegjør for Austin og Searle's speech act-theory og dens anvendbarhet på prekenarbeidet. Sentralt her står påpekningen av at en «vellykket» preken bl.a. kjenne-tegnes av et godt samspill mellom innholds-

planet og relasjonen til hørerene: Hørerene må på adekvat måte gripe intensjonen i min meddelelse. Det er, med språkvitenskapelig terminologi, samvirket mellom *semantikk* (hva noe isolert sett «betyr») og *pragmatikk* (hva jeg faktisk «gjør», utretter, med mine ord) det her handler om. Studiet av dette kapitlet hever avgjort predikantens aktsomhet for språkets fine spill. Underavsnittet om tekst og intensjon er kortfattet. Her gjøres viktige påpekninger, men boken ville ha vunnet på å redegjøre for hvordan en eksegesi med retorikkens instrumentarium kan hjelpe en predikant til nettopp å se intensjonen i den enkelte tekst skarper.

3. kapitel gir en rekke treffende avsløringer av de språklige blundere som skaper det blasse, ikke-konkrete prekenspråk: de runde omtrentligheter i våre påstander, vår dårlige preken-research, våre ureflekterte opphopninger av illustrasjoner og situasjoner, etiske anvisninger som er slumsete utformet, osv. - Meget nyttig!

4. kapitel beveger seg over i en mer teologisk anlagt drøftelse av den evangeliske preken som indikativisk tale om Gud. Indikativisk preken skjer, skriver Bulowski, under den forjettelse at Gud gir seg til kjenne gjennom vitnesbyrdet, i det hans Ånd rører ved våre hjerter og vekker den tro som lar oss komme til avklaring og ro over våre spørsmål og anfektelser.

Dette er altså ingen komplett homiletikk, men «homiletiske perspektiver», slik undertitelen antyder. Bokens fremste kvaliteter er den hjelp den gir i prekengestaltningen på det overgripende plan og til språkbevissthet på formuleringsplanet. På læreboknivå fins det knapt en bok som gjør dette bedre enn denne.

Peter Bukowski: *Predigt wahrnehmen. Homiletische Perspektiven*. Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn 1990. 194 s. DM 29.80.
O.S.

Den kunst å tale

Gert Otto, som for et par år siden ble pensjonert fra sin lærestol i Mainz, er den tyske praktolog som ved siden av Manfred Josuttis har beskjeftiget seg mest med prekenens retoriske dimensjon gjennom de siste 25 år. Nå arbeider denne bok ikke med prekenen først og fremst, men med temaet «talekultur» mer alment.

Otto skriver i forordet at boken er en sammenfatning av hans årelange arbeide med retorikken. Dette gjør han dels ved å gi en konsentrert drøftelse av talens teori, dels ved å gi eksempler fra praksis. Det siste gjøres jenn-

om åtte retoriske portretter. Utvalget her spenner vidt: Martin Luther, Ingeborg Bachmann og Christa Wolf, Theodor Heuss, Friedrich Schleiermacher og Helmut Gollwitzer, Walter Jens (mangeårig retoriikk-professor i Tübingen) og avtroppende forbundspresident Richard von Weizsäcker.

Hoveddelen av boken er kapitel 3, «retorikken i grunntrekk», en 50 siders fremstilling, hvor forfatteren gir innføring i en del elementære retoriske emner, også den etiske dimensjon ved retorikken, slik bokens undertittel signaliserer. Her trekker han også inn et kort

avsnitt om emnet «prekenen som tale». Her er jeg uenig med Ottos grunnsyn, ettersom han nærmest gir bibelteksten status som «materiale» på linje med annet prekenråstoff. Denne nivellering av bibeltekstene i den retoriske arbeidsprosess i retning prekestolen har vært et gjennomgående drag i de bøker Otto har skrevet om «Predigt als Rede».

Men alt i alt er dette en interessant bok, ikke minst på grunn av den gjensidige belysning av teori og utøvd retorikk som Otto leg-

ger opp til. Boken er tjenlig som en generell innføring i temaet retorikk, ikke minst for teologer, ettersom den har sideblikk til teologiske problemstillinger.

Gert Otto:

Die Kunst, verantwortlich zu reden.

Rhetorik - Ästhetik - Ethik. Chr. Kaiser-Güterslohrer Verlagshaus, Gütersloh 1994. 192 s. DM 58.

O.S.



Kaiene følger ham heim, uroen er med ham til langt utpå kvelden. At det ikke engang i nattens stillhet skal være mulig å få ro i sinnet, nå når klokkene allerede har ringt helgen inn, og imorgen skal jeg stå på prekestolen og tale til menigheten, måtte det bare gå bra, bare det ikke blir tomt i kirken, bare jeg ikke begynner å blø neseblod, gode Gud, send meg hvilken som helst prøvelse, bare det ikke blir messefall ...

Han våger ikke å lese igjennom prekenen av frykt for selvkritikkens demoner, men han veier manuskriptet i hånden og blir en smule roligere når han kjenner tyngden, som i det minste vitner om arbeide og flid.

Det er ikke bønnen som hjelper ham til sinnsro denne aften, det er godt minne som stiger frem for ham.

En dag i barndommen, en solfylt, sjeldsynt dag, da han alene fikk bli med mor Anna-Lisa ut i skogen, og han satt på fanget hennes i en solvarm glenne og ble matet med villbringebær, og mor lo og kysset ham og varme og solskinn var alt i verden.

— — —

Han sto på prekestolen og ramset opp fra sin lånte preken, da det med ett gikk opp for ham at han kanskje for siste gang forkynte Guds ord. Han stammet, mistet tråden, ble taus, famlet etter lommeetørkleet.

Sto der på prekestolen med hendene for ansiktet, mens menigheten ventet i åndeløs taushet.

Til slutt brast han i gråt.

Bestyrtelse og forferdelse gikk som en dønning gjennom menigheten. En åpenlys skandale! Det var selve Autoriteten som brast for dem, det var som om kirkegulvet hadde åpnet seg og vist dem en avgrunn.

I vanlige tilfeller, for en skam, for en skjensel for en prest! Men nå kunne jo alt være det samme. Han tørket tårene uten blygsel og ba de så om forlatelse for sin svakhet.

En god Herrens tjener var jeg aldri – og selv dette må dere tilgi.

Men jeg ber dere legge dere på sinne, nå og for all fremtid, at den beste forkynnelse finner dere i Bibelen og i deres eget hjerte.

Vandre i Kristi fotspor, det er alt jeg kan si.

Fra «Samuels bok» av Sven Delblanc

Bengt Pleijel

Leste du:
**DE
HIMMEL-
RIKE?**



NY BOK

DA SMELTER DET FROSNE

Javisst kjenner vi oss igjen i det Bengt Pleijel skriver. Med sin dype bibelkunnskap, hans erfaring i sjelesorg og med sin «kløke» humor leder han oss forsiktig inn i nye oppdagelser av Guds muligheter. Denne boken vil hjelpe både mot dypfrystheden og ørkentørken i våre liv.



kr. 128,-



PER ARNE DAHL FRA PARADIS TIL VIRKELIGHET

«Stilt, inderlig, varmt og omfavnende maner Per Arne Dahl i sin siste bok til opprustning av vårt indre miljøvern» – *Vårt Land*.

«Jeg vil svært gjerne anbefale denne boka, både til alminnelige kristne mennesker, og ikke minst til alle som driver med forkynnelse og sjelesorg.» – *Dagen*



Kr. 168,-



I BOKHANDELEN

MENIGHETSFAKULTETETS BIBLIOTEK
GYDAS VEI 4

0363 OSLO

776833

Returadresse: Nye Luther Forlag
Postboks 8384
Hammersborg
0129 Oslo

troens
pust



ANDAKTER TIL BØNN
TORLEIV AUSTAD

Bønnen er ofte kalt kristenlivets åndedrett. I den stadige samtalen med Gud skal vi få legge fra oss våre bekymringer og hente styrke til troens hverdagsvandring.

Gjennom denne boken vil forfatteren gi hjelp og oppmuntring til alle som ber.

Kr. 128,-

