

HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

TILLEGG SHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

INNHold

13 DES. 1994

REGISTER 1990-1994

Britt Ulstrup Engelsen: Kunnskapsskapssynet i Plan for dåpsopplæring

Lars Berge: Kunnskapssynet i dåpsopplæringsplanen - en replikk

James W. Fowler:

Faith Development Theory and Psychodynamic Perspectives

Kr. Edvard Skaar: Kirkelige symbolhandlinger

Sideblikk * Ex Libris

NYE LUTHER FORLAG

HEFTE 2. 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, P.b. 5144, Majorstua, 0302 Oslo

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 5 eksemplarer av tidsskriftet.

INNHold HEFTE 2 – 1994

Leder: Et tidsskrift i fornyelse	1
Den hellige Simon den nye teologen: En bønn til Den Hellige Ånd ...	2
Britt Ulstrup Engelsen: Kunnskapssynet i Plan for dåpsopplæring	3
Lars Johan Berge: Kunnskapssynet i Plan for dåpsopplæring – en replikk	10
James W. Fowler: Faith Development Theory and Psychodynamic Perspectives: Some Theoretical and Practical Reflections	13
Kr. Edvard Skaar: Kirkelige symbolhandlinger	28
Sideblikk: Eller tilbakeblikk?	39
Ex Libris	42

Et tidsskrift i fornyelse

HPT 1984–1994

Halvårsskrift for Praktisk Teologi fullfører denne høst sin 10. hele årgang. Hvis man gjennomgår registeret for 1990–1994 i dette hefte og dessuten går tilbake til innholdsfortegnelsen for 1984–1989 (se 2/1989), så vil man finne adskillig stoff av interesse, ja, flere bidrag som er blitt viktige referanser i vår hjemlige debatt. Redaksjonen har gjennom årene forsøkt å presentere en blanding av bidrag fra fagteologer og gode frukter av prestegårdsteologi. Gjennom dette har HPT hatt som mål å holde et visst praktisk-teologisk pulsslag levende i presteskapet, og har forhåpentlig et stykke på vei lyktes med det.

Men det er nå på tide å fornye tidsskriftet, endre konseptet en smule og kanskje legge ambisjonene litt høyere når det gjelder å tilby leserne et velinformert produkt. Dette betyr konkret at fra hefte 1/1995 vil HPT fremstå i en noe endret lay-out, med en ny konstruksjon på redaksjonen og med utvidet sidetall. Tidsskriftet har knyttet til seg en internasjonal referansegruppe av ledende fagpersoner innenfor sine miljøer.

Det første hefte i den nye rekken har som samlende tema «Praktisk teologi i Norden», og blir dermed en inter-nordisk status-rapport over PT-faget. Målet med omleggingen er kort og godt å lykkes enda bedre med å levere et både faglig kompetent og kirkelig innsiktet tidsskrift.

*

Så noen ord om artiklene i dette hefte: Britt Ulstrup Engelsen leverer en imøtegåelse av Lars Berges kritiske vurdering av kunnskapssynet i Plan for dåpsopplæring i Den norske kirke i hefte 1/1994 – en kommentar som redaksjonen har gitt Berge mulighet til å komme med en replikk til.

Derneft er det en glede å få presentere James W. Fowler for HPTs lesere. Hans navn er nok best kjent blant pedagoger og psykologer her hjemme. Den artikkelen vi trykker er mest mynet på den kliniske situasjon, i det Fowler her forsøker å utprøve mulige korrelasjoner mellom sin teori om trosutviklingen (faith development) og psykodynamiske terapi-modeller. Men artikkelen er nyttig for alle, i det den gir en ajourført, konsentrert fremstilling av de syv stadier i menneskets trosutvikling som Fowler på empirisk grunnlag har arbeidet frem. Fowlers studier om «faith development» har utløst en bred internasjonal debatt blant humanvitere og praktiske teologer.

Til sist gir Kr. Edvard Skaar en innføring i kirkelige symbolhandlinger. Forøvrig viser vi til Tore Kopperuds fyldige omtale av Helge Fæhns store verk om gudstjenesten i dette hefte.

God lesning – og vel møtt i et oppgradert HPT våren 1995!

Olav Skjevesland

En bønn til Den Hellige Ånd

Kom, sanne lys.

Kom, evige liv.

Kom, skjulte mysterium.

Kom, navnløse klenodium.

Kom, virkelighet som ingen ord beskriver.

Kom, du, som er langt mer enn jeg noengang kan fatte.

Kom, glede uten ende.

Kom, lys som ingen aften kjenner.

Kom, du som er den frelstes aldri sviktende håp.

Kom, du den falnes oppreisning.

Kom, du de dødes oppstandelse.

Kom, allmektige, for stadig skaper du, omskaper og forandrer alt gjennom din blotte vilje.

Kom, du usynlige som ingen kan berøre og gripe.

Kom, for du er alltid stille, og dog er du hver stund i bevegelse; du kommer nær oss som bor i dødens rike, og likevel er du høyere enn himlene.

Kom, for ditt navn fyller våre hjerter med lengsel og er alltid på våre lepper; og likefullt, hvem du er og hvordan kan vi aldri utsi eller vite.

Kom, du ensomme, til den som ensom er.

Kom, for du er selv det ønske som jeg bærer på.

Kom, du min ånd og mitt liv.

Kom, trøst for min ydmyke sjel.

Kom, du min glede og min herlighet, kom, grenseløse fryd.

Den hellige Simon den nye teologen

(etter Kallistos Ware: «The Orthodox Way»)

Kunnskapssynet i Plan for dåpsopplæring

Av Britt Ulstrup Engelsen

1. Innledning

I *Praktisk teologi* (1994/1) kritiserer sokneprest Lars Johan Berge kunnskapssynet i Plan for dåpsopplæring (PFD): Han tolker dette slik:

I stor grad blir kunnskap sett på som en formidling av kristendomsfaglig faktaviten, knyttet til bibelkunnskap, kirkehistorie, troselære, etikk etc. Det skilles mellom kunnskaper, holdninger og ferdigheter. Opplevels- og erfaringsaspektet ved læring skilles fra kunnskap og kunnskapsformidlingen. Selvom 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 (s.15).

Berge leser og vurderer PFD ut fra et bestemt pedagogisk grunnsyn, der honnørordene er bl.a. «praksisrettet kunnskap» (s.15), «hermeneutisk kunnskap» (s.16), «integrasjon mellom kunnskap og erfaring» (s.16), «kontekstuell forståelse av lokalkirkelig virkelighet» (s.17), «prosessorientert modell» (s.17), «kunnskap (skapt) i en verdibestemt og rasjonell dialog» (s.18). Alle disse uttrykk (og flere andre som også brukes i artikkelen) er vage, litt slagordpreget og lar seg tolke på flere måter. Samlet presenterer Berge sitt kunnskapssyn på følgende måte:

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. 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 for den, blir kunnskapen egentlig min og dermed personlig (s.17).

Berge opererer med en meget enkel dikotomisering av kunnskapssyn. De to kunnskapssyn føres tilbake til to hovedtradisjoner i den vestlige vitenskapskultur. Å skille mellom ekstremoppfatninger kan være et godt pedagogisk virkemiddel. Vi får en enkel struktur som gjør det lettere for oss å se linjer i debatt om utdanning, og som letter hukommelsen vår. I virkelighetens verden finner vi imidlertid sjelden så rendyrkede standpunkter. Berge gir i tillegg én retning bare positiv omtale og en annen bare negativ, slik det dessverre har vært vanlig i en normativt orientert pedagogikkforståelse. Dagens pedagogikkforståelse er preget av deskriptivt-analytiske tilnærminger med langt mer nyanserte synspunkter – også når det gjelder kunnskapssyn.

2. Faktaviten – alltid av det onde?

I dagens norske folkekirke har store lag i befolkningen svekket viten mht. grunnleggende kristen kunnskap. Sentrale høytider

som pinse og til dels påske har ikke noe kristent innhold for mange mennesker i vårt land. Og viktige kristne begreper som frelse, nåde, tilgivelse, skyld, synd, soning etc. kan ikke lenger brukes i en meningsfull kommunikasjon med våre medmennesker. De er blitt innholdsløse eller har mistet sitt sentrale kristne innhold. I noen grad kan dette tilbakeføres til det kunnskapssyn som fikk innpass i våre skoler på 1970-tallet. Det var ikke lenger en selvfølge at tradisjonelle verdier og sentral kunnskap fra vår kulturarv skulle formidles til den oppvoksende slekt. Våre utdanningsmyndigheter mener tydeligvis at dette nå er gått for langt. Besinnelse på vår kulturarv og våre felles verdier i møte med et pluralistisk og flerkulturelt samfunn står sentralt i nye læreplaner for vårt lands utdanningssystem. I den nye felles generelle læreplanen for grunnskole, videregående opplæring og voksenopplæring (L93) løftes *Det allmenn-dannede menneske* fram (s.25ff), og betydningen av felles referanserammer understrekes. PFD kan settes inn i en slik plan-sammenheng. Når man akkurat nå ønsker å satse på dåpsopplæring, har det sammenheng med svekking av felleskristne referanserammer i landet vårt.

Berge viser (s.17) til det såkalte Lofotprosjektets (Høgmo, Tiller & Solstad, 1981) kunnskapssyn og praksis. Det kunnskapssyn som lå til grunn for den lokalorienterte pedagogikken – som Loforprosjektet på 1970-tallet var en del av – var et viktig korrektiv til sider ved den daværende skoles kunnskapsformidling. Ut fra et lokalorientert ståsted påpekte man faren for fremmedgjøring overfor eget lokalmiljø i en skole som var for sterkt orientert mot felleskulturen. Man har imidlertid etterhvert erkjent svakheter også ved en i for stor grad lokalorientert skole. Bl.a. har man påpekt at de felles referanserammer svekkes. L93 framhever den betydning grunnleggende referanserammer har for ny kunnskapsinnhenting: «Ordne kunnskap må til for å lære og for å bruke det en

vet til å få grep på det en ikke vet. Det er helhetlige rammer som gir mønster for nye biter som skal føyes til mosaikken» (s.26). Felleslæreplanen understreker at slik kunnskap må være et fellesgode:

Det er en sentral opplysningstanke at slike referanserammer for forståelse og fortolkning må være felles for folket – må være en del av allmenn-dannelsen – om det ikke skal skapes forskjeller i kompetanse som kan slå over både i udemokratisk manipulasjon og i sosiale ulikheter (s.26).

Også kunnskapssynet i L93 kan kritiseres (Engelsen, 1994b). Når planen vektlegger betydningen av felles forståelsesrammer, skjer dette uten noen henvisning til den lokalorienterte skole som har vært framhevet i de siste ca. 20 år i vårt land. «Besitter man ikke de felles forståelsesrammer som gjør det lett å tolke og formidle – og dermed kommunisere smidig – kan man bli fremmedgjort i eget land», heter det i dokumentet (s.26), der utdanningsssosiologer i ca. 20 år har påpekt faren for fremmedgjøring overfor eget lokalmiljø i en skole som er for sterkt orientert mot felleskulturen. Man blir fristet til å spørre: Var det ikke noe ved den lokalorientert skole som var verdifullt, og derfor kunne trekkes inn i en ny læreplan? På samme måte blir man fristet til å spørre Berge: Er det ikke noe ved det kunnskapssyn han mener å kunne påvise i PDF som er av det gode og som derfor bør tas vare på? Man savner, med andre ord, en mer balansert diskusjon, der man tar hensyn både til deltakernes forutsetninger og til nedarvet kunnskap. Begge de kunnskapssyn som Berge skisserer, uttrykker noe viktig som vi må ta hensyn til når vi tilrettelegger for læring og undervisning. Vi må respektere deltakernes erfaringer og opplevelser. Men det må ikke skje på en slik måte at de blir hvor de er. Vi må søke å få til en videreutvikling hos dem. Da kan vi ikke utelukkende tilpasse undervisning og læring til deltakernes nåværende behov og interesser. Vi må også søke å få elevene til å se det verdifulle i den nedarvede kunnskap (Engelsen, 1990a; Gundem, 1991; Pring, 1976).

3. Skole- og menighetspedagogikk

I PFD vises det til at skolen gjennom sin undervisning i kristendomskunnskap gir et viktig bidrag til den opplæring kirken ønsker for sine døpte. Berge tar dette til inntekt for at PFD legger opp til faktaviten atskilt fra levd liv i menighet og gudstjeneste (s.14). Selvfølgelig kan ikke skolens kristendomsundervisning erstatte det aktive og levende liv i kirke, gudstjeneste og menighet. Man får likevel en mistanke om at Berge er blant de kirkens folk som mener at menighetspedagogikk må være noe helt annet enn skolepedagogikk (jfr. Engelsen, 1994a). Til grunn for slike synspunkter ligger gjerne en oppfatning av skolen som et sted der formidling av isolerte kunnskapsfragmenter dominerer. Min mening er at den – i mange menighetspedagogiske notater/artikler – utskjelte skolepedagogikken ligger meget langt fremme i forhold til hva menighetspedagogikken etter all sannsynlighet kan make å få til.

Innenfor skolepedagogikken har vi å gjøre med fast ansatte lærere med et visst profesjonelt grep om undervisningsoppgavene. De har bak seg en utdanning som har gitt dem innsikt i elevenes behov og forutsetninger. Gjennom lærerutdanningen har de også fått innsikt i og erfaring med planlegging, tilrettelegging, gjennomføring og vurdering av undervisning. Utdanningen har videre gitt dem innsikt i og erfaring med bruk av ulike metoder og arbeidsmåter tilpasset ulike mål, ulike behov/forutsetninger hos elevene, ulikt innhold osv. Siden M87 ble publisert, har lærere blitt stilt overfor krav om kollegialt samarbeid i tilknytning til lokalt læreplanarbeid (Engelsen, 1990a). Dette kravet om formalisert samarbeid har ikke alltid falt like lett for lærere som har vært vant til et mer uformelt og relasjonsbasert samarbeid (Klette, 1993), men like fullt står kravet der, med rapporteringsplikt til høyere skolemyndigheter.

I kirke og menighet finner vi allerede overbelastede prester – de fleste uten særlig pedagogisk skoling. På landsbasis kan vi vel snakke om en «håndfull» kateketer utdannet for undervisningsoppdrag i kirke og menighet. I tillegg har vi de frivillige medarbeiderne. Blant disse finner vi noen karismatiske enkeltpersoner som makter å få til blomstrende aktiviteter, men: Hvis de forsvinner, «dør» virksomheten. Forøvrig synes hele kulturen preget av «one (wo)man showet» med for lite formalisert samarbeid mellom prest og øvrige medarbeidere i staben og blant de frivillige. Innenfor skolen foregår mange spennende ting som menighetspedagogikken kunne la seg inspirere av. Også i skolens undervisning søker man å få til sammenheng mellom kunnskap og liv. I dette perspektivet må det være greit – og ikke særlig risikabelt – å overlate noe av dåpsopplæringen til skolen.

4. Hva slags kunnskapssyn preger PFD?

Dåpsopplæringsplanen har vært gjennom mange bearbeidinger, der man har forsøkt å ta hensyn til ulike grupperinger i kirke- og organisasjonsliv. Et blikk på høringsuttalelsene som ble sendt inn til høringsutkastet i 1991, vil vise oss at de spriker i mange retninger. Læreplanteoretikere har påpekt at læreplaner gjerne er formulert i «pluralistiske kompromissformuleringer». De blir til i en prosess, der mange ulike interessegrupperinger ønsker innflytelse på utformingen av innholdet i planen. For å løse de problemer som dette medfører, velger planmakerne ofte formuleringer der det er rom for ulike tolkninger av de råd og retningslinjer som planen gir. En adekvat tolkning forutsetter at vi leser og tolker enkeltutsagn på bakgrunn av planens helhet og i en større kontekstuell sammenheng. Berge har valgt å tolke PFDs formule-

ringer negativt i retning av et positivistisk og enhetsvitenskapelig kunnskapssyn, der faktaviten dominerer. Jeg er ikke overbevist om at dette er den rimeligste tolkningen av PFDs kunnskapssyn. Det finnes formuleringer i planen som – løst fra konteksten – kan tolkes i denne retning. Men planen kan (og bør) leses slik at andre syn på kunnskap også får plass.

Berge framhever hermeneutisk kunnskap og viser til en åndsvitenskapelig tradisjon. En åndsvitenskapelig forståelse av pedagogikken kommer til uttrykk i den såkalte «danningsteoretiske didaktikken» (Bildungstheoretische Didaktik; se bl.a. Blankertz, 1969). Her fremhever man betydningen av historie, tradisjon og kulturarv som det som binder mennesker sammen i fortid, nåtid og framtid. Retningens talsmenn fokuserer innholdets dannende virkning på elevene. De beskjeftiger seg derfor mye med prinsipper for innholdsutvelgelse og organisering av innholdet for læring. Målet for undervisning og opplæring formuleres ofte som «den medansvarlige samfunnsborger», som har fått overlevert kulturarven på en slik måte at han/hun er i stand til å videreutvikle den. Lignende tanker er formulert av engelskmannen Stenhouse i tilknytning til hans såkalte «prosessmodell» for læreplanutvikling. Stenhouse (1975) mener at skolens sentrale oppgave er å formidle kulturarven vår til elevene. Kulturarvens kunnskap skal imidlertid ikke formidles til eleven som et ferdig produkt av systematisert kunnskap; den skal derimot formidles som et råstoff for videre tenkning og utvikling av ny kunnskap. For meg er det vanskelig å innse at PFD ikke lar seg forene med slik pedagogisk tenkning.

Enhver læreplan vil være preget av sin tids samfunnspolitiske, utdanningspolitiske og pedagogiske tanker (Gundem, 1990, 1993). Jeg er enig med Berge i at Plan for konfirmasjonstiden (PKT), som ble publisert i 1978, er delvis preget av det målmiddele syn og den undervisningsteknologiske

tenkning som var framherskende i pedagogikken i 1960-årene og på tidlig 70-tall. Særlig kommer dette til uttrykk i planens kjerneemner (s.63ff). Tilsammen utgjør kjerneemnene et ministudium i teologi. Plankonstruktørene ønsket å vektlegge tjenesteoppgaver som et nytt element i konfirmasjonsforberedelsene. Den sterke kunnskapsvektleggingen skygger imidlertid for tjenesteoppgavene. PKT skal nå revideres. Revisjonsarbeidet er satt i gang fordi tiden synes å ha løpt fra konfirmasjonsplanen. Den skal bl.a. tilpasses den nye dåpsopplæringsplanen. Den kritikk som Berge framfører mot PKT, rammer ikke PFD.

Jeg er enig i at «opplæring» kan være et uheldig valg av begrep. Det kan lett gi assosiasjoner i retning av trening på enkle ferdigheter. Man burde ha vurdert bruk av andre begreper. Men også i L93 brukes «opplæring» med et langt videre betydningsinnhold enn vi tradisjonelt har gitt dette begrepet (jfr. Engelsen, 1994b). Dette kan indikere en generell glidning i betydningsinnhold. Jeg er videre enig i at det er en fare for at lokale aktører ensidig vil fokusere planens aktivitetsforslag – uten tanke på hva slags kunnskapstilleggelse som finner sted hos deltakerne. Erfaringsmessig skjer dette med enhver læreplan: De metodiske retningslinjer leses og følges mest. Implementeringsprosessen er derfor viktig. Alle nye læreplaner må følges opp bl.a. med kursvirksomhet. Det etterutdanningskurs for prester og kateketer som Asbjørn Hirsch har utformet i tilknytning til PFD, legger vekt på refleksjon over egen «praksisteori» (Handal & Lauvås, 1993), og dermed over eget kunnskapssyn.

Jeg følger ikke Berge når han mener at dåpsopplæringsplanen er preget av et mål-middel syn på pedagogikken. Som dokumentasjon viser han til den måloppdeling som foretas i planen, der PFD skiller mellom kunnskap, opplevelse og ferdighet:

Denne måten å inndele mål på minner mye om den pedagogiske mål-middel-tenkningen som bl.a. lå til grunn for undervisningsteknologien. 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...» (Berge, 1994, s.14f).

Berge viser til pedagogen Erling Lars Dale. Han omtaler mål-middel tenkningen og undervisningsteknologien som «det instrumentalistiske mistaket» innenfor pedagogikken (Dale, 1972, 1992). Det innebærer bl.a. at lærestoff og aktiviteter blir betraktet utelukkende som midler til å nå forhåndsoppstilte og meget presiserte mål. Elevene får derfor, mener Dale, et instrumentelt forhold til skolens innhold. Det får ikke egenverdi for dem, men blir utelukkende et middel på veien til mål som andre har satt for dem. Dette rammer – etter min mening – ikke PFD.

De aller fleste – også de som kritiserer mål-middel tenkning og undervisningsteknologi – er enige i at undervisning/opplæring skal ta utgangspunkt i bestemte intensjoner, ha retning og lede fram mot visse mål. Det hersker imidlertid en viss uenighet om hva det konkret betyr at undervisning/opplæring skal være målrettet. Denne uenigheten kommer ofte til uttrykk i synspunkter på hvordan mål skal formuleres (Engelsen, 1990a, 1990b). Vi kan tenke oss et kontinuum fra de helt lukkede og entydige mål til meget åpne målformuleringer med mange tolkningsmuligheter. Noen hevder at målene direkte må «styre» vår praksis. Representanter for mål-middel pedagogikk og undervisningsteknologi hører hjemme her. For dem må målformuleringene være meget presise, slik at de tolkes på samme måte av alle som leser dem. Noe av den samme tenkningen kan vi finne uttrykt i det som i dag skrives om målstyring i utdanningssammenheng. Andre hevder at målene ikke skal styre, men bare være et grunnlag for virksomheten vår. De kan derfor formuleres mer åpent og mindre entydig.

Hvis det hadde vært riktig, som Berge

hevder, at PFD er preget av mål-middel pedagogikk, ville planen ha omfattet meget presiserte og spesifiserte detaljmål. Den ville videre ha fokusert innhold og aktiviteter som klart var midler til å nå de ulike detaljmål. Endelig ville den omfatte ganske små undervisningsenheter, der innhold og arbeidsmåter var valgt ut for å nå forhåndsbestemte og presiserte kunnskaps-, holdnings- og ferdighetsmål. De mål som er formulert i PFD, kan imidlertid vanskelig plasseres innenfor mål-middel tenkningen. De må betegnes som relativt åpne retningsmål; vi tar med noen eksempler:

- Barnet får kjennskap til Jesus som den enestående, som Guds sønn, og til hvordan han i evangeliene møter mennesker.
- Barnet får hjelp til å oppleve Guds nærhet i bønn og i fellesskapet i menigheten, og til trygg forvissning om at det er verdifullt, skapt og elsket av Gud.
- Barnet får hjelp til å fungere i grupper, til å lære betydningen av vennskap og av hjelpsomhet overfor mennesker i alle situasjoner.

(Mål for 4–6 år)

- Barnet får et samlet bilde av Jesu liv, død og oppstandelse, og kunnskap om misjon og det kristne håp.
- Barnet får hjelp til andaktsliv og bibellesning, videre innlevelse i gudstjenestefellesskapet og forståelse av menighetens oppgaver i nærmiljø og samfunn.
- Barnet får hjelp til å leve som en kristen i hverdagen.

(Mål for 10–12 år)

Vi ser at målene gir rom for mange ulike aktiviteter. Formuleringene er fjernet fra de krav til atferdsmål som på 60-tallet ble fremmet innenfor undervisningsteknologi og mål-middel pedagogikk (se f.eks. Mager, 1962). Det dreier seg i PFD om intensjoner som gir retning for et helt livs utvikling. Det er også vanskelig å gjenfinne den mekaniske måloppdeling som Berge mener å finne i PFD. Disse målformuleringene gir uttrykk for en helhetsforståelse på

dåpsopplæring. Det er bare en liten tyngdepunktsforskyvning å spore i de ulike mål i retning av kunnskap/kjennskap – holdning – handling. Det understrekes i planen at kjennskap til Gud teologisk innebærer noe langt mer inderlig enn det vi pedagoger vanligvis forbinder med kunnskap.

Berge tolker oppdelingen som et forsøk på å holde kunnskap atskilt fra opplevelse og liv. Like gjerne kan den tolkes som et forsøk på å minne menighetene om at dåpsopplæringen dreier seg om mer enn kunnskapsinnlæring; det dreier seg også om opplevelse og levd liv. Alle tre mål- aspekter skal vektlegges i dåpsopplæring – ikke bare det kunnskapsmessige som vi vet lett får for stor vekt. PFD nøyer seg ikke bare med kunnskapsmål og holdningsmål; den ønsker også at det lærte skal kunne omsettes i handling. Det betyr ikke at vi skal tilrettelegge for ulike aktiviteter for å nå ulike mål. I våre aktiviteter skal vi tilrettelegge for alle mål samtidig. Berge mener at PFD gir grunnlag for å skille kunnskapsformidling fra opplevelse og holdning. Jeg kan ikke se at emneangivelser og forslag til aktiviteter og arbeidsmåter i planen legger opp til et slikt skille. Vi ser på et par eksempler:

4–6 år:

Tjenesteoppgave:

– oppgave i Gudstjeneste/kirkehus

Innhold (for eksempelets skyld velger vi ut ett av de fire hovedemnene – **Barnet og Gud**):

Også for denne aldersgruppen fokuseres det på Jesu omsorg og på bønn. Barnet får en innføring i hva bønn er. Det viktigste er at det får lære å praktisere bønn: kveldsbønn, bordbønn, fri bønn, bønn sammen med andre, bønn alene, stille bønn, bønn som bes høyt, bønn som salme/sang, bønn i liturgien, bønn om hjelp med skyld, sorg og redsel. Innføring i og øving i liturgiske ledd i gudstjenesten/høymessen hører med. Nattverd

og nattverdfeiring tas opp i forbindelse med påsken.

Arbeidsmåter (tiltak for alle barn eller «avgrensede tiltak» i kursiv):

Hjemmet:

Bordbønn, fortelling/høytlesning, sanger, kveldsbønn. Tradisjoner omkring dåpsdager og høytider.

Menigheten:

Legge til rette for deltakelse i gudstjenester, søndagsskole, barnegrupper/kor. Samarbeid med barnehagen.

4 år

Dele ut 4-årsbok (kirkebok)

Gudstjeneste

3–4 samlinger for barn og foreldre

6 år

1–2 gudstjenester

Foreldresamvær

Dåpsskole med 7–10 samlinger for barn

Avslutningssamling/fest.

10–12 år:

Tjenesteoppgave:

– misjonsprosjekt

Innhold (for eksempelets skyld velger vi ut ett av de fire hovedemnene – **Barnet og Gud**).

Barnet trenger hjelp til å komme i et personlig forhold til Jesus, til å tro på ham og følge ham. Barn i denne alderen er realistiske og spør etter hva som er mulig ut fra naturlover. De må få hjelp til å se sammenhenger mellom naturvitenskap og tro. Det er også viktig at de får erfare og oppleve det hellige, høytid, det som taler til «hertet» og ikke bare til forstanden. Nattverden er med på å utdype forholdet mellom Gud og mennesker.

Arbeidsmåter (tiltak for alle barn eller «avgrensede tiltak» i kursiv):

Hjemmet:

Bordbønn, fortelling/høytlesning, sanger, kveldsbønn.

Personlig bibellesning.

Tradisjoner omkring dåpsdager og høytider.

Menigheten:

Legge til rette for deltakelse i gudstjenester, søndagsring, barnegrupper/kor. Samarbeid med skolen.

10/11 år

Dele ut bibel

4–5 samlinger med innføring i Bibelen, bønn, sakramentene og misjon.

Det er vanskelig å se det skille mellom faktaviten og liv som Berge mener å finne i PFD. Den nødvendige faktaviten er i PFD integrert i et helhetlig og livsnært opplegg. Kunnskapsformidling integreres i helhetlige aktiviteter. Forslag til arbeidsmåter legger ikke opp til en atskillelse mellom kunnskapsinnhentning og opplevelse/handling. Forholdet mellom mål, innhold og aktiviteter kan ikke sies å være preget av en teknologisk tankegang, der innhold og arbeidsmåter sees rent instrumentalistisk som midler for måloppnåelse. Her har både innhold og aktiviteter en egenverdi. Med slike målformuleringer og innenfor rammen av slike emner og aktiviteter bør det være mulig å oppdage og erfare kunnskapens betydning for det personlige livet, samtidig som felles referanserammer bygges opp.

Litteratur

- Blankertz, H. (1969): *Theorien und Modelle der Didaktik* i serien: Grundfragen der Erziehungswissenschaft (red.: K. Mollenhauer). Juventa Verlag. München.
- Dale, E.L. (1972): *Pedagogikk og samfunnsforandring. Om betingelsene for en frigjørende pedagogikk*. Gyldendal. Oslo.
- Dale, E.L. (1992): *Pedagogikk og samfunnsforandring 2. Om betingelsene for en frigjørende pedagogikk*. Ad Notam Gyldendal. Oslo.
- Engelsen, B.U. (1990b): Om mål og målrettet planlegging av undervisning og opplæring. *Cand. Paed. Tidsskrift for Norsk Cand. paed. forening*, 1, s. 4–24.

- Engelsen B.U. (1990a): *Kan læring planlegges? Læreplanarbeid – hva, hvordan, hvorfor*. Gyldendal. Oslo.
- Engelsen B.U. (1994a): Kirkelige planer for undervisning – på tide med et helhetsperspektiv? *Kirke og Kultur*, 99, 3, s. 223–232
- Engelsen B.U. (1994b): Ny læreplan for skoleverket. *Norsk Pedagogisk Tidsskrift*, 78, 4, s. 244–253.
- Gundem, B.B. (1990): *Læreplanpraksis og læreplanteori. En innføring*. Universitetsforlaget. Oslo.
- Gundem, B.B. (1991): *Skolens oppgave og innhold. En studiebok i didaktikk*. Universitetsforlaget. Oslo. (1. utgave 1983)
- Gundem, B.B. (1993): *Mot en ny skolevirkelighet. Læreplanen i et sentraliserings- og desentraliseringsperspektiv*. Ad Notam Gyldendal. Oslo.
- Handal, G. & P. Lauvås (1983): *På egne vilkår. En strategi for veiledning av lærere*. Cappelen. Oslo.
- Høgmo, A., K.J. Solstad & T. Tiller (1981): *Skolen og den lokale utfordring. En sluttrapport fra Lofotprosjektet*. Universitetet i Tromsø. Institutt for samfunnsvitenskap.
- Klette, K. (1993): Skoleutvikling som trosbekjennelse. *Norsk Pedagogisk Tidsskrift*, 77, 4/5, s. 254–262
- L93/Læreplan for grunnskole, videregående opplæring, voksenopplæring. Generell del. 1993 Det kongelige kirke-, utdannings- og forskningsdepartement.
- Mager, R.F. (1962): *Preparing Instructional Objectives*. Fearon Publishers, Inc. California. (Dansk oversettelse, 1969): *Målsætning i undervisningen. En bog for undervisere. En programmeret gjennomgang af målbeskrivelsens betydning og dens udformning*. Gyldendal. København.
- Pring, R. (1976): *Knowledge and Schooling*. Open Books. London.
- Stenhouse, L. (1975): *An Introduction to Curriculum Research and Development*. Heinemann. London.

Kunnskapssynet i Plan for dåpsopplæring

– en replikk

Av Lars Johan Berge

1. Innledning

Britt Ulstrup Engelsen fortjener takk for at hun med sin kommentar til min artikkel i Halvårsskrift for praktisk teologi 1994/1, har bidratt til å sette søkelys på kunnskapssynet innen kirkelig dåpsopplæring. Kunnskapssynet har vært viet forbausende liten oppmerksomhet i religionspedagogikk og fagdiaktikk. Dersom vi slår opp i registeret i to norske lærebøker i religionspedagogikk og fagdiaktikk,¹ vil vi oppdage at stikkordet *kunnskap* bare finnes i sammensatte forbindelser som; kristen elementærkunnskap, kristen kunnskap og kunnskapens betydning for troen. Men samtidig er kunnskapssynet fundamentalt viktig i all pedagogisk virksomhet, også i den kirkelige.

Ulstrup Engelsen har nok i sitt tilsvaret av og til kommet i skade for å forsterke mine uttalelser og gjøre dem noe mer unyanserte enn det de faktisk er. Slike detaljer skal jeg imidlertid la ligge. Det jeg ønsker med min artikkel, og som jeg mener er det viktige, er først og fremst å rette søkelyset på og kritisere fraværet av bevisst refleksjon omkring valg av kunnskapssyn og en ureflektert og selvfølgelig overtakelse av bestemte kunnskapstradisjoner.

2. Mål-middel pedagogikk i dåpsopplæringen

Når det gjelder de enkelte emner som står til diskusjon, hevder Ulstrup Engelsen at mål-middeltenkningen i større grad preger Plan for konfirmasjonstiden i Den norske kirke (PKT) enn Plan for dåpsopplæring i Den norske kirke (PFD), og at den kritikk jeg framfører om mer eller mindre bevisst tilslutning til en mål-middelpedagogikk rammer PKT, men ikke PFD. Ulstrup Engelsen påstår dette uten nærmere argumentasjon. Ved en nærmere sammenligning mellom PKT og PFD ser en at PKTs målformuleringer er langt mindre detaljerte og mindre nedbrutt enn de vi har sett i PFD.²

Jeg hevder ikke at Plan for dåpsopplæring i Den norske kirke bevisst har lagt en klar og detaljert utarbeidet mål-middelpedagogikk til grunn. Da ville delmålene, som Ulstrup Engelsen påpeker, vært brutt ned til enda mindre og mer presise delmål som kunne danne grunnlag for en eksakt, målbar evaluering. Derimot vil jeg hevde at nettopp Plan for dåpsopplæring i Den norske kirke på en tydeligere måte enn Plan for konfirmasjonstiden i Den norske kirke, faktisk operer i en liknende, men grovere mål-middelterminologi. Som Ulstrup Engelsen viser til under 4–6 årsfasen, deles

målene klart opp i *kjennskap, opplevelse, ferdighet*. Arbeidsmåtene legges opp deretter. Denne måten å tenke på, selv i en avsvakket form, vil klart kunne plasseres innen en tradisjon preget av mål-middel-tenkning, selv om den ikke skulle vært bevisst valgt. Ulstrup Engelsen innrømmer da også at det finnes formuleringer i PFD som kan tolkes i denne retning.

Nettopp denne uklarheten viser behovet for et videre arbeid med kunnskapssynet innen kirkelig dåpsopplæring. Som Ulstrup Engelsen også påpeker; det hersker bred enighet om at all opplæring og undervisning har bestemte mål og intensjoner. Kirken vil bl.a. med sin opplæring og kunnskapsskaping, med basis i Bibel og bekjennelse, bidra til å løse sin oppgave som er gitt den av kirkens Herre. Kunnskapssynet må nødvendigvis henge sammen med disse mål og intensjoner. Det er ikke uten videre gitt at et faktapregede kunnskapssyn, en mål-middel-tenkning med rot i et galileisk og positivistisk kunnskapssyn, er det som egner seg best i kirkens arbeid.

3. Skole- og menighetspedagogikk

Min artikkel er ikke et forsøk på å hevde at menighetspedagogikk nødvendigvis må være noe helt annet enn skolepedagogikk når det gjelder kirkens bruk av skolens ulike pedagogiske tradisjoner. Like lite som jeg vil hevde at det finnes en «kristelig» økonomi eller en «kristelig» legevitenenskap, vil jeg hevde at det finnes en «kristelig» pedagogikk.

Derimot kan jeg ikke følge Ulstrup Engelsen når hun hevder at kirkens dåpsopplæring skulle ha sin egentlige grunn i og være motivert av svekkelsen av felleskristne referanserammer i norsk kultur. Jeg kan heller ikke slutte meg til tanken om at kirkens dåpsopplæring skal kunne overlates til skolen. Et slikt utgangspunkt er neppe velegnet i dagens situasjon. Norsk skoleverk kan enda mindre enn for noen ti-år tilbake, bli kirke. Norsk skoleverk gjenspeiler en tiltakende sekularisert og pluralisert kultur, et fenomen som vil sette stopper for

alle forsøk på enhetskulturell harmonisering av skole-kirkeforholdet. Skolen må, som Ulstrup Engelsen sier, primært drive kristendomsundervisning ut fra elevers behov for å kunne forstå og samhandle med norsk virkelighet der kristendom og kristen preget kultur fremdeles er en del av folks virkelighet og hverdag, uten lenger å være enerådende. Kirkens dåpsopplæring derimot må ta sitt utgangspunkt i at frelsens gave mottas i dåpen ved tro, slik at dåpsopplæring blir en hjelp til å leve i dåpen, d.v.s. i troen.

Når Ulstrup Engelsen i så liten grad evner å skille skolens og kirkens særegne undervisningsformål og intensjon, kan dette henge sammen med hennes eget kunnskapssyn. Ulstrup Engelsen opererer med upresise begrep som «grunnleggende kristen kunnskap», «nedarvet kunnskap» og «sentral kunnskap fra vår kulturarv», som skal kunne formidles til den oppvoksende slekt, uavhengig av om det skjer i kirke eller skole. Selv om det ikke sies noe om hva denne nedarvede kunnskap består i, er det tydelig at kunnskapen for Ulstrup Engelsen er en ferdig pakke som kan formidles fra generasjon til generasjon i grunnleggende uendret form. Dette er unektelig tilfelle med faktaviten av typen: Fadervår, trosbekjennelsen og de 10 bud. Denne type faktaviten må skoleelevene og dåpsopplæringskandidater selvsagt kunne. Lenge begrenset den kirkelige undervisning seg til innlæring og reproduksjon av slik faktaviten.

Når Ulstrup Engelsen, som alternativ til en normativ orientert pedagogikkforståelse, ser for seg en pedagogikkforståelse mer preget av deskriptivt-analytiske tilnærminger også innenfor kunnskapssynet, kan dette oppfattes slik at hun plasserer seg i en enhetsvitenskapelig og positivistisk kunnskapstradisjon. Dersom en slik tilnærming blir utelukkende deskriptiv, betyr det tilslutning til en europeisk vitenskapsfilosofisk tradisjon som innebærer en begrepsmessig kløft mellom fakta og verdier, mellom Er og Bør. Vitenskapen, i dette tilfellet deskriptiv pedagogikk, er verdifri og fri for vurderinger. Denne distinksjon, også kalt Humes giljotin, står stadig under debatt og innebærer en stadig fare for et normativt sprang fra Er til et Bør.³

Men tradering og reproduksjon av den

type kunnskap Ulstrup Engelsen ser for seg, kan ikke være endemålet og den endelige kunnskap kirken sikter mot. Tradisjonsformidlingen må ikke bli bare verbal, men total, for å bruke Sundéns uttrykk. Innen kirkelig undervisning må kunnskapssynet innebære noe i retning av at total tradisjonsformidling, i form av kunnskap, tilegnes på en personlig måte av den enkelte, at det gjenopprettes en nødvendig sammenheng mellom kirkelig teori, kirkelig praksis og tro.

Pedagogiske tradisjoner, og vår tilslutning til dem, vil alltid ha et normativt element i seg. Kirkens dåpsopplæring i vid forstand, med sine mål og intensjoner, kan ha mer å vinne ved å ta opp i seg det beste av de pedagogiske prinsipper som ligger til grunn for den lokalorienterte pedagogikken, og som i alle fall delvis finnes i M87, enn å knytte an til eldre pedagogiske mål-middeltradisjoner og «faktapositivisme». Mitt forsøk på at presentere konturene av det jeg kaller et hermeneutisk kunnskaps-syn, funksjonell og kontekstuell læring, vil antyde tilknytning til en annen mulig kunnskapsteoretisk tradisjon.

Det er riktig, som Ulstrup Engelsen hevder, at den lokalorienterte pedagogikken i sin praktiske utforming er blitt karakterisert som konserverende og legitimerende «fjæresteinspedagogikk». Men intensjonene bak er at arbeidet med den lokale virkelighet skal utgjøre startgrunlaget for et

videre arbeid med nasjonal, regional og global virkelighet. Faren for å legitimere og konservere det faktiske foreliggende i lokalkulturen ble motvirket ved at det som *Er* hele tiden skal korrigeres ved et kritisk *Bør* være. Det viktige er at det bygges en kunnskapsmessig bro over gapet mellom *Er* og *Bør*, mellom teori og praksis og at kunnskapen blir personlig tilegnet, opplevd og integrert i hele personligheten.

Noter:

1. Asheim, Ivar & Mogstad, Sverre. 1987. *Religionspedagogikk. Tolkning, undervisning, oppdragelse*. Oslo, pp. 183–185. I denne boken slås det bare fast at kunnskapsformidling hører med til kirkens oppgave. Kunnskapsbehovet knyttes til troens historiske side og åpenbaringen i historien. Boken påpeker den motsetning som det ofte har vært mellom kunnskap og miljø i kirkens opplæring.

Mogstad, Sverre Dag. 1990. *Fag og fortelling. Didaktikk til kristendomsundervisningen*. Oslo, pp. 135. 153–155. I denne boken knyttes kunnskap sammen med åpenbaringsbegrepet. Kunnskap bestemmes ikke her primært som intellektuell viten, men som et «levende møte med Jesus Kristus.» Undervisningen skal ha som mål å stille mennesker «overfor Jesus Kristus, innenfor rammen av hans menighet, og møte et kall til liv i tro og tjeneste.» Med dette målet vil forfatteren trenge et samsvarende kunnskapsyn. Men forfatteren gjør seg dessverre ingen refleksjoner omkring disse spørsmål.

2. Kirkerådet. 1978. *Plan for konfirmasjonstiden i Den norske kirke*. Oslo, p. 11.

3. von Wright, Georg Henrik. 1994. *Myten om fremskrittet. Tanker 1987–1992, med en intellektuell selvbiografi*. S.l., p. 68.

Faith Development Theory and Psychodynamic Perspectives:

Some Theoretical and Practical Reflections

Av James W. Fowler

Abstract

The approach to faith development presented here has roots in both constructive development traditions (Dewey, Baldwin, Piaget, Kohlberg) and the neopsychoanalytic work of Erikson. It offers a conception of faith understood as a dynamic process of meaning construction and maintenance, closely related to the development of identity, selfhood, and persons' worldviews and core value systems. Faith, so understood, is to be conceptually distinguished from *belief* and *religion*. Though it may be formed and expressed in terms of religion and belief, faith is a generic feature of human beings. Faith is characterized as: 1. An integral, centering process underlying the formation of the beliefs, values and meanings that give coherence and direction to persons' lives; 2. That link them in shared trusts and loyalties with others; 3. That ground their personal stances and communal loyalties in a sense of relatedness to a larger frame of reference; and 4. That enables them to face and deal with the limit conditions of human life, relying upon that which has the quality of ultimacy in their lives. Seven constructive developmental stages of faith are presented. Drawing on psychodynamic perspectives, primarily from object relations theory and self psychology, some connections and possibilities for mutual correlations between constructive developmental stages of faith and psychodynamic psychologies are explored. In the conclusion attention is given to some implications of this work for clinical practice.

Introduction

The challenge this present occasion* sets for me is to bring what clarity I can to a set of questions that have grown consistently more urgent for me, as well as for some others: Namely, how do stages of faith, drawn primarily in terms of the cognitive developmental foci of constructivist theories, relate to the more deeply affective perspectives of selfhood and the formation of beliefs and values provided by psychodynamic theories from psychoanalysis, object relations theory and self-psychology? Recent work I have done on early childhood development of conscience and moral emotions (Fowler, 1989), and most intensively on shame (Fowler, 1993 a, b), have led me more deeply into these questions and made attention to this set of issues unavoidable. So I thank Brian Fallon, MD and my other colleagues in this discussion for this opportunity for exchange.

* Dette er opprinnelig et «draft» for *American Psychiatric Association* (25.05.1993).

Faith, Selfhood and The Making of Meaning

Faith development theory and research have focused on a multidimensional construct for faith that sees it as foundational to social relations, to personal identity, and to the making of personal and cultural meanings (Fowler, 1980, 1981, 1986 a, b, 1987, 1989, 1991). Faith, we claim, is a generic feature of human beings. In order to make this claim credible, we must take some care to distinguish faith from two related patterns of human action which are often treated as synonymous with faith – *belief* and *religion*. Belief, in the modern period, has come increasingly to mean the giving of intellectual assent to propositional statements that codify the doctrines or ideological claims of a particular tradition or group. While belief may be an aspect of a person's or group's faith, it is only a part. Faith includes unconscious dynamics as well as conscious awareness. It includes deep-going emotional dimensions as well as cognitive operations and content. Faith is both more personal and more existentially defining than belief, understood in this modern sense.

Religion, as distinguished from faith, may be thought of as a cumulative tradition composed from of the myriad beliefs and practices that have expressed and formed the faith of persons in the past and present. The components of a cumulative tradition can include art and architecture; symbols, rituals, narrative and myth; scriptures, doctrines, ethical teachings and music; practices of justice and mercy; and much more. Elements from a cumulative tradition can be the source of awakening and forming for the faith consciousness of persons in the present. A current generation's drawing upon and being formed by elements from a cumulative tradition make for a reciprocity of mutual vitalization and commitment. In the long evolution of

humankind the tie between faith and religion has generally been inextricable. It is only in the modern period, where many persons have separated themselves from religious communities and religious faith, that we need to distinguish between religious faith and faith in a more generic and universal sense.

Faith, understood in this more inclusive sense, may be characterized as: 1. An integral, centering process underlying the formation of the beliefs, values and meanings that give coherence and direction to persons' lives; 2. That link them in shared trusts and loyalties with others; 3. That ground their personal stances and communal loyalties in a sense of relatedness to a larger frame of reference; and 4. That enables them to face and deal with the limit conditions of human life, relying upon that which has the quality of ultimacy in their lives.

The foregoing characterization of faith is meant to be as formal as possible. It aims to include descriptions of religious faith as well as the less explicit faith orientations of persons and groups who can be described as secular or eclectic in their belief and values orientations. This non content-specific characterization of faith correlates with the formal intent of the descriptions of the stages of faith. *The stages aim to describe patterned operations of knowing and valuing that underlie consciousness.* The varying stages of faith can be differentiated in relation to the degrees of complexity, of comprehensiveness, of internal differentiation, and of flexibility that their operations of knowing and valuing manifest. In continuity with the constructive developmental tradition, faith stages are held to be *invariant, sequential, and hierarchical.* The question of their *universality* – a claim made by Piaget, Kohlberg and Oser – is one I have chosen to leave open.

Faith Development Theory: an Overview

In the following abbreviated descriptions of the faith stages I will begin to suggest some of the bridges that may help us span the gap between the constructivist tradition, with its cognitive bias, and perspectives on affective structuring as highlighted in psychodynamic perspectives. In this description of the stages I will indicate typical ages when transition to a given stage may begin. I want to acknowledge and call your attention to the complex interplay of factors that must be taken into account if we are to begin to understand faith development. These include biological maturation, emotional and cognitive development, psychosocial experience, and religio-cultural influences. Because development in faith involve aspects of all these sectors of human development, movement from one stage to another is not automatic or assured. Persons may reach chronological and biological adulthood while remaining best defined by structural stages of faith that would most commonly be associated with early or middle childhood, or adolescence.

Now to descriptions of the faith stages and an examination of some preliminary correlations with psychodynamic perspectives:

Primal Faith (Infancy):

A pre-language disposition of trust forms in the mutuality of one's relationships with parents and other caregivers to offset the inevitable anxiety and mistrust that result from the succession of cognitive and emotional experiences of separation and self-differentiation which occur during infant development. Experiences combining to form this trusting disposition include body contact and care; vocal and visual interplay; ritualized interactions associated with early play, feeding and tending; and the

development of interpersonal affective attunement in the infant's relations with care givers. Factors such as these activate pre-potentiated capacities for finding coherence and reliability in self and primal others, for forming bonds of attachment with them, and for shaping a pre-disposition to trust the larger value and meaning commitments conveyed in parental care. Anxiety and mistrust have their own developmental pattern of emergence which caregiver's consistency and dependability help to offset (Erikson, 1963; Stern, 1985; Fowler, 1989).

Correlative psychodynamic aspects of this earliest phase of shaping a faith stance include the following: the quality of mirroring provided for the "grandiose self" spoken of by Kohut; the child's dealing with teething, weaning and stranger anxiety emerging between six and eight months as delineated by Erikson and others; the investment of reassuring symbolic meaning in "transitional objects" as commented on by Winnicott and Rizzuto; and the dynamics of symbiotic relatedness between child and care-giver(s) as found in Mahler's writings. The infant only gradually achieves self-object differentiation in the era of Primal faith. Its experiences of mutuality, consistent and undistorted mirroring, and the informal rituals that convey meaning and dependability, do much to confirm the child's sense of being "at home" in its life space. Significant deficits and distortions in the relational environments of infants can, of course, undermine or put at risk bodily and emotional well-being and give rise to a foundational mistrust of self, others and the larger environment.

Intuitive-Projective Faith (Early Childhood)

From the time children begin to use language to communicate about self and objects in the world, we see the emergence of a style of meaning-making based upon an emotio-

nal and perceptual ordering of experience. Imagination, not yet disciplined by consistent logical operations, responds to story, symbol, dream and experience. It attempts to form images that can hold and order the mixture of feelings and impressions evoked by the child's encounters with the newness of both everyday reality and the penumbra of mystery that surrounds and pervades it. Death becomes a conscious focus as a source of danger and mystery. Experiences of power and powerlessness orient children to a frequently deep existential concern about questions of security, safety, and the power of those upon whom they rely for protection. Due to naive cognitive egocentrism children do not consistently differentiate their perspectives from those of others. Lacking simple perspective taking and the ability to reverse operations, children do not understand cause and effect relations well. They construct and reconstruct events in episodic fashion. Fantasy and make-believe are not distinguished from factuality. Constructions of faith are drawn to symbols and images of visible power and size. Stories that represent the power of good and evil in unambiguous fashion are prized; they make it possible for children to symbolize and acknowledge the threatening urges and impulses that both fascinate and terrify them, while providing an identification with the vicarious triumphs of good over evil that such stories as fairy tales can provide (Bettleheim). There is in this stage the possibility of aligning powerful religious symbols and images with deep feelings of terror and guilt, as well as of love and companionship. Such possibilities give this stage the potential for forming deep-going and long-lasting emotional and imaginal orientations – both for good and for ill.

From psychodynamic perspectives this stage begins with the time of first self-consciousness. Standing on one's own two feet, being aware of being seen and evaluated by others, and being attentive to standards for

how things are supposed to be, makes the child especially sensitive to the twin polarities of pride and shame (Erikson, Kagan, Emde, Nathanson). During the transition to this stage children move through Mahler's phase of Rapprochement, during which the child's sense of omnipotence and romance with the world wanes, and he/she tries to balance claims of vulnerable new independence with the realization of continued emotional dependence on the mother or her substitutes. This stage comes to fullness with the phase Mahler calls Emotional Object Constancy and Individuality, associated typically with the third year of life. At about the same time, children undertake the construction of their first representations of God. Rizzuto's research suggests that these earliest God representations are populated with the dominant emotional characteristics children have experienced in their relations with those all-powerful ones upon whom they feel absolutely dependent, namely the imagoes of their parents. Where defenses like splitting and dissociation have been necessitated by parental or other abuse and/or neglect, God is either likely to undergo splitting as well, or the child constructs images of the "bad" self as being the deserving recipient of the inevitable – and deserved – punishment of a demanding but justifiably angry God. Where inadequate mirroring in the previous stage has resulted in an empty or incoherent sense of self, and/or where conditions of worth and esteem are such that the child must suppress its own processing of truth and experience, we often see the forming of a "false self" (Kohut, Winnicott, Miller). In faith terms this can correlate with constructions of God along the lines of a taskmaster deity who requires performance and perfection, or shame and guilt about failures, for one to qualify for grace and approval.

In contrast, Kernberg's third stage of early childhood successfully ends when the child is able to integrate the "good" and

"bad" self representations into an integrated self-concept. This period marks the differentiation of the grandiose self from the idealized parental imago (Kohut), and in its latter phases sees the consolidation of the superego and, from the classical standpoint, the facing and resolution of the oedipal struggle.

Mythic-Literal Faith (Middle Childhood and beyond):

Though the emotive and imaginal funding of the previous stage is still operative in this newly emerging stage, concrete operational thinking (Piaget) makes possible more stable forms of conscious interpretation and shaping of experience and meanings. Operations can now be mentally reversed, which means that cause and effect relations are now clearly understood. Simple perspective-taking emerges which insures that the differentiation of one's own experiences and perspectives from those of others is a dependable acquisition. The young person constructs the world in terms of a new "linearity" and predictability. Though still a potent source of feelings, the previous stages store of images gets "sealed over," and its episodic, intuitive forms of knowing are subordinated to more logical and prosaic modes.

One does not yet, however, construct the interiority – the feelings, attitudes, and internal guiding processes – of oneself or others. Similarly, one does not construct God in particularly personal terms or attribute to God highly differentiated internal emotions and interpersonal sensitivities. In making sense of the larger order of things, therefore, this stage typically structures the ultimate environment – the cosmic pattern of God's rule or control of the universe – along the lines of simple fairness. God is constructed on the model of a consistent, caring, but just ruler or parent. Goodness is rewarded; badness is punished.

In gathering its meanings in their interre-

latedness this stage employs narrative. Story (and stories) are as close as this stage comes to reflective synthesis. Neither children, nor adolescents or adults of this stage, carry out extensive synthetic reflection upon their stories. They offer narratives from the middle of the flowing streams of their lives. They do not step out upon the banks to reflect upon where the streams have come from, where they are going, or upon what larger meanings might give connection and integrated intelligibility to their collection of experiences and stories. In this stage the use of symbols and concepts remains largely concrete and literal.

Psychodynamically, this stage correlates with Freud's psychosexual stage of latency. For Erikson, these years focus on the concern with developing the skills and knowledge that enables one successfully to be a part of friendship and working groups beyond the family of origin, and to prepare for roles in one's society and its economy as a citizen, a parent, and an economically viable person. Following Harry Stack Sullivan, Erikson sees late latency as a time for "chumship" relations or for "puppy love" involvements – both of which have the significance of being the first experiences of intimate relating and conversation with a person or persons beyond one's family. Erikson says that these late childhood relations – whether heterosexual or same sex – need not be primarily sexual, unless the culture or society exerts such pressures on children. Rather, such relations play a key role in providing a kind of mirroring that parallels that provided in parent-infant relations in infancy and early childhood, but now involving the risk of such relating and mutuality of mirroring with a non-family member and a peer. Children bring to these first experiences of risking communicative closeness the distortions and unresolved narcissistic deprivations and wounds of earlier childhood. This stage begins to come to an end when such experiences of emotional and cognitive intimacy

are coupled with the discovery that ours is not a "quick payoff universe" – i.e., evil or bad persons do not necessarily suffer for their transgressions, and often "bad things happen to good people." We have coined the term "eleven year old atheists" for children, who in having this latter experience, temporarily give up belief in a God built along the lines of simple cosmic moral retribution.

Synthetic-Conventional Faith (Adolescence and beyond):

Accompanying the exploding physical, glandular, and sexual changes brought on by adolescence, there can also be revolutions in cognitive functioning and in interpersonal perspective taking. With the emergence of early formal operational thinking (Piaget) a young person's thought and reasoning takes wings. Capable of using and appreciating abstract concepts, young persons begin to think about their thinking, to reflect upon their stories, and to name and synthesize their meanings.

In this period complex capacities for monitoring one's own feelings and thoughts while constructing the inferred thoughts and feelings of others *about oneself* give rise to mutual interpersonal perspective taking (Selman): "I see you seeing me; I see the me I think you see." And the obverse can also be appreciated: "You see you according to me; you see the you you think I see." These latter capacities lead to new levels of construal of both self and others, and can make youths acutely sensitive to the meanings they seem to have to others, and the evaluations those meanings imply. Identity and personal interiority – one's own and others' – become absorbing concerns. *Personality*, both as style and substance, becomes a conscious issue. From within this stage youth construct the ultimate environment in terms of the personal.

Youths frequently reconstruct their God representations in this stage, attributing to

God new dimensions of interiority and interpersonal sensitivity. God representations can be populated with personal qualities of accepting love, understanding, loyalty, and support during times of crisis. Similarly, God can also be construed as knowing one to the core, but with implications of disapproval. During this stage youths develop attachments to beliefs, values, and elements of personal style that link them with the most significant others among their peers, family and other non-family adults. This is a *con-forming* stage, in the sense that they are literally trying to form a coherent sense of identity in their relations with the interpersonal circle of significant others in the different spheres of their lives. Identity, beliefs and values are strongly felt, even when they contain contradictory elements. However, they tend to be espoused in tacit, rather than explicit, formulations. At this stage one's ideology is lived and asserted; it is not yet a matter of critical and reflective articulation.

Psychodynamically, Erikson's perspectives on identity formation, and on the ego's work of adaptation, synthesis, and integration, correlate well with the constructivist perspectives. Erikson's attention to *ideology*, as a society or sub-community's offering of a coherent worldview combined with compelling values and models of adulthood, resonates deeply with the dynamics of Synthetic-Conventional faith. In the new levels of self-consciousness and intimacy that mutual interpersonal perspective-taking bring it seems important to reflect on the potential for a widened range of what Kohut calls *selfobjects* in the structuring of this stage. Individual peers – boy friends, girl friends – become potential selfobjects in new ways in this stage. Peer groups and gangs, as well as intergenerational communities like churches and synagogues, can function as what we might call "corporate selfobjects", or as I call them, "sponsoring communities". A widened range of adults or older persons, as well as cultural icons

made salient through the media or through reading or community story-telling, may be available for roles as selfobjects supporting the processes of identity and ideology formation. Likewise, we must take seriously the new possibilities opened in this stage for relating to God as selfobject.

It is clear that as young people enter adolescence, with the augmented reflective thinking, synthesizing abilities, and new interpersonal awarenesses, they are likely to try to rework their memories of the most important early object-relations in their lives. In many instances, new cognitive operations, combined with widened experiences and knowledge, will lead them to try to construct "what will prove to have had to have happened" at various points in their most important early relations – the painful as well as the supportive ones – in the course of their becoming. What a constructive developmental perspective has difficulty making clear, however, begins to come into reach when correlated with psychodynamic perspectives: Where earlier deficits in the self, its emotional life, and its patterns of object relations have not been worked through and healed, they become factors that can inhibit the use of cognitive abilities in the tasks of identity and ideology construction in adolescence. Frequently we see splits between the emotional and cognitive functioning of adolescents or adults that are directly attributable to such unresolved issues and relations from early childhood. Frequently we see splits between the emotional and cognitive functioning of adolescents or adults that are directly attributable to such unresolved issues and relations from early childhood. Frequently the potential of God as a constructive self-object must be jettisoned because God can only be emotionally populated with the shaming or narcissistic qualities of our earliest and most salient object relations.

One decisive limit of the Synthetic-Conventional stage is its lack yet of *third-person perspective taking*. This means that in its

dependence upon significant others for confirmation and clarity about one's identity and meaning to them, the self does not yet have a transcendental perspective form which it can see and evaluate self-other *relations* from a perspective outside them. We will deal with this issue and its implications for therapeutic work in the next section of this presentation.

Individuative-Reflective Faith (Young Adulthood and beyond):

For this stage to emerge, two important movements must occur, together or in sequence: First, the previous stage's tacit system of beliefs, values, and commitments must be critically examined. The assumptive configuration of meanings assembled to support one's selfhood in its roles and relations must now be allowed to become problematic. Evocative symbols and stories by which lives have been oriented will now be critically weighed and interpreted. Second, the self, previously constituted and sustained by its roles and relationships, must struggle with the question of identity and worth apart from its previously defining connections. This means that persons must take into themselves much of the authority they previously invested in others for determining and sanctioning their goals and values. It means that definitions of the self that are dependent upon roles and relationships with others and with groups, must now be regrounded in terms of a new quality of responsibility that the self takes for defining itself and orchestrating its roles and relations.

At the heart of this double movement in the transition to the Individuative-Reflective stage is the emergence of *third-person perspective taking*. This capacity, generally emerges out of the conflict of voices of external or internalized authorities. With its transcendental view of one's self-other relations, the third-person perspective allows one a standpoint from which con-

flicting expectations can be adjudicated and one's own inner authorization can be strengthened. It provides a reflective basis for claiming and exercising one's own authority, and confirming one's identity. Reflective personal authority in this stage is grounded in what the Women's Ways of Knowing collective call "procedural knowing." The movement into procedural knowing can be one of two paths: 1. the path of "separated knowing", involving distancing the self from the known, and controlling for subjective bias; or 2. the path of "connected knowing", which involves gradual clarification of "truth" and corrections for bias through relationships and conversation (Belenky, et.al.)

To sustain their reflective identities persons of this stage compose (or ratify) meaning frames that are conscious of their own boundaries and inner connections, and aware of themselves as worldviews. Utilizing its capacities of procedural knowing and critical reflection, this stage "demythologizes" symbols, rituals, and myths, typically translating their meanings into conceptual formulations. Frequently overconfident in its conscious awareness, this stage often attends minimally to unconscious factors that influence its judgments and behaviour. This excessive confidence in the conscious mind and in critical thought can lead to a kind of second narcissism in which the now clearly bounded, reflective self over-assimilates "reality" and the perspectives of others into its worldview.

Psychodynamically, for persons who are reasonably well-integrated as selves, this stage involves reliance upon such higher order defenses as intellectualization and the kinds of selfdeception that result from cognitive conceit or over-confidence. For those who have significant lack of integration of cognitive and affective processes, splitting and such defenses as denial, suppression and repression are not uncommon. We see a fair number of persons – most frequently men, though not exclusively –

whose emotional development exhibits arrest at a stage at least as limited as the operations of the Mythic-Literal stage. At the same time, their cognitive functioning exhibits the selective use of operations that correlate with the Individuative-Reflective stage. Confident and authoritative in their professional and occupational domains, these persons are often unaware of the sharp limits of their empathy and their abilities to construct and identify with the interior feelings and processes of others. Religiously, these persons are often drawn to the rigidities and seemingly unambiguous teachings of fundamentalism and of authoritarian leaders. (We should remind ourselves that there are liberals and radicals with fundamentalist spirits, as well conservatives.) As spouses, parents and bosses, such persons are at best insensitive, and at worst, rigid, authoritarian, and emotionally abusive.

Lack of attention and access to their own unconscious processes often bring persons best described by this stage to a place of emotional burnout due to the burdens of the continual conscious process of maintaining the self and its boundaries. Especially for those who in early childhood constructed a successful "false self" which has served as a life-script for their journey well into adulthood, the wear and tear of maintaining personal boundaries without access to the "heart" they suppressed in adopting the parental or cultural program, becomes a serious drain. Only through therapeutic and spiritual interventions that invite the naming, the grieving, and the expression of the anger at the terrible price they have paid for approval, can the energy tied up in defenses and the maintenance of the false self be released. These are prerequisite steps to restoring access to the recovered heart and spirit, and to beginning to claim the reconstituted will and energy required for the healthy narcissism of mid-life (Kohut).

Conjunctive Faith

(Early Mid-life and beyond):

The name of this stage implies a rejoining or a union of that which previously has been separated. The name comes from Nicolas of Cusa (1401–64) who wrote about what he called the *coincidentia oppositorum*, the "coincidence of opposites" in our apprehensions of truth. The confident clarity about the boundaries of self and faith which the previous stage worked so hard to achieve must be relinquished in the move to the Conjunctive stage. The executive ego, which claims authority for its own decisions and selectively affirms values and beliefs that it finds acceptable, must come to terms with the fact that its confidence is based in part at least on illusion or upon seriously incomplete self-knowledge. We are many selves: we *have* a conscious mind, but we also *are* a great deal of patterned action and reaction that is largely unconscious. Those powerful and important unconscious aspects of selfhood are personal, social, cultural, and perhaps archetypal in origin. We are driven and pushed from underneath by motives, desires, hungers – and lures of the spirit – which we have difficulty recognizing and integrating.

In the transition to the Conjunctive stage one begins to make peace with the tension arising from the realization that truth must be approached from a number of different directions and angles of vision. Faith must learn to maintain the tensions between these multiple perspectives, refusing to collapse them in one direction or another. In this sense, faith must begin to come to terms with indissoluble paradoxes: the strengths found in apparent weakness; the leadership that is possible from the margins of societies and groups, but not from the center; the immanence *and* the transcendence of God.

Conjunctive faith exhibits a kind of epistemological humility. It recognizes that we

properly stutter when we speak of divinity. The realities our rituals, symbols and metaphors seek to bring into our reach spill over them in excess and recede behind them in simultaneous disclosure and concealment. This stage marks a movement beyond the demythologizing strategy of the Individuative stage. Acknowledging the multidimensionality and density of symbols and myth, persons of the Conjunctive stage learn to enter into symbol and myth, allowing them to exert their illuminating and mediating power. Instead of "reading" and "analyzing" the symbols and metaphors, they learn to submit to the "reading" and illumination of their situations which these and other elements of tradition can offer. In what Paul Ricoeur has called a "second" or a "willed" naivete, persons of the Conjunctive stage manifest a readiness to enter into the rich dwellings of meaning which true symbols, ritual and myth offer. As a correlate of these qualities, this stage exhibits a principled openness to the truths of other religious and faith traditions. Clear about its own grounding, deeply mindful of the penumbra of mystery that surrounds our most profound spiritual symbols and truths, Conjunctive faith welcomes dialogue with the stranger within and the stranger of other cultures and times.

As we turn to *psychodynamic* considerations, let me offer an observation. I think I discern from a variety of sources that psychiatry – at least that part of it that still believes in the efficacy of "talking cures" – has as one of its most exiting frontiers the variety of efforts being made to embrace and support persons, in this secular, materialist, and technically absorbed society, in coming to terms with the transition to this Conjunctive stage of faith and selfhood. Until recently only the Jungian traditions, among psychoanalytic and analytic traditions, provided very much help in this transition. Over-impressed with autonomous individualism and with the rejection of the neuroses associated with conventional religion,

humanistic psychologies tended to run out at this point of transition. While Freud illumined many of the paradoxes that arise from trying to strengthen the slender abilities of rationality to mediate between the imperious demands of the id and the harsh constraints of the superego, his vision of maturity scarcely got beyond the maintenance of a kind of armed truce. I believe that with this stage a kind of convergence between the constructivist and psychodynamic perspectives is possible and called for to sustain persons in this essential transition. But more is needed to provide models and clarity about the way this culture can move forward toward forms of consciousness and practice that are prerequisite for a just and sustainable way of life on our shrinking globe.

While Jung may have underestimated the wily resistances and cunning conservatism of the personal unconscious and its defenses, his teachings about the midlife process of individuation has much to commend it. His notions and teachings about how to work at integrating such archetypal complexes as the shadow, the contrasexual element, the wise elder, and the archetype of the Self itself are important. Work on those fronts, however, cannot proceed effectively, I suspect, without careful attention to and dissolving of the distortions and defenses that are the legacy of the personal unconscious, with its body and emotional memories, as well as those that are mediated by language. Transition to this stage involves the embrace of what Carlyle Marney once called a necessary "ego leak." It requires nurturing methods of meditation and therapy that nurture a safe permeability of the defensive membrane that separates conscious from the non-conscious. There must be a mediation of love and grace that makes it safe to bring the deepest insults of body and soul from previous experience into the sunlight of a presence that can dissolve the stain of by-passed shame, even as it is being named, raged over,

and grieved. Such psychotherapy cannot do its work, I believe, without acknowledging the spiritual nature of its task, and without reliance upon a spirit of love and acceptance, of healing and forgiveness, beyond the powers of humans alone.

Universalizing Faith (Mid-life and beyond):

This stage involves persons moving beyond the paradoxical awareness and embrace of polar opposites that are hallmarks of the Conjunctive stage. The structuring of this stage derives from the radical completion of a process of de-centration from self that proceeds throughout the sequence of stages. From the non-differentiation of self and objects in the earliest phases of infancy to the naive egocentrism of the Intuitive-Projective stage, each successive stage marks a steady widening in social perspective taking. Gradually the circle of "those who count" in faith, meaning-making, and justice has expanded until, at the Conjunctive stage, it extends well beyond the bounds of social class, nation, race, gender, ideological affinity and religious tradition. In Universalizing faith this process comes to a kind of completion. In the previous stage persons continue to live in the tension between their rootedness in and loyalties to their segment of the existing order, on the one hand, and the inclusiveness and transformation of their visions toward a new ultimate order, on the other. The Conjunctive self is a tensional self.

Persons found in this stage are relatively rare. What I am going to say about the qualities they exhibit may remind some of you of William James's discussion of "Saintliness" in lectures 11-15 in *The Varieties of Religious Experience*. It is hard to imagine persons who could be described by this stage who do not hold to some image of a ground and source of Being in whom or in which they invest ultimate trust and loyalty. It is tempting to say, in this context, that

such persons have so grown in the relation with God as *selfobject* that they have identified with and internalized significant qualities of the divine love, inclusiveness and commitment to justice.

Let me conclude our consideration of Universalizing faith with a few observations that bear on *psychodynamic* considerations. In the completion of the process of decenteration from self, with this stage the self is no longer the prime reference point from which the knowing and valuing of faith are carried out. Figure and ground are reversed: where previously the self was apprehended as a figure interposed upon the (back)ground of Being, now self is subordinated as one's epistemological and axiological center. To say it more simply, with the Universalizing stage, persons are drawn toward an identification with God in which the bases of identity, knowing and valuing are transformed. There occurs a reversal of figure and ground in which the person of faith now participates, albeit as a finite creature, in a kind of identification with God's way of knowing and valuing of other creatures. This transvaluation of valuing can be manifested in quiet leadership in community or institutional life. It can be expressed in the healing arts, whether with body or soul, or both. More publicly, it can give leadership in strategies of nonviolent opposition to entrenched evil in hearts and in social structures. It can give rise to activist efforts, through the pouring out of the self, to transform present social conditions in the direction of a commonwealth of love and justice. Such persons often exhibit a simplicity on the other side of complexity. They exert their impact through patterns of moral and spiritual discipline and vision.

Psychodynamically, the self in this Universalizing stage moves beyond usual forms of defensiveness and exhibits an openness based on groundedness in the being, love, and regard of God. I need to say that such persons continue to be finite creatures. They have blind spots, inconsi-

stencies, and they still exhibit some distorted capacities for relations with others. On the other hand, if they have done the work of healing and re-integration which the previous stages require, they cannot be confused with those dangerously charismatic figures who exhibit the kind of manipulative dissociations and psychotic pseudo-authority we have seen in the Jonestown and Waco tragedies. A good test for distinguishing the authentic from the dangerously charismatic copy is whether the leader requires regressive dependence and relinquishing of self responsibility among his/her followers. Similarly, the authentic spirituality of the Universalizing stage avoids polarizing the world between the "saved" and the "damned." Their approaches to personal and social reform are as concerned with the transformation of those they oppose as with the bringing about of justice and reform.

Faith development theory and clinical practice

I recognize that increasingly psychiatric practice involves substantial use of psychopharmacological approaches. On this dimension of the work many of you do, I have little competence to speak. I am impressed with the comment of my colleague, Melvin Konner, MD, who said to me that frequently psychopharmacological measures are essential for creating and maintaining the possibility of good psychotherapeutic work. But to use drugs as a substitutes for personal investment in the provision for care of the soul, he said, is irresponsible. Let me offer a few concluding thoughts about the contributions which awareness and attention to the dimensions of faith and faith development might make to psychoanalytically oriented psychiatry.

1. *The Therapeutic Alliance in Light of Faith Development Theory.* I find it important to recognize that the relational structure of the therapeutic alliance between therapist and helpseeker is *triadic* rather than merely *diadic*. Part of this triadic structure was symbolized for me by the conspicuous presence, in one psychiatrist's office where I spent considerable time at one point in my life, of the complete works of Sigmund Freud. These, along with diplomas and certificates, and the peculiar postures the two of us assumed while communicating, reminded us both that our involvement with each other occurred in a particular tradition, with its canon of normative literature and practices. These things symbolized a faith we shared, albeit from different angles of commitment, that consistent and conscientious following of procedures evolved in that tradition would bring relief for the inner burdens and pain I carried, and make possible new degrees of personal healing, reintegration, and eventually, of self-understanding. At the same time, I was not required to relinquish my life commitments to values and beliefs formed in my family of origin, my involvements in a religious tradition, and in the practices and disciplines of my work in the university. Some of these would be re-examined and altered in the course of the work we did, but at no time was I required to deny or devalue them. Nor was I disturbed in my conviction that my life had been, and could continue to be, involved in a project of responsiveness to God. I cannot speak directly for my partner in this work, for the rules of the practice we engaged in did not allow for direct communication of the convictions he holds about what it is that sustains and collaborates with the shared intention to find truth and release from distorting illusions and fantasies in the therapeutic relation. But almost from the first, I felt a confidence, which grew in depth and intensity, that he strongly believed that his careful listening to me, his spare comments

and questions to me, and our looking together deeply at certain relations and experiences of my life, would bring about new degrees of inner freedom, release of constricted energies, and would make possible a more whole-hearted investment of myself in the relations and tasks about which I cared most. I also came to trust – and at points felt almost overwhelming love and gratitude in response as the transference progressed – that he cared about me and had deep confidence in my worth and in the prospects of increased wholeness for my living.

I have since learned that these dynamics are present in other forms and approaches to the therapeutic relation. In any relation where two are working together in depth of mutual trust to bring about healing and wholeness for the help-seeker, there is a "third body" constituted by the focal trusts and loyalties that each of them bring to the encounter. There is the "third body" constituted by their relationship that involves the respective beliefs, values and commitments they each bring to their partnership. In these reflections I am simply trying to say that we work in relations where faith – your faith, the help-seekers faith, and the "third body" of shared trusts and loyalties that both constitute the relation, and emerge in importance as it proceeds, are present and vital factors in healing. The triadic shape of this relationship needs to be acknowledged, honored and cared for.

2. *Faith and Transference.* In his last book, *How Does Analysis Cure?* Heinz Kohut wrote the following, incisive paragraph:

"The essential therapeutic conclusion of all my contributions to the understanding of the self and its development can be formulated as follows: it is the defect in the self that brings about and maintains a patient's selfobject (narcissistic) transference, and it is the working through of this transference which, via transmuting internalization, that is, via a wholesome psychic activity that has been thwarted in childhood, lays down the structures needed to fill the defect in the self. Indeed, I take the emergence of this process,

and especially its persistent engagement, as evidence that the treatment situation has reactivated the developmental potential of the defective self."

I find this a remarkable statement. It represents as economical a formulation as I could imagine of the inductive center of a great therapist's clinical wisdom and faith. It is an empirical generalization which he regards as established fact. At the same time, it expresses the cardinal criterion he came to trust for determining whether the therapeutic relationship was on track and doing its essential work. Finally, it names the indispensable source of growth and healing in the self: the reactivation of "the developmental potential of the defective self."

I now see, as I have never seen before, that this focal trust in and reliance upon the transference is the bedrock of therapeutic practice in the psychoanalytic tradition. It is the principal diagnostic tool at the disposal of the analyst. It occasions the emotional involvement and commitment required for self-revelation and the risk of deep-going change. It is the instrumentality through which blocked or suppressed capacities for healing and growth are mobilized. It becomes the relational matrix for the forming and re-forming of psychic structure.

My point in focusing your attention this way is to deepen our recognition of the fiduciary – the faithful – use of the self involved in psychoanalytic treatment, or indeed, in any psychotherapeutic work in depth. In my limited reading of transcripts and case reports I am struck by how frequently the analyst's sense of confidence and competence seems threatened either by the relative lack of energy or intensity in the transference, or by the burden of enduring the anger, hostility and worse, the benign disdain, one can receive as the available stand-in for the analysand's primary objects.

One of ways in which this form of treatment differs most decisively from spiritual

direction, which in other ways it resembles, is that the therapist bears what can be a terrible (and lonely) burden in making him/herself available to the analysand in this way. In spiritual direction when dynamics that parallel the "transference" occur, they are observed in relation to God, or to texts of scripture in which the one in direction has invested mind and emotion in contemplative prayer. In psychotherapy, dream interpretation and use of projective methods perhaps provide rough equivalents.

3. *The Faith Development Interview and Clinical Perspectives.* Faith development interviews involve having respondents complete in advance a worksheet we call *The Unfolding Tapestry of Your Life*. It stimulates a process of re-membering in which they recall places, positive and negative relationships, times and places of self-investment, against the backdrop of events in the larger society and world. They are asked to get in touch with their changing images of and feelings about God, and to identify to whom or what they looked, in various periods of their lives, for authoritative or trustworthy guidance. In the interview itself, they are invited to tell the interviewer about their tapestry in considerable detail, and to talk about the feelings and discoveries they experienced while working on it. This is followed by an hour to hour-and-a-half of semi-clinical interview, with the aim of facilitating their giving the interviewer access to principal themes and images by which they make meaning of their life experiences and pilgrimages. It usually opens a deep, far-ranging, and very intimate conversation. At its conclusion, more than 90% of interviewees express exhausted but seemingly heartfelt thanks. They say things like, "I never get an opportunity to talk about these kinds of things." Interviewees often remark about how privileged they feel to have had this kind of opportunity to be close to the center of peoples's

efforts to bring their deepest feelings and life-meanings to word.

Carol Pitts, a pastoral psychotherapist who works in an object-relations and self-psychology perspective, is pursuing her doctorate in our Theology and Personality program at Emory. Last year, in a directed study with me, preliminary to her dissertation research, Carol administered faith development interviews with a significant number of her counselees. She transcribed the interviews, and then began a systematic comparison of the selves that emerged through the interview situation and the selves she captured in her extensive week by week clinical notes and case summaries. These studies will serve as pilots for her dissertation. The following are summaries of some of our preliminary findings:

A. The interviews were often complementary to the clinical notes, but frequently provided a context for recall of significant relationships and experiences that had never come up in the therapeutic sessions.

B. The foci of the interviews, exploring spiritual and religious experiences and backgrounds, legitimated bringing into the relation aspects of their belief and value systems that weeks and months of previous work had not dealt with.

C. Drawings and descriptions of God representations given in the interview process seemed to open up mutually illuminating paths in relation to the respondents' primary (and conflicted) object relations.

D. The interviews allowed counselees to bring into sessions their struggles with theodicy, with questions of God's weakness, neglect, or cruelty in permitting what they had experienced.

E. Frequently the interviews tapped into veins of shame and guilt induced by harsh and punitive religious backgrounds.

F. For some of her counselees, who were diagnosed with Multiple Personality Disorder, the interview provided the therapist access to the counselee's most coherent and optimal levels of functioning, and provided

important clues to sources of courage and strength – and key relations that mediated them – that helped to offset the impacts of the betrayals and victimization they had experienced.

Equally important, for our interests, were the ways in which the clinical notes enabled us to begin to see how people may "edit" their responses to the structured experience of the faith development interview, and how their communication of conscious accounts of their beliefs and values congrues with, or masks and is inconsistent with, what comes to expression in their clinical work.

Conclusion

It is tempting to go in depth into the implications of the stage descriptions, and those of the transitional movements that link them, for their diagnostic contributions in relation to psychotherapeutic work. Several articles, books and dissertations have pursued these themes in informative ways (see Meissner, McDargh, Schneider, Ivy, Lyon and Browning). To pursue that line adequately, however, would require far more time than we can allot today. So I conclude by once more expressing my thanks to my colleagues here today, and to you for the quality of your attention and interest to what I have tried to share with you.

Bibliography

- Emde, Robert, et al., (1987) "The Do's and Don'ts of Early Moral Development: Psychoanalytic Tradition and Current Research" in Jerome Kagan and Sharon Lamb, Eds., *The Emergence of Morality in Young Children*. Chicago: University of Chicago Press.
- Erikson, Erik H., (1963) *Childhood and Society* (Second Edition). New York: W.W. Norton.
- Fowler, James W., (1980) "Faith and the Structuring of Meaning" in J.W. Fowler and Anton Vergote, Eds.,

Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Register

1990–1994

Uarbeidet av Anne Katrine Skjevesland

Redaksjonen: Olav Skjevesland, Tor Johan Grevbo, Tore Kopperud, Per Karstensen (død 1991), Laila Riksaasen Dahl, Øystein Bjørdal, Per-Arne Dahl, Berit Okkenhaug

Redaksjonssekretærer: Harald Hegstad, Astrid Sætrang Morvik, Kjetil Haga

Ansvarlig utgiver: Luther forlag A/S

Artikler i årene 1990–1994

Austad, T.: Prestens eget liv	2–90	26
Berge, L.J.: Søkelys på kunnskapssynet i Plan for dåpsopplæring	1–94	13
Berge, L.: Kunnskapssynet i Plan for dåpsopplæring – en replikk	2–94	10
Bjørdal, Ø.: Gudsteneste, kyrkjeår og misjon	1–91	20
Bjørdal, Ø.: Nokre nattverdsspørsmål	1–93	9
Dahl, L.R.: Plan for konfirmanttiden	2–91	6
Engelsen, B. Ulstrup: Kunnskapssynet i Plan for dåpsopplæring	2–94	3
Fowler, J.A.: Faith Development Theory and Psychodynamic Perspectives: Some Theoretical and Practical Reflections	2–94	13
Grevbo, T.J.S.: Pastoral identitet	1–91	10
Grevbo, T.J.S.: Et glimt fra oven – om humor i sjelesorgen	2–91	27
Grevbo, T.J.S.: Statusrapport fra sjelesorgfaget	2–92	16
Grün, J.: Holistisk medisin som ny utfordring for kirken og diakonien	1–90	11
Grønningsæter, F.: Profilen på morgendagens prest	2–90	3
Gullaksen, P. O.: Fortelling i sjelesorgen	1–90	3
Harbo, S.: «Fortell dine barn». Dåpsopplæring og familie	1–93	22
Holter, Å.: Folkekirken i et religionspluralistisk samfunn	1–91	3
Jakobsen, J. K.: «I hans navn skal omvendning og syndsforlating forkynnast»	1–92	21
Karstensen, P. (1936–1991): Minnehefte	2–91	
Kolshus, T.: Å preke «det som står skrevet»	1–92	12
Kopperud, T.: Ved slutten av en revisjonsperiode	2–91	10
Kvarme, O. C. M.: Ortodoksi: På stram line mellom lovsang, dogme og misjon	2–92	3
Larsson, E.: Strängare än Jesus och Paulus	1–90	25
Lischer, R.: Martin Luther King, Jr.: forkynnelse som «fremførelse»	2–93	3
Løvlie, B.: Spiritualitet og katekese	1–93	16
Modalsli, O.: Skilsmisse og gjengifte	1–90	29

Morland, K.A.: Retorikken er verd en renessanse	1-92	3
Nygaard, B.: Smågruppen – et stebarn i Den norske kirke?	2-91	19
Pedersen, H.: Tre modeller av en menighetsstab	2-93	19
Pettersen, E.J.: Det handler om å leve: Menigheten som trosmiljø	2-91	35
Skarsaune, O.: Noen overveielser om norsk folkereligøisitet	2-93	13
Skjevesland, O.: «Min berg og min borg».		
Preken ved Per Karstensens begravelse	2-91	3
Skjevesland, O.: «Hvert ord levet...» J. J. Jansen 1844–1912	1-94	20
Skaar, Kr. E.: Forbønnshandling for barn	1-91	26
Skaar, Kr. E.: Kirkelige symbolhandlinger	2-94	28
Stinissen, W.: Andlig vägledning som utmaning till själavården	1-94	3
Stone, H.: Tilbake til sjelesorgens røtter	2-92	22
Tønnesen, L. Aa.: Den hellige handling	2-92	32
Ulltveit-Moe, J.: Ledelse i menigheten	2-90	8
Utnem, E.: Skilsmisse og gjengifte i kirken og samfunnet	2-90	37
Østnor, L.: Normer for Norge	1-93	3
Aarflot, H.: Pastoralt lederskap mellom bevisste og ubevisste prosesser	2-90	18

Bokmeldinger i årene 1990–1994

Andersen Smedegaard: Bristefylt sang	1-90	41
Andrén, O. (utg.): Evangeliets ljus. Homilier av kyrkofäder	1-93	43
Arndal, S.: «Den store hvide Flok vi se...»	1-91	43
Arvidsson, E.: Högmässan i Bibeln	1-93	37
Baldermann, I.: Einführung in die Bibel	1-90	43
Balslev-Clausen: Salmedigteren B.S. Ingemann	1-90	41
Bäumler, Ch./Mette, N.: Gemeindepraxis in Grundbegriffe	1-90	46
Berggreen, B.: Da kulturen kom til Norge	2-93	38
Bexell, O.: Liturgins teologi hos U.L. Ullman	1-92	58
Bildligt om gudstjänst och bild	2-92	49
Bodin, P.- A.: Den oväntade glädjen	1-93	37
Borgehammar, S.: Kyrkans liv	1-90	36
Borgehammar, S.: Kyrkans liv. Andra omarb. utg.	2-94	48
Borgehammar, S.: Från tid och evighet. Predikningar	1-93	42
Brager, E./ Wisløff, D. S.: Så lenge vi lever	2-90	46
Brattgård, K. E.: Handbok för dop	2-90	48
Brox, O. / Gullestad, M.: På norsk grunn	2-93	38
Bukowski, P.: Predigt wahrnehmen	1-94	41
Bäckström, A.: I Guds tjänst	2-92	47
Baasland, E.: Ordet fanger	1-92	57
Capps, D.: Forandringens mulighet	1-91	36
Carlsson/Schött: Handbok i begravning	1-93	39
Cedensjö/Fahlgren	2-90	47
Dahl, K.P.: Håndbok i sjelesorg	2-90	42
Dahmén, G.: «Allt fick sin vigning i kyrkans famn»	2-90	47
Dalgard, O. S./Sørensen, T.: Sosialt nettverk og psykisk helse	2-93	42
Danbolt, L. J.: Sammen i sorgens landskap	1-91	38
Deichmann-Sørensen, T./ Frønes, I. (red.): Kulturanalyse	2-93	38

Den danske salmebog	1-90	40
Dirschau, K. (utg.): Emanzipiertes Alter	1-91	41
Eide, Ø.: Pastoral Care in an African Village	1-90	45
Ekström, S.: Svenska kyrkan – organisation och verksamhet	1-92	57
Elset, E.: Elias Blix	1-90	43
Evang, A.: Verdier som kompass	1-92	48
Foss, Ø.: Kirkens diakoni	1-92	40
Fæhn, H.: Gudstjenestelivet i Den norske kirke	2-94	42
Geil, G.S.: Vandring gennem sind og sogn	2-90	46
Geil, G.S.: Hvem kender vindens vej?	1-92	62
Gestrich, R.: Am Krankenbett	1-90	46
Gestrich, R.: Hirten für einander sein	1-91	42
Grewel, H.: Recht auf Leben	1-91	42
Grözinger, A.: Die Sprache des Menschen	1-94	40
Harbsmeier, E. (udg.): For festens skyld	1-91	43
Heitmann, J.H.: Tillitsverv og styrearbeid	1-90	47
Hernquist, S.: Hör Herrens ord...	1-93	39
Holm, K. (red.): Dansk kirkeliv 1988-89, 1989-90	1-90	42
Holm, K. (red.): Dansk kirkeliv 1990-1991	1-91	44
Holter, S. W.: Kom, tilbe med fryd	1-92	52
Haavik, Aa. (red.): Det finnes en dyrebar rose	1-90	43
Imberg, R.: Biskops- og domprostutnämningar i Svenska kyrkan	1-93	36
Josuttis, M.: Der Traum des Theologen	2-90	45
Kaufmann, F. X.: Religion und Modernität	2-93	41
Kilström, B. I.: Högkyrkligheten	1-92	59
«Kirkerne i Danmark», Bd. 1 og 2	1-90	40
Klausen, A. M.: Kultur – mønster og kaos	2-93	38
Klingert, R.: Liturgin som bekännelse	2-90	48
Konsten att gå i kyrkan	2-94	50
Krabye, P./Skjevesland, O.: Rapport fra gudstjenesten	2-93	40
Kristensen, V.: Tro blir til sang	1-93	39
Kvarme, O. K. M.: Evighet i tiden	2-92	41
Kyrkbröllop	1-93	38
Körtner, U. H. J.: Weltangst und Weltende	1-90	46
Landstad, H. Th.: På nært hold	1-90	42
Larsson/Lindström/Ljunggren: Tonspråket och trons språk	2-94	49
Lidén, E. / Magerøy, E. M.: Norges kirker – Bergen III	1-91	45
Linke, D.: Niemand kann zwei Herren dienen	1-90	44
Long, T. G.: The Witness of Preaching	2-94	46
Lorentzen, J.: Norge, Norge – fra slit og strev til stress og mas	2-93	38
Madsen, H. Krogh: Børn og gudstjeneste	1-93	31
Martling, C. H.: Möte mellan två. Om högmässan	2-90	46
Martling, C. H.: Fädernas kyrka och folkets	1-93	35
Martling, C.H.: Kyrkans år och dagar	2-94	47
Martola, Y.: Kyrkan tar sitt hus i bruk	1-92	60
Med engasjement och medansvar. FS C.H. Martling	1-93	36
Menighedsrådet som bygherre	1-91	46
Möller, Ch.: «Wenn der Herr nicht das Haus baut...»	2-94	46

Nivenius, O.: Psalmer och människor	1-93	38
Nyere danske kirker	1-91	46
Otto, G.: Die Kunst, verantwortlich zu reden	1-94	42
Persson, P.E./Holmberg, B.: Tjänare åt evangelium	1-92	62
Philippi, P./Strohm, T.: Theologie der Diakonie	1-92	37
Psalmer 1991	1-93	38
Ramson, S.: Som himlens store hvælv	1-91	45
Reimer, H.-D.: Wenn der Geist in der Kirche wirken will	1-90	45
Riess, R.: Sehnsucht nach Leben	1-90	44
Rohr, R.: Villmannen	2-90	45
Ruager, S.: Landsbyprædikener, I	1-91	42
Ruhbach, G.: Theologie und Spiritualität	1-90	44
Röckle, G. (Hg.): Diakonische Kirche	1-92	38
Schmidt-Rost, R.: Seelsorge zwischen Amt und Beruf	1-90	38
Schneider-Harpprecht, C.: Trost in der Seelsorge	1-91	41
Schoenauer, G.: Kirche lebt vor Ort	2-92	46
Schorsch, C.: Die new Age-Bewegung	1-90	47
Sommer, E.: Russiske ikoner	1-91	44
Strunk, R (Hg.): Schritte zum Vertrauen	1-91	47
Sveinall, A.T. (red.): Tro og religiøsitet	1-92	53
Säfström, B.: Liturgik – praktisk vägledning	1-92	58
Sæther, A.: Kirken som bygg og bilde	1-91	58
Theologische Realenzyklopädie, Bd. 1-17	1-94	39
Thestrup-Pedersen, E.: Nattergalen fra Wittenberg	1-90	41
Thysen, H.: En ny gudstjeneste	1-90	41
Tofte, R. (red.): Snart enige?	2-93	32
Turre, R.: Diakonik	1-92	39
Under bøn og håndspålæggelse	1-90	42
Våra kyrkor	1-93	37
Wallin, E. m.fl.: Konkordans till den Svenska psalmboken	1-93	38
Ware, K.: Den ortodoxa kyrkans väg	2-94	47
Wegner, G.: Alltägliche Distanz – Arbeiter und Kirche	1-91	46
Wemmelund, P.G.: Livets tider	1-91	43
Wintzer, F.: Predigt. Texte zum Verständnis und Praxis	1-93	41
Wikström, O.: Den outgrundliga människan	1-92	43
Zulehner, P. M.: Pastoraltheologie, Bd. 1-2	2-92	45
Zulehner, P. M.: Pastoraltheologie, Bd. 3-4	1-93	35
Aagaard, A. M. (red.): Alle vort livs mysterier	2-92	46

- Toward Moral and Religious Maturity*. Morristown, New Jersey: Silver Burdett Company, pp. 51-85.
- Fowler, James W., (1981) *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Fowler, James W., (1986) "Dialogue Toward the Future in Faith Development Studies" in Craig Dykstra and Sharon L. Parks, Eds., *Faith Development and Fowler*. Birmingham: Religious Education Press, pp. 275-301.
- Fowler, James W., (1987) *Faith Development and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press.
- Fowler, James W., (1989) "Strength for the Journey: Early Childhood Development in Selfhood and Faith" in Doris Blazer, Ed., *Faith Development and Early Childhood*. Kansas City: Sheed and Ward, pp. 1-36.
- Fowler, James W., (1991) *Weaving the new Creation*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Kagan, Jerome, (1984) *The Nature of the Child*. New York: Basic Books.
- Kohut, Heinz, (1977) *The Restoration of the Self*. New York: International Universities Press.
- Miller, Alice, (1981) *The Drama of the Gifted Child*. New York: Basic Books.
- Nathanson, Donald L., (1992) *Shame and Pride: Affect, Sex, and the Birth of the Self*. New York: W. W. Norton.
- Rizzuto, Ana-Maria, (1981) *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stern, Daniel, (1985) *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.
- Winnicott, D.W. (1971) *Playing and Reality*. New York: Basic Books.

Kirkelige symbolhandlinger

Av Kr. Edvard Skaar

Innledning

I vår tid øker sansen for symboler og handlinger knyttet til dem. Man tenner lys på gravene og er begynt å brenne røkelse i kirkene. Dette kan nok ha sammenheng med at man legger vekt på følelser, og symboler taler til mennesket på andre måter enn ord. Samtidig kan det sees som en reaksjon på ensomhet og oppløsningstendenser. For symboler og symbolhandlinger – dvs. handlinger med symbolsk karakter – er med på å gi identitet og samhold til et fellesskap når de forstås og tolkes noenlunde likt. Men hvis man ikke opererer med en felles forståelsesramme, kan de imidlertid dekke over en individualisme som heller skaper avstand til fellesskapet, idet hver enkelt lett legger ulike innhold i symbolene og de symbolske handlingene.

Når vi nå er vitne til at symbolhandlinger med mer eller mindre klart kristent innhold får innpass i kirkens liv i større grad enn tidligere, mener jeg det er nødvendig at vi tenker gjennom hvordan slike handlinger bør benyttes, så de fremmer kristen tro og ikke bare styrker folks private religiøsitet. Det er derfor viktig at kirkens forståelse av disse handlingene kommer til uttrykk når de benyttes. Det kan skje ved ledsagende ord, men også i bønner og salmer eller ved forklaringer i et gudstjenestehfte.

I denne artikkelen ønsker jeg å redegjøre

for det jeg kaller «kirkelige symbolhandlinger» og vurdere dem teologisk og pastortalt – dvs. deres egnethet i vår kirke i dag.

Med betegnelsen «kirkelige symbolhandlinger» tenkes det her på symbolhandlinger som er eller har vært i bruk i kirkens liv, fortrinnsvis i vest-kirken. Men jeg vil også peke på nye symbolhandlinger som kan være til hjelp for dagens kristne til å uttrykke sin tro på en konkret og synlig måte. Slike symbolhandlinger benyttes både privat og offentlig og både ved gudstjenester og såkalte «kirkelige handlinger». Men i denne artikkelen vil jeg fortrinnsvis redegjøre for de kirkelige symbolhandlingene som naturlig knyttes til kirkens hovedgudstjeneste, dens (høy-)messe.

I. Symbolhandlinger der kroppen spiller en avgjørende rolle

Gud ønsker å frelse oss med våre legemer. Kroppen vår har betydning for Gud. Dermed kan også menneskets kroppsspråk og kroppslige handlinger få en kristen verdi. De kan være med på å uttrykke vår tro og tjeneste for Gud, og de peker hen mot inkarnasjonens betydning – Gud ble menneske med sjel og kropp. Av slike «kroppslige symbolhandlinger» vil vi her behandle følgende:

1. Prosesjon

Prosesjoner skaper fest og høytid. Menig-

hetene synes nå å være blitt vant til dette. Imidlertid er det viktig å få frem at de ikke bare er seremonier som skal skape stemning, men handlinger med symbolsk innhold. Når man deltar i en prosesjon, går man mot et mål. Men alle prosesjoner er ikke symbolhandlinger. En prosesjon med dåpsbarn f.eks. er bare en høytidelig måte å gå inn i kirken på. Annerledes forholder det seg med inngangs- og utgangsprosесjoner.

En *inngangsprosесjon* symboliserer menigheten på vei mot det himmelske målet som koret/alterpartiet er et symbol på. Et kors, krusifiks eller bilde av Jesus Kristus bør bæres fremst i prosesjonen som et tegn på at menigheten/kirken ledes av Ham på vei mot Guds evige rike.

Ofte er det bare en del av menigheten som går i prosesjonen – f.eks. presten, koret og andre som skal gjøre tjeneste i gudstjenesten. Men de deltar i den på vegne av hele menigheten. De representerer den. Prosесjonens symbolikk kommer imidlertid bedre frem når hele menigheten deltar. Ved visse anledninger går det an å samle den et annet sted – f.eks. i menighetssalen – for så å gå samlet inn i kirken. Det finnes enkelte salmer som setter ord på selve symbolhandlingen slik at den lettere vil forstås, f.eks. nr. 259 og nr. 334 i *Salmer og Viser* (Oslo 1984). Man kan jo også si noe om betydningen av prosesjonen før man går inn i kirken, eller i gudstjenestens innledningsord.

Forrettende prest går sist – og alene – som symbol på at hyrden skal påse at alle lar seg lede av Kristus på veien til himmelen. Hvis biskopen deltar, går også han bakerst. I verden går de fornemste alltid i spissen. Men Jesus gjorde seg til den siste og alles tjener da Han vasket disiplenes føtter. Slik skal også Hans ordinerte tjenere stille seg selv sist.

En *utgangsprosесjon* viser at vi ikke allerede har nådd målet. Ennå en tid er vi kalt til å vitne om Gud i verden. Når man er kommet ut av kirken, er det noen steder man samles i en halvsirkel. Her kan gjerne presten si noe om tjenesten i hverdagen som en tolkning av utgangsprosесjonen. Utgangensønsket «Gå i fred. Tjen Herren med glede» bør da flyttes og avslutte sam-

lingen på kirkebakken.

Evangelieprosесjonen har sitt utspring i den jødiske skikken med å hente torarullen og bære den ned i menigheten for opplesning der. Når vi bærer Bibelen – eller helst en bok der bare evangeliene er samlet – ned i kirkerommet, viser vi at Bibelen, og ikke toraen, er Guds Ord. Men det viktigste ved en evangelieprosесjon er tanken om at evangeliet på en spesiell måte formidler kjennskap til Jesus Kristus. Når det leses, kommer Han til oss. Han som talte og handlet den gang Han levde her på jorden, Han er også hos oss nå og kan si og gjøre det samme idag. For å klargjøre dette for menigheten, kan det sies noe slikt som: «Herren er midt iblant oss. Han vil tale til oss i det hellige evangeliet. Det står skrevet hos evangelisten - - -».

Lys benyttes gjerne ved en slik prosесjon, men kors utelates helst. For evangelieboken/Bibelen er et sterkt nok Kristus-symbol.

2. Bønnestilling

Ved bønn bruker de fleste kroppen sin på en eller annen måte. Det er med på å skape konsentrasjon, og de ulike bønnestillingene kan uttrykke forskjellige bønnetyper. Ved stille bønn avspeiles på den måten det indre i det ytre. Ved bønn i ord knyttes ordene og symbolhandlingene sammen til en enhet.

Foldede hender er den mest vanlige bønnestillingen hos oss. Lukkede øyne og foldede hender er et sikkert tegn på at vedkommende ber. Denne bønnestillingen er omtalt i oldkirken. Men det var først i sen-middelalderen at det å folde hender ble en symbolhandling som viser at man ber. Sinnet, ja, hele mennesket salmer seg til bønn.

Håndflatene lagt mot hverandre er en vanlig bønnestilling i den romersk-katolske kirke, og var den mest benyttede i middelalderen. Hendene holdes helst foran brystet. Tommelfingerne legges gjerne over hverandre så de danner et kors.

Løftede hender var den mest benyttede bønnestillingen på Jesu tid. (Jfr. 1 Tim 2,8!) De første billedfremstillinger av bedende kristne (bl.a. i Roma og Ravenna) viser stående mennesker med ansiktet vendt oppad og med hendene oppstrakt i høyde med skuldrene. Den-

ne bønnestillingen har holdt seg i gudstjenestene der katolske prester gjerne har bedt slik. Men også lutherske prester ber av og til med løftede hender – f.eks. under takkebønnen ved nattverden.

De løftede hender viser at man henvender seg til himmelens Gud. Idag løfter man hendene til bønn mest ved lovprisning og tilbedelse. Det er som man i kjærlighet lengter etter kontakt med Gud og strekker seg mot Ham. For som det heter i Klag 2,41: «La oss løfte våre hjerter og hender til Gud i himmelen».

Åpne håndflater under bønn er et symbol på at man ønsker å motta det man ber om. Hendene er tomme. Man har ingenting å komme med til Herren, men venter alt godt fra Ham (Jfr. NOS nr. 710!). Hendene kan være løftet, holdt rakt frem eller hvilende i fanget.

Korsstillinger ved bønn er ikke lenger i bruk i vestkirken. Men etterat de kristne stort sett hadde sluttet å be med hendene løftet, ble det vanlig å strekke dem ut til sidene. Sammen med selve kroppen dannet de da et kors. I følge Tertullian var dette en alminnelig bønnestilling. Senere ba man gjerne med hendene lagt i kors over brystet. Denne formen har holdt seg i den ortodokse kirken. Begge bønnestillingene er et uttrykk for at det bare er ved troen på den korsfestede at vi kan nærme oss Gud i bønn og håpe på Hans bønnehørelse.

Å *knele* ned under bønn er omtalt i Bibelen (Salme 95,6; Apgj 20,36; Ef 3,14). Det symboliserer ydmykhet og anger. Fra gammelt av var dette den mest brukte bønnestillingen på fredagene og i fastetiden. Å bøye det ene kneet var i oldtiden en vanlig måte å vise heder i møte med en keiserlig utsending.

I vår kirke kan menigheten knele under syndsbekjennelsen og skal gjøre det ved skriftemål. Med kroppen vår viser vi da at vi angrer vår synd. I knelende ydmykhet tar vi imot Jesu legeme og blod i nattverden.

Å *be stående* – og ikke sittende – var vanlig til senmiddelalderen. Da gjorde de lange prekenene det naturlig å sitte, og man ble vant med å sitte under mange av bønnene. Å stå når man ber, kan sees som et tegn på ære og heder mot den Herre som man henvender seg til (Jfr. nedenunder!). Det kan også hjelpe de kristne til bedre å forstå at vi i bønnen forenes med englene som står ved Guds trone. Det er en av grunnene til at menigheten står under takkebønnen som innleder nattverdmåltidet. Når man står, kan man også se seg som oppreist med Kristus. Dette kommer godt til uttrykk hvis man kneler under syndsbekjennelsen og så reiser seg og står etterpå.

Bønnestillingene har variert mye opp gjennom kirkens historie. Men de ulike kroppsstillingene under bønn kan korrespondere med forskjellige bønnetyper som f.eks. syndsbekjennelse og lovprisning. De kan være en påminnelse om en rett kristen innstilling overfor Gud. Samtidig kan den ytre bønnestillingen hjelpe den som ber på det indre plan, slik at tankene ledes i riktig retning under bønnen.

3. *Reise seg og stå*

Det er imidlertid ikke bare under bønn man står i løpet av en gudstjeneste. Vi reiser oss og står under tekstlesningene og kan gjøre det også ved enkelte salmer. Det siste er ingen symbolhandling, men en praktisk foranstaltning for å kunne synge bedre. Men å stå når det leses fra Bibelen, er et uttrykk for ærbødighet overfor Gud. Vi reiser oss når en fremmed eller viktig person kommer inn i et rom. På samme måte reiser vi oss for å møte Herren når Han kommer i sitt ord og sin nattverd.

4. *Bøye seg*

Når vi hilser på folk ved å rekke dem hånden, er det vanlig å bøye hodet eller overkroppen. Det er en heders- og æresbevisning som også brukes overfor Herren. Når den treenige Guds navn nevnes, er det gammel tradisjon å bøye hodet eller overkroppen. For i hebraisk tankegang er navn og person så nært knyttet til hverandre at man tenker at den treenige Gud selv er til stede når hans navn nevnes. I ærbødighet for Ham bøyer man seg, og erkjenner der ved at Gud er noe mer og annerledes enn en selv – ja, Han er opphøyd og hellig, en vi skal vise ærefrykt overfor.

Derfor kan man også se mennesker bøye seg når menigheten synger Hellig, hellig, hellig i nattverdligturgien eller når Jesu navn nevnes. Foran et krusifiks, en ikon el. lign. synes mange at det er naturlig å bøye seg, og da som et tegn på ærbødighet overfor den som bildet fremstiller. Mange kristne bøyer enten hodet eller overkroppen når de kommer inn i en kirke. Man bøyer seg da vendt mot alteret som er et symbol på

Guds himmelske trone, men også på Hans nærvær i menigheten når den samles til gudstjeneste. Under syndsbekjennelsen hender det at noen bøyer overkroppen mens de sitter som uttrykk for ydmykhet.

I motsetning til svensk kirkefromhet har vi i Den norske kirke liten eller ingen praksis når det gjelder slike symbolhandlinger som på en ytre måte viser en indre heder og ære i møte med Gud. Men i vår tid hvor det legges så mye vekt på at troen på Gud skal gi trygghet, trenger vi nettopp mer av den indre – og ytre – ærbødigheten og ærefrykten overfor den hellige Gud.

5. Prestens vendinger til og fra alteret

Når presten snur seg mot menigheten og fra menigheten mot alteret, skyldes ikke det bare praktiske grunner, men har symbolsk karakter. Vendingen mot alteret symboliserer at menigheten nå henvender seg til Gud i bønn og sang, og vendingen mot menigheten viser at presten taler på Guds vegne i skriftlesning og preken. (Denne symbolhandlingen går jo tapt når presten står bak alteret under gudstjenesten. Men når messen slik feires «versus populum», gir det seg positive utslag når det f.eks. gjelder fellesskapsdimensjonen – noe som taler til fordel for denne praksisen).

6. Slå seg på brystet

Å slå hånden mot brystet er omtalt i Bibelen i forbindelse med at man klager sin nød til Gud (Jes 32,12). I den romersk-katolske kirke benyttes denne handlingen som tegn på ydmykhet og syndserkjennelse ved nattverden. Den er nå tatt i bruk også hos oss i Thomas-messene, men da i forbindelse med syndsbekjennelsen. Man slår seg gjerne (tre ganger) med høyre hånd på hjertet og sier, evt. bare for seg selv, noe slikt som: «Jeg er skyldig». Hvis det skjer før mottakelsen av Herrens legeme og blod i nattverden, gjør man gjerne offiseren i Kapernaum's ord til sine egne: «Jeg er ikke verdig til at du kommer inn i mitt hus/inn til meg» (Luk 7,6).

7. Kaste seg ned

INT leser vi flere ganger at mennesker kastet seg ned foran Jesus (Mark 5,6.22; Luk

8,28). Denne orientalske skikken for å vise ydmykhet og underkastelse finnes fremdeles i den romersk-katolske ordinasjonsliturgien der ordinanten kaster seg/legger seg flat på gulvet.

8. Gjøre korstegn

En av de mest brukte symbolhandlingene i kirkens liv – både før og nå – er å tegne seg med korset, slå korstegnet eller «korse seg» som man ofte sier. Denne handlingen vet man var i bruk i oldkirken. Fra 1200-tallet kjenner vi det såkalte «lille korstegnet» som ble gjort på pannen. Ved «det store korstegnet» tar man høyre hånden fra pannen til nedre del av brystet og så fra aksel til aksel. I østkirken benyttes imidlertid bare tommel, peke- og lang-finger for på den måten å symbolisere Treenigheten, og man gjør der tegnet fra høyre mot venstre aksel.

Luther anbefaler som kjent i sin lille katekisme at man gjør korsets tegn når man begynner å be. I den lutherske kirke var korstegnet ett av de få symbolhandlingene som man beholdt.

I vår gudstjenestetradisjon brukes korstegnet av presten ved dåpen og velsignelsen. Ved dåpen skjer det «til et vitnesbyrd om at du skal tilhøre den korsfestede og oppstandne Jesus Kristus og tro på Ham», som det heter i dåpsliturgien. Å gjøre korsets tegn kan derfor være en måte og minne seg selv – og andre – på at man er døpt. Ved høymessens aronittiske velsignelse gjøres korstegnet ved ordet «fred». Det sies da på en symbolsk måte at vi mennesker bare kan få fred med Gud ved å tro på det som skjedde da Jesus døde på korset. Når folk i menigheten selv tegner seg med korset samtidig som presten gjør det, blir det et vitnesbyrd om at de ser sammenhengen og at det gjelder for hver og en av dem.

Man kan ellers se at det gjøres korstegn når noen kommer inn i kirken, når enkelte kneler ned for å delta i nattverden eller når de begynner å be. Man tenker da at vi bare kan komme frem for den hellige Gud i kraft av Jesu død på korset for vår skyld. Andre bruker denne symbolhandlingen ved syndsbekjennelsens ord: «For Jesu Kristi skyld, ha langmodighet med meg. Tilgi meg alle mine synder». For tilgivelsens hemmelighet og mulighet ligger jo i Jesu død for vår synder.

Å slå korstegnet er vel den mest evangeliske symbolhandlingen man kan tenke seg. For når det skjer, fremholder man rettfer-

diggjørelsen ved tro for Kristi skyld. Man dekker seg bak korset og holder korshendelsen frem mellom seg selv og Gud. Derfor mener jeg det er viktig at menigheten gjør korstegnet til sitt. Det er slett ikke forbeholdt presten «å korse seg». Men han kan og bør undervise menigheten om betydningen av å gjøre korstegnet slik at folk kan se det som en god symbolhandling å praktisere dette, fordi det poengterer det sentrale i vår kristne tro. Selvsagt kan denne handlingen bli bare en ytre skikk, noe man gjør uten å tenke på dens innhold. Men allikevel kan den være med på å minne en selv og andre på korsets mysterium slik at den ytre handlingen kan få en indre betydning.

II. Symbolhandlinger der lys spiller en avgjørende rolle

Levende lys skaper stemning og stemmer sinnet til ro og ettertanke. Å tenne et lys i en mørk og vanskelig situasjon kan være med på å bringe inn et streif av håp. Lystenning kan uttrykke følelser av allmenn og religiøs karakter som det kan være vanskelig å sette ord på. Men i kirkens rom bør det å tenne et lys være en symbolhandling med klar kristen betydning. Det er spesielt viktig at man ved denne typen symbolhandlinger klargjør det kristne innholdet, for ellers vil den private forståelsen lett ta overhånd og gi handlingen et mer allmennreligiøst preg.

Slik lystenningen foregår i kirker av ulik konfesjon, mener jeg at man kan skille mellom følgende hovedgrupper:

1. Lystenning med bibelske motiv

Jesus sa om seg selv at han er verdens lys (Joh 8,12). I NT heter det også at Gud er lys (1 Joh 1,5) og bor i et lys som ingen kan komme nær (1 Tim 6,16). Samtidig kaller Jesus sine disipler for verdens lys (Matt 5,14). Lys som tennes i en kirkelig sammen-

heng skal derfor først og fremst peke på Jesus Kristus. Lysene symboliserer at Han er nær, og der Jesus er, der er Gud. Som lysene brenner ned og gir seg selv for å kunne lyse, slik gav Jesus – verdens lys – sitt liv for å frelse menneskene, ja, hele verden. Dernest skal tenningen av lys i visse situasjoner minne oss om hva det vil si å leve som kristen.

Følgende lyshandlinger kan plasseres i denne kategorien:

Lys som tennes ved prosesjoner og bæres nær korset eller Bibelen/evangelieboken, symboliserer Jesu nærvær. Hans ord er et lys for oss (Sal 119,105) som viser oss hvem Gud er og hva Han vil oss. Og som lyset, slik skal også evangeliet stråle ut til menneskene. Noen synes at dette er vel katolsk, men i Luthers «Formula Missæ» har han klart uttalt at dette er et adiaforon.

Tenning av påskelyset i en mørk kirke påskennatt gir en spesiell opplevelse. Ved sin oppstandelse lot Herren sitt frelseslys skinne for alle i en mørk og ond verden. Menigheten feirer med glede Lysets seier over mørket etterhvert som flere lys tennes på det store påskelyset. Ved å ta imot små lys som har fått sin flamme fra påskelyset, viser menigheten at den tar imot budskapet om den oppstandne og vil at Han skal prege livet deres så de kan bli lys for verden.

For at denne lysseremonien ikke bare skal bli en fin stemningsopplevelse, bør menigheten være orientert om symbolikken på forhånd. Men den kan også komme til uttrykk i en kor- eller solosang under lystenningen, eller i en fellessang når lysene er tent. Dessverre finnes det få eller ingen salmer i salmeboken som egner seg til dette, så her trengs det nydiktning!

I flere og flere menigheter tennes det nå et *dåpslys* rett etter dåpshandlingen (Mer om dette senere i artikelen).

Aktualisering av bibeltekster kan skje ved lystenning. Når det f.eks. på Kristi Åpenbaringsdag leses Jesu ord: «Jeg er verdens lys», kan det tennes et stort lys i koret før resten av teksten leses. Deretter kan kor eller menighet synges en kort salme eller sangvers som dveler ved dette eller utdyper hva det vil si for oss. Også denne dagen kan menigheten få utdelt små lys som tennes på det store «Jesus-lyset». Men handlingens betydning sees på denne dagen i misjonens tegn: hele menigheten er kalt til å bringe evangeliet om Frelseren til verden så flere kan tro at Jesus er verdens lys og

frelse. Der man har lysglobe, er det vel en fordel at lysseremonien knyttes til bruken av den. De små lysene som plasseres der, viser viljen til å forkynne evangeliet for alle verdens folk.

Allehelgensdag legger også opp til en lignende symbolsk lyshandling når Matt 5,14 er med i evangelieteksten. Prekenen bør da dvele ved hva det vil si for en kristen å være verdens lys.

I adventtiden har man enkelte steder brukt å tenne en syvarmet lysestake ved lesninger fra profetene om den lovede Messias – Han som skal la Guds lys skinne for folkeslagene (Jes 9,2; 42,6; 60,3). For hver profeti som leses, tennes et lys. Det viser at det ennå er noe ufullendt. Men når den siste teksten leses, f.eks. Joh 1,6 – 9, skinner alle lysene i staken. Jesus – verdens lys – er kommet. Frelsestiden er inne. Vi er blant det Guds folk som får oppleve dette (Den syvarmete lysestaken sees gjerne som et paktsymbol for Guds folk).

Jeg har allerede vært inne på lysenes offersymbolikk. Den kan utnyttes ved at man tenner lys for å symbolisere at vi alle er kalt til selvhengivelse og offer, når dagens tekster har dette som tema.

Lyslukking kan også være en symbolhand- ling. Skjærtorsdags kveld kan det leses om Jesus som tas til fange i Getsemane. Hvis man da demper kirkens belysning, slukker alterlysene og bærer dem bort sammen med blomstene og helst også alterduken, taler både handlingen og det bare alteret om Jesu lidelse og død og vår sorg over det som skjedde (Alteret dekkes først påskennatt/påskedag). Hvis ikke alteret er avkledd Langfredag, vil det være en klar symbolsk handling å slukke alterlysene rett etter at lidelseshistorien er lest (Lysene ten- nes så ikke før påskennatt/påskedag).

2. Lystenning med minnemotiv

Hvis vi betrakter den folkereligøse bruken av lystenning – som f.eks. ved kong Olav's død og på gravene Allehelgensdag – er nok minnemotivet det sentrale. Man minnes

den man tenner lys for, og gjør det kanskje i takknemlighet for det vedkommende har betydd. Når lystenningen skjer i kirkene, kan også minneaspektet dominere. Det er særlig tilfellet når man i minnegudstjenester for trafikkofre eller ved Allehelgensdag tenner et lys for hver den som er død. Men ved lystenning i den nye ordningen for sørgegudstjeneste er minneaspektet avstreifet. Her sies det i ledsagende ord at lystenning- en er et «tegn på at Kristus, verdens lys, er nær i vårt mørke». Og i kommentaren til leddet heter det at lysenes antall ikke skal svare til antall forulykkede.

Minnemotivet finnes vel også med når man tenner lys i forbindelse med en bønn for noe eller noen. Da minnes man selv på det man ber for. Men lyset kan også oppfat- tes som et symbol på selve bønnen – jfr. betegnelsen «bønnelys»! Dessuten tolker noen lyset i lampene i Matt 25,1–13 som våkenhet i bønn.

3. Lystenning som symbol på heder

Når man i andre kirkesamfunn tenner lys foran en ikon eller en statue av jomfru Maria eller en helgen, er vel det også et uttrykk for at man minnes vedkom- mende. Samtidig viser det at man hedrer og ærer den det tennes lys for. Men denne hederen er i disse sam- menhenger oftest knyttet til en bønn om at helgenen må gå i forbønn for lysteneren og eventuelt komme ham til hjelp.

Lys har også vært benyttet som uttrykk for heder eller ære i vår egen kirkelige tradi- sjon. Det var gammel praksis mange steder at alterlysene først ble tent når nattverden skulle begynne. For de to lysene skulle ære Kristi legeme i brødet og Hans blod i vinen.

Vurdering av lystenning uten bibelsk symbo- likk

Når man tenner et lys for å minnes eller hedre, er symbolikken noe uklar. Den bør i større grad knytte an til den bibelske lys- symbolikken, slik at kirkelige symbolhand- linger med bruk av lys forbindes med Jesus Kristus og Hans gjerning for oss og i oss.

Hvis man benytter såkalte «bønnelys», kan man be en bønn om at Jesus må lyse for

NN eller i NN så det eller det skjer. Ved bruk av lysgloben er det enklere å knytte til den bibelske lyssymbolikken enn ved bønnelys. For her tenes jo det lille lyset på det store «Jesus-lyset».

Å tenne lys for jomfru Maria, apostlene eller en helgen er ikke vanlig i vår kirke. Det forbindes med helgendyrkelse. Men Maria sier jo at alle slekter skal prise henne salig. Derfor skulle det være mulig å hedre henne ved lystening og samtidig takke Gud for at Han lot Jesus – verdens lys – bli tent i vår verden gjennom henne. Jomfru Maria kan være et forbilde for oss i tro og lydgighet. Også det kan uttrykkes i bønn og lystening.

Mer skeptisk er jeg til at det ved minnegudstjeneste Allehelgensdag tenes et lys for hver enkelt av de døde som minnes. For hva betyr dette lyset? At Kristi lys må lyse for dem etter døden så de blir frelst? Eller er lysene symbol på at de nå har fått del i himmelens lys og glede? Begge disse tolkningsmulighetene må avvises av dogmatiske grunner. For selv om folk flest mener at alle noenlunde bra borgere kommer til himmelen etter døden, så er jo ikke dette kirkens lære. Tenning av lys for å minnes de døde har ikke bare en vag og uklar symbolikk, men kan forstås i strid med vår kirkes tro. Denne typen av lystening bør derfor utelates ved slike gudstjenester.

III. Symbolhandlinger knyttet til dåpssakramentet

Sakramentene – eller rettere sagt elementene som der benyttes – kan ha en viss symbolsk karakter. Men sakramentene er mer enn symboler. Imidlertid skjer det en del symbolske handlinger når sakramentene brukes. Her konsentrerer vi oss om dåpen.

Dåpen betraktes gjerne som en kirkelig handling. Men siden den som regel feires i en høymesse, tas symbolhandlingene ved dåpen med her.

1. *Neddykking – overøsing*

Å dykke dåpskandidaten ned i vann, vanligvis tre ganger, var den eldste dåpsmåten. I oldkirken kunne man stå i vann og så ble det øst vann tre ganger over vedkommende. Slik døpes ofte ennå barn i den ortodok-

se kirken, men de sitter da i vannet. Men alt i Didaché, trolig fra begynnelsen av det 2. årh., heter det at overøsing kan brukes istedenfor neddykking.

Av praktiske grunner sluttet man i senmiddelalderen med neddykking her til lands. Overøsing ble den eneste brukte dåpsformen i de lutherske kirker. Men idag ser man tendenser til neddykking i lutherske kirkesamfunn både i Sverige og USA.

Neddykking er en symbolsk handling som uttrykker begravning, død og oppstandelse med Kristus, slik Paulus omtaler det i Rom 6,1 – 11 og Kol 2,11 – 15. Overøsing forbindes med renselse, syndstilgivelse. Vi heller vann bare på hodet, men hodet sees her som den viktigste delen av kroppen, og det som derfor skjer med hodet, skjer med hele legemet. Selv om overøsing teologisk er en fullgod dåpsform, er neddykking å foretrekke. For innholdet som denne handlingen symboliserer, er sentralt i nytestamentlig dåpsteologi. Det oppleves nok som en mer radikal handling enn overøsing og kan kanskje være med på å gi dåpen en sterkere plass i folks bevissthet.

2. *Korstegn*

Det er tidligere skrevet om korstegnet ved dåpen som et symbol på at barnet skal tilhøre Kristus og tro på ham. I oldkirken ble dette korsmerket brukt som en innledende katekumenritus. Katekumenene var fra da av tatt ut av den hedenske omverdenen og skulle nå tilhøre Kristus. Men i noen kirker finner korstegningen sted etter dåpen.

3. *Symboliske handlinger som tydeliggjør dåpens innhold*

I vårt dåpsritual har vi en handling som tydeliggjør det som skjer i dåpen, nemlig håndspåleggelsen rett etter selve dåps handlingen. Ordene som ledsager denne håndspåleggelsen, tyder vannseremonien idet de forkynner noe av dåpens innhold. Slik er det også med dåpslyset der det er i bruk. Det er også en tydelig handling til hjelp for å forstå dåpen bedre.

Fra kirkens liv både i fortid og nåtid kjenner vi flere slike symbolske handlinger som tydeliggjør selve dåpsseremonien. Jeg skal her behandle mange av disse symbolhandlingene med henblikk på en eventuelt bruk i vår kirke.

a. Ikledning av dåpsdrakt.

De fleste dåpsbarna – om enn ikke alle – har dåpskjole. Men den tas dessverre på før dåpen. Dermed går mye av symbolikken ved dåpsdrakten tapt. Den er et ytre tegn på at man i dåpen blir «ren og rettferdig, himmelen verdig» som det heter i en kjent sang (Jfr. Matt 22,11!), og ikles det nye mennesket (Kol 3,10) ved å få fellesskap med den oppstandne.

Dåpskjolen bør derfor tas på etter dåpen. Det blir selvsagt vanskelig hvis man skal innføre en slik ny skikk. Men man kan tenke seg at den bæres av en av foreldrene eller fadderne som holder den frem idet presten sier noe slikt som: «Kle deg i denne hvite drakten! For i dåpen ble du kledd i Kristi renhet og rettferdighet – Han som kaller deg til det store festmåltidet i Guds rike» (Jfr. Matt 22,11 f.). Dåpskjolen tas da fort på barnet, men knappes og ordnes ordentlig først når man er kommet tilbake på plassene sine.

b. Bevegelse fra døpefont til alterparti.

Blant lutheranerne i USA er det anbefalt at dåpsfølget etter dåpen går fra døpefonten til et sted i nærheten av alteret. Det skal symbolisere inngangen i menighetens fellesskap og adgangen til nattverden. Men det følger ingen ledsagende ord som viser handlingens betydning. De tydende handlingene som følger, skjer da fra dette stedet.

c. Håndspåleggelse og salving med olje.

En liturgisk handling ledsaget av bønn for den dømte rett etter vannseremonien finnes i de fleste dåpsliturgiene alt fra den tidlige oldkirke. Handlingen bestod av håndspåleggelse og/eller salving med olje.

I vår kirke er håndspåleggelsen etter selve dåpen først og fremst en forkynnelse og stadfestelse av at den dømte fikk Den Hellige Ånd i vannbadet. I andre kirker – bl.a. den svenske – er innholdet i dette leddet primært en bønn om Den Hellige Ånds virke i den dømte. Slik ble handlingen tolket i kirken frem til reformasjonen, og dette er den vanlige forståelsen av leddet i de fleste kirker idag. Det blir dermed tale om en handling som kommer i tillegg til vannseremonien. Men hos oss er håndspåleggelsen og ordene som sies i den forbindelse, en symbolhandling som tydeliggjør selve dåpen.

Dersom man oppfatter håndspåleggelsen som en åndsmeddelende akt, er det naturlig at den dømte salves med olje som symbol på Helligånden og Hans gjerning ved denne handlingen (Jfr. Apgj 10,38!). Men slik som håndspåleggelsen må tolkes utfra vår kirkes dåpsliturgi, må en eventuell oljesalving henvise til åndsmeddelelsen i vannbadet. De ordene som bør ledsage en evt. slik handling, kan f.eks. utformes slik: P: «La denne oljen som du nå salves med, være et tegn på at du er salvet med Den Hellige Ånd i dåpen». Det smøres så olje på pannen til den dømte, og presten legger deretter hånden på hodet under en påfølgende bønn.

Selv håndspåleggelsen er en symbolhandling. Den uttrykker i bibelsk sammenheng at Gud tar denne – eller dette – i besittelse og utskiller den/det for et bestemt formål. Det innvies og utrustes til tjeneste for Ham (2 Mos 29,15; Jer 1,9; 1 Tim 4,14). Men den har også et velsignende aspekt (Mark 10,16).

I ordene som sies ved håndspåleggelsen i vårt dåpsritual, er utskillelsesmomentet berørt («tatt deg inn i sin troende menighet»), men velsignelsesaspektet er mer fremtredende («styrke deg med sin nåde»). Derimot er utskillelsen bedre markert ved korstegnet før dåpen («Gud bevare din utgang og din inngang»). Men man får da lett inntrykk av at dette skjer ved korsseremonien og ikke i selve dåpsbadet. Da er det bedre at dette momentet tas med i de ledsagende ordene ved håndspåleggelsen etter dåpen.

Dersom man virkelig skulle la håndspåleggelsen symbolisere aspekter ved dåpens innhold, måtte helliggjørelsen/innvielsen til Gud være mer direkte uttrykt (Jfr. dåpsparenesen i Kol 2 og 3!). Innvielsen skjer først og fremst ved syndens forlatelse, som igjen er forbundet med Den Hellige Ånds virke (Apgj 2,38). Den dømte er innviet, adskilt for og helliget Gud og er blitt medlem i Hans hellige eiendomsfolk som er et kongelig presteskap (1 Pet 2,9). Dette leddet i dåpsliturgien er derfor et godt sted å knytte an til læren om det almennelige prestedømmet. Men det kan også skje ved en evt. salving (Jfr. salvingen av konge, prest og profet i GT og Jesus som Messias – den salvede!).

Ordene ved håndspåleggelsen burde derfor heller lyde omtrent som følgende: P: «Den hellige Gud har i dåpen (tatt deg ut av den ondes makt), gitt deg sin Ånd og tilgitt deg alle dine synder, for at du skal tilhøre ham og leve i det kongelige presteskap vi deler ved troen på Jesus Kristus; Herren styrke deg med sin Ånd (evt. sin nåde) til tjeneste for ham!»

d. Velkomsthending

I nyere tid har enkelte kirker – som f.eks. den svenske – tatt inn i dåpsliturgien en ny symbolhending som skal tydeliggjøre at den dømte nå tilhører Guds folk. Han/hun ønskes velkommen som medlem i Guds familie av hele menigheten eller av en som representerer den. Her i Norge har noen prester begynt å vise frem dåpsbarnet og oppfordre menigheten til å be for det og evt. også oppfordre til å ta godt imot det. I Sverige sier presten ved denne hendingen: «Jesus sier: Den som tar imot et slikt lite barn i mitt navn, tar imot meg». Det svares da: «Vi ønsker deg velkommen i Guds familie og tar imot deg med kjærighet og forventning».

Hendingen kan også utformes slik: P: «La oss glede oss over at vi har fått et nytt medlem i Guds familie! Ta imot ham/henne med omsorg og be for ham/henne og hans/hennes familie!» Mens dette sies, holdes barnet frem for menigheten av presten eller den som bærer barnet. Deretter kan evt. klokken eller hele menigheten si: «Vi ønsker deg velkommen i NN menighet».

En slik hending markerer at også de dømte spedbarna tilhører menigheten og at hele menigheten har ansvar for barnets kristne opplæring.

e. Dåpslys

Skikken med å gi hver den som døpes et dåpslys, er innført i mange av våre menig-

heter til tross for at liturgien ikke gir hjemmel for det. Denne skikken kommer vel til oss fra Sverige, hvor det er et fast liturgisk ledd. Vår kirkes gudstjenesteråd anbefaler den som en forsøksordning. Man foreslår at lyset overrekkes med ordene: «Jesus er verdens lys. Den som følger ham, skal ikke vandre i mørket, men ha livets lys» (Joh 8,12), eller: «Herren er vårt lys og vår frelse» (Sal 27,1).

Det har vært innvendt mot lysseremonien at symbolikken ikke har noe med dåpen å gjøre. Mot dette kan det hevdes at overgangen fra den ondes maktsfære til det riket hvor Gud hersker, kan uttrykkes i NT med symbolordene mørke og lys (Kol 1,12f). Kanskje man heller skulle hentyde til dette i ordene som bør ledsage hendingen? Da blir jo lysoverrekkingen klarere knyttet til dåpen som en tydende symbolhending til den.

Det er mange bibelvers å spille på ved en slik utforming – f.eks.:

– P: «Gud har ved dåpen (fridd deg ut av mørkets makt og) tatt deg inn i lysets rike; lev da i Kristi lys og la det skinne for andre!» (Jfr. Kol 1,12f; Fil 2,15!).

– P: «I Jesus Kristus er du nå lys, du som før var i mørket. Lev da som lysets barn!» (Jfr. Ef 5,8!).

– P: «Jesus Kristus er verdens lys. Han har kalt deg fra mørket til sitt underfulle lys; lev derfor i lyset fra Herren!» (Jfr. Joh 8,12; 1 Pet 2,9!).

I alle tre tilfellene er lysseremonien tolket inn i en formanende sammenheng. Det er nemlig tilfellet med svært mange av de stedene i NT som omtaler lysmetaforen (Joh 8,12 sammen med Matt 5,14; Matt 5,16; 6,23; 10,27; Luk 16,8; Joh 3,20; 12,35; Rom 2,19; 13,12; 2 Kor 6,14; Ef 5,8f; Filip 2,15; 1 Tess 5,5; Hebr 10,32; 1 Pet 2,9; 1 Joh 2,9). Derfor mener jeg at en formaning er på sin plass når denne symbolhendingen skal tolkes ved ledsagende ord, og at den direkte eller indirekte må henvise til dåpen. Dermed kommer det jo også til uttrykk i dåpsliturgien at dåpen skal følges opp av den dømte i et kristent liv. Det er jo helt i tråd med nytestamentlig teologi, idet formaningerne i NT som oftest finner sted på bak-

grunn av dåpen.

De kirkelige symbolhandlingene som nå er behandlet, er alle tydelige seremonier for dåpen. De er med å tolke og forklare dåpens innhold. Det skjer ikke bare med ord, men også handling, og kan nok derfor gjøre folk mer oppmerksomme og åpne for det som sies enn om det hadde blitt sagt i dåpstalen.

Det kan synes mye å ha så mange symbolhandlinger ved dåpen. Men jeg mener at vår kirke bør innføre flere slike handlinger for dermed å markere dåpens betydning for menigheten. Det kan vel særlig være aktuelt å inkludere (noen av) dem ved egne dåpsgudstjenester. Hvis de tas inn i dåpsliturgien, bør de helst forekomme i samme rekkefølge som de er nevnt her, så lysoverrekkelsen med formaning kommer sist.

4. Symbolske handlinger som minner om dåpen

Noen av de kirkelige symbolhandlingene som er i bruk belyser ulike aspekt ved dåpen, selv om de ikke utføres i sammenheng med den. De er selvstendige handlinger som minner de tilstedeværende om dåpens innhold.

De viktigste av denne typen symbolhandlinger er:

a. Gjøre korstegn –

– ved høymessens innledning.

Hvis presten gjør korstegnet ved høymessens innledningsord: «I Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn», blir det gjerne forstått som en påminnelse om dåpen. Da vi ble døpt til den Treenige Guds navn, ble vi merket med Kristi kors. Det er som dømte og troende vi kommer sammen og feirer gudstjeneste. Korstegnet på denne plassen i liturgien minner om det – enten det nå bare er presten som gjør det eller om flere deltar i denne symbolhandlingen.

– med fingre dyppet i vann.

I katolske kirker finner man som regel en skål hengende på veggen ved inngangsdøren. Den er fylt av vann som er innviet for å

minne om dåpen. Man kan ta og dyppe noen fingre i vannet og gjøre korsets tegn for å minnes dåpen og dens syndstilgivende og rensende kraft.

Dette er en dåpspåminnelse som man i noe moderert form må kunne benytte i en luthersk kirke. Man kan plassere døpefonten ved inngangen til kirken når det ikke er dåp. Da markeres det at dåpen er inngangen i kirkens fellesskap. I fonten fylles det noe vann. De som kommer til gudstjeneste og som ønsker det, kan da dyppe fingre i vannet og gjøre korsets tegn mens de f.eks. sier for seg selv: «Herre, jeg er i dåpen merket med ditt kors for å tilhøre deg og tro på deg. Hjelp meg til å leve som en kristen». Eller: «Takk Herre, for dåpens gave. La meg alltid leve i min dåp!»

b) Kaste vann over menigheten

I enkelte anglikanske og katolske kirker kan man oppleve at innviet vann dynkes eller kastes over menigheten ved hjelp av en dertil egnet kost. I den katolske messeliturgi kan denne handlingen erstatte syndsbejænnelsen. Den tolkes i lys av Sal 51,9, men den skal først og fremst minne om dåpen.

Det er som dåpspåminnelse at denne handlingen også er benyttet ved noen gudstjenester i vår kirke. Teologisk sett er det vel ingenting i veien for å anvende denne symbolhandlingen også hos oss. Men jeg vil allikevel ikke anbefale det. For til forskjell fra «å korse seg» med fingrene dyppet i vann, er jo dette en kollektiv handling som man involveres i selv om man ikke skulle ønske det.

c) Helle vann i døpefonten påskenatt

I påskenattsgudstjenesten foregår det en dåpspåminnelse. Kanskje den ville bli mer realistisk hvis man helte vann i døpefonten? Og så eventuelt innbød dem som ønsket det, til å komme frem dit for å bli tegnet med korstegn på pannen? presten kunne da si følgende eller lignende ord: «I dåpen ble du merket med Kristi kors for å tilhøre Ham og tro på Ham. Lev da i dåpens nåde!» mens han sier dette, kan han dyppe noen fingre i vannet i døpefonten og tegne korset på pannen til hver deltaker.

d) Lys som minner om dåpen.

Det er tidligere redegjort for lyssymbo-

likken påskennatt. Istedenfor – eller i tillegg til – at hver enkelt får tent sitt lille lys fra påskelyset i begynnelsen av gudstjenesten, må det kunne foregå under dåpspåminnelsen. Menigheten innbys da til å komme frem til påskelyset. Der tenner presten, eller en annen, et lys fra påskelyset og rekker det til hver enkelt med f.eks. disse ordene: «Må Kristi lys skinne i deg så du lever i din

dåp!» (Hvis menigheten har lys fra før, tenes hvert lys på nytt fra påskelyset).

Dåpen spilte en fremtredende rolle for de første kristne. Det er dessverre ikke tilfellet for oss i vår kirke. Men ved bruk av ulike symbolhandlinger som peker tilbake til dåpen og dens innhold, kan vi få hjelp til å se dåpens store betydning for oss og vårt kristenliv.



Eller tilbakeblikk ?

Det begynte som en bokmelding for en god stund siden. Utgangspunktet var Else-Britt Nilsens «GJENNOM PRESTENS BRILLER, *Om ekteskap og kirkens vigselførelse*» som skulle anmeldes. Og jeg begynte gjennomlesningen – som vanlig. Men fortsettelsen ble ikke helt som forutsatt: Et resymé, noen refleksjoner og for øvrig en passe blanding av ros og ris. (Som oftest mest av det første forresten. For det er nesten alltid *noe* å finne til berikelse, og hvorfor ikke fremheve *det?*)

Den nevnte bok engasjerte meg imidlertid på en særskilt intens måte. Den førte meg tilbake til de mange stunder jeg hadde slitt med den samme tematikk under studietiden. Nå – 25 år etter og atskillige erfaringer rikere – merket jeg at jeg slett ikke var ferdig med studietidens tanker. De nærmere enkeltheter fra den gang hører ikke hjemme her. Men situasjonen var allerede da klar nok: Skal – skal ikke når det gjelder gjengifteproblematikken? Det var et prinsipielt spørsmål som måtte belyses både nytestamentlig og systematisk, og besvares på teologiske premisser. Det var tross alt enklere å håndtere saken slik på det prinsipielle plan. Vanskeligere ble det praktisk-teologisk. I møte med den folkekirkelige virkelighet og praksis.

Den gang var det få som viet alle. De fleste avsto helt. Men noen prøvde seg på en mellomvei. Å vurdere hvert tilfelle for seg. For så å vie «den uskyldige part». Men hvem var det? Igjen var det enklere å være student. Å kunne teoretisere over saken.

En bok gjorde imidlertid særskilt inntrykk. Tidligere rektor ved Universitetets praktisk-teologiske seminar, Arne Fjelberg, hadde i 1953 skrevet boken «Ekteskapets chance», hvor han reflekterte over egne erfaringer og kirkelig praksis når det gjaldt skilsmisse- og gjengifteproblematikken. Her beskriver han bl.a alternativene slik: «Presten kan vie alle uten å foreta noen moralsk eller kristelig bedømmelse. Men fra en slik fremgangsmåte hindres han fordi han sikkert vet at han derved ikke vil unngå å handle urett i mange tilfeller. Den andre muligheten er å undersøke hvert enkelt tilfelle. Der hvor han så kan konstatere at vedkommende part var uskyldig i skilsmissen, kan han foreta vielsen. Vanskeligheten her er at premisene svikter. Ingen prest har et slikt skarpsyn at han kan dømme rett i en slik sak. Og han vil uten tvil og med urette komme til å vie noen og like sikkert med urette komme til å avvise andre. Den tredje muligheten er å si nei til alle. Men hvis presten samtidig er klar over at det fins fraskilte som har kristelig rett til å gjengifte, da er det også åpenbart at han derved kommer til å handle urett mot noen.» Og han oppsummerer med følgende ord: «Selv er jeg etter mange års erfaringer kommet til at det mest barmhjertige mot flest mulig likevel er å si nei til alle» (s. 109).

Mye har skjedd siden Arne Fjelberg skrev sin bok. Tilløp til en endring kunne allerede merkes da jeg hadde min studietid. Og meget mer har skjedd, har vært sagt og har vært skrevet siden. Blant annet Else-Britt Nilsens omfattende studie, som utkom i 1991 og som forfatteren året før hadde forsvart for den teologiske doktorgrad ved Oslo Universitet.

Boken, eller avhandlingen, består av to hoveddeler:

- (I) : Teologiske perspektiver på ekteskap – skilsmisse – gjengifte opp gjennom århundret.
- (II) : Spørreskjemaundersøkelsen.

I den teologihistoriske del (I) presenteres vi for vurderingene hos Lyder Brun, Ole Hallesby, Alex Johnson og nettopp: Arne Fjelberg. Hertil kommer to utredninger (1965 og 1982) gjort for Bispemøtet vedrørende sider ved samme sakskompleks.

I den empiriske delen (II) er det resultatene av den nevnte spørreundersøkelsen som presenteres og vurderes. Begge deler er interessant, ja, spennende lesning.

La oss gå inn bakfra.

Spørreundersøkelsen avdekker en del tendenser:

- At kvinnelige prester er mer åpne for å vie fraskilte enn mannlige prester er det.
- At forskjeller i pastoral praksis er avhengig av prestenes studiested.
- At eldre og yngre presters pastorale praksis er forskjellig
- At de yngste MF- prestenes pastorale praksis er mer generasjonspreget enn fakultetspreget.

Er det slik fortsatt? Spørsmålet skal stilles, men ikke uttømmende besvares. Mitt eget inntrykk er imidlertid at disse tendensene bare har forsterket seg siden 1983 (da materialet ble samlet inn). Materialet gir grunn til mange refleksjoner. Når det gjelder utviklingen det seneste ti-år. Og de neste.

Vi vil la en av forfatterens konklusjoner bli stående – til videre ettertanke: «Vi utelukker ikke at kirkens pastorale praksis endrer seg, ikke bare fordi prestene forandrer *holdning*, men også – og kanskje først og fremst – fordi kirken får nye prester. En ny type prester...» (s.306).

En ny type prester? Kan hende. Men også de nye prestegenerasjonene må forholde seg til de gamle problemstillingene. Saken kan aldri nedskrives til et praktisk spørsmål som skal administreres. Vi taler her om spørsmål av normativ karakter, som fremfor alt må besvares teologisk. På bakgrunn av Skriftens ord. Uten å underslå ordene fra «Tractatus» (1537):»Urettferdig er den bestemmelsen som forbyr gjengifte for den uskyldige parten etter en skilsmisse». På denne bakgrunn har lutherske prester lett seg fram i et ofte ulendt terreng.

Veivalgene er de samme som før.

Å vie alle. Ut fra tankegangen: Jeg vil ikke – og kan ikke være dommer. Det har jeg ingen rett – og ingen mulighet til. Derfor vier jeg alle, selv om jeg altså kan komme til å vie for mange. Min kommentar: En slik praksis må være i strid med både Skrift og traktat. Jeg kan ikke annet enn å advare mot denne fremgangsmåten.

Å vie noen. Her er tankegangen: Jeg vil ikke, men jeg må være villig til å ta på meg oppgaven som dommer. Jeg har en mulighet til å vurdere hvem som har brutt ut, hvem som har gått bort og ikke minst hvorfor. Min kommentar: En slik praksis kan jeg ikke helt og holdent avvise, selv om jeg klart innser vanskelighetene med denne fremgangsmåten.

Å ikke vie noen. Med dette utgangspunktet vil jeg heller ikke være dommer. Som dommer dømmer jeg ikke bare en «uskyldig», som jeg så forholder meg til videre i prosessen. Jeg dømmer samtidig en annen for «skyldig», som jeg vanligvis ikke har møtt engang. Min kommentar: Etter 25 års tjeneste følger jeg fortsatt Arne Fjelbergs praksis.

Vet vi i dag mye mer som de ikke visste før?

Det er etter min oppfatning verken nye eksegetiske oppdagelser eller systematisk-teologiske refleksjoner som har ført kirken i retning av en ny vigselfpraksis.

Hva er det da? Det er at problemet kvantitativt er et helt annet enn før. Men det kan ikke permittere mer kvalitative problemerstillinger.

«Prøver jeg kanskje å gjøre mennesker til lags?» spør apostelen. Og han svarer selv: «Var det mennesker jeg ville være til lags, da var jeg ikke Kristi tjener» (Gal 1,10).

En slik anførsel peker ikke på en egenprektig pastoral praksis, men er uttrykk for en type besinnelse vi som kjenner oss presset aldri må glemme i fremtidens kirke.

En annerledes bokomtale – ja vel. Det skulle likevel være nok til å vise at «Gjennom prestens briller» av Else-Britt Nilsen (Universitetsforlaget 1991, kr. 265,-) er en nyttig bok til å tenke også over egen pastoral praksis, på et særlig utsatt område.

Tore Kopperud



En enestående begivenhet

Intet mindre enn en begivenhet må det karakteriseres som at vi for første gang i vår kirke har fått et slikt monumentalbind som *Gudstjenestelivet i Den norske kirke* av Helge Fæhn.

Forfatteren er vel kjent. I to perioder har han vært knyttet til Det teologiske fakultet ved Universitetet, hvorav 12 år som professor i kirkehistorie.

For snaut 50 år siden så hans første skriftlige liturgiske bidrag dagens lys. (Om tidebønntradisjonen i «Forbundet» – nr. 4/ 1946). For drøyt 25 år siden sto han frem som sekretær i første fase av Liturgikommisjonens arbeid (1966 – 72), og formann var han i kommisjonens siste fase (1979 – 84). Og hele tiden var han med som et særlig hardt arbeidende medlem. Skjønt noe etterakst ble det også – hvor kirken igjen trakk veksler på hans store faglige innsikt og innsatsvilje. For alt dette ble han i 1989 utnevnt til ridder av St. Olavs orden, 1. klasse.

Med Olavs navn som tilknytningspunkt ledes våre tanker til Nidaros. For det var jo nettopp her, ved et seminar i hvelvvrommene til Erkebispegården at boken ble presentert 10. mars i år. (Etter at forfatteren selv hadde forettet ved fastegudstjenesten i domen kvelden forut, og det etter en liturgi fra ca. 1640. Begge deler minnerike begivenheter for alle som var tilstede.)

Her er det på sin plass å hente inn Helge Fæhns egne ord fra Erkebispegården:

«Som en begynnelse på seminaret, skal jeg få fortelle om arbeidet med boken. Da må jeg først få si litt om bakgrunnen for at jeg kom til å ta opp arbeidet med liturgikk og liturghistorie. Det hele begynte med at jeg en gang vinteren 1941 – 42 påtok meg å referere «Stengrunnen» av Bo Giertz på en «open house kveld» hjemme hos Vera og Einar Molland. Denne mest kjente av Bo Giertz' bøker ble av gjennomgripende betydning for meg: menneskelig, kristelig, teologisk – og ikke minst med tanke på liturgi. Det var også en stor begivenhet for meg da jeg som flyktning i Sverige i krigens siste år tilbrakte noen dager i hans hjem. I forordet til dagens bok takker jeg da også Bo Giertz, som : «Tidlig i studietiden åpnet mine øyne for rikdommen i kirkens liturgiske liv».

Etter embetseksamen julen 1945 fikk jeg stipend til et studieopphold i England. De fem månedene våren 1946 ved St. John's teologiske college i Durham – med daglig Morning og Evening Prayer i College chapell – var meget givende. Foruten å oppleve det rike og egenartede liturgiske liv i den anglikanske kirke ble jeg også kjent med en av de viktigste bøker i liturghistorie etter siste krig: nemlig *The Shape of the Liturgy* av Gregory Dix. Denne bok på ca. 750 sider anmeldte jeg et par år senere i Norsk Teologisk Tidsskrift (1948) – i en artikkel på 30 sider med overskriften: «Nattverd – gudstjenesten som felles handling». – I dag hadde jeg valgt en enda mer presis formulering og kalt artikkelen: «Messen som Gudsfolkets felles handling».

Impulsene fra disse bøker har formet mitt liturgiske grunnsyn, nemlig slik:

– Bo Giertz med «Stengrunnen», «Kristi Kyrka» og «Kyrkofromhet» gav meg en opplevelse av liturgi som a) en eksistensiell holdning, og b) som *livsnerven* i kirkens liv. – Boken til Gregory Dix viste meg a) at liturgi ikke er et spørsmål om estetikk og formvesen, men at *liturgi og teologi* hører nøye sammen; b) at liturgien – og særlig messen – er noe som menighet og prest, klokker og tekstleser, kor og kantor, i en sum: noe *hele* Guds folk *gjør sam-*

men, i troskap og lydighet mot Jesu ord, da han innstiftet nattverden: «Gjør dette – til min ihukommelse». «Gjør dette til minne om meg»!

For meg betyr liturgi kort sagt: *eksistensiell holdning og felles handling*. Derfor heter også boken som samler oss i dag «Gudstjenestelivet i den norske kirke», og ikke bare «Liturgien i Den norske kirke». Holdning og praksis – lev liturgi – er det vesentlige for meg!

Med denne bakgrunn begynte jeg i 1948 å arbeide med *norsk liturghistorie*: *Der lå den nære bakgrunn for mitt liv – som kristen, som prest, og som forsker*».

Med dette har vi fanget inn utgangspunktet for det som kommer til å bli et liturghistorisk standardverk i årene fremover. For boken er først og fremst *liturghistorisk* orientert, og skildrer de ulike liturgiske ordninger. Det vil vi komme tilbake til. Selvsagt vil også dens *kirkehistoriske* betydning være vesentlig. Denne anmelderen har ikke tilstrekkelige forutsetninger til å vurdere den faglig slik. Et inntrykk skal imidlertid formidles: Det virker avgjort som om forfatteren makter å forene de nødvendige krav til vitenskapelighet med den nødvendige enkelhet i formen. Dette er med på å gjøre boken tilgjengelig for mange utover en faglig snever krets, og svarer godt til målsettingen om at «boken skal kunne leses av enhver kirkelig interessert mann og kvinne» (s. 16). Selv om den i første rekke er beregnet på prester, organister og andre kirkelig tilsatte.

Til tider er den bent frem fornøylig med sine eksempler (også i fotnotene, som utgjør en stor og viktig del av boken). Det gjør den ikke mindre folkelig, i aller beste forstand. Innholdsmessig dreier det seg jo om en vesentlig del av *folkets* liv. Slik fremtrer den også som en bredt anlagt *kulturhistorisk* kildesamling. For gudstjenestelivet er et bredt og gyldent bånd i vårt folks kulturveg gjennom tidene.

Når alt dette er sagt, så skal det likevel ikke være tvil om at det er bokens verdi som *praktisk-teologisk* oppslagsbok og referanseverk som skal stå igjen etter *denne* anmeldelse. Her får vi virkelig hjelp til å reflektere over praksis. Det vet vi kan gjøres på mange vis – med et prinsipielt, et økumenisk eller som her et historisk utgangspunkt.

At Helge Fæhn er historiker, er velkjent. Men i denne boken møter han oss som noe mer. Ved et tidligere veimerke er han beskrevet som *liturgiolog*. Skal vi kalle det en liturghistoriker pluss (+)? Denne tilføyelsen er vesentlig, og jeg vil nå fokusere på nettopp den, for dette er med på å gi boken både farge og profil. Som forfatteren selv fremhever det i forordet, er det gudstjenestelivet det handler om – «selve livsnerven i kirkens liv» (s. 15). Intensjonen bak boken har vært å gi et bidrag til gudstjenestelivets historie i Den norske kirke fra reformasjonstiden til våre dager. En slik intensjon avdekker liturghistorikeren+.

Fokuseringen på gudstjenestelivet må være den rette også med tanke på fremtiden. I samtiden spørres det undertiden: Er Gud tilstede i våre gudstjenester? Kanskje har han gått? Slike spørsmål forundrer. For det er vår kirkes glade bekjennelse og frimodige tro at der Guds ord forkynnes klart og rent og sakramentene forvaltes rett, der er Han selv tilstede. De ulike kirketider forteller på hvert sitt vis om det.

I boken opererer Helge Fæhn med tre hovedperioder.

Første hovedperiode – frem til 1699 (med Kingos salmebok og graduale). Denne hovedperiode er beskrevet som: *Fra middealderens mangfold til det lutherske eneveldes uniformitet*.

Andre hovedperiode – 1700 til 1814 (da det liturgiske initiativ ble flyttet til vårt eget land). Denne hovedperiode er beskrevet som: *Fra pietismens moderate reformønsker til opplysnings-tidens radikale reformplaner*.

Tredje hovedperiode – 1814 til 1926/1992 (det siste årstall med Gudstjenestebok I/II som det foreløpige slutt punkt.) Denne hovedperiode er kort og godt beskrevet som: *Restaurasjons-liturgiernes tid*.

Når det gjelder tidligere publikasjoner fra Helge Fæhns hånd er alle disse hovedperioder berørt. Og med bakgrunn i bokens egen litteraturliste skal det nevnes enkelte bidrag. Fra periode I: Gudstjenestelivet i Nidaros domkirke i middelalderen (1955) og Manuale Norvegicum/Prestahandbok (1962). Fra periode II: Forfatterens eget doktorgradsarbeid, *Ritu-alspørsmålet i Norge 1785 – 1813* (1956). Og av betydning for alle tre perioder: *Høymessen i går og i dag* (1963 og senere utgaver).

I høymesse-boken er hovedvekten lagt på de siste hundre år. I denne nye boken er det annerledes. Her har forfatteren arbeidet mest med tiden før 1700, som det har vært minst primærforskning knyttet til. Hva siste del av tredje utgave angår, så vises det til Lars Fla-tøes bok *Den store liturgirevisjonen i vår kirke 1886–1926* (1982), og Helge Fæhn begrenser seg stort sett til å markere noen hovedpunkter og trekke de store linjer.

Hva begrensninger ellers angår, så har det vært helt nødvendig å foreta flere, for at ikke boken skulle sprengre alle rimelige grenser. Salmebok, ja kirkemusikken i det hele har ingen fremtredende plass i fremstillingen. (Men vi merker oss avsnittene om skolenes kortje-nester!) Forfatteren begrunner dette i innledningen. Det samme gjelder preken og kasual-taler, hvor det særskilt vises til Olav Hagesæthers bøker om prekenens historie i Norge.

Selvsagt er det også andre ting en kunne ønsket å høre mer om. Denne anmelder tenker f.eks. på kirkeåret. Rett nok omtales det og tekstperikopene flere steder underveis, og skulle dette gis en enda bredere omtale, måtte det få følger også for andre deler av fremstillingen. Kanskje ville en da, som i Sverige, ende opp med flere bind. Der har Carl Hen-rik Martling skrevet *Svensk liturghistoria* (1992, og anmeldt i Luthersk kirketidende nr. 15/93). Kirkeåret derimot behandler han i *Kyrkans år och dagar* (1993, som for øvrig omta-les annet steds i dette nummer av HPT).

Hver hovedperiode innledes med et bidrag av mer generell og oversiktsmessig karak-ter, før forfatteren tar oss med inn i det helt konkrete: De enkelte liturgiske ordninger, og tilsvarende avsluttes hver hoveddel med «Enkelte forhold», som berører flere av de forut-gående kapitler. Plasshensyn begrenser også denne anmelder fra å gå nærmere inn på enkeltheter her.

Tre forhold skal likevel påpekes:

For det første: Mellom innledning og avslutning har hoveddelene stort sett samme opp-bygning: Høymesse – Skolens kortjeneste – Gudstjenester utenom høymessen – Kirkeår og perikoper – Dåp (etter hvert også – Konfirmasjon) – Innledning av inngangskoner – Skriftemål (i ulike former, eventuelt også kirketukt) – Inngåelse av ekteskap – Sognebud og gravferd – Ordinasjon (eventuelt også innsettelse) – Kirkevigsling, kirkehus og kirke-inventar.

For det andre: Bedre enn noen gang før gis vi nå anledning til å trekke en liturgisk tråd gjennom århundrene. Men denne gullgruve til liturghistorien må ikke av leseren begren-ses til det jeg vil kalle «liturgisk arkeologi». Med dette mener jeg en opptatthet av gudstje-nestfornyelsen som i alt vesentlig har blikket rettet bakover. Å lære av historien er ikke det samme som å kopiere den! Også her er forfatteren en klok veileder. Og i denne sammen-heng er det ikke minst naturlig å peke på et kort, men spennende etterord som har frem-blikkets karakter. Med et trygt stade i fortiden og klart forpliktet på de gjeldende ordning-er, våger han å reflektere litt over veivalg med tanke på morgendagens liturgier.

For det tredje: Fremstillingen går helt frem til våre nye liturgiske ordninger. Det er like-vel bemerkelsesverdig hvor forsiktig forfatteren er i omtalen av de senere års bidrag til det som er kalt «troens bøker».

Det har stått på trykk: «Fæhn er hovedmannen bak vår nye liturgi». (Nils Bloch-Hoell i forordet til bibliografen i anledning HF's 70-årsdag i 1988). Jeg mener bestemt at denne

påstanden er holdbar! Selv om det har vært mange med i de ulike runder vi har hatt knyttet til vår siste liturgirevisjon, og det er sikkert at andre navn vil bli trukket frem i sin tid, må det allerede nå være rett å si at Helge Fæhns innflytelse har vært særlig stor. Er det derfor han er så forsiktig i omtalen av de nye ordningene? For ikke en gang indirekte å bidra noe til sitt eget liturgiske ettermæle? En gang i fremtiden må det imidlertid bli andres oppgave å gi Helge Fæhn også slik den anerkjennelse han fortjener.

Hva er mer å si om boken?

Vi finner hele 14 Tillegg, i hovedsak med liturgiske tekster og instruksjoner. (Her er hele fem knyttet til middelalderens ordninger og praksis).

Den inneholder en del illustrasjoner. (Snaut 40 stk. i svart/hvitt). Den har både person- og stedsregister, men savner et sak/emneregister. (En fyldig innholdsoversikt hjelper noe, men løser slett ikke alt når det gjelder dette savn). Nå opplyses det imidlertid at i 2. utgaven av boken, som skal foreligge når dette leses, vil også saksregisteret være på plass, og det samme med en faksimile av høymessen (med noter) slik vi finner den i Thomissøns salmebok (1569). For de som allerede har 1. utgaven, vil det være mulig å skaffe seg disse tilleggssidene i form av et særtrykk.

Ved hjelp av denne boken vil mange spørsmål bli besvart. Hvorfor er det slik og sånn? Den som leter, finner svar på det meste – og enda mer enn før ved hjelp av det nye saksregisteret.

Er det da ingenting å innvende? I den vrimmel av detaljer som boken rommer finner en helt unntaksvis noe en kan stusse ved. At åpenbaringstiden alltid slutter med Kristi forklarelse (s. 366), svarer ikke til Gudstjenestebokens angivelse (bind I/s. 17). Sant nok er denne dagen det mest markerte høydepunkt i denne Kristi herlighetstid, men Søndag før faste (Fastelavenssøndag) er sluttpunktet.

Når det gjelder vigslingsordningene tales det om «Signing av biskop» (s. 412f) Og det er riktig at slik ble ordningen presentert og lenge omtalt. Det er videre riktig at handlingen «ble tillagt så stor og selvstendig betydning at den ble tatt med blant vigslingshandlingene». Men dette medførte også at den fikk navn etter denne plassering. I Gudstjenesteboken (bind II/s. 201) finner vi derfor «Vigsling av biskop». Man kan se ulikt på hvor heldig denne terminologi er for en person som allerede er vigslet som prest, men slik er nå en gang dagens ordbruk – etter forslag fra Bispemøtet 86 I og vedtatt ved kronprinsregentens resolusjon av 20. 11. 1987.

Denne murstein av en bok er dypest sett menighetsbyggende. Den omhandler det nådemiddelløp som har gitt ånd og liv til vårt norske kirkelegeme. Med et annet bilde: Dette regn fra det høye har gjennom århundrene overrislet kirkemarken og fruktbargjort den, så det også hos oss kan takkes «for alt på vår mark i tusen år som grodde til sjeleføde» (NoS 219, v. 4). Når vi neste år skal feire 1000-årsjubileet for kristningen av Norge, så skjer det nettopp i tilknytning til den aller første gudstjeneste som, så langt vi kjenner til, ble holdt på Moster i 995, da Olav Trygvasson «lot synge messer i teltene på land».

Mangt har skjedd i det millennium som ligger bak. Noe av det viktigste møter vi i denne boken. Helge Fæhn har her, som i sitt øvrige virke, vært med på å perspektivsette vår kirkes liturgiske praksis. Han, vår fremste kjenner av gudstjenestelivet gjennom tidene, fortjener både takk og ære for sin utrettelige tjeneste, og ikke minst for denne enestående boken.

Helge Fæhn:

Gudstjenestelivet i Den norske kirke

Universitetsforlaget, Oslo, 1994

495 s. Kr. 325,-

Tore Kopperud

Thomas G. Long:
The Witness of Preaching
 Westminster/John Knox
 (Louisville: Kentucky 1989)
 216 s. Pris ikke oppgitt

Thomas Long er professor i homiletikk og liturgikk ved Princeton Theological Seminary, og produserer jevnt og trutt bøker innenfor sine fagfelt. Her har vi for oss en homiletisk grunnbok, hvor det praktiske arbeid fra studierom til prekestol står i sentrum.

Men han gir sin homiletikk en bestemt retning i åpningskapitlet, hvor han behandler ulike «images» om det å være predikant. Han drøfter således pluss- og minus-sidene ved predikanten forstått som: herolden (i Barth-tradisjonen), pastoren (profilert i den terapeutiske utgave) og fortelleren (utformet i lys av dagens gode konjunkturer for narrativ teologi).

Som bokens tittel antyder, foreslår Long å se predikanten i et fjerde «bilde»: predikanten som vitne. Dermed er vi innenfor rettsspråket: Et vitne vil inn til sannheten. Et vitne har sett noe og vil bringe det frem. Et vitne har ikke autoritet fordi han eller hun står over andre i rang og verdighet, men nettopp fordi vedkommende har sett noe. Et vitne må være troverdig, osv. Long mener kort og godt at predikanten formet i vitnets bilde vil tilføre verdifulle, nye perspektiv på dagens forkynnertjeneste og unngå de uheldige sider ved de førstnevnte predikant-modeller.

Dernest går han over til en drøfting av prekenens bibelske autoritet, og så følger kjente temaer i enhver noenlunde fyldig homiletisk lærebok: Det eksegetiske arbeid – drøfting av prekenens form og fokus (viktig!) – hvordan begynne, skape sammenheng og avslutte en preken – og veien fra skrivebord til prekestol, som i sak blir den viktige omforming fra skriftlig til muntlig. En «skreven preken» er jo en selvmotsigelse!

Forf. gir oss lov til å skrive ut komplett

manuskript, utforme et punktmanus og til å gå på prekestolen uten manus. Det siste krever særlig dyktighet, om ikke prekenen skal flyte ut i uorden og utslitte floskler. Bare man får formidlet budskapet som et sant og rett «vitne», uten at manus blir en magnet som suger opp formidlingsenergien, så aksepterer forf. den individuelle frihet på dette punkt.

En mangel ved boken er at den ikke har noe kapitel om de pastoralpsykologiske aspekter på predikanten. Thomas Long er en av de absolutt ledende homiletikere i USA i dag. Så den som vil møte noe av det beste i dagens amerikanske prekenlære, har et meget godt alternativ.

O.S

Christian Möller:

«Wenn de Herr nicht das Haus baut...»

Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993
 4. Aufl. 1994. 127 s. DM 16.80.

Det er neppe noen europeisk kontekst som har gjennomarbeidet temaet «menighetsoppbygging» så grundig, historisk og aktuelt, som professor Christian Möller i Heidelberg. Hans 2-binds *Lehre vom Gemeindeaufbau* (Göttingen 1987 og 1990), samt verkstedboken *Gottesdienst als Gemeindeaufbau* (1988) er blitt standardlitteratur på dette feltet.

Etter at disse omfattende arbeider, som omfatter 900 trykksider, var fullført, kom han på den gode idé å popularisere sine innsikter i en liten studiebok med det vi vil kalle «menighetsrådsmedlemmer» som primær målgruppe. Fire opplag på to år viser at boken har «truffet» et behov. Boken faller i tre deler: (1) «Menigheten som gave og oppgave», (2) «Søndagens gudstjeneste som gave og oppgave» og (3) «Gaver og oppgaver i hverdagens gudstjeneste». De 21 små kapitler av 5–6 siders lengde er formet som brev til leserne.

Boken er preget av en mild kirkelighet, som jeg finner meget sympatisk. Sentrale

bibelske og reformatoriske poenger utnyttes for å få frem en dypere menighetsbevissthet og en større hengivenhet til gudstjenesten. Chr. Möller har ingen sans for den aktivistiske kirke. Ord og sakrament er de fremste menighetsbyggere. Og dét er et grunnleggende synspunkt. I sine «lærebøker» er han meget tilbakeholdende når det gjelder å gi metodisk veiledning til menighetsbyggingens «hvorledes». Dette slår også igjennom i den lille popularisering. Selv mener jeg Möller her kunne våget seg noe mer frempå med konkrete råd og anbefalinger.

Norske prester vil i dette vakre lille heftet finne mange poenger til undervisning og forkynnelse om menighet og gudstjeneste. Men først og fremst er den et hjelpemiddel til egen besinnelse på kirkens egenart og oppgave i dagens samfunn.

O.S.

Kallistos Ware:

*Den ortodokse kyrkans väg*Övers.: Katarina Sjöström
Verbum, Stockholm 1993

192 s. Pris ikke oppgitt.

Det er biskop Kallistos bok *The Orthodox Way* (1979) som med dette foreligger i svensk oversettelse. Det er ikke for mye sagt at boken allerede er blitt en klassiker når det gjelder å utfolde hva som er den ortodokse kirkes tros-«vei». Det er således ortodoks spiritualitet, slik den utfolder seg som gudstjenesteliv og livsprogram, forf. her vil presentere. De kirkehistoriske perspektiver på Den ortodokse kirke er her utelatt. De har Kallistos Ware behandlet i en tidligere bok, *The Orthodox Church* (1963).

Her dreier det seg altså om å fremlegge hva en ortodoks kristen lever av, som forf. uttrykker det i forordet. Siktet er det rent positive: «– att beskriva den tro i vilken jag som ortodox kristen lever, inte att ta upp områden som förenar eller åtskiljer den

ortodoxa kyrkan och den romersk katolska eller den protestantiska kyrkan» (s. 10).

Forf. strekker sin fremstilling over seks kapitler: Gud som mysterium, som Tre-enighet, som skaper, som menneske, som Ånd og som bønn. Fremstillingen er beriket med en rekke utdrag fra teologer og åndelige veiledere innenfor den ortodokse tradisjon. Dermed blir boken en betagende blanding av lærefremstilling, meditasjon og doksologi. Å skulle kalle boken en ortodoks voksenkatekisme, er knapt riktig. For den sprenger denne genre, i det fremstillingen hele veien ligger i grenselandet mot bønneboken. Det kan lyde forslitt, men dette er en beåndet bok, som belønner sin leser langt ut over vanlige mål. Den vil dessuten bli en kilde man stadig vender tilbake til.

Den svenske oversettelsen er prima.

O.S.

Nytt fra Sverige

Gjennom årene har det i dette heftet vært gjort forsøk på, med forholdsvis jevn frekvens og relativt kortfattet, å hente frem en del ny litteratur fra våre nordiske naboland. Så også denne gang – fra Sverige.

T.K.

Carl Henrik Martling:

Kyrkans år och dagar

Verbum, Stockholm 1992.

245 s. Skr.225,-

Igjen er det en glede å presentere en bok av svenskenes betydelige kirkemann og liturgiker Carl Henrik Martling. Denne gangen skriver han om kirkeåret.

Boken har tre hoveddeler: (I) *Kirkens dager* (med følgende delemner: Ukedagene – Kristusdagene – Mariadagene – Engledagene – Helgendagene og den svenske kalenderen. (II) *Kirkens tider* (herunder Påsketiden – Pinsetiden og Juletiden). (III)

Kirkens år (med det svenske året, det anglikanske året, det romersk-katolske året, det ortodokse året og det reformerte året.) I tilknytning til tredje hoveddel er det også en egen avdeling om kirkeårets dynamikk og symbolikk. Og i denne forbindelse behandles, foruten fargesymbolikken, også blomster – og lyssymbolikken, den siste relativt utførlig.

Sammelingen med tilsvarende norske bøker til emnet, så er et fyldigere *historisk* materiale presentert i denne boken. I tillegg kommer et bredt anlagt *økumenisk* utblikk (jfr. III overfor). Begge deler av stor verdi. Hva det økumeniske angår skulle vi likevel gjerne ha hørt mer om tekstperikopene, som har vært et særlig interessant punkt i den økumeniske samtale og som har vært mer direkte fremme i vår hjemlige litteratur. Derimot har det vanligvis hos oss vært rettet langt mindre oppmerksomhet mot de ulike helgenkalendre, noe som i denne boken fremtrer med et samlet sett stort volum. En aksentforskyvning her i favør av det perikope-rettede ville nok denne anmelder ha foretrukket.

Selvsagt blir det mye svensk stoff. Men likevel mest annet. Fra andre lands kirker. Dog ikke slik at hver enkelt kirke behandles. Det er kirkesamfunnene i stort som er i fokus. Vi finner altså ikke Den norske kirke presentert. Sammenligningene må vi trekke selv. Det er imidlertid ingen dårlig arbeidsoppgave å vie litt tid og oppmerksomhet. I det hele tatt er denne boken en god arbeidsbok for den som vil sette seg grundigere inn i kirkens år og dager.

Takk for boken – også for Norge!

Borgehammar, Stephan (red.):
Kyrkans Liv.

Introduktion til kyrkovetenskapen
Andra omarbetade utgåvan
Verbum, Stockholm 1993
355 s. Skr. 313,-

Bokens førsteutgave (1988) er allerede gitt en bred presentasjon i dette heftets nr. 1/1990. Nå skal det særlig påpekes hva som er nytt i denne siste utgaven. Men først bør det gjentas at selv om boken i utgangspunktet er tenkt som undervisningsbok, er den samtidig en omfattende faktabok for alle som interesserer seg i studier av kirkens liv før og nå.

Boken er noe annerledes disponert enn før, men har fortsatt 12 hovedkapitler. De fem første gir en allmenn orientering om kirkebegrepet og om de ulike kirkesamfunns tilkomst og særtrekk. (På mange måter svarende til vår egen konfesjonskunnskap.) De øvrige sju kapitlene presenterer kirkens virksomhet under stikkordene: Liturgikk – Homiletikk – Kateketikk – Diakonikk (!) – Økumenikk – Kirkerett og Spiritualitet. Av disse er liturgikk-kapitlet nå skrevet vesentlig om av en ny medarbeider (Anders Ekenberg), og er dessuten betydelig utvidet.

I forhold til den tidligere nevnte anmeldelse er det av interesse å merke seg at *diakonien* nå får oppmerksomhet i et eget kapittel, og at de andre nordiske (og baltiske) kirker gis en viss omtale, om enn svært snaut. En noterer seg også at det tidligere kapittel om kirkene og kunsten er utelatt. Slik ender boken opp med samme kapittelantall som før. At den likevel er mer enn hundre sider større enn førsteutgaven, skyldes enkelte utvidelser som alt er påpekt, men også den omfattende liturgiske ordlisten som boken nå er forsynt med (20 s.), og et nærpå like stort sakregister.

Jeg holder fast ved at vi kunne ha god bruk for en lignende bok, tilpasset norske studie- og kirkeforhold. Men siden denne boken gir atskillig mer enn god innføring i

Svenska Kyrkans liv, er den langt på vei nyttig som oppslagsbok også hos oss.

Larsson/Lindström/Ljunggren:
Tonspråket och trons språk.
Vägar in i kyrkans musik
 Verbum, Stockholm 1993
 95 s. Skr. 80,-

Denne lille boken omhandler et stort emne. For når det gjelder kirkens sang og musikk er det et overveldende materiale å øse av.

Her er det de hyppigst forekommende sunne ledd i (høy)messen det dreier seg om: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus og Agnes Dei. Foruten de nytestamentlige cantica: Marias og Simeons lovsang. Sakarjas lovsang har man imidlertid nærmest hoppet over med den begrunnelse at den «är inte lika vanligt förekommande i körsammanhang». Med tanke på vår hjemlige bruk, hvor morgenbønnen er noe som dukker opp stadig oftere, er dette et åpenbart savn.

Denne boken kan bli en nyttig bok også hos oss. Den har et innhold som slett ikke bør begrenses til korsangere, selv om dette er dens uttalte målgruppe. *Alle* trenger vi en dypere forståelse av hva de nevnte sanger handler om. Og denne boken makter – på en enkel, men samtidig fyldig måte – å åpne opp for det, slik at vi berikes i vår gudstjenesteopplevelse. I tillegg har boken en nyttig presentasjon av Requiem, knyttet til «begravningsmässan», slik vi finner den bl.a. i verker av Mozart og Verdi. Og det er flere musikkhenvisninger både her og ellers i boken.

Å være fullgod veiviser inn i kirkemusikkens kuperte landskap er ikke mulig for en bok av dette omfang. Men den er godt egnet som guidebok når det gjelder de viktige deler av kirkens musikk som dagens gudstjenesteliv representerer.

Svenska kyrkans forskningsråd 1993:8
Bildligt.
Om gudstjänst och bild
 I serien Tro & Tanke, Uppsala 1993
 187s. Skr. 125,-.

Så mye uttrykkes i ord, med adresse til øret. Men kirken har også et annet uttrykkssett, som henvender seg til øyet: Bildet! Når det er sagt må vi gjerne vende tilbake til øret – for også ord har en bilde-side.

Det er om alt dette denne boken handler. Bilder – for øye og øre. I kortform kan de syv hovedkapitlene gjengis slik: Refleksjoner over det religiøse språkets egenart – Bilder av den billedløse – Bilder i prekenen – Bilder for de ikke lesekyndige – Bilder av korset – Refleksjoner om geometriens og tomrommets anvendelse i den moderne åndelige kunsten – Kvinnelig og mannlig i gudstjenestens bilder.

Ikke alt påkaller samme applaus hos denne anmelder. Men her er også atskillig å merke seg og ta med videre. Spesielt vil jeg peke på Nils-Henrik Nilssons bidrag («Ecce lignum crucis – Se korsets trä»), som knytter seg til en mulig korsandakt på langfredag.

Til sist skal det nevnes at de snaut femti siste sidene ikke har noe med det billedlige å gjøre i det hele tatt. Forklaringen er den at dette heftet samtidig er årgang 68 av publikasjonen «Svenskt Gudstjänstliv», og i denne siste inngår det en rekke bokmeldinger. Noe av dette er også interessant for en hver leser med et liturgisk eller hymnologisk utgangspunkt.

Svenska kyrkans forskningsråd 1994:4
Konsten att gå i kyrkan.
 I serien Tro & Tanke, Uppsala 1994
 261 s. Skr. 150,-

Hvorfor går mennesker i kirken?

Også i Norge har det vært forsøk på å besvare spørsmålet. Det er naturlig å nevne Krabye/Skjevesland: «*Rapport fra gudstjeningen*. Norske menigheter vurderer kirkegangen» (Det norske) Verbum 1993, og anmeldt i dette tidsskrift nr. 2 samme år.

For å få svar på det spørsmålet ble det i begynnelsen av 90-årene tatt initiativ til konkrete undersøkelser i Göteborg by. Disse ble ledet av en forskergruppe (religions-sosiologer og -psykologer) fra universitetene i Lund og Uppsala. Og det er resultatene av dette arbeidet som her presenteres. Bare et par smakebiter:

- Nær en fjerdedel av alle årets gudstjenestebesøk skjer i advent og juletiden.
- Over en tredjedel av de jevne kirkegjengere går til en annen kirke enn sin egen.

Dette arbeidet er egentlig en prosess i to trinn. Det første er gjort med denne rapporten. Det andre er en oppgave for Göteborg-menighetene selv. Og rapporten vil derfor

ha spesiell betydning for dem. En rapport er det forresten ikke. Den består av fire:

- (I) :«Ett år i kyrkorna i Göteborg», som er en detaljstudie i gudstjenestestatistikken.
- (II) :«En söndag i kyrkorna i Göteborg», som samler opplysninger om kirkegjengerne en bestemt søndag.
- (III) :«Vardagsbesökarna», som vender seg til mennesker som er innom kirkene om hverdagens.
- (IV) :«Gudstjänstbesökarna», som utgjør over halvparten av sidene i denne boken. Med utgangspunkt i undersøkelse II, pløyes det her opp nytt materiale fra gudstjenestefeltet, og det som fremkommer er av stor verdi for det videre gudstjenestearbeidet.

I denne siste rapportdelen vil jeg ikke minst gjøre oppmerksom på Owe Wikströms bidrag om «Gudstjänstens psykologi och samhälleliga kontext».

Dette er en både nyttig og viktig bok. Også for oss. Den hjelper oss med å stille spørsmålene. Den kan også være en hjelp til å finne svarene eller løsningene – til å gå videre. For videre må vi – det gjelder både Sverige og Norge!

T.K.

Jan-Olav Henriksen

GUDS VIRKELIGHET

Hva er innholdet i den kristne tro?

Boken gir en systematisk og grundig gjennomgang av den kristne troslære på grunn- og mellomfagsnivå.

Jan-Olav Henriksen er nytilsatt professor i systematikk ved Menighetsfakultetet i Oslo.



Kr 258,-



LUTHER
FORLAG

I BOKHANDELEN NÅ

Peter Halldorf

JOMFRUMARK

Mange er i dag på leting etter et rikere åndelig liv. I denne boken tas leseren med på en pilgrimsferd bakover i kirkenes historie og innover til kildene for en fornyet og fordypet spiritualitet. Halldorf er en kyndig veiviser.



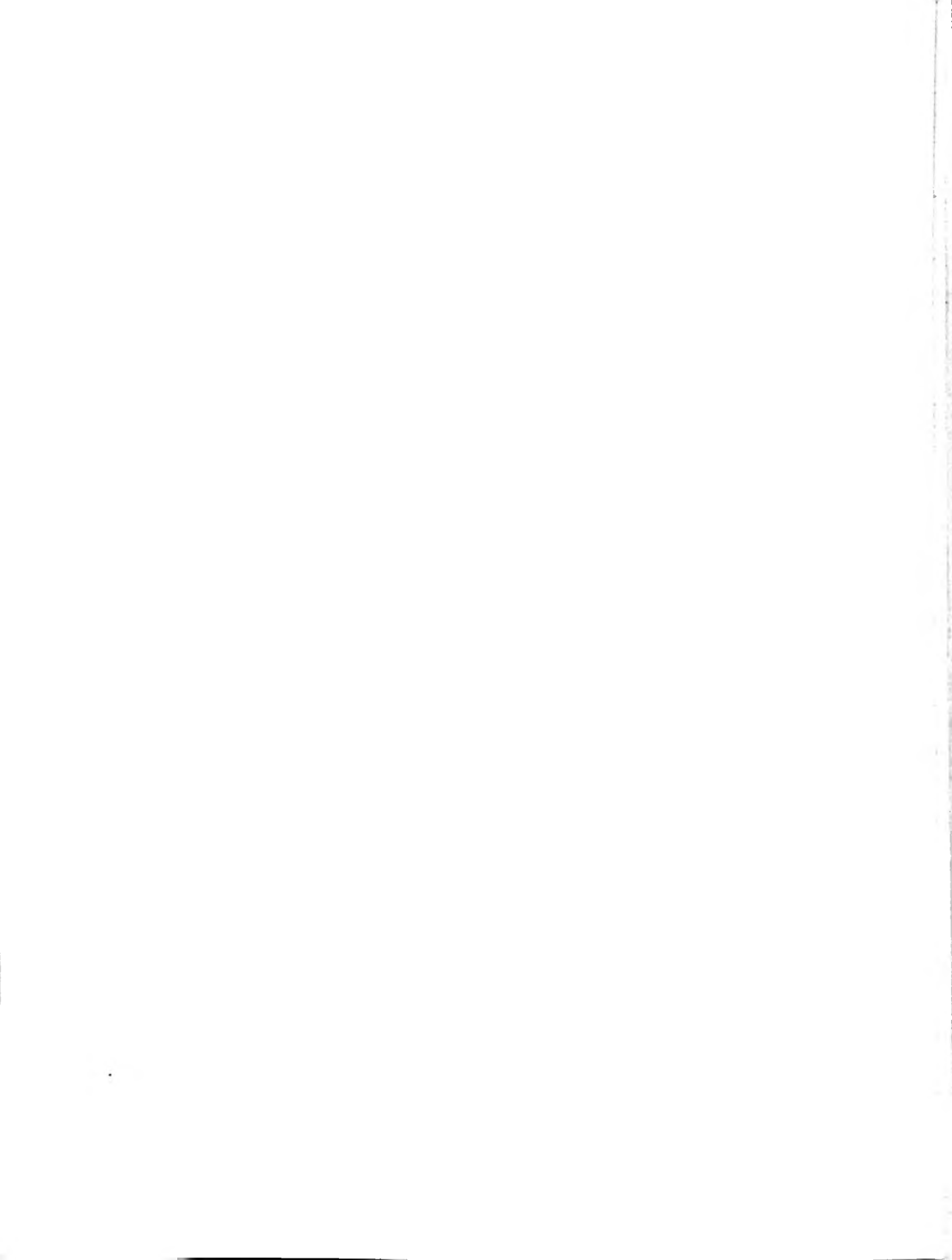
Bli med på denne reisen i «fortidens landskap» og se om den ikke gjør noe med deg.



LUTHER
FORLAG

Kr 198,-

I BOKHANDELEN NÅ



C

Returadresse: Nye Luther Forlag
Postboks 8384
Hammersborg
0129 Oslo

DET TEOLOGISKE MENIGHETSFAKULT
BIBLIOTEKET
POSTBOKS 5144 MAJORSTUA
0302 OSLO 776833