

HALVÅRSSKRIFT FOR

PRAKTISK TEOLOGI

TILLEGGSSHEFTE TIL LUTHERSK KIRKETIDENDE

INNHOLD

Lars Østnor: Normer for Norge
Øystein Bjørdal: Nokre nattverdsspørsmål
Birger Løvlie: Spiritualitet og katekese
Sigmund Harbo: «Fortell dine barn»

Sideblikk * Ex Libris * Lesefruktur

NYE LUTHER FORLAG

HEFTE 1, 1993

Halvårsskrift for praktisk teologi

Tilleggshefte til Luthersk Kirketidende

Ansvarlig utgiver: Nye Luther Forlag

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

Redaksjonssekretær: stud.theol. Astrid Sætrang Morvik

Redaksjonsadresse: Menighetsfakultetet, Gydas vei 4, 0363 Oslo 3

Abonnement:

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

Enkelthefter kan kjøpes eller bestilles hos:

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

Forfatterinstruks

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

INNHold HEFTE 1 - 1993

Leder: Institusjonsdiakoniens fremtid.....	1
John Milton: «Alt her er ditt vidunderlige verk»	2
Lars Østnor: Normer for Norge	3
Øystein Bjørdal: Nokre nattverdsspørsmål - med praktiske konsekvenser	9
Birger Løvlie: Spiritualitet og katekese.....	16
Sigmund Harbo: «Fortell dine barn». Dåpsopplæring og familie	22
Sideblikk: Alene - eller i fellesskap?	28
Takk til Tor Johan S. Grevbo	29
Ex Libris	30
Lesefruktur	42

Institusjonsdiakonien fremtid

Våren 1990 dannet lederne for åtte av våre største diakonale institusjoner en arbeidsgruppe for å lage et strategidokument for institusjonsdiakonien. Gruppen har nå levert et viktig 80-siders dokument, som vil legge avgjørende føringer på det videre planarbeid ved institusjonene. Tittelen er *Oppbrudd og fornyelse*. Her spores vilje både til selvkritisk ettertanke og offensiv nytenkning.

Diakoniinstitusjonene – og det gjelder ikke bare i Norge – er inne i en fase av oppbrudd. Nødens mange ansikter skifter. Utdanningskravene må revurderes. De offentlige sosialbudsjetter, og dermed tilskuddsordningene, blir magrere. Kravene om effektiv drift øker. Og i bunnen ligger selve *identitetsproblemet*: Hva innebærer det å være en *diakonal* institusjon ved utgangen av det 20. århundre?

Nå gir ikke gruppen noen utmeislet langtidspan med hele dens systematikk av hovedmål, delmål og motiveringer. Til dét er dokumentet i lange partier for impresjonistisk og antydende i formen. Nettopp fordi siktet ikke har vært å utarbeide en tradisjonell strategi/langtidspan, men «å starte en prosess» (s.2), er det viktig at arbeidet følges opp slik at visjonene i dokumentet kan operasjonaliseres. Gruppen selv forutsetter en slik videreføring (s. 75).

Vi vil peke på tre problemområder som synes å kreve en mer energisk bearbeidelse:

- (1) Samspillet mellom *institusjonsdiakonien* og *menighetsdiakonien*. – Spørsmålet berøres flere steder i dokumentet, men det er aksent institusjon-«lokalsamfunn» som er den tydeligste i utredningen. Menighetsbegrepet truer derfor med å flyte ut i en diffus omtale av «lokalsamfunnet».
- (2) Interessant er avsnittet om «*utdanning til nye profesjonsroller*». – Gruppen antyder at grunnutdanningen bør sikte mot «*tverrfaglige generalister*», og at denne utdanning bør se ut over de fagkretser som hittil har preget diakonale høyskoler. De tilsprang til konkretiseringer som gjøres (bl.a. s. 55) kan gi inntrykk av en diakonal utdanning *à la carte*. – Vil utdanningen f.eks. legge føringer som også tydelig motiverer for menighetsdiakonien? Den kirkelige yrkestittel «*sognediakon*» er, så vidt jeg kan se, uomtalt i utredningen.
- (3) Utviklingen av *den diakonale egenart* ved institusjonene er omtalt som sentral sak. Man ønsker å være «*pådriver*» i utformingen av helse- og sosialomsorgen i Norge (s. 48). Men de konkretiseringer som er antydnet (s. 70f) er fremdeles for våge.

Det er gledelig å se at det er lagt et godt grunnlag for et arbeid med å profilere diakoniinstitusjoner for morgendagen som både har identitet og relevans.

Olav Skjevesland

«Alt her er ditt vidunderlige verk»

«Alt her er ditt vidunderlige verk,
 du Godhets Fader, du Allmechtige,
 og ditt er universets store byggverk,
 så underskjønt. Hvor underfull du selv
 er da! Usynlig, uutsigelig
 du troner over himlene; kun vagt
 du skimtes her i disse minste verk,
 og dog forteller alle disse om
 din guddomsmakt og grenseløse godhet.
 Tal, dere lysets sønner, som vet best,
 tal, dere engler, som kan skue ham,
 og som med sang og himmelsk strengespill
 i jubel kretser rundt hans kongestol,
 den hele dag som ikke vet av natt;
 i himlen dere - dere her på jorden,
 syng med i dette store lovsangskor;
 han først, han sist, og han til evig tid.
 Du blanke stjerne, sist i nattens slep,
 som kanskje heller hører gryet til,
 du himmelhvelvets sikre pant på dag,
 som kroner morgensmilet med ditt skinn,
 syng lovsang for ham der du går din gang.
 Du sol, vår store verdens sjel og øye,
 kjenn ham, som er din overmann, og syng
 hans pris i din uendelige bane,
 når du går opp, når du ved middagstid
 står høyest og når du ved kveld går ned.
 Du måne, som nu møter østens sol,
 og flyr med himlens hop av faste stjerner,
 og dere andre fem, som farer rundt
 som vandrellys og trår en mystisk dans
 til sfærenes musikk, syng høyt hans pris,

han som av mørket kalte lyset frem.
 Du luft, og dere andre elementer,
 som først ble født av jordens moderskjød,
 som i et evig kretsløp går firfoldig,
 og blandes med og nærer alle ting,
 la deres evige omskiftelse
 bestandig syng ny vår Skapers pris.
 Og dere tåker som nu stiger opp
 fra fjell og sjøer, mørke eller grå
 til solen farver deres ulne rand
 med gull, stig opp til ære for vår Gud,
 stig opp og kle det farveløse hvelv
 med skyer eller fukt den tørste jord
 med regn; om dere stiger eller faller,
 forkynn til evig tid vår Skapers pris.
 Ja pris ham, dere vinder, som snart lint,
 snart sterkt fra alle verdenshjørner blåser;
 gyng deres topper, gran og furutrær,
 med hver en plante gyng et lovsangstegn.
 Og dere kildespring, som klukker sanger,
 klukk sangene til hans, vår Skapers pris.
 Alt som har liv, syng med, og dere fugler,
 som syngende når opp til himlens port,
 på vinger og i sang løft høyt hans pris;
 alt liv som glir igjennom vann, og alt
 som går på jorden, stolt med høyreist gang,
 og alt som kryper lavt; om jeg er taus
 ved morgen eller kveld, vær dere vidner
 for fjell og dal og sjø og skyggelund,
 som alle har fått stemme ved min sang
 og som har lært vår store Skapers pris.

Fra *Det tapte paradys* av John Milton,
 i norsk gjendiktning ved Arthur O.
 Sandved,
 Aschehougs forlag 1993.

Normer for Norge⁰

Av Lars Østnor

Innledning

Det er en utbredt oppfatning at vårt folk i dag befinner seg i en moralsk krise. Vi skal ikke her diskutere riktigheten av denne vurdering eller mulige årsaker til en eventuell brytnings-tid. I alle tilfelle møter vi stadig et rop etter etikk, fra skolehold, innen næringslivet, i forskningsmiljøer osv. Overalt erkjennes behovet for større avklaring med hensyn til normer og verdier. Ikke alltid er det like klart *hvilken* etikk og *hvilke* normer man taler om og vil bygge på. Tiden er inne til å fokusere på *innholdet* i vårt etiske fundament. Derfor spør vi: Hvilke etiske normer bygger landet vårt sitt samfunnsliv på? Hva har gyldighet som de overordnede verdier for hele befolkningen? Hvilke etiske normer skal være kriterier for rette og gode holdninger, handlinger, målsettinger og ordninger i vårt samfunn? Her blir det riktignok bare tale om å drøfte enkelte aspekter ved denne problematikk.

1. Tradisjonelle moralnormer hos det norske folk

Når det blir spørsmål om vårt samfunns normgrunnlag, henviser vi ofte til den kristne-humanistiske tradisjon. Vi har alle fått en innføring i denne gjennom moralopplæringen i skole, organisasjonsliv, kirke osv.

Helt uten indre spenninger har vel ikke denne verdiformidling vært, men det er vi nødt til å se bort fra her. I stedet spør vi: Hva særpreger denne moralav i innholdsmessig henseende?

Et blikk i *Mønsterplanen for grunnskolen fra 1987* gir oss et visst bilde av denne tradisjon. Her heter det: «Grunnskolen skal som helhet bygge på etiske grunnverdier som er forankret i kristendommen og i humanistisk tradisjon». ¹ Hvilke er så disse? De normer som anføres under overskriften «Verdier skolen bygger på – og skal formidle», ² kan forenklet og skjematisk inndeles i fire hovedgrupper:

For det første er det de som stiller krav til personer om bestemte *sinnelags- eller holdningskvaliteter* med tilhørende ytringer. Hit hører f.eks. troskap, respekt og toleranse.

For det andre gir flere normer *regler* for ytre handlinger og atferd overfor medmennesker. Det gjelder normer som sannhet, nestekjærlighet, solidaritet, samarbeid osv.

For det tredje har enkelte normer karakter av verdier som definerer gode *formål* for et moralsk liv. Blant disse finner vi frihet, rettferdighet og fred.

For det fjerde utfolder visse normer viktige sider ved *menneskesynet* som skal ligge til grunn. Det gjelder normer som menneskeverd, menneskerettigheter, likeverd og selvrealisering.

Dette er det etiske normsett som grunnsko-

lens samlede undervisning og virksomhet skal formidle og realisere.

La oss et øyeblikk se på hvordan Mønsterplanen tenker at dette skal foregå gjennom to av skolens mest typiske verdifag, nemlig kristendomskunnskap og livssynskunnskap. I *kristendomsfaget*³ suppleres hver av normgruppene ovenfor med flere eksempler: Med holdninger som hjelpsomhet og pålitelighet, med handlingsregler som budene og med formål som f.eks. helse. Dernest gir faget også normer for vår omgang med naturen: forvalteransvar, respekt for alt liv og fordeling av jordas ressurser. Endelig bringes inn et særpreget, normativt moment i og med tanken om Jesus som forbilde i tjeneste.

For faget *livssynskunnskap*⁴ er en serie av normer og verdier sammenfallende med kristendomsfaget. Men det finnes også karakteristiske forskjeller: De kristne forestillinger om mennesket som skapt i Guds bilde, om forvalteransvaret på Guds vegne overfor naturen og om Jesu eksempel mangler. På den annen side legges det større vekt på idealer som frihet, respekt, toleranse og samarbeid.

Hvis vi utvider perspektivet til *den videregående skole*, kan vi spørre: Hvilken etikk får unge mennesker med seg derfra?

Ifølge lov og læreplan har den videregående skole bl.a. som en hovedoppgave å formidle vårt samfunns kulturarv. Her inngår de kristne og de demokratiske ideer. Mer konkret betyr det at dette skoleslag skal besørge «utvidelse av kjennskapet til og forståelsen av» etiske momenter som menneskenes unike verdi, deres likeverd, nestekjærlighet, solidaritet, medbestemmelse og samarbeid, respekt og toleranse, naturvern og internasjonalt medansvar.⁵

Også dette skoleslag skal således formidle en moralkodeks som innholdsmessig samsvarer med grunnskolen.

Sammenfattende skal vår allmenndannende skole forme ungdom med moralske *holdninger* preget av tjenersinn, med en *atferd* som ivaretar menneskets unike egenart og naturens krav på vern og med fred og rettferdighet for alle som viktige *siktemål* for sitt moralske liv. Bortsett fra naturvern, som har kommet på dagsorden de senere tiårene, representerer disse normer åpenbart livsstandarder for den norske befolkning i generasjoner bakover.

2. Nye normer i dagens samfunn

Men hvordan tar bildet av normer seg ut hvis vi flytter blikket fra skolen som samfunnsinstitusjon til den etiske tenkning og det moralske liv som *befolkningen* representerer?

Viktig materiale til kunnskap om det norske folks *faktiske moralsyn* finner vi f.eks. i den såkalte *verdiundersøkelsen*.⁶ Den ble foretatt overfor et representativt utvalg av innbyggerne i 1982 og gjentatt i 1990. Rapportene fra dette arbeidet dokumenterer at flere av de klassiske moralbud (4.-10.bud) fremdeles har bred oppslutning. Men støtten varierer når det gjelder de enkelte bud. Det femte bud om ikke å slå i hjel har stor tilslutning, likeså det sjuende bud om ikke å stjele. Mindre positiv stiller man seg til det sjette bud mot ekteskapsbrudd.

Generelt gir verdiundersøkelsen en bekrefteelse på at det norske folk fremdeles i stor grad slutter opp om visse sentrale moralnormer som har preget vårt samfunn i lange tider. I den forstand foreligger det en grunnleggende samstemmighet på flere områder. Samtidig ser det ut til at enkelte fellesnormer anvendes ulikt, og ikke alle normer har like stort gjenomslag hos folk.

Denne tendens til oppsplitting og større *mangfold* enn tidligere i moralsynet, bekrefteles også på annen måte. Ut fra sin forskning i det moderne Norge hevder sosialantropologen Marianne Gullestad at det i vårt samfunn finnes flere former for livsstil.⁷ Disse inneholder bl.a. ulike etiske normer, eller man fortolker angivelig felles normer på ulik måte. Synspunktet understøttes av andre undersøkelser.⁸

Men skjer det ikke også bevegelser i etisk oppfatning som medfører *endringer i folks sett av normer*?

«Sentrale verdier og verdiendringer i Norge» har samfunnsforskeren Anders Todal Jenssen redegjort for i ei bok fra 1989.⁹ Her gir han resultatene av en større undersøkelse året før om den norske befolknings syn på

samfunnsutviklingen. Blant de klare utviklingstrekk han kunne avdekke, nevner vi: Sammenlignet med 1960-årene markerer 1980-årene en sterkere stilling for en *individualistisk* kultur i vårt land. 70- og 80-tallet innebar videre at *naturvern* vant fram i folks bevissthet på bekostning av den økonomiske veksttenkning. Endelig har det foregått en klar endring bort fra autoritære idealer i familie- og samfunnsnivå til større betoning av verdier som *frihet* og *selvstendighet*.

Hvordan forholder det seg hvis vi ikke betrakter de normer folk *yttrer seg* positivt til, men som de faktisk *etterlever* i sitt praktisk-moralske liv? På dette punkt har hver enkelt av oss tilstrekkelig erfaring fra dagliglivet til å ha et visst inntrykk av situasjonen. Vi vil derfor her nøye oss med et lite utvalg overskrifter fra ei og samme aftenavis:¹⁰

«Tiltalt for skatteunndragelser.»

Kommentar: Myndighetene regner med at enkeltpersoner og bedrifter pr. år unndrar skatter og avgifter for 10 milliarder kr.

«Fem år for dødelig vold.»

Kommentar: Kriminaliteten er økende i vårt samfunn. Justisdepartementet har regnet ut at den samlede kriminalitet koster oss 36,5 milliarder kr. pr. år.

«Tilstår bedrageri for 3,3 millioner.»

Kommentar: Innen forsikring alene svindles det for antatt 1 milliard kr. pr. år. Svindelen fordyrer den enkelte forsikring med 1200-1300 kr.

«Her kan jeg bli helt dø!»

Kommentar: Hvert år mister ca. 400 mennesker livet i trafikken. Over 11 000 blir alvorlig skadet.

Poenget i vår sammenheng er ikke å gi en elendighetsbeskrivelse. Anliggendet er bare å minne om noe vi alle vet: I *det virkelige liv* følges stundom helt *andre normer* enn de munnen støtter ved diverse undersøkelser! Dette forhold bekrefte av de incestrammede og de voldtattes fornedrelse, av smerten hos barn og unge som erfarer omsorgssvikt, av skriket hos dem som får dødsbudskap fra våre gater og veier, av harmen hos alle som blir fratatt eiendeler, av skuffelsen hos dem som opplevde at kristenlederen manipulerte for egen makt og vinning.

Empirisk materiale fra samfunnsforskning og fra dagliglivet gjør altså at vi kan konstatere: a) Viktige livsidealer fra norsk etikktradi-

sjon har fremdeles stor oppslutning i samfunnet. b) En tendens til etisk pluralisme er likevel blitt tydelig. c) Hos mange råder det sprik mellom etiske normer og praktisk levesett.

3. Fra holdninger og plikter til formål og konsekvenser

Kan faget etikk gi noe fruktbart bidrag til å klargjøre de foreliggende bevegelser i etisk tankegang og moralsk livsførsel i vårt land?

I et slikt perspektiv kan det se ut til at et av utviklingstrekkene er følgende: Enkelte *holdninger* og *plikter* er i ferd med å nedskrives til fordel for bestemte *formål* og *konsekvenser*.

La oss illustrere dette ved å skissere noen utvalgte eksempler:

Eksempel nr. 1: I *helsevesenet* har tradisjonelt menneskeverdet og vern om livet stått som bastante søyler for oppbyggingen av yrkesetikken. Fra slutten av 1970-årene har fremtredende medisinerere i vårt land hevdet: Ikke selve menneskelivet generelt, men det bevisste og meningsfylte liv skal helsepersonell sikte på å opprettholde. Særlig debatten om forkorting av livet til uhelbredelig syke har vist at synspunktet har fått økt tilslutning også utenom helsesektoren.¹¹

Eksempel nr. 2: Med henblikk på *familiesektoren* viste den omtalte verdiundersøkelsen at over 90% av befolkningen godtar skilsmisse på grunn av vold og utroskap. Det som interesserer i vårt tilfelle, er at mellom halvparten og en fjerdedel aksepterte skilsmisse som følge av henholdsvis følelsesmessig, personlig-hetsmessig eller seksuell mistilpassing.¹² Vårt poeng her begrenser seg til å konstatere at opplevelse av tilfredshet og lykke er fremtredende når det blir spørsmål om skilsmisse kan moralsk godtas eller ikke. I enkelte tilfelle er trivsel og velvære viktigere for fortsatt samliv enn ekteskapsløftet.

Eksempel nr. 3: I de vestlige industriland har vi i dag et enormt *energiforbruk* for å kunne opprettholde og øke vår levestandard. I Norge har forbruket økt med ca. 30% de siste 15 år. Pr. innbygger bruker vi over 15 ganger så mye som enkelte utviklingsland.¹³ Vi etterstreber materiell velstand på tross av at vi krenker naturens verdi ved å forurense luft og vatn, ødelegge dyreliv osv.

Eksempel nr. 4: I verdiundersøkelsen viste det seg at bare vel 40% av befolkningen mente man aldri skal snyte på skatten hvis man har mulighet til det.¹⁴ Økonomisk lønnsomhet betraktes altså som så viktig at man er villig til å bryte kravet om ærlighet og sannhet.

Fellesnevneren for eksemplene ovenfor er denne: De illustrerer at det tenkes formåls- eller konsekvensetisk på bekostning av holdnings- og regeletikken. Man legger vekt på *goder* og *produkter* fremfor *dyder* og *plikter*. Hva som oppleves som *nyttig*, er viktigere enn hva som er *riktig*!

For synet på de etiske normer betyr dette: De gamle honnørord i norsk moraltenkning som liv, menneskeverd, troskap, sannhet osv. er ikke fjernet, men degradert. De nye hovednormer heter helse, lykke, velstand, ære osv. Ved etiske konflikter får i praksis de sistnevnte ofte forkjørsrett framfor de førstnevnte.

Våre fire eksempler konkretiserte dette: Livskvalitet gis rang foran livet, trivsel og nytelse blir viktigere enn troskapsløftet, levestandard overordnes uskadd natur og pengeutbytte settes foran sannhet og solidaritet.

Men er det da galt å gi rom for slike kvalitative goder som del av enkeltmenneskers og et helt folks etiske normer? Det betenkelige ligger i hva som skjer når slike verdier vinner normkonkurransen. Den kristne-humanistiske moraltradisjon har i høy grad plass for formåls- og konsekvensetiske verdier, eksempelvis fred og rettferdighet. Disse er uttrykk for fellesskapsorienterte mål. De andre verdier representerer imidlertid ofte en *individualistisk* og *frihetspreget* livstolkning. Den høye verdsetting av dem må derfor sees sammen med den økte individualisme og frihetstenkning som samfunnsforskerne har kunnet registrere.

De som taper på et slikt skifte av hovednormer, er de som vernes av de etiske *plikter*: de ufødte som ikke består helsetester, barn i ekteskap som ikke gir ønsket trivsel, naturmiljøer som må bøte for levestandardens energibehov, eldre og syke som rammes av svikten i kommunenes og statens skatte-tilgang.

4. Fellesskap og forpliktelse

Det norske folks moralske krise kan etter dette se ut til å ha to sentrale trekk: 1. Uholdbar prioritering mellom de normer vi har. 2.

Mangelfull etterlevelse av dem.

Tilsvarende må botemidlet være tosidig: 1. En bedre normskala. 2. En større forpliktelse overfor de normer vi legger til grunn.

Hvordan skal vi finne fram til en mer akseptabel *normstige*? Vår verdsetting av normer skjer ut fra en fundamental helhetsforståelse av tilværelsen og av menneskets egenart og funksjon innen denne. Dermed aktualiseres spørsmålet om *livsoppfatning* i vid mening. Med henblikk på prioritering av etiske normer vil det ut fra et kristent livssyn være naturlig å fremheve den vekt som bibeltekstene tillegger budet om kjærlighet til Gud og medmennesker (Matt 22,37-40. Rom 13,8-10. Gal 5,14). Selvkjærlighet er legitimt, men *nesten* er like elskverdig som meg selv. En etikk med kjærlighetsbudet som «det største» må orientere hele sitt normsett ut fra bevissheten om hensynet til nestens beste.

Men nå er ikke nestekjærlighetsbudet eksklusivt kristent. I vår allmenndannende skoles læreplaner er nestekjærlighet forutsatt som en fellesnorm for samfunnet. Som del av kulturarven skal den formidles til kommende generasjoner.

Dermed åpner det seg den mulighet å benytte nestekjærlighetsbudet som utgangspunkt for en bestemmelse av overordnede normer for vårt folk. Det vil medføre en etikk som stiller opp *fellesskapet* som etisk grunnkategori og orienteringspunkt. I boka «Øyet og horisonten» har Ivar Asheim gjort dette med henblikk på en mulig restituering av klassiske, etiske dyder.¹⁵ Her utvider vi perspektivet til å gjelde hele etikkens normgrunnlag. Normer som fremmer fellesskap i betydningen gode mellommenneskelige relasjoner, må prioriteres.

La oss illustrere dette: Normen *sannhet* er uttrykt i et eget bud, det åttende: Du skal ikke lyve! Men regelen eller påbudet om ikke å gi løgner rom hviler ikke i løse lufta. Budet har sin forutsetning i tanken om at det fundamentale fellesskap mellom mennesker forutsetter sannhet i tanker, ord og gjerning. Hvem av oss har ikke erfart at det gikk noe istykker i vårt forhold til andre den dagen vi oppdaget

at et medmenneske løy? Løgn ødelegger fellesskap. Usannhet skaper utrygghet, sannhet medfører tillit. Derfor er også Bibelen full av advarsler mot svik, lureri, uhederlighet og bedrag. Usannhet kan gi oss resultater som vi søker: Idrettslig seier, mindre skatt, makt over andre, at vi unngår å tape ansikt osv. Men prisen vi betaler for egen suksess, er at fellesskapet med andre skades.

Hva så med *forpliktelsen* til et moralsk liv? Vi har konstatert en spenning hos deler av vårt folk mellom tilslutningen til etiske normer og oppfølgingen av dem i det daglige liv. Gapet mellom ideal og virkelighet kan ha mange årsaker. En av dem ligger åpenbart i mangelen på bevissthet om å være forpliktet til å etterleve det som man holder for rett og godt.

Hvordan kan vi bøte på denne svakhet? Jeg tror forfatteren Eyvind Skeie har pekt på noe riktig med sin tale om «den grensesprengende visjon av det hellige». Skeie henviser til Guds kunngjøring av de ti bud på Sinai og sier:

«...ser vi hvordan budene blir overlevert Moses i et guddommelig miljø av ild og røk som en del av den grensesprengende gudsåpenbaring. Jeg er redd for at den generasjon som ikke lenger fornemmer det hellige på den måten, vil la budene og den moralske kraft bli overgitt hverdagens skipperskjønn og relativisme...

Hvor finnes den grensesprengende visjon av det hellige idag? Tenk om vi la ut på en slik ekspedisjon, teologer, forskere, forretningsfolk og filosofer, for å finne det absolutte eller det hellige, og så la våre holdninger og vår moral bli påvirket av dettel!»¹⁶

Dermed står enhver norsk borger overfor det utfordrende spørsmål: Fører fattigdom på erfaring av det hellige, av det guddommelige, av Gud til at vi i så stor grad kommer til kort i forhold til budene og andre normer som vi holder for gode livsidealer?

Dette betyr naturligvis ikke at vi avskriver muligheten til å oppnå en dyptgripende forpliktethet også for alle ikke-religiøse nordmenn. Men hvordan kan det skje? Her kan ikke gis noe lettvinnt svar på et komplisert spørsmål. Vi skal likevel peke på ett viktig aspekt: Den som forplikter seg til å etterleve moralnormer, gir samtidig avkall på noe av sin egen frihet og selvstendighet. Forpliktet er

bare den som tar ansvar på helhetens vegne og ikke ensidig etterstreber egne interesser. Enhver moralsk forpliktethet forutsetter således en viss selvfornektelse, med mindre man overgir seg til en fullstendig relativisme.

Så kan man naturligvis spørre: Hvorfor skal vi ofre av fordeler, nytelse, opplevelser, velferd, ære og suksess? Svaret er like enkelt som det er vanskelig i praksis: for fellesskapets skyld! Der den enkelte turer fram etter sine egne målsettinger, der fylles livsveien av små og store overgrep overfor andre. Der fellesskapets beste blir hovedsikte, får det moralske liv tjenestens karakter.

Avslutning

Den tyske filosof Karl Jaspers har hevdet at det er gjennom livets såkalte grensesituasjoner i form av sykdom, lidelse, død osv. at mennesker kommer til klarhet over sine verdier og mål.

Det norske folk erfarte noe av dette under siste verdenskrig. Kanskje har vi etter femti år allerede glemt den moralske lærdom krigsårene ga oss, og som preget etterkrigstidens solidaritet. Forfatterinnen Haldis Moren Vesaas formet det slik i diktet «Tung tids tale» fra 1945:

«Det heiter ikkje: eg – no lenger.
Heretter heiter det: vi.»

Også i dag står vårt folk overfor den utfordring å bryte med en individualistisk frihetskultur hvor man hovedsakelig ser seg selv og sin gruppe. Innvandrere, den tredje verden og fremtidige generasjoner kan ikke leve av vår selvopptatthet.

Det gjelder derfor at vi ikke unndrar oss og flykter unna hvis innholdet i vår etikk utfordres utenfra eller fra oss selv, gjennom kritisk refleksjon eller livets erfaringer. Vi må våge å bli bevisstgjort på at hensynet til medmenneskers og fellesskapets beste er viktigere enn egen suksess. Veien til et bedre samfunn går gjennom forpliktelse til fellesskap.

NOTER

0. Kortforelesning ved semesteråpningen på Menighetsfakultetet 24. aug. 1992. Her i lett bearbeidet utgave.
1. Mønsterplan for grunnskolen (M 87). 3.oppl. Oslo 1991, s.14.
2. Samme, s. 14-16.
3. Samme, s. 102-119.
4. Samme, s. 120-128.
5. Til innholdsbestemmelsen, se Læreplan for den videregående skole. Del 1. Generell del. Bokmål. Mars 1976. Oslo 1976, s. 7-13. Jfr. Ivar Asheim og Sverre Dag Mogstad: Religionspedagogikk. Tolkning, undervisning, oppdragelse. Oslo 1987, s. 76f. (om den videregående skole).
6. Se oversikten over resultater fra undersøkelsen hos Ola Listhaug: Norske verdier 1982-1990: Stabilitet og endring. ISS-rapport nr. 30. Institutt for sosiologi og samfunnskunnskap, Universitetet i Trondheim. Trondheim 1991 og hos Trude B. Nergård: Det norske folks moral og verdier. Tidsskrift for Teologi og Kirke 1986, s. 93-105. Jfr. også Svein Blom: Familieverdier i Norge. En rapport fra den norske verdiundersøkelsen. ISS-rapport nr. 22. Institutt for sosiologi og samfunnsvitenskap, Universitetet i Trondheim. Trondheim 1986, særlig s. 252-267.
7. Marianne Gullestad: Livsstil og likhet. Om nærmiljø i byer. 2.oppl. Oslo 1986, f.eks. s. 10-31. Jfr. også intervju med Gullestad i Aftenposten 29.okt. 1991 under overskriften «Den norske likhet mindre enn vi tror».
8. Se eksempelvis Jan Arild Holbek (red.): Livsstilboka. Om kristen livsstil i dagens Norge. Med resultater av Livsstilundersøkelsen. Oslo 1986, f.eks. s.38-62.
9. Anders Todal Jensen: Hvor vil vi med samfunnsutviklingen? Sentrale verdier og verdiendringer i Norge. Oslo 1989. Jfr. også Erik Christensen: Nye verdier i politik og samfund. Paradigmeskift og kulturbrydninger. Høbjerg 1990. Forfatteren til sistnevnte bok er dansk samfunnsforsker. Han hevder at det for tiden foregår et dyptgripende skifte og en nyorientering i de vestlige stater som ikke bare omfatter politisk liv og vitenskapelig tenkning, men også allmennhetens livsforståelse. Dette oppbrudd inneholder også framveksten av nye, etiske normer. Som eksempel på slike nevner Christensen forestillingene om naturens egenverdi, om en bærekraftig utvikling, om kvinnefrigjøring osv.
10. Aftenpostens aftenutgave 18.aug. 1992.
11. Til det siste, jfr. O. Listhaug, ovenfor anførte skrift, særlig s. 5f.
12. S. Blom, ovenfor anførte skrift, s. 259f.
13. Til tallangivelsene her, se Svein Olaf Thorbjørnsen og Gunnar Heiene: Håp for drivhuset? Miljøkrise og kristen tro. Oslo 1991, s. 73-90.
14. Se O. Listhaug, ovenfor anførte skrift, tabell 3.
15. Ivar Asheim: Øyet og horisonten. Grunnproblemer i aktuell etikkdebatt. Oslo 1991, s. 87-117, særlig s. 115-117.
16. Intervju i Aftenposten 29.des. 1991.

Nokre nattverdsspørsmål – med praktiske konsekvensar*

Av Øystein Bjørdal

I løpet av dei siste åra har det blitt lansert fleire endringsforslag knytta til nattverdpraksisen i kyrkja vår. Det kan ha fleire grunнар. Truleg er den postmoderne vektlegginga av opplevingsmomentet, og den tilhøyrande interessa for mysteriet og rituala, medvirkande. Men det er nok i like stor grad eit uttrykk for fornying av nattverdteologien og ein lengt etter ei forkyning der ord og handling gir djupare mening til kvarandre. Dette har gitt seg utslag i eit aukande tal kommunikantar og ei hyppigare nattverd-feiring i mange kyrkjelydar. Fleire og fleire ønskjer å sjå at nattverden blir feira som ein normal del av søndagens høgmesse. Talet på nattverddeltakarar i Den norske kyrkja heldt seg stabilt på ca. 1 million personar på 80-talet, men har auka jamnt sidan 1987. Siste året auka talet med knapt 3% til 1 184 420 personar.¹ I ein slik situasjon er det naturleg at nokre spørsmål som knytter seg til nattverdpraksis vert reiste.

Mellom nattverden og det kristne livet i kvardagen er det ein djup, indre samanheng som gjer nattverdfeiringa til eit høgdepunkt og ei livskjelde for dei truande, og til ei kraftkjelde for kyrkja sitt liv i denne verda.² Å gi vår nattverdfeiring ei betre og meir hensiktsmessig form kan soleis vere ei viktig problemstilling frå tid til anna. Det er fleire praktiske sider som kan vurderast forskjellig ut frå tid og situasjon, og då er det nødvendig å tenkje

over om gjeldande ordningar på ein god måte gir uttrykk for nattverdets innhald og vesen. Dersom ein tradisjon og praksis ikkje tek godt nok vare på nattverdets teologiske betydning, kan praktiske endringar vere nødvendige også av teologiske grunнар. Men då treng vi samstundes å streke under at ei verkeleg fornying av vår nattverdpraksis berre er muleg som ei fornying av kyrkjelydens åndelege liv og av den einskilde sitt trusliv. Liturgiske former og reformar kan opplevast som anstaltmakeri og virke utvendige, om ikkje eit levande trusengasjement og misjonsperspektiv er medvirkande. På den andre sida kan liturgiske reformar utan tvil skape vekst og liv i kyrkjelydane og fremje orden og fridom i truslivet. Ein enkel og varm liturgi som kyrkjelyden lever med i, er betre enn storslagne former som virker utvendige og framandgjerrande.

I denne samanheng vil vi drøfte fem punkt i tilknytning til nattverdfeiringa.

- I Nattverdbród/oblat
- II Takkeoffer/Offertorium
- III Brødsbryting/Fractio
- IV Kontinuerleg kommunion
- V Intinksjon/«dypping»

I. Nattverdbrød/oblat

Nattverdbrodet si form er blitt eit aktuelt debatt-tema i kyrkja. Det er reist tvil om den vesle usyra oblaten er tenleg som materie, når det er brød det er tale om. Fordelen med oblaten er klar: den er praktisk, lett å handtere, den tek liten plass og er enkel å take vare på. Oblaten let seg lett vint tilpasse både små og store nattverdfeiringar. Den har form av eit penge-stykke med krusifiks på og symboliserer Kristus som gav livet sitt som ein løysepeng for menneska.

Oblaten er ikkje kyrkjejuridisk bindande, slik som forskriftene for bruk av vin. Bruken av oblat i Den norske kyrkja kviler på sedvane og det faktum at Diakonissehusets bakeri i lang tid har hatt eit slags monopol på produksjon av nattverdbrød. Nyare tenkning med vekt på det vanlege brødet symbolverdi har teke til orde for ei endring med omsyn til bruken av den tradisjonelle oblaten.³ Det er blitt sagt at symbola blir svekka når det livgjevande brødet er blitt til ein ugjenkjenneleg oblat. Bibelske motiv knytta til kornet, brødsbrytinga og måltidsfelleskapet utfordrar vår praksis på dette området. Den vesle oblaten gir ingen god assosiasjon i retning av at Jesus «tok eit brød...» Oblaten representerer ei overstilisering som gjer samanhengen mellom ord og handling utydeleg, er det blitt hevda. Ein kan også spørje om ikkje oblaten gir meir symboliske og spiritualiserande tankar om sakramentet enn t.d. ved bruk av meir vanleg brød.

På den andre sida kan det vere grunn til å reise fleire spørsmål ved å late nattverdbrodet vere heilt alminneleg, som eit vanleg brød. Rett nok går det ein veg frå nattverdbordet til dei som svelt og lir. Guds frelsesgåver og kjærleikens gode gjerningar gir djup meining til kvarandre. Liturgi utan diakoni er som ord utan kropp. Både i våre eigne liv og i heile skaparverket er der ein nær samanheng mellom skaping og forløyning. Slik sett er kyrkja si nattverdfeiring ei ståande påminning om å helge alle våre måltid med takk og bøn. Gjenom nattverdens sakrament får dagleglivets mange alminnelege og nødvendige ting et vel-

signelsens stempel på seg. Det daglege brød og menneskeliv får ein ny og djupare pietet over seg i møte med «livsens brød» og «velsignings-kalken».⁴ Vi blir utfordra til å tenkje og handle med ansvar i høve til livsprosessane og jordsmonnet som ber fram mat og drikke for oss. Korn og druer blir til brød og vin, og i nattverdfeiringa ved Herrens bord blir brød og vin til Jesu lekam og blod for oss. Men kva tenkjer vi om nattverden dersom jorda og kornet blir alvorleg forurensa og vindruene ber giftig saft? Skaparverket og naturens evne til utvikling og gjenvinning har både sakrale og sakramentale dimensjonar ved seg. Likeeins har miljøengasjementet etiske implikasjonar med sakrale undertonar.⁵ Det minner oss om kulturoppdraget og kallet til å vere gode forvaltarar idet vi skal underlegge oss jorda (1.Mos. 1,26ff.) Kyrkja er sendt til verda for å dele av Guds rikdom og velsigningar med alle menneske. Men samstundes er det viktig ikkje å forveksle nattverden med andre måltid der vi spis oss mette. Nattverden er eit rituell og sakramentalt måltid der Jesus gjev seg sjølv til oss, og kyrkjelyden blir til eitt i Han. Kyrkjeleg nattverdfeiring har såleis både form og innhald som skal forhindre at sakramentet utartar til ein happening på fjelltoppar, i strandkanten eller på ein tilfeldig restaurant. Paulus måtte refse korintarane fordi dei ikkje skilde tydeleg mellom Herrens bord og vanleg mat og drikke (1.Kor.11,20ff).

Liturgisk Nemnd i Presteforeninga sende for ei tid tilbake eit brev til Diakonissehusets bakeri med spørsmål om eitt eller fleire alternativ til dei tradisjonelle oblatane. Det arbeidet er ikkje fullført. Men det er både naturleg og ønskjeleg at ansvarlege organ i kyrkja tek opp denne tråden og utviklar alternative nattverdbrød i samarbeid med Diakonissehuset, som ei forsøksordning i ein del kyrkjelydar.

Eit av spørsmåla som knyter seg til brødet si form er spørsmålet om det må vere usyra. Tradisjonen med usyra brød skriv seg frå det jødiske påskemåltidet, som var ramma rundt innstiftinga av nattverden, slik dei synoptiske evangelia formidlar det til oss. Påskemåltidet

er eit konkret og tydeleg utgangspunkt for innstiftinga av den nye pakts måltid, og soleis er det usyra brødet den næraste og mest naturlege forståinga av brødets form. Men det er også blitt hevda at det ikkje er ein automatisk tilknytning mellom det jødiske usyra mazah-brødet i påskemåltidet, og det brødet som Jesus brukte for innstiftinga av nattverden. Det er såleis ingen tvingande teologiske grunnar i den nye pakt for å halde på skikken med usyra brød, er det blitt hevda.⁶

I NT betyr «artos» både vanleg brød og usyra brød. Der var ingen strid om brødets form i oldkyrkja. Det skjedde først på 1000-talet då striden mellom austkyrkja og vestkyrkja var på det sterkaste. Etter skismaet i 1054 såg dei ortodokse på nattverden med usyra brød som ugyldig nattverdfeiring. Dei- ra tradisjon er framleis vanleg brød, bakt og prega etter bestemte, symbolrike reglar. Men synoda i Firenze i 1439 slo imidlertid fast at både usyra og syra brød var gyldig. Då hadde kyrkja i vest praktisert skikken med usyra brød i over 500 år.

Konklusjon: Det er ønskjeleg å finne fram til ein ny type brød til forsøk for nattverdfeiring, eit brød som gir tydelegare brød-assosiasjonar og som er større enn dagens oblatar. Med det vert den bibelske tanken om at «vi alle har del i det eine brødet» tydelegare. Brødet må kunne brytast enkelt utan å smule, og det må kunne absorbere vin i tilfelle av intinksjon (sjå punkt V). Samstundes må det vere lett å produsere, frakte og take vare på rundt omkring i sokn og prestegjeld, der nattverden ikkje blir forretta kvar søndag. Brødet bør også vere slik at det enkelt let seg tilpasse dei skiftande tal på kommunikantar som finst til forskjellige tider og stader. Dette synes å peike i retning av ei eller anna form for usyra brød, kanskje ein pita-lignande brødtype. Ein kyrkjelyd må også kunne søke om løyve til å få bake egne brød for nattverdfeiring, etter godkjende oppskrifter.

II. Takkeoffer/Offertorium

Med vår nye høgmesse vart takkeofferet, med innsamling i kyrkjebenkane, innført som normalordning. Erfaringa er i hovudsak svært god, både det faktum at gåvene stort sett har auka og at det praktisk fungerer fint. Særleg gjeld dette når nattverden er ein sjølvsgatt del av høgmessa. Då skaper det unødig uro og vanskar å skulle gå fram til alteret to gongar tett etter kvarandre.

Frå urkyrkja veit vi at frambringning av gåvene galdt både nattverd-elementa og gåvene som skulle gjevast vidare til fattige og trengande.⁷ Offertoriet heiter denne handlinga, som ikkje har noko med det romerske messeofferet å gjere. Våre pengar er midlar til byte for tid, arbeid og innsats med tankar, hender, føter, munn og mæle. Det er ikkje berre i gudstenesta vi gjer Gud til Herre, også i våre daglege liv og gjerningar er vi i Guds teneste. Når lekamen er eit tempel for Herren, så er ikkje pengane vi tener verdslege middel, men reiskap som skal helgast og brukast til gagn og velsigning for familie og samfunn, for at Guds namn kan bli æra blant mange menneske (jfr. 2.Kor. 9,11f.). Såleis er takkeofferet viktig i gudstenesta. Når takkeofferet og brød og vin til nattverden blir borne fram til alteret på same tid, så understrekar vi med dette kor nært skaparverket og Guds frelseshandling høyrer ihop. Av Guds eige gir vi tilbake til Han, slik at Han kan helge vårt takkoffer til glede og velsigning for mange menneske. Men vi ofrar ikkje brød og vin og gjer ikkje messa til ei god gjerning som skal gjere oss rettferdige for Gud. Det er Gud som let jorda bere fram korn og druer og det er Han som ved sitt skapingsord gjer brød og vin til frelsesmiddel for oss. Han innstifta eit særskilt måltid så vi skulle minnast hans frelsesgjerningar og få oppleve den næraste og sterkaste einskapen med Han og med kvarandre. Skapinga, inkarnasjonen og sakramentet avspeglar ein indre einskap bunde saman av Guds ord, ein einskap som liknar på persontilhøvet i den heilage treeininga, mellom Gud Fader, Sonen Jesus Kristus og Den Heilage Ande.

Gjennom offertoriet blir dei nære banda mellom liturgi og diakoni meir synlege for kyrkjelyden. Kanskje kan offertoriet vere eit synleg uttrykk for diakoniens gudstenestelege betydning.⁸ Den lutherske kallstanken, der livet og arbeidet i kvardagen står i eit guddommeleg kallsperspektiv, har liknande diakonale overtonar. Når høgmissa er slutt tek gudstenestene til...Frå nattverdbordet går det ein veg til kvardagens kall og oppgåver.

Offertorium og messeoffer er slett ikkje same sak. Messeoffertanken vart utvikla i mellomalderen, men er ukjent for urkyrkja. Vi ofrar oss sjølve, vi gir vår tru, vår lovsang, våre liv og gjerningar tilbake til Gud som eit takkeoffer. Gjennom våre henders verk, som i brød og vin, gir Han seg sjølv tilbake til oss som ei frelsesgåve rikare enn vi maktar å forstå. Dette er nattverdens under og evangelium! Men at Gud handlar sakramentalt utelukkar ikkje at prest og kyrkjelyd også er aktive i den heilage handlinga. Snarare er det slik å forstå at den treeinige Gud handlar i og med presten og kyrkjelyden si teneste. Den nattverdfeirande kyrkjelyden er Kristi lekam! Guds frelse og våre gjerningar blir vevd i kvarandre, men heile tida slik at det er Gud som først kallar på oss og som fremjer sitt verk i og gjennom oss. Det er Hans ord som er det avgjerande og grunnleggande i denne samhandlinga. Guds frelse i Jesus Kristus korpse kan eller skal gjentakast av menneske, men vi får stadig opne oss for og take imot frelses-fruktene. Offertoriet kan gjere dette tydeleg for oss, slik det vart praktisert i urkyrkja, og slik Luther antydar det som normalordning i si første gudstenesteordning frå 1523, Formula Missae et Communionis. Ei slik ordning vil gjere gudstenestefeiringa rikare og meir symbolfylt, og kyrkjelyden kan aktiverast meir i høgmissa. Ikkje minst kan barn og unge bli meir aktive i høgmissa ved å take del i offertoriet. Ein slags parallell til offertoriet har vi allereide i vår dåpspraksis, der dåpsprosjonen innheld både borna som skal døypast og dåpskanna med vatnet, som er frelseshandlinga sin materie.

Korleis kan offertoriet leggst til rette i vår

høgmesse?

A. Kyrkjelyden kan synge ein av dei mange offertoriesalmane som finst i Norsk Salmebok (710, 146, 713, 714, 719, 873, 927...) medan takkeofferet blir teke opp i benkane.

B. Ved framberinga av gåvene blir også nattverd-elementa framborne og sette på alteret på vanleg måte.

C. Om kyrkjelyden ikkje praktiserer inn-samling i benkane, kan nattverdelementa likevel berast fram og settast på alteret i samband med at kyrkjelyden «ofrar» rundt alteret e.l.

D. Presten ber for gåvene etter ei av dei to føreskrevne bønnene. Etter dette blir takkeofferet plassert på ein annan høveleg oppbevaringsstad.

E. Prefasjonsdialog og nattverdliturgi held fram etter gjeldande ordning.

Det kan vere på sin plass å minne om at fleire lutherske kyrkjer, både i Sverige, USA og Tyskland allereide har innført offertoriet som eit muleg alternativ i høgmesseliturgen.

Konklusjon: Det bør opnast for at salme under takkeoffer og salme før nattverden kan vere ein og same salme, og at nattverdelementa kan berast fram til alteret saman med takkeofferet i dei kyrkjelydane som gjer vedtak om dette.

III. Brødsbrytinga/Fractio

Eit anna spørsmål som er blitt reist er om ei rett innstifting av nattverden må innehalde fractio, det at oblaten/brødet vert broten i to delar medan presten les innstiftingsorda. Slik det står i NT at Jesus «tok eit brød, takka, braut det, og gav dei...», slik vil nokre hevde at prestane må gjere det på same måten idag for at nattverden skal vere gyldig og rett. Merkeleg nok har ikkje dette spørsmålet skapt nokon stor debatt i den lutherske kyrkja. Det skal likevel nemnast at saka vart tydeleg aktualisert i ein debatt i American Lutheran Church for ca. 20 år sidan.⁹ Bakgrunnen var eit ønskje om at fractio måtte høyre med til ei rett nattverd-innstifting, slik det ty-

deleg er blitt hevda m.a. av anglikanske teologar.¹⁰ Den sokalla «four action shape» (tok, takka, braut, gav) blir sett på som eit tvingande mønster for ei rett nattverd-forvaltning. Andre lutherske teologar tala sterkt imot ordninga m.a. ut frå den tankegang at det er Ordet, og ikkje handlingane, som gjer nattverden til eit nådemiddel. For stor vekt på handlingane kan utydeleggjere nattverden som heilt og fullt Guds gåve. I værste fall kan messeofferet dukke opp igjen i nye gevantar, vart det hevda.¹¹ Utan tvil er brødsbrytinga eit namn på nattverden som tydeleg høyrer heime i NT og urkyrkja (jfr. Acta 2,42). Men det er grunn til å spørje om ikkje brødsbrytinga først og fremst er eit uttrykk for det kyrkjelege fellesskap/communio, der vi alle har del i det eine brødet, i Kristi lekam. Slik blir også kyrkjelyden samanlikna med ein lekam (jfr. 1.Kor.10,16) der alle lemene høyrer ihop og er avhengige av kvarandre. Liknande tankar er uttrykt i den eldste kyrkjeordninga vi kjenner til, Dei tolv apostlars lære (Didache), jfr. også salmen «Som korn fra vide åkrer», NoS 633. Ein kan vidare spørje om ikkje brødsbrytinga blir malplassert når den foregår med ein av dei små oblatane som vi brukar i vår kyrkje. At dei er laga for å spisast ubrotne, er ein ting. Værre blir det om ein legg ei symbolsk forståing inn i sjølve brytinga, t.d. slik at brytinga skulle vere eit bilde på Jesu lekam som vart nedbroten og ofra for oss. I NT er brødsbrytinga aldri eit direkte bilde på korleis Jesu lekam vart broten. Tvert om talar Johannes-evangeliet om at Jesu lekam nettopp ikkje vart broten, ikkje så mykje som eit bein, står det (Joh.19,33+36). Oldkyrkja kjenner heller ikkje til ein rituell fractio. Den var kun sett på som ei nødvendig praktisk handling i relasjon til kommunionen.¹²

Konklusjon: Fractio bør ikkje innførast som ordning i vår nattverdliturgi eller praktiseras som ein del av innstiftingsorda. Skal brødsbryting vurderast bør det vere som ei praktisk handling i samband med nye og større brødtypar, som eit symbol på at alle nattverdgestene har del i det eine brødet, og at vi er lemmer på den same lekamen, Kristi kyrkje

på jorda. Fractio kan i alle høve ikkje vurderast som ei nødvendig handling for ei rett nattverdfeiring.

IV. Kontinuerleg kommunion

Det har over ei tid vore argumentert med at nattverd-handlinga er så tidkrevjande at ein ikkje kan ha nattverd så ofte. No har spørsmålet blitt reist om korleis ein kan få nattverden til å fungere praktisk og pietetsfullt utan å ta så lang tid. Det er ei god utvikling. Talet på nattverdgjestar er tydeleg aukande, og praktiske spørsmål må ikkje hindre kyrkjelydane i å feire nattverd regelmessig og ofte, dvs. mest muleg som ein normal del av søndagens høgmesse.

Vår tradisjon med «knefall» stykker opp nattverdmåltidet og kan gjere nattverdfeiringa dryg og «treg». Om ikkje kyrkjelyden er van med å syngje under nattverden kan kjensla av det tunge og triste take overhand. Det er ikkje alltid at orgelmusikk i det vide og breie gjer situasjonen så mykje betre heller. Ei stille og meditatív nattverdfeiring er også verdfull og bør difor prøvast tidvis, men normalt er det grunn til å stimulere ei nattverdfeiring meir slik ho var meint å vere, som evcharisti, ei lovprisande takkseiging for frelsesgåvene.

Oppstykinga i «knefall» kan take noko av fellesskapskjensla frå nattverdfeiringa. Dette var særleg tydeleg i den nattverliturgien vi hadde fram til 1976. Då fekk den første altarringen knele før nattverdliturgien var ferdig. Dei fekk soleis eit særleg nært tilhøve til nattverdhandlinga. Der dei framleis praktiserar den «gamle» liturgien, særleg i lestadianske miljø, har eg oppfatta at nettopp dette kan opplevast som problematisk. Det er viktig å hugse at det ikkje berre er dei ein knelar saman med ved alterringen som utgjer fellesskapet. Alle kommunikantane blir sameina i det sakramentale måltid. Dette blir tydelegare ved ein meir kontinuerleg altargang. Det første steget må vere å sløyfe det lange nattverdønsket («Den krossfeste og oppstadne...»)

mellom kvart knefall, og berre bruke fredsøn-sket «Fred vere med dykk», slik det også er høve til med dagens ordning. Nattverd-ønskjet kjem då heilt til slutt, etter at alle kommunikantane har kome tilbake til plassane sine. Denne forma kan vi kalle ein slags halvkontinuerleg kommunion. Det andre steget er kontinuerleg kommunion, som også er ein av variantane i dagens ordning. Då går nattverdgestane tilbake til plassane sine etter å ha teke imot brød og vin, og nye tek over dei ledige plassane ved knefallet. Ein tredje måte ville vere kontinuerleg/halvkontinuerleg nattverdfeiring ståande i ein ring. Då ville kontakten og nærleiken mellom nattverdgestane bli endå tydelegare, og mobiliteten truleg endå større. I praksis er denne ordninga vanskeleg i mange av kyrkjene våre, der altarringen er plassert i koret med det formål at kommunikantane skal knele. Vi skal heller ikkje underslå den verdi sjølve knelinga har ved Herrens bord. Det er ei handling som tolkar den takk, glede og ærefrykt som knyter seg til sakramentet. På den andre sida kan kneling vere eit problem både for eldre og uføre. Der tilhøva ligg til rette for det vil ei ståande mottaking av sakramentet kunne verke fint. Det er ei kjent form i mange andre kyrkjer der altarringen ikkje er like vanleg som hjå oss.

Konklusjon: Det er ønskeleg å utvikle bruken av kontinuerleg nattverdgang i kyrkjelydane våre. Men det må samstundes leggest vekt på at det heile skjer med ro og orden, i ei blanding av rørsle og undring, takk og tilbeding.

V. Intinksjon/«dypping»

Ei anna form for nattverdfeiring er det som er blitt kalla for nattverdstasjonar. Då er nattverdgestane i rørsle heile tida forbi ein «stasjon» der ein tek imot Kristi lekam og blod. Det blir en slags «gåande kommunion», og med fleire slike stasjonar er det klart at ein kan redusere tidsbruken på nattverdfeiringa i store forsamlingar betrakteleg. Denne siste

forma er ofte forbunde med intinksjon/«dypping», der ein i staden for særkalkar dypper brødet i vinen, og på den måten får nattverden i begge skikkelsar. Ved stemner, kyrkjedagar, store jubileum o.l., har denne ordninga mykje føre seg.¹³ Men det kan vere ein viss fare for at både måltids-karakteren og den sakramentale pietet kan bli avsvokka med denne ordninga. På den andre sida lyt det innrømmast at mange kyrkjesamfunn praktiserer intinksjon med god erfaring.¹⁴

Som kjent var det eit av stridsspørsmåla i samband med reformasjonen korleis kyrkjelysten skulle take imot nattverden. I mellomalderen vart det hevdvunnen praksis at berre prestane skulle drikke av kalken. Lekfolket fekk berre av brødet i nattverden. Luther tok kraftig til motmæle mot denne praksisen. I luthersk samanheng vart det understreka at alle som tek imot nattverden skal få både brød og vin.¹⁵ «Ta og et...ta og drikk» heiter det i innstiftingsorda, og det gjeld alle kommunikatane, ikkje berre prestane. Nattverdetekstene i Bibelen talar om at nattverden blir motteken i «begge skikkelsar»: «Ta dette og et det...drikk alle av den.»

Høgmesseliturgen talar også om «dette heilage måltid». At ein ved eit måltid dypper brød i vin kan opplevast som unaturleg. Intinksjonen kan også skape uverdige tilhøve, alt etter kor godt eller dårleg brødet absorberar vinen. På den andre sida er det ingen tvil om at særkalkane verkar individualiserande i høve til den bibelske tale om at alle har del i den eine kalk. At særkalkane i ein del tilfelle også kan gi ei uverdige kjensle i høve til sakramentet, er også ei side ved saka. Der ein ikkje drikk skikkeleg opp av kalkane, kan det opplevast som respektlaust med alle restane som ligg igjen og som går til spille. Reint praktisk kan det også verke masete når det er mange nattverdgestar og særkalkane skal vaskast og setjast inn under nattverdfeiringa. Endå værre blir det, vil mange meine, om ein skulle kjenne seg tvungen til å bruke plastbeger. Både miljøomsyn, estetiske kjensler og pietetssyn i høve til sakramentet, gjer denne ordninga tvilsam. Plastbeger med vinrestar

som blir kasta i plastsekkar harmonerer svært dårleg med skapings-teologien og frelses-formidlinga i den sakramentale handlinga.

Med det inntrykk aids-faren gir i desse dagar, er det ikkje den rette tida for å satse på felleskalken no, sjølv om felleskalken også er forordna som eit alternativ i vår nye gudstestebok. Særkalkane kom jo i si tid som eit helsemessig krav. Svenskane, som har sterke tradisjon for felleskalk enn her hjå oss, har difor i stor grad gått over til intinksjon i den seinare tid. Spørsmålet om intinksjon bør det arbeidast vidare med. Dei teologiske og praktiske spørsmåla må vegast opp mot kvarandre.¹⁶ Dessutan treng vi å intensivere arbeidet med kontinuerleg kommunion, samstundes som vi skal vere merksam på den aukande tendensen til å fylle midtgangen med «nattverdkø». Dette kan føre til at eldre, handikappa og uføre ikkje orkar å vente, dei kan kjenne seg pressa ut av «nattverdkøen»/ likar ikkje å kome til sist m.m. Det er såleis trong for fleire medhjelparar som kan sjå til at altarringen vert fylt opp heile tida, at dei som treng hjelp får det, og at nattverdgonngen kan foregå verdigt, med tilbeding og lovsong. Dessutan er det viktig at kollegar og lekfolk kan vere aktive saman med forrettande prest som medhjelparar ved sjølvve utdelinga, slik at nattverdfeinginga ikkje tek lenger tid enn nødvendig.

Konklusjon: Ut frå ovannemnde synspunkt bør det opnast for at intinksjon må kunne brukast oftare og særleg ved store nattverdfeingingar. Det treng ikkje skje berre ved sokalla «stasjonar», men må også kunne vere ei form for nattverdutdeling ved altarringen. Intinksjon må gjennomførast i samråd med biskopen, og etter vanlege vedtak for nattverdforn i soknerådet.

NOTAR

- * Artikkelen byggjer på ei utgreiing laga for Kirkens Gudstjenesteråd.
- 1) Årbok for Den norske kirke 1993, Verbum, s.13.
- 2) Dei ekumeniske samtalanene om einskapen ved Herrens bord er såleis særskilt viktige. Jfr. «Nattverden - Herrens måltid». Uttalelse fra den katolsk-lutherske samtalegruppen i Norge, KIT 1982, s. 7.
- 3) Sjå t.d. Sven Oppegaard: «Brød ved nattverden?» Luthersk Kirketidende 8/91, s.219f.
- 4) Øystein Bjørdal: *Tro og tilbedelse*, Verbum 1986, s.104f.
- 5) Jfr. Per Lønning: *Creation - An Ecumenical Challenge?* Mercer Univ. Press, Macon, USA, 1989, s.238.
- 6) Pater Per Bjørn Halvorsen argumenterer langs desse linjene i boka *Jesu Nattverd*, St. Olav 1990, s.17ff og s.177ff., men det er grunn til å nemne at han her i hovudsak støttar seg på den johanneiske tradisjon. Sjå elles Nils A. Dahl: *Rett lære og kjeterske meninger*, Oslo 1953, s.173. Til den vidare debatt om bakgrunn og kontekst for innstiftinga av nattverden, sjå note 4: Bjørdal, s.21, note 3.
- 7) Jones, Wainwright, Yarnold (editors): *The Study and the Liturgy*, London 1978, s.189f. Jfr. også note 16: Dahl, s.152f.
- 8) Sjå Halvor Nordhaug: «Hva kan vi gjøre? Vern om skaperverket som praktisk-teologisk utfordring» i PFs studiebok *Om alle land lå øde*, Oslo 1991, s.191ff.
- 9) Debatten var ei frukt av den nye nattverdordninga i Contemporary Worship II, Minneapolis, St. Louis, Philadelphia 1970. Jfr. Lutheran Quarterly vol.25, 1974, s. 108ff.
- 10) Dom Gregory Dix: *The Shape of the Liturgy*, The Seabury Press, New York, s.48ff.
- 11) Oliver K. Olson: «Contemporary Trends in Liturgy Viewed from the Perspective of Classical Theology», *Lutheran Quarterly*, vol.25, 1974, s.117ff.
- 12) Sjå note 7, *The Study of the Liturgy*, s.193.
- 13) Nokre av biskopane i Bispemøtet opna i sak BM 22/91 for at einiskilde kyrkjelydar unntaksvis kunne ta i bruk ein slik utdelingsmåte, som ein del av det gudstestestelege fornyingsprogram som idag blir utprovd i kyrkja vår. Ved den store jubileumsgudstestesta for Misjonsselskapet i Stavanger aug. -92, var det ca. 5000 nattverdgjestar og 14 «stasjonar» der intinksjon vart praktisert (jfr. Misjonstidende 17/92, s. 7). Nattverdhandlinga tok ca. 30 min., og var ei god oppleving.
- 14) Jfr. Helge Fæhn: «Intinksjon/Neddypping ved nattverdutdelingen?» *Luthersk Kirketidende* 13/91, s.382.
- 15) Martin Luther: «Om kirkens babylonske fangenskap», *Verker i utvalg II*, Gyldendal 1979, s.97ff.
- 16) Helge Fæhn leverer 5-6 argument, i hovudsak praktiske, for meir bruk av intinksjon. Sjå note 14, s.383.

Spiritualitet og katekese

Av Birger Løvlie

Innledning

Når vi nærmer oss begrepet kristen spiritualitet kan vi ikke unngå følelsen av å ha med et motebegrep å gjøre. På den ene side vekker begrepet derfor en viss uvilje, særlig fordi begrepets aktuelle tyngde gjør at det synes å trenge seg inn som en ny deldisiplin og forkluder den tradisjonelle «perforering» av teologien. Samtidig er det lett å se at svært få deler av teologien kan unngå å bli berørt av den forskningsglød som omgir tematikken. Jeg peker i så måte på den endring av studiet av kirkens historie som den fransk-katolske spiritualitetsforskningen har ført til, særlig til ny forståelse av forholdet mellom monastisk og skolastisk teologi¹. En kan også peke på tilsvarende studier av protestantisk spiritualitet².

Protestantismens «Gestalt»-problem

Det stadig mer påtrengende spørsmål etter en mer konkret utforming av et kristenliv for hverdagen er et problem som kan stille tradisjonell protestantisk teologi i forlegenhet. Det dreier seg om en forlegenhet med bakgrunn i hele den tradisjon som ble skapt med Luthers oppgjør med katolsk botsfromhet, som for-

dunklet budskapet om rettferdiggjørelse ved tro alene, eller mer presist luthersk forståelse av sammenhengen mellom rettferdiggjørelse og helliggjørelse. Reformatorisk fromhet baserer seg på at Guds livsformende nærvær i den troendes hjerte ikke kviler på mer eller mindre legalistisk Kristusimitasjon, slik middelaldersk asketisk spiritualitet forsto det, men ene og alene på tilsagnet om den fremmede rettferdighet. Dette teologiske sentrum ble, særlig i ortodoksien, dominerende i en «rett-lære»-tradisjon, der dogmatiske belæring ble det iørefallende element i det meste som foregikk i kirken. Både doksologi og skapertro mistet sin plass i gudstjeneste og hverdag³.

Utviklingen henger også sammen med den reformatoriske tanke om å frigjøre helliggjørelsen fra en religiøs sfære til å bli et spørsmål om et dåpsliv i hverdagen. Den katolske kirke representerte en klerikalisering av helliggjørelsen, mens Luther framholdt betydningen av å lyde Gud i sin stand. Imidlertid kan en sekularisert kallelsetikk ha vært med på å erstatte etterfølgelsen med «det borgerlige». Den sekularisering det her er snakk om, er avskaffingen av tidligere anerkjente uttrykksformer for den kristne tro som f.eks. husandakt, katekismeundervisning, og katekismeforhør samt skrifte før nattverd⁴.

Det kan med andre ord hevdes at ortodoksi

og pietisme har vært med på å skape et skille mellom katekese og spiritualitet, selv om dette på ingen måte er en uttømmende beskrivelse av utviklingen. Vårt århundres ulike teologiske retninger har levert sine bidrag, særlig ved å skape et vakuum omkring fenomenet omvendelse. Dette kan skje ved at selve omvendelsesbegrepet gjøres mer eller mindre overflødig i teologien. Det kan også skje ved at man i radikal anti-psykologisme ensidig framhever omvendelsen som Guds gjerning med mennesket og gjør den til noe som ikke kan fanges av erfaringen⁵. For det tredje har en konsekvent avvisning av «saliggjørelsens orden» ført til at man har fjernet vår kristne kulturs beskrivelse av mennesket i en avgjørende religiøs prosess. Vi har med andre ord tatt fra oss selv en terminologi som kunne beskrive et menneskes vei inn i en kristen spiritualitet⁶.

Mitt anliggende med dette bidraget er å finne tilbake til en sammenheng mellom katekese og spiritualitet, dvs sammenheng mellom menighetens totale livsutfoldelse og dens underveisende oppdrag. Men først vil jeg prøve å identifisere et par støysendere.

Spiritualitet og nyreligiøsitet

Det lar seg vanskelig bortforklare at nyere tids tale om spiritualitet også har sammenheng med impulser fra en religiøsitet som er inspirert av orientalsk religiøsitet, særlig reformhinduisme⁷. Her er indisk spiritualitet aktualisert som alternativ til vestlig materialisme. Det er lett å se denne spiritualitets forbindelse til en innadvendt mystikk. Et større problem ligger vel i at dens individualistisk orienterte søken etter «frelse» synes å være bedre tilpasset det moderne forbrukersamfunnets karakter av å være en «single-kultur» enn de tradisjonelt familieorienterte kirker⁸.

Spiritualitet som hellighetslengsel

Det kan i denne sammenheng pekes på den utfordring som ligger i det jeg velger å kalle en karismatisk – pentekostal spiritualitet. Med dette karakteriserer jeg en bevegelse som har medført en fokusering på spiritualitet på to måter, både ved sitt åndsutrustningsperspektiv og sitt hellighetsperspektiv. Det dreier seg om en spiritualitet som fokuserer «kristenpluss noe»-aspektet i det meste av sin terminologi (eksemplifisert med begreper som det åndsfylte liv, et dypere liv, dynamisk kristenliv, å leve nærmere Gud osv) som ofte fungerer tvetydig i forhold til en spiritualitet med basis i nådemidlene. Dette svarer til at spiritualitet i populærteologisk sammenheng ofte kan defineres i pneumatologiske vendinger, som «å søke Ånden (Spiritus), å la Ånden slippe til i alle rom i vår personlighet, og å leve ut det åndelige livet»⁹, eller kort og godt som «å leve sterkere ut sitt åndelige liv i en komplisert livsvirkelighet»¹⁰.

Forsøk på avgrensning

Vi må ta utgangspunkt i at kristen spiritualitet dreier seg om en praksis og livstolking i lys av evangeliet. Dette igjen betyr at spiritualitet er svaret på spørsmål som – hva betyr det for meg i dag å være døpt til Jesus Kristus i en komplisert livsvirkelighet?

Med et slikt spørsmål har jeg allerede signalisert noe om hva spiritualitet *ikke* er. Det dreier seg ikke om en forskning i menneskets indre eller «dypere» liv. Det er ikke en måling av menneskets nærhet til Gud som resultat av åndelige øvelser av ulike slag. Utgangspunktet for en kristen spiritualitet er en stadfesting av hva mennesket er i kraft av sin dåp. I forlengelsen av dette blir kristen spiritualitet å forstå som en *systematisk reaksjon på Guds nærvær*¹¹.

Spiritualitet i møte med Piaget

Med dette beveger vi oss bort fra innadvendt søken i mystisk tradisjon til et nærmere studium av hverdagslivet som svar på evangeliet. Dette igjen fører oss inn i et grenseområde mellom teologi og kultur, et område der kristenlivet formes i en stadig læringsprosess.

Som resultat av en læringsprosess er spiritualitet noe som utvikles i en interaksjon mellom individet på den ene side og troens innhold og det kristne fellesskap så vel som de totale omgivelser på den andre side.

Dette betyr at vi ikke kan forstå spiritualitet som noe statisk hos det kristne mennesket. Spiritualitet blir til i et trekantmøte der troens innhold er det mest uforanderlige, mens både det lærende mennesket og dets omgivelser er under forandring. Det kristne menneskets spiritualitet vil derfor være preget av livslang akkomodasjon der menneskets kognitive strukturer justeres og endres for å ta inn nye sider ved omgivelsene, så vel som ved seg selv. Det er uhyre vesentlig å trekke slike slutninger av en like vesentlig forutsetning, nemlig at enhver livsfase gir like muligheter for å virkeliggjøre et liv i tro på Jesuse.¹²

Dette betyr igjen at et menneske gjennom et helt liv vil representere et helt spekter av «spiritualiteter», ettersom livsfaser og erfaringer gir grunnlag for såvel nye meningskonstruksjoner og virkelighetsforståelser.¹³

Jeg avviser i denne sammenheng tanken på en ideell spiritualitet. Spiritualitet finnes bare der et menneske innenfor sine «rammebetingelser» svarer på det samme spørsmålet: Hva innebærer det for meg å «kristne?»

Et annet aspekt må være at kristenlivet er et liv i et kulturliv. Spiritualitet er ikke en individuell akkomodasjon til en ideell spiritualitet, skapt utformet i spesielle ritualer), spesielle symboler¹⁴. Spiritualitet er en synsvinkel v

res. Et ritualmennesket, og

selvirkning av fromhet og syklus. Hvis vi ren-dyrker det første aspekt, spiritualitet som personlig fromhet, og gjerne likestiller det med bønn, kommer vi lett til å isolere vår spiritualitet fra det trosfellesskap vi lever i. Hvis vi enøyd framhever det andre aspekt med vekt på detaljregulert kulturliv, som i den monastiske kultur, så begår vi lett den feil å skille vår spiritualitet fra den verden vi lever i. Vi vil derimot fastholde at sann spiritualitet skal virke strukturerende på livet, slik at vi unngår avstand mellom en verbal og en reell/ levet spiritualitet.

En livsstruktur er et refleks av hva et menneske viser størst oppmerksomhet, og forbrukersamfunnets spiritualitetskrise er først og fremst en krise i forhold til hva som er verdvår oppmerksomhet.

Spiritualitet som perspektiv på praktisk teologi

Jeg vil nå vende tilbake til innledningen der jeg pekte på det problem som oppstår når spiritualitetsforskningen synes å bane seg vei som en ny deldisiplin. Mitt anliggende er at kristen spiritualitet må få bli et nytt og sam-lende perspektiv på den praktiske teologis ulike disipliner. Spiritualitetsforskning har kort sagt den konkrete kirke som sitt subjekt «där den under historien och i nuet lever i skärningspunkten mellan osynligt och synligt, mellan ande och kultur, den kyrka som i sina olika manifestationer och uttryck utgör själva «rummet» eller «miljön» för det kyrkligt-kristna livet, eller åtminstone på något sätt är dess förutsättning»¹⁵.

Dette betyr for meg at spiritualitetsproblematikken blir et møtested mellom teoretiske og praktiske disipliner innenfor teologien, så vel som mellom teologi og samfunnsvitenskap. (Som eksempel på at dette møtet med samfunnsvitenskapene ikke bare gjelder den praktiske teologi, kan nevnes de antropologiske implikasjoner som anvendelsen av Piaget medfører).

Dermed er også kateketikken i prinsippet berørt av spiritualitetsforskningen, samtidig som jeg mener å ha påvist at kristen spiritualitet faktisk er et spørsmål om hvordan vi forholder oss kateketisk. Derfor er det viktig å få en utdanning av kateketer som har forutsetninger for å drive behandling av livsstil, som forstår hva det vil si å drive en livsformende katekese.

Dette berører på en grunnleggende måte ulike tilnærminger til kateketisk arbeid. Jeg vil prøve å skissere de mest vanlige konsept, både med tanke på å vise grunnleggende idéer av pedagogisk og teologisk art, og hvilke konsekvenser de har¹⁶.

Katekese som religiøs instruksjon

Dette er et konsept som på mange måter henter sine idealer fra vanlig utdannelsesteori. En representant for denne retning, katolikken J.M. Lee, hevder direkte at «Religion teaching is basically no different from any other kind of teaching. Nor is the learning of religion basically different from any other kind of learning»¹⁷.

Ut fra et slikt grunnsyn vil læringsprosessen bestå av formidling/overføring av kunnskap om kristen tro og praksis, innenfor rammen av et kirkelig opplæringsprogram, hele tida åpen for å høste mest mulig hjelp fra undervisningsteori innenfor pedagogisk forskning. Religiøs undervisning er et delemne innenfor samfunnsvitenskapene, mer enn teologi. Undervisningsmål ut fra et slik konsept går på å skape en ny forståelse for kristen tro, med tanke på å fremme en adferd som kan legitimeres som kristen.

Det mest iøynefallende problem med et slik konsept er at det står i fare for å nedtone teologien i forhold til pedagogikken med tanke på livsstrukturerende kraft.

Katekese som pastoral aktivitet

Med dette samler jeg flere ulike konsept som har til felles at de ikke ser på katekese som primært pedagogisk virksomhet. I stedet vil spørsmålet om åndelig vekst og modning stå i fokus, enten i et individualistisk eller et menighetsbyggende perspektiv. I begge tilfeller vil målet være et svar på det vesentlige spiritualitetsspørsmålet: Hva betyr det å være en kristen (evt i troens fellesskap og) i verden i dag? I alle fall er en internalisering av den kristne tro med tanke på å etterleve dens idealer mer vektlagt enn undervisningsteori. De viktigste bidrag fra samfunnsvitenskapelig hold til slike konsept er og blir det utviklingspsykologiske element, som aktualiserer livsfaseproblematikken i forhold til åndelig utvikling. Dermed er der også lagt en grunn for å gi *erfaringen* dens rette plass i utviklingen av et eiendomsforhold til kristentroens innhold, ritualer og symboler

Katekese i frigjørings-teologisk perspektiv

Frigjøringspedagogikken gjør begrepet rettferdighet til et nøkkelbegrep. Den sosiale kontekst setter dagsorden også for teologien, der kristen spiritualitet utvikles i samspill med den bibelske visjon av Guds rike og en analyse av de undertrykkende og dehumaniserende sosiale strukturer.

Dette konsept er viktig å arbeide med fordi det bryter med mange elementer i en tradisjonell undervisningsmodell. For det første er lærerrollen avskaffet til fordel for en forståelse av de troende som pedagogisk subjekter. For det andre er fokus ikke lenger rettet ensidig mot formidling av innholdet i den kristne tro, men derimot mot en kritisk refleksjon over kristen livsstil, der nøkkelordene er kontekst, praksis og visjon.

Framfor alt er konseptet viktig fordi det er

koplet så direkte til spiritualitetsspørsmålet. Dette skjer først og fremst ved at spiritualitet defineres som en livsvei under disippelkår. Denne sammenkoplingen uttrykkes slik hos Gutierrez:

«Discipleship is rooted in the experience of an encounter with Jesus Christ . . . in which the Lord takes the initiative, and it is the point of departure for a journey . . . A spirituality is the terrain on which the children of God exercise their freedom»¹⁸.

I dette møtet mellom spiritualitetsforståelse og kritikk av tradisjonell kateketikk utvikles en læringsmodell som er preget av praksis: «education becomes a proactive discipline which critically and constructively shapes reality»¹⁹.

Den lærerrollen som utvikles innenfor denne sammenheng blir en lærer som lever profesjonelt med i «transforming of life toward *shalom* (which) takes precedence over the transmission of content»²⁰.

Konsekvenser for katekesen

La meg først peke på behovet for en nyansert *antropologi*. Det betyr at vi må finne en balanse i vårt syn på det lærende menneske, nærmere bestemt en balanse i forholdet mellom mennesket som aktivt og strukturert lærende. For det andre må vi komme til rette med menneskets sosiale omgivelser som stedet der spiritualitet skal utvikles innen de språklige og kulturelle rammer som der finnes, og i møte med eksisterende komplekser av holdninger, verdier og adferd. Et menneske «spiritualiseres» med andre ord alltid inn i en kultur.

Dette får direkte konsekvens for katekesen som livsstrukturerende «terapi». Tar vi utgangspunkt i at et menneskes holdninger og adferd er et resultat av en assimilering- og akkomodasjonsprosess i forhold til sine omgivelser, er det også klart at vi ikke former dette menneskets liv i en ren intellektuell prosess. Hvis vi prøver å påvirke dette mennesket ved å forandre dets tro i en tradisjonell læ-

ringsprosess, oppnår vi som regel bare å skape en avstand mellom ideell og faktisk tro, mellom operativ og isolert tro. Hvis vi ønsker en livsformende katekese, må vi med andre ord innrette oss med en læringsforståelse som gjør det mulig å påvirke hele personen samtidig. Dette betyr igjen at vi må inn i hverdagen og tolke denne ut fra vår tro sammen.

Dermed nærmer vi oss også det grunnleggende i den lærerrolle som kateketisk spiritualitet synes å forutsette. Vi tvinges i retning av en modellerende (eller disippelbyggende) formidlingspraksis²¹. Her er lærerens profesjonalitet og de formelle undervisningssituasjoner av mindre betydning. Den modellerende læring fungerer først og fremst på basis av tett og langvarig kontakt med modellen, preget av kjærlighet og åpenhet. Videre at modellene er synlige i en variasjon av livssituasjoner. Like viktig er det at der er samsvar mellom modellens atferd og fellesskapets tro, samt at modellen forstår å kommunisere dette samsvar i de felles erfaringer som gjøres.

I forhold til dette virker det både tragisk og ikke så lite patetisk når en kirkelig ungdomsgeneral i en oppfordring til opprør mot foreldregenerasjonen først og fremst beskriver denne generasjonens nærvær som et kontrollerende fenomen som dreper ungdommens eget engasjement²². Det virker nærmest som et hjelpeløst rop fra en som kom litt for seint til 1968-opprøret, men avslører også en lederskapstenking uten forbindelse til enhver tanke om et helhetsskatekumentat der den voksne troende som modellerende forbilde er et sentralt moment.

LITTERATUR:

- Engedal, L.G./Modalsli, O.: *Evangelisk tro*, Oslo 1980.
- Gobbell, A.R.: *On Constructing Spirituality*, i *Religious Education* 1980, s. 409-421.
- Grethlein, C.: *Christliche Lebensformen - Spiritualität*, i *Glauben und Lernen* 1991, s. 111-119.
- Groome, T.: *The Spirituality of the Religious Educator*, i *Religious education* 1988, s. 9-20.
- Härdelein, A.: *Från «fromhet» till «spiritualitet»*, i *Signum* 1978, s. 182-186.
- Härdelein, A.: *Spiritualitet - ny deldisciplin eller kyr-*

- kovetenskapligt totalperspektiv?, STK 1986, s. 160-166.
- Hummel, R.: *Neue Religiosität und christliche Spiritualität*, i *Glauben und Lernen* 1991, s. 133-143.
- Imsen, G.: *Elevens verden*, Oslo 1984.
- Leclercq, J.: *L'Amour des lettres et le desir de Dieu*, Paris 1957.
- Lønnebo, M.: *Homiletik*, Stockholm 1977.
- Mesa, J.M. de: *Religious Life*, i *East Asian pastoral review* 1990, s. 240-270.
- Osmer, R.R.: *A Teachable Spirit. Rediscovering the Teaching office in the Church*, Louisville 1990.
- Richards, L.: *A Theology of Christian Education*, Grand Rapids 1975.
- Seymour, J.: *Contemporary Approaches to Christian Education*, Nashville 1982.
- Sjöström, H.: *Själavärd ifrågasatt*, Stockholm 1979.
- Steffensky, R.: *Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag*, Stuttgart 1984.
- Taylor, M.: *Changing Patterns of Religious Education*, Nashville 1984.
- Warren, M.: *Catechesis and Spirituality*, i *Religious Education* 1988, s. 116-132.
- 6) Sjöström viser konsekvenser av dette for sjalesorgens område, se Sjöström 1979. Lønnebo gjør i sin homiletikk et forsøk på å bryte med denne tradisjon ved at han gjeninnfører den ortotomiske applikasjon, se Lønnebo 1977 s. 99.
- 7) Hummel 1991 s. 136. Sammenhengen herfra til kristen bruk av spiritualitetsbegrepet finner vi bl.a. i dokumenter fra Kirkenes verdensråd om inter-religiøs dialog, se Bispemøtet 1974: *Den norske kirkes økumeniske engasjement*, Oslo 1977 s. 72.
- 8) Se Hummel 1991, s. 133 ff.
- 9) Hammer, H.K.: *Kristen spiritualitet*. Credo, 10/1990.
- 10) Dahl, P.A.: *Kristen spiritualitet*. Vårt Land, 30.04.1990.
- 11) Sml Gutiérrez, G.: *A Theology of Liberation*, s. 204: «A spirituality is a concrete manner, inspired by the Spirit, of living the Gospel; it is a definite way of living 'before the Lord' in solidarity with all persons ...».
- 12) I denne Piaget-inspirerte tilnærming til spiritualitetsforståelsen støtter jeg meg blant annet til Gobbell 1980, s. 409-421. En tilsvarende tilnærming finnes hos Osmer 1990, særlig kap. 10.
- 13) Se f.eks. Leean 1988, s. 45-51.
- 14) Gobbell 1980, s. 417-418.
- 15) Hårdelin 1986, s. 161.
- 16) Til det følgende henviser jeg til litteraturlista, særlig arbeidene av Seymour, Taylor og Richards.
- 17) Sitert etter Seymour 1982 s. 16-17.
- 18) Gutiérrez, G.: *We Drink from Our Own Wells*. NY 1984, s. 35-36, sitert fra Warren 1988, s. 118.
- 19) Seymour 1982, s. 27.
- 20) Seymour 1982, s. 27.
- 21) Vi kan på dette punkt lære mye av nyere skoleforskningsprosjekt. Jeg viser særlig til Trygve Bergems presentasjon av prosjektet Lærerens yrkesetiske holdninger, med vekt på drøfting av læreren som forbilde, se Bergem, T.: *Mellom krav og ideal*. NLA's årsskrift 1988, s. 60-68.
- 22) Ny Dag 1/1993, s. 10.

NOTER:

- 1) Leclercq 1957 er etter hvert blitt klassikeren på dette området.
- 2) På luthersk hold kan det vises til Peters, A: *Die Spiritualität der lutherischen Reformation*, og Roensch, M.: *Grundstrukturen der Frömmigkeit von der Zeit der Orthodoxie bis zur Erweckungsbewegung*. Begge finnes i Lohff, W./Mohaupt, L.: *Volkskirche - Kirche der Zukunft?* Hamburg 1977. Som eksempel på tilsvarende studier i England kan nevnes *Christian Spirituality*. Essays in honour of Gordon Rupp, London 1975.
- 3) Peters (se fotnote 2) s. 135.
- 4) Grethlein 1991, s. 113.
- 5) Engedal/Modalsli 1980 er i så måte et hederlig unntak, se s. 216 ff.

«Fortell dine barn» Dåpsopplæring og familie*

Av Sigmund Harbo

Formuleringen «Fortell dine barn» er i Det gamle testamentet uttrykk for selve grunnloven i tradisjonsformidlingen.

Her er først noen sitater som konkretiserer nærmere hva dette innebærer:

«Ta deg i vare og vakt deg vel, så du ikke glemmer det du har sett med egne øyne. La det aldri gå deg av minne så lenge du lever, men fortell dine barn og barnebarn» (Dt.4,9).

«Disse mine ord skal dere legge dere på hjerte og sinne. Bind dem på hånden som et merke og ha dem på pannen som en minneseddel. La barna lære dem ved at du taler om dem når du sitter hjemme og når du går på veien, når du legger deg og når du står opp. Skriv dem på dørstolpene i ditt hus og på portene dine. Da skal dere og deres barn få leve lenge på den jord som Herren sverget at han ville gi deres fedre, like lenge som himmelen hvelver seg over jorden» (Dt.5,18-21).

«Lær gutten den veien han skal gå, så forlater han den ikke når han blir gammel» (Prov.22,6).

I disse versene aner vi hovedkonturene i det bibelsk-jødiske syn på oppdragelse og tradisjonsformidling:

- Det sentrale *innholdet* er de historiske frelseshandlingene og de grunnleggende moralske bud.
- *Ansvarlige* for formidlingen er foreldrene, ikke minst faren, men også menigheten.
- *Adressatene* er først og fremst barna.
- *Arenaen* er hjemmet.
- De viktigste *midlene* er skikkene og vanene i hverdagen og festdagene med sine ritualer.

Erfaringene har vist at jødiske samfunn som har tatt disse prinsippene på alvor, gjennomgående har overlevd trykket fra storsamfunnet og tidsatmosfæren og unngått de store frafall fra eldre til yngre generasjon¹. Jeg har gode grunner til å anta at det samme gjelder kristne familier og menigheter.

Hovedhensikten med dette innledningsforedraget er å begrunne og utdype denne hypotesen fra religionspsykologisk og teologisk synsvinkel.

Jeg tar først for meg noen teorier og kjensgjerninger som viser betydningen av den *tidlige* tradisjonsformidlingen, særlig knyttet til oppdragelsen i *familien*.

Deretter kommer jeg inn på forhold knyttet til *formidlingsinnholdet* og *formidlingsmåten*.

Hvorfor nettopp i tidlig alder?

For det *første*. Det er en dokumentert kjensgjerning at barndomstiden er *fundamental* for all seinere utvikling. Med unntak av helt spesielle begivenheter finnes det ikke noen andre lærings- og påvirkningssituasjoner som har så *konstituerende betydning* og *langvarig virkning* som sosialiseringen i kjernefamilien. Derfor, slik hjemmet er idag, slik blir enkeltindividet og samfunnet i morgen.

Familie er i virkeligheten den institusjon vi skylder vår menneskelighet, sier sosialantropologen M. Mead et sted.

Dette innebærer at også møtet med grunnkomponentene i *kristen* tro og moral gjennomgående bør skje i *tidlig* alder om det skal få personlig og varig betydning. En av hovedkonklusjonene i min egen avhandling (Harbo 1989) er det store *samsvaret* mellom tidlig påvirkning og seinere livstolkning. En stor majoritet på 72% av alle som i voksen alder karakteriserte seg selv som 'troende', hadde møtt kristendommen i oppvekstfamilien via den ene eller begge av foreldrene. Bare 17% kom fra hjem med to ikke-troende foreldre. De øvrige 11% kom fra religiøst anonyme, men positivt innstilte hjem.

Denne enkle statistikken viser at rekruttering til personlig kristen tro i hovedsak skjer i *oppvekstfamilien*.

Selvfølgelig finnes det mange eksempler på omvendelser i voksen alder, men de er unntak som snarere bekrefter enn opphever regelen at barndommen i denne som i andre henseender er menneskets *grunnleggende* alder. Esaias Tegnér (d.1846) hadde rett når han upåvirket av forskningsdata, men klok av erfaring hevdet:

«Man kann utan överdrift säga att av allra människans åldrar, barndomen er den religiösaste. Lärer barnet icke att bädja på moderns knä, så är fara värt, att det vid mognare år aldrig lär det utan såsom en död utanläxa».

Regelen «du skal fortelle dine barn» støttes altså av det enkle, men ikke alltid påkattede faktum at barndommen kristent sett er *menneskets besøkelsestid* framfor noen andre. I denne perioden legges et fundament og en grunnretning for tro, livstolkning og moral som seinere i livet er vanskelig å endre, menneskelig sett.

For det *andre*. Mye tyder dessuten på at Tegnér også har rett på det punkt at barndommen er den *mest religiøse* perioden. Ikke så å forstå at barn nødvendigvis og av naturen er frommere enn voksne. Men de er mindre rasjonalistiske, de fornemmer og fatter med *alle* sanser og har derfor større evne til *undring* og

de har større evne til å vise *tillit* og ta i mot uten forbehold. Dermed er de mer *mottagelige* og *lettere å nå* med det typisk evangeliske enn voksne.

I den fascinerende lille boka *Barnesjel og religion* er Berggrav (1949) bl.a. opptatt av spørsmålet om det finnes noe i barnas natur som *korresponderer* med religion og derfor kan hjelpe oss til å få øye på tilknytningspunkter eller aldersbetingete forutsetninger for tradisjonsformidlingen. Selv om forfatteren naturlig nok ikke henfaller til spekulasjoner om et bestemt religiøst *anlegg*, hevder han likevel at religion er «typisk menneskelig stil» (38). Den ligger i forlengelsen av en rekke særmenneskelige *enkeltdrag* som f.eks. sansen for det opphøyde, trangen til undring, behovet for mening, lengten etter renhet osv. Men tilknytningspunktet ligger først og fremst i menneskets *totalpreg* som Berggrav kaller «menneskets grenseoverskridende tendens» eller «en strakthet utover seg selv» (ibid).

Det er altså noe i kristendommen «som *svarer til* og virker befriende på menneskeanlegget» (50):

«Troen på Gud frigjør barnesinnet på samme måte som innsettingen av et vindu frigjør et oppholdsrom. Vinduet opphever den fornemmelse av innestengthet som ville knuge oss hvis det bare var tette vegger der vi oppholdt oss. Det avgjørende er ikke *hva* man makter å se gjennom vinduet, eller *hvor meget* man gjør bruk av det. Avgjørende er livsfornemmelsen at vinduet finnes» (ibid).

Kristendommens korrespondanse med det typisk menneskelige *bekreftes* etter Berggravs mening av religionpsykologiske beskrivelser som viser at trangen etter det religiøse kan bli påtrengende nettopp i miljøer hvor barna systematisk *frarøves* denne muligheten (40f).

Berggravs analyse av barns forutsetninger på dette området er interessant og religionspedagogisk sett svært utfordrende fordi den både gir rom for det religiøse som integrerende og naturlig del av det å være barn samtidig som miljøets og oppdragelsens avgjørende betydning sterkt betones:

«Det er derfor et grovt forhøningsforsøk å holde religiøst liv borte fra barn.... Når noen «har villet holde

religionen borte fra barnet inntil det kan velge selv, da kunne en like godt prøve å skaffe barn selvstendig tenkning ved å holde dem borte fra alle uttrykk for tenkende liv inntil de selv fant dem, eller holde dem ute fra alt språk inntil de selv kunne tale rent» (35).

Det er flere ting som tyder på at Berggravs te- ser finner støtte i nyere empirisk forskning. Et trekk i Harmans omfattende undersøkelser (1988.1992) er nemlig at *ynge* barns oppfatninger av Gud er *rikere og åpnere* enn hos samme barn i midten og slutten av grunnskolealderen. Det kan tyde på at utviklingstendensen i retning av stadig større tvil eller et avvisende standpunkt ikke nødvendigvis skyldes modningsprosessen som sådan, men snarere religiøs *understimulering* i hjem og skole kombinert med trykket fra sekulær opinion. Resultatet er at den religiøse utvikling *stagnerer eller stanser opp*.

Følgende utsagn fra en svensk pike i 5.kl. kan sannsynligvis tolkes som eksempel på dette og på at religiøse fordommer og vrangtolkninger ofte flytter inn når det kristne tradisjonsinnholdet med tilsvarende referanseramme er flyttet ut hos en mottaker:

«Jag tänker nästan aldrig på Gud, för jag tror inte att han finns. Men när jag tänker på Gud... så önskar jag att kristendomen aldrig grundats...Jag tänker t.eks. på Afrika med alla stammar som fanns och som levde så bra där tills missionärarna kom och rörde allt till, och så ser man hur det nu är i Afrika...Då kommer jag att tänka på juderna och palestinererna...Bara för att en jättegammal bibel säger det, så dödar dom palestinier nu...Därför tycker jag inte om att tänka på Gud eller något liknande. För jag bli bara förbannad» (1988,22).

For det *trede*. Om vi så går utover familiens og inn i *menighetens* ansvarsområde, vil en oppdage at «den som tar barna ved hånden, tar moren ved hjertet», som det heter i et dansk ordtak. Når prest eller kateket i god forstand henvender seg til barn, får han eller hun ikke bare de yngste til å lytte, men treffer samtidig ikke sjelden dype og personlige lag hos foreldre og andre voksne. Det innerste i ekte voksentro bærer jo ifølge Jesus nettopp barnetroens preg (Mt. 18,2-4).

Dessuten fungerer barn ofte som religiøse «vikarer» for sine foresatte. Det innebærer

blant annet at foreldre som av forskjellige årsaker selv ikke kom fram til et avklart forhold til kristen tro, nettopp av den grunn

«unnar barnen dette med kyrkan och Jesus, ja, inte bare unnar, utan önsker det åt dem, det är bästa garantien för att inte komma vilse i livet..... och vi ville nog kunna tro en smula vi också» (Gustafsson 1969,28).

Foreldre som selv normalt ikke våger å delta aktivt, sender derfor ofte sine barn i *stedet for seg selv* eller de bruker barna som *alibi* for å delta i sammenhenger de ellers ville holde seg borte fra, noe den bemerkelsesverdige oppslutningen om barne- og familiegudstjenestene i vårt land er et godt vitnesbyrd om.

I tillegg til dette avgir foreldrene samtidig et indirekte, men viktig signal til menighetene at de for *egen* del er positivt innstilt til den kristne tro, og dessuten kan tenke seg å *støtte opp* om eller *delta* i visse deler av *dåpsopplæringsprogrammet*.

Evenshaug og Hallen har i en kjent undersøkelse (1989) bekreftet noe av denne tolkningen. De dokumenterte at et uventet stort flertall (i snitt ca. 70%) av småbarnsmødrene i Oslo-området i det minste på intensjonsplanen ga klart uttrykk for et *ønske* om at barna burde få kjennskap til de mest sentrale komponentene i kristen tro og livsførsel og at de gjerne ville ha *hjelp* til dette fra skole, kirke eller barnehage.

Men mange menigheter *avskjerner seg selv* fra disse signalene og de store mulighetene som ligger i dem, fordi de driver en ensidig *voksensentrert* tradisjonsformidling, der barnet riktignok har sin uangripelige plass i dåpsteologien, men ikke i praksis. Dermed sløves også blikket for *foreldrenes* betydning – som trossøkende mennesker for sin *egen del* og som *medarbeidere* i dåpsopplæringen.

Formidlingsinnhold og formidlingsmåte

Selv om psykologiske og pedagogiske perspektiver ofte er nødvendige for å oppdage og forstå barnas plass og betydning i tradisjons-

formidlingen, kan de likevel i *kristen* sammenheng bare fungere som støtte for den egentlige motivering, som er *bibelsk og teologisk*. Også formidlingsmåten må svare til det karakteristiske ved *innholdet* i budskapet. Jeg tar derfor opp disse to sider ved formidlingen under ett i dette avsnittet.

Formaningen «du skal fortelle dine barn» er i vår sammenheng primært *dåpsteologisk* begrunnet.

For dåpens gave består jo ikke i en slumrende egenskap eller en umistelig livsspire som nok stundom kan mangle litt næring, men som ikke desto mindre likevel *eksisterer* og i sin tid vil bryte fram. En slik biologisk-naturalistisk tolkning er ikke i samsvar med Det nye testamentet, som oppfatter dåpsgaven *personalt* og som en pakt (1.Pet.3,21). Dåpens gave og varige virkning består med andre ord ikke i en uutslettelig kvalitet av et eller annet slag. Den består derimot i et *tilsagn* om nåde og tilgivelse i Kristus som *fra Guds side* aldri trekkes tilbake, men som fra menneskets side kan glemmes, neglisjeres eller foraktes. Jfr. Asheim 1976, 140–64).

Å være døpt opphever med andre ord ikke betydningen av den personlige avgjørelse og den personlige tro. Det opphever heller ikke muligheten for frafall og nødvendigheten av omvendelse. Derfor må troen som ble skapt i dåpen, stadig tennes, styrkes og eventuelt gjenskapes. Og derfor vil en rett kristen oppdragelse alltid måtte ha som hovedsikte å hjelpe barne til å *leve* i sin dåp slik at de kan «*bli værende* hos Kristus når de vokser opp». Etter klassisk luthersk oppfatning innebærer dette framfor alt hjelp til å leve i den *daglige* (snarene enn å jakte på den «store») omvendelsen. Barnet trenger med andre ord som oss voksne både normen og nåden. De trenger hjelp til å leve både i syndsbeholdelse og tilgivelse.

Av dette følger for det *første* at rett dåpsopplæring i hjemmet alltid vil måtte inneholde alderstilpassede elementer av *vekkelse, formaning og påminning*. Når barn på samme måte som voksne må 'vekkes', er det fordi det stadig fristes til å falle i åndelig søvn. Når det trenger å 'formanes', er det fordi det fristes til

å leve uoppgjort. Når det trenger å 'påminnes' er det fordi det fristes til å glemme eller unnlate å gjøre noe det fra barnelærdommen vel vet om (Jfr. Asheim 1978,65).

Dette er ikke mindre aktuelt på bakgrunn av den sterke tendensen både i populær- og fagpsykologi til å utradere normer, synd og skyld såvel fra barns vokabular som fra deres virkelighet. Slikt fratar barna muligheten for å gjøre opp med sin fortid og muligheten for alltid å kunne starte på nytt. Dermed fratar en også barna fundamentale elementer av ansvar, verdighet og håp.

Det virker også som om det overfor store grupper *troende* foreldre kan være vanskelig å vinne gehør for den antropologiske og kristelige grunnsannhet at evnen til å føle ansvar og skyld er et adelsmerke og at det er den *fortrengte* og *uoppgjorte* skyld som er livstruende, ikke skyldfølelsen i seg selv.

Dermed har jeg for det *andre* allerede antydning at det barna mest av alt, og kanskje mer enn noen sinne trenger er *evangeliet*. En rekke analyser avdekker at store grupper av barn lider av *forakt* for seg selv og av et *ødelagt selvbilde*, som de ofte kompenserer gjennom usosial atferd, urimelig egosentrisitet og aggressivitet. Den økende selvmordsfrekvensen og apatien i yngre aldersgrupper taler dessuten sitt dystre språk om barn og unge som har mistet *framtidstroen* og *håpsdimensjonen* i sitt liv – kanskje fordi de har mistet den «grunntilliten» som ligger i troen og i muligheten for å ha noen å gå til med sin fortid.

En av de største oppgavene både hjemmets og menighetens dåpsopplæring er derfor å lære barna å *komme* til Kristus med ondt og godt, stort og smått i livet. Kunnskapen om Ham må derfor gå hånd i hånd med hjelpen i å henvende seg *til* Ham. Barn trenger ikke minst oppmuntring og praktisk erfaring med å gå *bønnens* vei. Flere ting tyder på at vi her er ved et kjernepunkt i den kristne tradisjonsformidlingen. En kan som voksen glemme innholdet i *hva* en engang hørte om kristen tro, men sjelden de spesielle inntrykk knyttet til bevisstheten *at* en i barndommen lærte å be. Det er kanskje litt av forklaringen på at

frafallet hos personer fra troende familier er påfallende mindre når fri bønn og aftenbønn ble praktisert i barndomshjemmet enn når det ikke ble praktisert eller bare forekom sporadisk (Harbo op.cit.146f)².

Når det utover dette gjelder *måten* dåpsopplæringen i familien praktiseres på, kan det være nyttig, selv i vår tid, å minne om at kristen oppdragelse og *tvang* går dårlig sammen. Det er nemlig *evangeliet* alene som kan vekke og skape troen (Rom 1,16-17), som derfor er et høyst frivillig og dypt personlig svar på et *tilbud*, ikke et påbud:

«Tvang til Tro er Daarers Tale,
Hjertet vægrer sig med Fynd-
Kun til Helved kan der tvinges,
men til Himlen bare ringes»
(Grundtvig).

En autoritær oppdragelse som med psykiske eller fysiske maktmidler setter barnets frie overbevisning og valg ut av spill, strir altså mot kristendommens aller innerste vesen. Det samme gjør mer eller mindre snedige overtalelseskunster (Jfr. Kol.2.4), som snarere går ut på å få barnet til å overta *oppdragerens* standpunkt enn å komme fram til en overbevisning basert på barnets personlige forståelse og opplevelse av evangeliets sannhet.

Det er også grunn til å understreke friheten i trosavgjørelsen fordi tvang og andre snarveier jo innebærer at det er noe *annet* enn møtet med Kristus selv som blir det avgjørende. Et slikt forhold blir derfor ofte *kortvarig* og *lite motstandsdyktig* mot opinionspress og annet skifte i ytre miljøpåvirkning.

Dessuten vet vi at det faktisk finnes innslag av uvettig tvang og press i kristne familier og miljøer og at dette ofte fører til antipati eller andre former for *frafall* eller distansering (Repstad 1984, Holmberth 1985).

Men redselen for tvang og det autoritære må ikke bringe oss over i det andre ytterpunktet, som er en oppdragelse og tradisjonsformidling *uten* kristen identitet, strategi og ledelse. Selv om troen er et guddommelig under og ikke kan *skapes* gjennom menneskelige påvirkninger, kan foreldrene av den – eller and-

re – grunner ikke fraskrive seg ansvaret for å tilrettelegge grobunnen og andre vilkår for troens vekst på noenlunde gjennomtenkt og konsekvent vis. Resultatet av en slik *unnfallenhet* er ikke, som mange tror, at barna fristilles til å velge uavhengig av alle andre enn seg selv, men bare at *andre* sosialiseringsgenter enn foreldrene sorterer ut og filtrerer de utsnitt av virkeligheten som kommer til å bestemme livssynsretningen.

Det hører derfor med til de vemodige trekk i utviklingen at viktige elementer i kristen tro og moral har mistet sin udiskutable plass i hjemmets oppdragelse. Innslaget av klassiske praksismomenter som f.eks. aftenbønn, bordbønn, kirke- og møtegang er sterkt synkende, også i troende familier (Jfr. Harbo op.cit.174). Dette tyder på at det i de siste ti-årene også har foregått en *indre* sekularisering som bl.a. ytrer seg i *privatisering* av kristne foreldres tro med tilhørende *usynliggjøring* av det spesifikke kristne i oppdragelsen.

Med til denne situasjonsbeskrivelsen hører også det faktum at det nettopp er *denne* kategorien av troende foreldre, og ikke de sterkt praktiserende eller strenge, som hyppigst opplever at barna før eller seinere mister sin barnetro eller klart distanserer seg fra foreldrene livssynsmessig (Harbo op.cit.139ff.181f.). Dette tyder på at de fleste *frafalne* snarere er religiøst understimulert enn overstimulert, og at de derfor bare har tatt den naturlige konsekvens av at troen syntes å spille en liten rolle i foreldrenes prioriteringer.

Mot denne bakgrunn må det være viktig å gjenreise sansen for de kristne *skikkene, vanene og ritualene* i familien. Det er et hovedpoeng i min avhandling at det først og fremst (men ikke utelukkende) er regelmessig og vedvarende direktekontakt med religiøst liv gjennom det en kunne kalle kristen husskikk, som blir utslagsgivende for trosstandpunktet i voksenalder.

En har til tider skjelnet sterkt mellom vekkeles- og oppdragelseskristendom (Hallesby 1926) og nærmest snakket nedsettende om vanekristendom. Jeg er ikke sikker på om det var og er særlig klokt. Atferd som i barndom-

men begynte som *ytre* vaner, utvikler seg ofte til en tilsvarende *indre* holdning og overbevisning. Og barndommens «plikttøvelser» som f.eks. gudstjenestedeltakelse får ofte seinere i livet stor *egenverdi*.

Grunnene til vanenes og familieritualenes trosskapende og trosbevarende betydning er mange, men noe av det viktigste ligger kanskje i selve *gjentakelsen* og at det dreier seg om en *totalformidling* av troen som ikke bare omfatter kunnskap, men også opplevelse og praksis.

Dermed gir de også en kjensle av å eie og dele noe verdifullt sammen. Dette styrker både personlig *identitet* og opplevelsen av sosial og religiøs *tilhørighet*.

De fleste av disse elementene klinger med i et intervju med den 11-årige jødiske gutten Daniel Kohn om betydningene av de usyrede brøds høytid (*Vårt Land* 7. april 1993). Her heter det bl.a.:

«– Det er litt viktig for meg. Jeg føler på røttene mine og vet at jeg er jøde. Jeg vet hvor jeg hører til. Jeg er med, jeg står ikke utenfor. – Og da får det ikke hjelpe at reglene er litt slitsomme inn i mellom. – Det er slik det må være. Det får ting til å henge sammen. –Barna er jo selve hovedpoenget med feiringen, forklarer Daniel. –Vi skal lære det foreldrene våre har lært». –

Nettopp i den ettertenksomme guttens *identitet* har vi et konsentrert uttrykk for hva som er hovedintensjonen med dåpsopplæring og kristen tradisjonsformidling: Han vet *hvem* han er nettopp fordi han vet *hva* troen inneholder og *hvor* han hører hjemme.

Sist, men ikke minst nevner jeg *opplevelsnes* og *erfaringens* betydning. Riktignok er kristen *kunnskap* en uhyre sentral forutsetning for identitet. Uten kjennskap til bibelske fortellinger, personer og begreper er det ikke mulig å tolke livet i kristent perspektiv og følgelig heller ikke mulig å utvikle en bevisst *kristen* identitet. Likevel er det de *erfaringene* barn gjør i sitt dagligliv som danner *grunnlaget* for identiteten. For det er først og fremst

disse som avgjør om eller i hvilken grad kunnskapselementet i barnelærdommen oppleves troverdig og relevant, om det blir forstått og personlig tilegnet. Viktig for den *personlige* tilegnelse og anvendelse av dåpsopplæringen er selvfølgelig også hvorvidt barnas møte med formidlerne og læringsmiljøet forøvrig oppleves som *positive* eller *negative* erfaringer. For barn tilegner seg først og fremst verdier fra personer og miljøer de har et følelsesmessig varmt forhold til.

LITTERATUR

- Asheim, I: «Dåpen og det kristelige gjennombrudd.» i Festskrift til Leiv Aalen. Oslo 1976.
 Asheim, I: *Tro, dannelse, oppdragelse*. Oslo 1978.
 Berggrav, E: *Barnesjel og religion*. Oslo 1949.
 Evenshaug, O. & Hallen, D. *Småbarnsforeldres oppdragelsesintensjoner*. Oslo 1989.
 Gustafsson, B: I Forskningsrapport nr. 59. Religions-sociologiska Institutet. Stockholm 1969.
 Harbo, S. *Barndomerfaringer og voksentro*. Oslo 1989.
 Hartman, S.G: «Barns tankar om Gud.» i Hognestad, O. & Rian, D: *Barnesjel og religion*. Trondheim 1988.
 Hartman, S.G: *Barns livsfrågor som pedagogisk arena*. Linköping 1992.
 Holmberth, N.G: *Innanför eller utanför*. Stockholm 1985.
 Repstad, P: *Fra ilden til asken*. Oslo 1984.
 Vascovics, L.A: *Familie und religiöse Sozialisation*. Wien 1970.

NOTER

- *) Forelesning ved etterutdanningsdag ved Menighetsfakultetet 15. april 1993. Etterutdanningsdagens tema var «Dåpsopplæring – med hjemmet som brennpunkt», og ble finansiert av «Per Karstensens minnefond». De øvrige bidrag ved denne temadag er resymert i Luthersk Kirketidende nr. 8/1993.
1. Jfr. dokumentasjon på Diasporamuseet, Tel Aviv.
 2. Andelen frafalne i voksen alder er henholdsvis 10,8% og 43,3% (fri bønn) samt 27,1% og 58,3% (aftenbønn)!
 3. Det er en dokumentert kjensgjerning at de flittigste kirkegjengerne blant voksne gjennomgående kommer fra slike familier som tok barn mer regelmessig til gudstjeneste enn andre (Harbo op.cit.141; Vascovics 1970). Som generell påstand er det derfor en myte at barn bør slippe å bli med foreldrene for ikke å bli skremt fra å delta som voksne.



Alene – eller i fellesskap?

Utgangspunktet for dette lille sideblikket er en gudstjeneste der to prester var sammen om det meste av forberedelse og gjennomføring. Vi som kom til kirke, oppdaget et samstemt samspill mellom de to og fikk en fornyet opplevelse av at vi som menighet ble en naturlig del av en felles tilbedelse og tjeneste. Vi tok imot i fellesskapet, og vi ga tilbake av våre bønner og våre takkesanger.

Jeg lærte noe om at når noen gjør noe sammen, så kan det være enklere å se at dette er en tjeneste i fellesskap for Gud og en gave fra ham der vi alle får ta imot. Så ofte ellers er det lett å bli sittende å vurdere den enkeltes prestasjoner eller å bli stående alene i en ensom yteposisjon.

Alene

blir jeg fort opptatt av hvem jeg er – hvordan jeg får det til – hvordan jeg tar meg ut.

Sammen

er det lettere for meg å bli opptatt av hvem Gud er og vil være. Presteyrkets frie karakter gjør meg av og til ufri og alene. Er jeg alene om å ha det slik?

Jesus sendte disiplene ut to og to.

Det hender at noen av oss vandrer rundt ensomme og utilfredse samtidig som vi spiller solo-spill og helter. Så hender det også at vi står ensomme tilbake, og det kjennes som om vi må bære Guds rikes fremgang alene på våre egne skuldre.

Alene

har jeg også mange ganger forsøkt å bygge mitt eget trosliv.

Sammen

med en nær bekjent – som våget å være direkte og si: «Du sier du får hjelp fra Gud, men kan ikke vi også av og til få lov til å bety noe for det» –

sammen har vi jevnlig og systematisk i mange år tatt hverandre, Gud, troen og tjenesten på alvor.

Hvor ville jeg ha vært i dag hvis jeg fremdeles hadde forsøkt å gå alle de skrittene alene?

Alene,

men sammen med gode bøker, med kirkefedre fra alle leire, ortodokse, katolske, lutherske og reformerte har jeg blitt rikere. Ikke at jeg har mistet mitt eget lutherske ståsted, men sammen

med bøkene har det likevel vært mulig å gå til Guds Ord for å hente fram flere hemmeligheter og rikere dybder enn jeg ville ha gjort om jeg skulle ha funnet fram til alle tankerekken og assosiasjonene i mitt eget lille hode.

Henri Nouwen skriver i en av bøkene sine – «In the Name of Jesus» – at han på et foredragsoppdrag reiste sammen med en av dem han til daglig levde sammen med – en psykisk utviklingshemmet mann. Han tenkte mannen var med mest for denne mannens egen opplevelse. Han fikk lære at lenge etter at forsamlingen hadde glemt de fine ordene fra foredraget, ville de sitte igjen med opplevelsen av samspeillet mellom de to Guds tjenere.

Av og til kjennes det enklere å gå alene. Noe kan det være vanskelig og ydmykende å dele. Noen ganger er det arbeidskrevende å arbeide sammen. Ikke desto mindre står det fram som en god bibelsk oppfordring. Kanskje kan det finnes noen veier fra det strengt individualistiske i våre liv og i vår kirke til å dele liv og tjeneste?

Berit Okkenhaug

Takk til Tor Johan S. Grevbo

I og med denne årgang av HPT trer Tor Johan Grevbo ut av redaksjonen. Tor Johan har like fra starten i 1984 i høy grad vært med på å profilere HPT, både gjennom innsiktsfulle artikler og kyndige bokmeldinger. For dette fortjener han stor takk. Vi ønsker alt godt for hans nye, viktige arbeid som studierektor i Presteforeningen, og håper han fortsatt vil finne tid til å bidra i tidsskriftets spalter.

Red.



Barnet og gudstjenesten

Boka *Børn og Gudstjeneste* er den tredje om samme tematikk som er utkommet i Danmark i de senere år. Dens forgjengere er «Børnegudstjeneste med højmessens grundtræk» i 1984 og «Gudstjeneste – også for børn» i 1987. Disse to bøkene avspeiler en utvikling bort fra standpunktet «folkekirkens gudstjeneste er for alle» (og ferdig med det) til standpunktet «børnegudstjeneste er et nødvendig tilbud til foreldre». Man landet i 1987 på den oppfatning at barnegudstjenester har sin egen verdi og ikke bare er å betrakte som en oppøvelse til høymessen.

Denne utviklingen av hva barnegudstjeneste (vi ville kalt det familiegudstjeneste) er, har ifølge «Børn og Gudstjeneste» ført til langt flere gudstjenester av denne type. Bokas hovedhensikt er å presentere ideer og erfaringer med barnegudstjenester, med både forslag til gudstjenester og til prekenes.

Denne presentasjonen er forsynt med en 40 siders innledning med mer prinsipiell tenkning om temaet. Dette er viktig stoff, som vi ikke har for mye av. Utgangspunktet her er at barnas kultur er en likeverdig form for kultur (s. 11), nærmere beskrevet som en høyst påkrevet motkultur til vår egen. Innledningen inneholder lite nytt for en norsk leserkrets. Fremstillingen er i stor grad utdrag av allerede utkommet norsk litteratur (se særlig Tapir forlag 1985 og 1988). Likevel er innledningen verdifull, fordi viktige ting neppe kan sies ofte nok: «Børneprædikenerne tvinger os hele tiden til at holde fast på, hvad det egentlig er, vi vil sige, og så forsøge at sige det i rimeligt korte vendinger» (s.15). Kapitlet «Den religiøse sprogløshed» er særlig interessant, men er stort sett sitater. De er gode slike, men når hele den prinsipielle delen er på 40 sider, hadde jeg ønsket meg mer nytt. Til bokas forsvar mot denne innvending må jeg dog si at den presenterer seg ikke som en prinsipiell utredning, men mest som en eksempelsamling. I den innledende del er også konkrete (og gode!) råd angående planlegging, samarbeid og innbydelser.

Sammenfattende uttrykker innledningen et syn på barnegudstjeneste som tradisjonsformidler og hjelp til å fylle høytidene med innhold, i tillegg til at barns kultur og tankeverden er til å lære av for oss voksne. Jeg savner noe her om gudstjenesten som nødvendig samling for alle troende, også for barn, som den synlige kirke på stedet, der «troen kommer av hørelsen».

Eksemplensamlingen vitner om andre forhold enn i vårt land. Kapitlet «Højmessen som børne- eller familiegudstjeneste» er et svært aktuelt innspill i vår debatt om barn og nattverd. Eksemplene her kan bidra til å gjøre debatten konkret. Nattverd eller ikke – her er spennende forslag til visualisering både av prekenen og gudstjenesten ellers.

Boka inneholder videre bl.a. en samling forslag til temagudstjenester, gudstjenester for spesielle dager i kirkeåret og prekenes og fortellinger. Enkelte av ideene kan (bør) diskuteres, f.eks. å la Gud framtre «som mand med dyb stemme og fuldskæg» som sender papirfly med beskje-

der til Noa fra orgelgalleriet. Andre ideer er meget gode, f.eks. familie gudstjenesten om David. Andre igjen gir stor plass til fortellinger som jeg stusser ved at blir en hovedsak, f.eks. gjenfortelling av Shakespeares «En midsommernattsdrøm». Vi har da sterkt dramastoff i Bibelen selv?

Samme spørsmål stiller jeg til delen med prekenes og fortellinger. I gudstjenestesammenheng vil jeg foretrekke å bruke Bibelens egne fortellinger i større grad. Det er det stoffet vi først og fremst er satt til å formidle. Her er en svakhet ved en del av samlingen. Tar vi barna på alvor som mennesker som trenger det samme evangelium som oss andre, mener jeg nok at gudstjenestene mer bør føre inn i dette enn jeg får inntrykk av at disse gudstjenestene gjør. Alle gode forslag kan nok gi morsomme gudstjenester, men er det det vi skal ha? Gir de møte med Den hellige? Her ligger en utfordring og venter. Noen «prædikfortellinger» viser her vei (over Joh 8 og Joh 4) som gode mønstre. Forslagenes styrke er at de nok oppnår å aktivisere barna, med utledning, forming av lyd, drama. Men det går (en del ganger) på bekostning av det indre innhold. Og f.eks. fortellinger som legitimerer bruk av horoskop bør vi unngå.

Innvedingene til tross – boka er verdifull, særlig om den ikke bare brukes som ren oppskriftsbok. For mange er nettopp eksempelsamlinger nyttige for at en skal sette igang egen kreativitet. Ved å se konkrete forslag vekkes både lysten til å prøve og lysten til å gjøre noe annerledes – og dermed er en i gang med egen tenkning om dette. Forslagene er egnet til å vekke debatt om de rette midler menneskelig sett for å trekke barna med i gudstjenesten. Det siste er et mål for oss, og et viktig element i vår dåpsopplæring. Nå har vi – fra Danmark – fått en bok som kan hjelpe oss videre, ikke minst i arbeidet med hva barne gudstjenester skal være.

Børn og gudstjeneste
ved Helle Krogh Madsen,
Materialecentralen.
Religionspædagogisk Center,
Frederiksberg 1992.

Laila Riksaasen Dahl

Om livsovergangene og kirkelig fremtidsforskning

I HPT 2/1992 omtalte vi de to første bind av Paul Michael Zulehners 4-binds pastoralteologi. Østerrikeren Zulehner (f.1939) er professor i pastoralteologi i Wien og har etterhvert en produksjon bak seg som kan ta pusten fra noen og enhver. Vi avslutter her introduksjonen av 4-binds-verket, og de to siste bøkene viser til fulle hvor bredt Zulehner (og hans medarbeiderkrets) favner.

For å minne om startpunktet i HPT 2/1992: I bind 1 *Fundamental-pastoral* redegjør Zulehner for sin pastoralteologiske grunnlagstenkning, mens bind 2 *Gemeindepastoral* utvikler kirkens

praksis på grunnplanet – menighetsnivået. En rekke faktorer tilsier, ifølge Zulehner, at morgendagens kirke i større grad må ha menighetskirkelige trekk.

Bind 3 bærer så tittelen *Übergänge*, mens 4. bind er viet «pastoral futurologi».

Livsovergangene – 3. bind

En tittel som *Übergänge* leder umiddelbart tankene i retning av en tradisjonell pastoralteologi om casualhandlingene. En slik bok fremla Zulehner allerede i 1976 med *Heirat – Geburt – Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*. Her sikter begrepet «Übergänge» videre, slik at den nye bok blir en pastoralteologisk refleksjon over menneskets livsfaser. I utgangspunktet spiller Zulehner på en tittel av sin katolske ekseget-kollega Gerhard Lohfink, som i en meget lesverdig bok har forsøkt å besvare spørsmålet: «Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?» Zulehner derimot tar sats i det grunnleggende spørsmål: «Hvordan har Jesus villet mennesket?»

Dette spørsmål indikerer at Zulehner ikke i samme grad som i boken av 1976 setter det misjonerende sikte i sentrum. Gjennom hele bind 3 er det tre perspektiver som fremholdes:

- I livsovergangene handler kirken *diakonalt*.
- Ved livsovergangene handler det om å bistå mennesket med «*mystagogi*». Ved å gjøre dette begrep sentralt, viser Zulehner seg som en tro disippel av Karl Rahner, som gjerne anvendte ordet *mystagogi* om å føre mennesker inn i det kirkelige tradisjonsstoff og gudserfaringenes verden.
- Ved livsovergangene går det om å aktivere kirkens *menighetsformende* potensiale.

I all sjelesorg og casualpraksis, hevder Zulehner, er hovedinteressen «mennesket innfor Gud» (s. 26). Det handler om å hjelpe mennesket til «å finne seg selv under Guds blikk» (s. 73).

I sitt anliggende om å gjøre perspektivet videre enn en tradisjonell kasuallære, påpeker Zulehner i en liten fenomenologi over livsovergangene at det fins en rekke «overganger» i et menneskes liv mellom fødsel og død. Men det gis ikke bare biografiske overganger gjennom barn- dom, ungdom, evt. samlivsinngåelse, sykdomsperioder og aldring. Selve tidsrytmen skaper sine overganger. Likeledes kan man kollektivt oppleve dyptgripende overganger gjennom f.eks. revolusjoner, krigsutbrudd og større ulykker.

Livsovergangene har en rekke felles trekk:

- De er bundet til tidsopplevelsen.
- De er preget av følelsemessig ambivalens.
- Som oftest er de preget av adskillelse, og dermed sorg.
- Livsoverganger berører både enkeltmennesket og det fellesskap det lever i.

Å vie livsovergangene en særskilt behandling er viktig i dag fordi solidariteten i samfunnet svekkes. Stikkord her er: tap av stabile relasjoner og nettverk, partnermobilitet, ensomhetstilværelse, osv.

På bakgrunn av slike innledende overveielser ruller så Zulehner opp en stoffrik behandling av den ene livsfase etter den andre. Disse er disponert ut fra det prinsipp at livet best forstås «baklengs»: Kapitlene har overskriftene «Sterben und Tod», «Kranksein», «Altwerden», «Lebensmitte», «Aufbau kleiner Lebenswelten», «Abbau kleiner Lebenswelten» og «Geburt».

Noen momenter fra enkelte kapitler skal kort antydes: I kapitlet om *døden* gjør det inntrykk å lese at opptil 20% av gravstedene i større nord-tyske byer er anonyme. Et stigende antall eldre ønsker ikke å være barna til last, og inngår avtaler om billig begravelse, uten gravsten og forpliktelser om stell av gravplass. Hver syvende person som dør i Hamburg blir ikke gjenstand

for noe seremoniell. – Spørsmålet melder seg: Hva skjer i en kultur hvor de døde blir betydningsløse?

Som forbillidlige nye institusjoner for behandling av døende fremholdes hospice-bevegelsen, som Ciceley Saunders grunnla i 1967 i London. Her tilbys en kvalitativ pleie som lar syke få dø i «dignity and character», under tverrfaglig behandling og med de nærmeste som deltagere i avskjedsprosessen.

I kapitlet om *aldring* pekes det på at sjelesorg for eldre er et stebarn innenfor pastoralteologien. Dette forhold må endres, ettersom morgendagens kirke i stor grad vil bli medbestemt av den stadig voksende gruppe eldre. Zulehner peker i denne forbindelse på at det økende antall skilsmisser også vil ramme den eldste generasjon i form av omsorgssvikt fra familien, noe som i sin tur vil medføre behov for sterkere økonomisk og profesjonell hjelp utenfra.

I kapitlet om *mennesket midt i livet* beskrives både de kriser som kan ramme en (yrkeskriser, relasjonskriser, meningskriser) – og elementer til en kirkelig praksis som kan hjelpe mennesker til å mestre ulike arter av midtlivs-kriser.

Særlig interessante er kapitlene som omhandler oppbygging av, og nedbrytningskreftene mot, «*de små livsverdener*». Dette begrep, som er hentet inn fra kunnskapssosiologien, erstatter hos Zulehner de tradisjonelle begreper ekteskap og familie. Zulehner opplevde det uproblematisk i sin kasualteologi fra 1976 å skrive om bryllup og ekteskap. Femten års dramatisk utvikling på samlivsfeltet tilsier at man i dag bedre favner den faktiske virkelighet på dette område ved å tale om «den lille livsverden», menneskelivets intimsene.

Zulehner undersøker, med stort oppbud av statistisk materiale, hvordan mennesker i dag former sin lille livsverden og hvilke krefter som destruerer den. Zulehners materiale bekrefter de momenter jeg på norsk hold har samlet i min bok *Huset av levende stener* (1993:128ff): Det er en stigende spenning mellom de store forhåpninger som knytter seg til «hjemmet» – og menneskers evne til å realisere disse håp. Det er kirkens oppgave å styrke disse håp slik at flere får oppleve «å bli gamle i fred med hverandre». Samtidig må kirken realistisk forholde seg til at samfunnsmessige endringer også har gjort samlivsfeltet pluralistisk, slik at mennesker også her opplever en «tvang til å måtte velge» (P. Berger) hvor ekteskapet før lå som en stabil ramme.

I analysen av hvilke krefter det er som de-stabiliserer menneskers samliv i dag, antyder Zulehner at det mer er menneskers manglende evne og ufrihet til å kunne vise kjærlighet som bryter ned dagens ekteskap, enn umoral. Samtidig peker han på at ekteskapet i høy grad er avhengig av sosiokulturelle rammebetingelser. Det hevder seg ikke pr. automatikk i dagens samfunnsvirkelighet. Interessant er det her dessuten å se hvordan Zulehner argumenterer for en nyansering av den katolske kirkes holdning til skilte og gjengifte.

I kapitlet om *fødsel* betoner Zulehner ikke minst at kirkens dåpspraksis må finne en god balanse mellom dåpen som menighetshandling og familiefest.

Et gjennomgående drag i bind 3 er at Zulehner profilerer seg som en modern-kritisk katolikk, som markant fremhever de mer progressive trekk i dagens katolisisme.

Pastoral futurologi – 4. bind

Det mest originale grep i Zulehners pastoralteologi foretas i bind 4, hvor forfatteren anvender almen fremtidsforskning i utarbeidelsen av en kirkelig handlingsstrategi for morgendagen. Innledningskapitlet presenterer bokens hovedbegreper og systematikk. Det var Ossip K. Flechtheim som i 1953 satte navnet futurologi på et knippe av ulike delvitenskaper som tok seg mål av å utforske fremtiden. Futurologien, som i år således har sitt 40-årsjubileum, arbeider generelt i tre dimensjoner:

- *Prognosen*, som rommer det analytiske moment.
- *Utopien*, det visjonære moment.
- *Planleggingen*, som går på det pragmatiske moment, handlingen.

Zulehner mener at en pastoral futurologi langt på vei kan legge seg på samme arbeidsmønster, men rett nok med vissheten om at den kristne eskatologi rommer et «håpsoverskudd» som går ut over den almene fremtidsforskning. Den futurologiske arbeidsmodell som opererer med (1) prognose, (2) utopi og (3) planlegging, tilsvarer i Zulehners pastoralfuturologi: (1) fremstillingen av de avgjørende fremtidsrelevante utfordringer og utviklingstrekk («challenges»), (2) de kristne håpsressurser og (3) de kirkelige handlingsmodeller for en praksis som er fremtidsrelevant.

De fire avgjørende utfordringer som Zulehner samler fremstillingen om, er den truede *freden*, vårt overbelastede *miljø*, de radikale endringer i *kjønnsrollemønsteret* og *informatiseringen* av arbeidsliv og hverdag, med den arbeidsledighet og de kulturelle endringer som teknologutviklingen trekker etter seg.

Zulehner målbærer en tydelig selvkritikk på vegne av vestlig kirkeliv og teologi. Kristendommens plassering av mennesket som herre i skaperverket, kirkens sterke patriarkalske tradisjon og opprettholdelsen av teorien om «den rettferdige krig» også i ABC-våpnenes epoke – alt dette er faktorer som gjør teologi og kirke medskyldige i det kompleks av problemer menneskeheten i dag står overfor.

Svaret på den situasjon som er oppstått mener Zulehner ligger i en «profetisk fremtidspraksis». Her blir (på ny) Amos hovedreferansen for en teologi om «en mer rettferdig fordeling av livets sjanser». Forfatteren aktualiserer i denne forbindelse et glemt kapittel i katolsk moralteologi: læren om «de himmelropende synder» – eller om man vil: teologien om de undertryktes skrik (Jfr. Gen 4,10; 18,20; Ex 3,7-10; Dt 24,14f). Zulehner søker m.a.o. frem mot en europeisk frigjøringssteologi, og bekrefter således den sympati han gjennomgående har for impulsene fra «sydkirkens» teologi.

Konkret munner drøftelsene ut i at kirken må arbeide både med å bevisstgjøre mennesker på situasjonen, prognosene og handlingsalternativene – og gjennom ulike symbolske aksjoner peke ut en bedre vei. Alternative livsstiler må profileres. Og kristne bør engasjere seg både innenfor alternativbevegelser og partipolitikk for å arbeide for endring. Zulehner stiller også spørsmål ved det skarpe skille som katolsk pastoralteologi tradisjonelt har satt mellom det å stå i embete og å påta seg politisk engasjement. De massive trusler menneskeheten står overfor roper på radikal nytenkning over bred front.

Vi har her primært valgt å presentere fremfor å evaluere dette store materielle, som spenner over nesten 1300 sider. Her er en overveldende mengde analyser, synspunkter og informasjon. Selv om Zulehner og hans assistenter arbeider ut fra sin østerrikske/tyske/katolske tradisjon, faller det adskillig lys også over vår skandinaviske situasjon – selvfølgelig med de moduleringer som må gjøres.

Et hovedproblem med et så bredt anlagt prosjekt melder seg under lesningen: De to siste bøker, som her er omtalt, blir stående som nokså selvstendige fremstillinger. Linjen tilbake til bindene med «fundamentalpastoral» og «menighetspastoral» blir utydeligere etterhvert, selvom Zulehner av og til henviser til disse. Ifølge Zulehners egen grunnlagstenkning er det jo først og fremst på menighetsnivå menneskene skal få hjelp til å mestre livsovergangene. På dette plan er det vel også hans pastorale futurologi langt på vei må søkes realisert. Integreringen av de fire bind kunne m.a.o. vært enda mer energisk gjennomført.

Men uten tvil: Zulehners verk vil, med sin lærdom og store informasjonsverdi, bli stående som en merkesten i dette århundres katolske pastoralteologi.

Paul Michael Zulehner:
Pastoraltheologie.
 Bd. 3: *Übergänge. Pastoral zu den Lebenswenden.*
 Düsseldorf 1990. 276 s. DM 44,80

Dens.:
Pastoraltheologie.
 Bd. 4: *Pastorale Futurologie.*
Kirche auf dem Weg ins gesellschaftliche Morgen.
 Düsseldorf 1990. 332 s. DM 49,80

Olav Skjevesland

Nytt fra Sverige

X Martling, Carl Henrik:
Fädernas kyrka och folkets.
 Verbum förlag, Stockholm 1992
 279 s.

«Svenska kyrkan i kyrkovetenskapligt perspektiv» er denne bokens undertittel. I forordet griper forfatteren tilbake til Yngve Brili-oths standardverk «Svensk kyrkokunnskap» (1933, 2. oppl. 1946) og trekker de historiske utviklingslinjer og fører den aktuelle kirkelivsskildring frem til 1990-tallets begynnelse.

Carl Henrik Martling skulle ha særlig gode forutsetninger for dette. Dosent som han var nettopp i «kyrkovetenskap» (i Uppsala) og som tidligere innehaver av den viktige tjenesten som «kyrkosekretærer» ved Svenska Kyrkans Centralstyrelse.

Boken inngår som utgivelse nr. 2 i Stiftelsen Kyrkovetenskapliga Institutets skriftserie. (Nr. 1 – Stephan Borgehammars «Kyrkans liv. Introduktion till kyrkovetenskapen» er om-

talt i dette blads nr. 1/1990). «Kyrkovetenskap», som dekker mer enn vårt Kirkekunnskap, har av ulike grunner en helt annen sentral plassering i svensk tradisjon enn hos oss. Og når Martling her behandler «Svenska kyrkan i kyrkovetenskapligt perspektiv», så er det på samme tid noe ukjent og noe velkjent som møter oss.

Hoveddisposisjonen er denne:

- Det historiska arvet
- Svenska kyrkan på riksplanet
- Svenska kyrkan på stiftsplanet
- Svenska kyrkan på lokalplanet

Boken er overordentlig instruktiv. For den som vil vite mer om den svenske kirke – i historisk og aktuelt perspektiv, og slik også reflektere over vår egen kirkesituasjon, er det vanskelig å si annet enn at dette må være boken.

T.K.

Med engagemang och medansvar.
Festskrift til Carl Henrik Martling.
Verbum, Stockholm 1990
296 s.

Carl Henrik Martling skal i dette nummer av HPT ikke bare møte oss som avsender og forfatter, men også som adressat – for et festskrift til hans 65-årsdag.

Jubilanten har ilagt seg store fortjenester på en rekke sentrale, kirkelige poster. Ved flere bispevalg kom han best ut, men uten å bli utnevnt til kirkens høyeste embete. For utgiverne er festskrifttittelen utvilsomt mer enn en karakteristikk av en verdifull kirkelig grunnposisjon. Den er fremfor alt en anerkjennelse og en honnør til en kirkelig medarbeider av høyeste karat.

Her hjemme er vel Martling best kjent gjennom bøkene «Den talande tystnaden» (om symbolspråket i liturgien), «Møte mellan två» (om gudstjenestens dobbelte enhet) og den homiletiske serien «Mitt i verkligheten» (med prekenutkast for de tre rekkene i det svenske kirkeåret).

I festskriftet er det *lekmannaskapet* eller det alminnelige prestedømme som er hovedsak. Martling har selv på ulikt vis i sitt forfatterskap satt denne sak på dagsordenen. (Det fremgår tydelig av den omfattende bibliografien til slutt i boken). Men her er det altså andre som fører ordet. Bemerkelsesverdige nok – skriftets hovedsak tatt i betraktning – er de aller fleste prester, eller biskoper. For å gi noen smakebiter på hva boken rommer, la oss ta utgangspunkt i bidragene fra de sistnevnte. Bertil Gärtner skriver om «Lekman – att tjäna Gud» (en bibelteologisk skisse). Jan Arvid Hellström bidrar med noen funderinger om folkekirke, lekfolk og folkereligiositet, satt inn under overskriften «Får man ta hunden med sig in i himlen?» Og den nå nyutnevnte erkebiskop Gunnar Weman er medansvarlig for artikkelen «Mellan lekmannaskap och ämbete». Det er i det hele tatt stor spennvidde mellom de 16 bidragene. Men mange av dem er spennende å gi seg i kast med, også for norske lesere.

At festskriftet er utsolgt fra forlaget kan gjøre det mindre tilgjengelig for HPT's lesere. Med dette er det likevel gjort oppmerksom på en verdifull kilde til studium over et interessant emne.

T.K.

Imberg Rune:
Biskops- och Domprostutnämningar i Svenska kyrkan 1866–1989
Lund University Press, Lund 1991,
260 s.

Dr. theol. Rune Imberg har i denne studie tatt for seg sentrale embetsutnevnelser i Svenska Kyrkan i de siste 125 år.

Hvilken praksis har regjeringen fulgt? Har denne praksis endret seg nderveis?

Det kan nok gis eksempler på overraskende utnevnelser til ulike tider. (Bl.a. Nathan Söderblom som erkebiskop til Uppsala i 1914). Undersøkelsen viser likevel at en mer systematisk utnevningsspolitikk blir synlig først fra midten av 1950-tallet, og at de tendenser man fra da av ser stadig forsterkes. Da Bertil Gärtner ble utnevnt til biskop i Göteborg i 1970 var det fra regjeringens synspunkt svært utilfredsstillende å måtte utnevne en som ikke var tilhenger av kvinnelig prestetjeneste. For å forhindre en gjentakelse tok derfor daværende kirke- eller ekklesiastikminister, Alva Myrdal, initiativet til et promemoria. Av dette fremgår det at regjeringen for fremtiden ikke vil utnevne noen biskopskandidat som sier nei til å ordinere kvinner til prester. Og den linjen har også senere svenske regjeringer fulgt opp.

Denne interessante studien inngår i *Bibliotheca Historica-Ecclesiastica Lundensis*.

T.K.

Våra Kyrkor.

Klarkullens förlag AB, Västervik 1990.
734 s.

Foran meg ligger en bok i omfang og størrelse som telefonkatalogen. Den første samlede presentasjon av svenske kirkebygg – i ett bind. Med kortfattede omtaler (stiftsvis ordnet) av dem alle. Og med fargebilder av de aller fleste. Det må nødvendigvis bli relativt kort når så mange kirkehus (med det viktigste av utstyr) skal gis separat omtale. Men som en veiviser (også bokstavelig talt for den kirkeinteresserte bilist) er det mer enn godt nok.

Nå kan man jo aldri, dypest sett, oppleve en kirke gjennom en bok. Boken kan like fullt være en døråpner inn til kirkehuset og den personlige opplevelse av dette. Og det er nettopp det denne boken vil: Å åpne folket for kirken og kirkene for folket. Jeg mener bestemt at boken har svært gode forutsetninger til å fungere etter målsettingen.. Men som håndbok er det for stor. Og som reiseguide er den for uhandterlig. Som gavebok derimot er den nærmest unik. Og det til en bemerkelsesverdige lav pris (Skr. 385 + frakt) – når man tenker på hva man får for pengene. (Så nå er det bare å notere seg tittelen, som en gaveidé, med tanke på kommende merkedager i familiekrets og kollegafellesskap.)

Det forlyder at en lignende bok er på trap-pene i Norge. Kanskje kan *den* gis en enda mer praktisk utforming – lik NAF's veibok for veifarende. Det gjenstår likevel å se om resultatet tåler en sammenligning med denne vakre svenske kirkeboken.

T.K.

Arvidsson, Ebbe:

Högmässan i Bibeln.

Proprius förlag, Stockholm 1991,
127 s.

Tittelen kan i første omgang virke forvirrende. «Bibelen i høymessen» ville da være mer logisk? Men tittelen er opplysende for det som er denne boks anliggende: Å peke på det bibelske grunnlag som høymessens ordning hviler på.

Det å stanse opp nettopp slik, ledd for ledd, tekst for tekst, gjør at gudstjenesteopplevelsen får en dyper fundamentering enn det en kjenner på i øyeblikket. For om vår liturgi ikke skal kalles «den guddommelige», så skal den heller ikke betraktes som blott og bart menneskeverk. Gjennom boken forstår vi hvorfor.

Enhver bok som kan hjelpe menighetene våre frem til et klarere syn for den bibelske understrøm i vår høymesseliturgi, er velkommen. Dette er en slik bok.

T.K.

Bodin, Per-Arne:

Den oväntade Glädjen

Artos, Skellefteå 1991
176 s.

Forfatteren, som er dosent på slavisk institutt ved Stockholms universitet, har tidligere utgitt boken «Världen som ikon», med åtte studier i den russisk-ortodokse åndelige tradisjon. Med sin nye bok følger han opp med syv tilsvarende studier. Han favner vidt – fra kristningstiden («Rysslands dop») til vår egen tid («Ryssland och Europa»). I tillegg skal særlig nevnes «Vi har sett Din uppståndelse» (Om Russland og påskeunderet).

Her er mye av interesse for alle som av en eller annen grunn har øynene vendt østover for tiden. Og hvem har ikke det?

T.K.

X Svenska Kyrkans forskningsråd:
Kyrkbröllop.
 Uppsala 1992.
 160 s.

Publikasjonen «Svenskt Gudstjänstliv» (årgang 67) foreligger som et temanummer (1992:9) i Svenska Kyrkans forskningsråds serie «Tro & Tanke». Det var i 1991 at det ble innledet et samarbeid mellom forskningsrådet og LPS (Laurentius Petri Sällskapet för svenskt gudstjänstliv) ved at selskapets årbok gikk inn i rådets serie. Tidligere hadde LPS hatt ansvaret for den forannevnte publikasjonen sammen med Riksförbundet Svensk Kyrkomusik. I 1990 var årboken viet emnet «Kyrkomusik i Norden», mens Tidebønnen var i focus året etter.

Det temanummer som her nevnes – Kyrkbröllop – kan bestilles ved at Skr. 100.- settes inn på S.postgiro 171372-6 (LPS sitt nummer). Som så mange ganger før kan det vise seg at dette er en nyttig investering. Ulike bidrag med høyst forskjellige innfallsvinkler (folkloristisk, juridisk, historisk, systematisk, musikalsk og pastoralteologisk) gir samlet en interessant studie også for oss, selv om vi altså hele tiden er i svensk kontekst. «Svenskt Gudstjänstliv» er i det hele tatt en publikasjon å merke seg!

T.K.

X Nivenius, Olle:
Psalmer och Människor.
 Verbum, Stockholm 1991.
 148 s. (m/studieplan).

«Bakom varje psalm finns en människa». Slik åpner den tidligere Lund-biskopen Olle Nivenius, som i seks år var den svenske salmebokkomiteens leder, denne boken. Konkret tar han oss med inn i 37 salmer og deres tilblivelseshistorie. Blant dem vi har felles med Den svenska Psalmboken er følgende 10 omtalt: Jesus från Nasaret (NoS 97), Han gikk den tunge veien (NoS 133), Livet vant (NoS 195), Herre, når din time kommer (NoS 259), I tro

under himmelens skyer (NoS 543), Fylt av glede (NoS 618), Vi bærer mange med oss (NoS 657), Noen må våke (NoS 733), Ei kjærleg hand (NoS 762), Måne og sol (NoS 943).

Her er det mye verdifullt materiale å gjøre menighetene våre kjent med. Og noe bør det også være til overveieelse innfor muligheten av et salmeboktillegg i vår egen kirke. Salmehistorien er med på å knytte bånd mellom mennesker, og sammen binde oss til salmeboken. Og det er en god binding!

T.K.

Wallin, E. (m/fl.):
Konkordans.
 Till den Svenska Psalmboken.
 Verbum, Stockholm 1991.
 313 s.

For de fleste norske lesere vil ikke denne boken ha stor praktisk betydning. Men som en idé, ja en utfordring, er boken av betydelig interesse også for kirke-Norge. Det savnes utvilsomt en lignende håndbok hos oss. En samlet oversikt over de stedene et ord eller begrep forekommer i salmeboken. Fra «Abba» til «överbåld» for å vende tilbake til denne svenske konkordansen. En ikke altfor fjern fremtid bør åpenbare hvilken hjelp vi skal få her i landet.

T.K.

Psalmer 1991.
 Lutherstiftelsen/Kyrkliga Förbundets Bokförlag.
 Arlöv 1991.
 307 s.

Den svenske kirke fikk sin nye salmebok i 1986. Noen år senere ble det utgitt et uoffisielt tillegg til denne salmeboken. Fra begrunnelsen for utgivelsen henter vi følgende:

«Det har visat sig nödvändigt att komplettera Den svenska psalmboken 1989, så att omistliga delar av vår troslära kommer till klart uttryck, t.ex. undervisningen om tio

Guds bud, om Guds treenighet, om änglarna, om vad frälsningen innebär, om nådemedlen, om evighetens allvar. Psalmer behövs om predikoämbetet, om missionen, om förbönen för förföljda kristna, om trons kamp. Utöver dette nödvändiga komplement har vi funnit det angeläget att återge församlingarna ett antal av de psalmer som tillhör vår kyrkas klassiske, levande psalmskatt och som utelämnats i 1986 års psalmbok.»

Ser man på innehållsfortegnelsen over de 130 salmene som er hentet inn, så er det særlig en del eldre svenske salmer som har fått plass. Biskopsnavn som Svedberg, Eklund og ikke minst Wallin skal nevnes. Ellers merker vi oss at Landstad er representert, selv om de to salmene det vises til begge er med også i 1986-psalmboken, men der i nyere oversettelser.

Et salmeboktillegg som dette er knapt aktuelt i Norge – hvor man i likhet med Sverige – arbeider med et tillegg med nyere salmetilfang. Hos oss vil nok dette også inneholde noe eldre materiale som vi mistet.

T.K.

Hernquist, S.:
Hör Herrens ord...
Sveriges Kyrkliga Studieförbund 1992.
40 s.

«La oss høre Herrens ord». Oppfordringen fra høymessen gir bakgrunnen for dette heftet, som er et studiehefte om tekstlesningen i gudstjenesten. Dets formål er å bidra til at den gamle lektortjenesten, i vår moderniserte form, skal være best mulig kvalifisert – det være seg forberedelse som gjennomføring.

Heftet formidler mange kloke overveielser og et sett gode ideer. Hva f.eks. med veksellesning når teksten selv nærmest legger opp til dette? Og hva når det gjelder betoning? Også her er det to grøfter – den helt uengasjerte lesning og den altfor personlige. I en særskilt oppslagsdel hentes det inn både navn og uttrykk fra Bibelen som trenger til særskilt veiledning om lesningen skal være korrekt. (En

annen sak er det at denne oversikten burde ha vært enda fyldigere).

Heftet kaller lekfolk – og prester! – til innlevelse i utøvelsen av den viktige tekstlesertjenesten. Å kjøpe det inn kan få praktisk betydning for norske menigheter. Som et ledd i gudstjenestefornyelsen kunne det også overveies om et tilsvarende hefte burde gis ut hos oss.

T.K.

Carlsson/Schött:
Handbok i Begravning
Allmänna Förlaget. Gøteborg 1991,
237 s.

Svenskene er flinke til å gi ut håndbøker. Den foreliggende knytter seg til den nye «Begravningslag» som fra 1991 er gjeldende i Sverige.

Denne boken er en kommentar til den nye lovens bestemmelser (som selvfølgelig også refereres).

Materialet er jevnt over faktastoff av mer teknisk art – relatert til svenske forhold. Men her er da noe å merke seg også for norske lesere, historiske opplysninger og en del mer prinsipielle overveielser. Boken bør i alle fall være kjent også på denne side av Kjølen.

T.K.

Vidar Kristensen:
Tro blir til sang
Nye Luther Forlag 1992

Denne boka er ei kort innføring i den kristne sangtradisjon. Ho et lettlest og gir m.a. ei enkel oversikt over salmebokarbeidet i vårt eige land. Det er eit oppbyggeleg og verdfullt arbeid som er lagt fram, og det er fint om det når ut til fleire enn studentar og dei spesialinteresserte. Eg saknar ein del kildetilvisninger, men ser også det verdfulle i den folkelege profilen på boka.

«Tro blir til sang» er ein god tittel, og fortel noko vesentleg om songens betydning i

kyrkje- og kristenliv. Men der er eit anna perspektiv ved dette, som ikkje kjem så tydeleg fram i boka, nemleg songen som uttrykksform. «Hensikten med sangen» (s. 12) blir eit for utvendig perspektiv på songens livgjevande betydning for kristen tru og fellesskap. Songens kultiske betydning burde også ha vore framheva i denne samanheng. Det hadde vore ønskjeleg at forfattaren presenterte meir sjølvstendige tankar om denne sida av songens plass i den kristne kyrkja.

Vidar Kristensen har lite til overs for ei sondring mellom salmar og songar. Han finn ingen formelle krav som særmerker den eine framfor den andre. Det er i og for seg greit, men sidan forfattaren bruker begge kategori-ane om kvarandre, og sidan det knyter seg tung tradisjon til denne språkbruken, ville det vore ønskjeleg med noko meir argumentasjon omkring dette spørsmålet. Liturgiske krav til ein salme er ikkje tilfredsstillande løyst med at «synet på hva som passer i gudstjenesten, forandrer seg stadig» (s. 14). Som kjent var dette eit betydeleg stridsspørsmål i arbeidet med vår nye salmebok.

Hovuddelen i boka er kapitlet om «Syn- gende kirkehistorie», med «bakgrunnen og temaer fra oldkirken til 1900». Dette er ein spennande måte å gå inn i kyrkjehistoria på. Salmane og songane kan ofte vere ein indikator på tida sin spiritualitet. Her har forfatta- ren mange fine og viktige impulsar. Eg undrast likevel om han ikkje forenkler vel mykje når «den glade og lyse tonen» i pietismen blir omtala. Det kan då umuleg vere nok å seie at «Pietismen åndar av oppreisthet, handlekraft og livsmot» (s. 40)?

«Tro blir til sang» inneheld også eit kapittel om misjonssalmar. Her finst ei instruktiv inn- deling i sju grupper med hovedtanka eller be- randede element i misjonssalmene. Eit anna ka- pittel tek for seg sju viktige bildemotiv som pregar mykje av den kristne songtradisjonen, og forfattaren har laga ei oversikt over eksem- pel frå kvar av desse motiva: fangenskapsmo- tiv, kampmotivet, heimreisemotivet, fami- liemotivet, brudemotivet, venemotivet, hyr- dingmotivet.

I eit avsluttande kapittel om notida legg forfattaren vekt på mangfaldet i den kristne songen. Han er ikkje minst oppteken av son- gar som lever i ungdomsmiljøa. Det blir på- peikt at desse songane ikkje har fått nok plass i Norsk Salmebok. Det er eit viktig syns- punkt. Men det kan også diskutertast kor stor plass dei einskilde salmediktarane skal ha i høve til kvarandre i ei bok som dette. Eg finn det påfallande at ikkje Arve Brunvoll er nemt i det heile, medan t.d. Bjørn Eidsvåg er pre- sentert over fleire sider. Den nynorske salme- songen har hatt stor betydning for det folkele- ge engasjementet i vår songtradisjon. Både som diktar og omsetjar er Brunvoll sterkt re- presentert i vår nye salmebok.

Dei musikalske refleksjonane er få og usy- stematiske i denne boka. Det er som kjent musikken som gjer salmane og songane til meir enn gode dikt, og det hadde vore på sin plass med ei musikalsk vurdering i samband med den kristne song- og salmetradisjonen. Trass i desse innvendingane er dette ei bok eg tilrår med glede både for prestar og lekfolk, einskildpersonar og studiegrupper.

Ø. Bj.

Konsentrert prekenteori

Veien til en oversiktlig og tidsøkonomisk innføring i de ulike fagfelt kan ofte med fordel gå om et studium av utvalgte skjellsettende og videreførende tekster. Innenfor de fleste teologiske fagområder fins slike tekstutvalg, så også for homiletikkens del.

I HPT 2/88, s.45 ble *Homiletisches Lesebuch* (utg. av A. Beutel m.fl.) omtalt. Denne lesebok rommer artikler fra Karl Barth og frem til 1980-tallet. Friedrich Wintzers tekstutvalg griper tilbake til Schleiermacher, og følger hovedstasjonene i homiletikkens historie opp til dagens debatt. Dette er en forskningshistorisk epoke professor Wintzer er vel fortrolig med, ettersom han har skrevet et standardverk om *Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der dialektischen Theologie in Grundzügen* (1969). Wintzer åpner forøvrig dette bind med en kort og poengtert innføring (ca. 30 sider) i homiletikkens «problemhistorie» fra Schleiermacher og fremover.

Disse to tekstutgaver overlapper hverandre kun på et par punkter: Begge trykker opp igjen W. Trillhaas' fagkritiske artikkel om «Die wirkliche Predigt» (1963), et hovedstøt i retning av den empiriske dreining homiletikken tok fra midt på 60-tallet, og D. Rösslers studie «Das Problem der Homiletik» fra 1965/66.

Disse to homiletiske artikkelsamlinger kan med fordel studeres parallelt, idet de supplerer hverandre. A. Beutel m.fl. har gjort sitt ut-

valg ut fra tematiske hensyn (prekenens oppgave, predikantens person, prekensituasjon og prekenhører, osv.), mens Wintzer altså anlegger et epokeperspektiv.

Det er fire faser i homiletikkens historie han dokumenterer: (1) Ansatsene som fulgte i Schleiermachers fotspor, med A. Tholuck, C.I. Nitzsch og A. Schweizer som representanter. (2) «Den moderne preken», som profilerte seg i perioden ca. 1890–1920, med bl.a. O. Baumgarten og Fr. Niebergall som sentrale aktører. (3) Tendenser og tyngdepunkter i omkretsen av «Wort Gottes»-teologien, med Barth og Thurneysen selv, naturlig nok, men også med så forskjellige referansepersoner som Bultmann, Bohren og Doerne. (4). Pluraliseringen i den homiletiske debatt etter ca. 1965 og frem til våre dager. Her er det nevnte artikkel av D. Rössler som åpner karakteristikkene av epoken, for så å følges opp av bl.a. E. Lange, M. Josuttis og G. Otto. – Som det fremgår av denne knappe presentasjon, har Wintzer utelukkende hentet tekster fra den interne tyske fagdebatt. Gevinsten ved et slikt grep er konsentrasjon, men svakheten blir mangelen på utblikk.

Predigt. Texte zum Verständnis und zur Praxis der Predigt in der Neuzeit. Hgg.v. Friedrich Wintzer. Theologische Bucherei Bd. 80.

Chr. Kaiser Verlag, Munchen 1989. 288 s.

Kirkefedrene preker

Det kan være mer enn en tilfeldighet at vi i løpet av de seneste år på dansk og svensk har fått tre utgivelser med oversatte prekener fra kirkefedrene. I HPT 1/1992, s. 46 ble A.M. Aagaards ferske danske tekstutgave omtalt. Her skal to svenske bidrag kort introduseres.

Det første bærer tittelen *Från tid och evighet*. Bindet spenner videre enn kirkefedrenes epoke, idet boken gjengir prekener fra 21 predikanter fra et tidsrom av fjorten århundrer. Dette er dessuten en sjelden vakker bok, gitt som en kollegagave til professor Alf Hårdelin på 65-årsdagen.

Boken innledes med et informativt og velskrevet eksposé over bokens materiale ved dens redaktør, Stephan Borgehammar. Så følger prekenene, med Origenes som portalfigur og Laurentius Petri som siste vitne. I mellom disse ytterpunkter møter vi bl.a. Gregor av Nyssa, Johannes Krysostomos, Augustin, Leo den Store, Cæsarius av Arles, Beda Venerabilis. *Gammelnorsk homiliebok* er også representert, likeså Luther. Poengterte kommentarer til de enkelte prekener, og litteraturhenvisninger, øker bokens bruksverdi både med tanke på personlig studium og undervisning i prekenhistorie.

Oversettelsene er foretatt av en gruppe teologer fra Uppsala og Lund. Deres arbeid er både en homiletisk og kulturhistorisk begivenhet, som også vi i Norge bør nyttiggjøre oss.

Från tid och evighet. Predikningar från 200-tal till 1500-tal. Red.: Stephan Borgehammar.
Artos bokförlag. Skellefteå 1992. 313 s. SvKr. 242,-.

En bemerkelsesverdig prestasjon foreligger nå også fullført av den lærde Olof Andrén. Han påbegynte 1987 et arbeid med å dekke opp evangelietekstene i Evangelieboken av 1982 med homilier av kirkefedrene. Uvisst av hvilken grunn fulgte etter samlingen til 1. rekke bindet med homilier til 3. rekke (1990), mens et utvalg til 2. rekke utkom i fjor. Johannes Krysostomos og Augustin er bredt representert, likeså Kyrill av Alexandria og Ambrosius.

På denne måte har Andrén skapt et 3-bindsverk som både har stor kirkehistorisk interesse og praktisk-kirkelig verdi. Verket fremstår som rik kilde til inspirasjon også for dagens predikanter.

Disse tre ferske nordiske utgivelser av prekenklassikere kan forøvrig i et videre perspektiv tjene som nyttige orienteringspunkter – og kritisk referanse – i vår tids søken etter prekenfornyelse.

Evangeliets ljus. Homilier av kyrkofäder.
Svensk översättning av Olof Andrén. Bind I-III.
Bokförlaget Pro Veritate, Uppsala 1987-1992.
252 s. + 224 s. Pris ikke oppgitt.



«I Henri Nouwens bok om kristent lederskap «In the Name of Jesus» finner vi et tydelig eksempel på autentisk samspilledelse. Denne boken er en refleks av Nouwens erfaringer som prest i en l'Arche-kommunitet der hjelpere og psykisk utviklingshemmede lever et fellesskapsliv. Boken inneholder et foredrag om lederskap og en rammefortelling. For dette foredraget kunne ikke holdes uten Bill, en av de psykisk utviklingshemmede som Nouwen lever sammen med. I rammefortellingen skildres hvordan Bill blir med opp på podiet, hvordan han ledsager foredraget med utrop og kommentarer, støtter sin venn Henri og fyller foredragssalen med humor og varme.

As we flew back together to Toronto, Bill looked up from the wordpuzzle book that he takes with him wherever he goes and said, «Henri, did you like our trip?» «Oh yes», I answered, «it was a wonderful trip, and I am so glad you came with me.» Bill looked at me attentively and then said, «And we did it together, didn't we?» Then I realized the full truth of Jesus words: «Where two or three meet in my Name, I am among them». (Matthew 18:19). In the past, I had always given lectures, sermons, addresses, and speeches by myself. Often I had wondered how much of what I had said would be remembered. Now it dawned on me that most likely much of what I said would not be long remembered, but that Bill and I doing it together would not easily be forgotten. I hoped and prayed that Jesus who had sent us out together and had been with us all during the journey would have become really present to those who had gathered in the Clarendon Hotel in Crystal City.

As we landed, I said to Bill, «Bill, thanks so much for coming with med. It was a wonderful trip and what we did, we did together in Jesus' name». And I really meant it.»

Her er Henri Nouwen selv den gode modell. Han inviterer Bill inn i samspillet med seg på helt åpne premisser. Det var ikke planlagt hva Bill skulle gjøre. Dermed er Bill fri til å gjøre Nouwens budskap om kristent lederskap troverdig. Det er Bill mer enn Nouwen tilhørerne vil huske og hente inspirasjon fra til eget lederskap.»

Fra Oppbrudd og fornyelse.

Et strategidokument for institusjonsdiakoni (1992)

ÅRETS BARNEBOK

ALAN & LINDA PARRY

DEN EVIGGRØNNE SKOGEN



DEN EVIGGRØNNE SKOGEN er en koselig og samtidig spennende forestilling om Kristoffer Mus og hans flukt fra Den mørke skogen med kurs for Den eviggrønne skogen. Reisen er full av store farer og fristelser for en liten mus. Kommer Kristoffer frem til målet, snur han, eller slår han seg ned et annet sted på den lange reisen?

Boken er en forkortet gjenfortelling for barn av John Bunyans klassiker Pilgrimsvandringen.



Kr. 98,-

*Barne- og ungdomsaksjonen,
Bokåret 1993*

VI HAR LAGET EN NY KONFIRMANTBOK

Vidar Kristensen, Else Kari Bjerva og Jorunn Strand Askeland
har laget en annerledes bok for konfirmasjonstide
som har fått tittelen:

Konfirmantboka

Forlagets øvrige konfirmantbøker
har solgt og selger stadig godt. Når
vi likevel har valgt å lansere et
tredje konfirmantbokalternativ er
det ikke minst av hensyn til dem
som har etterlyst et enklere
opplegg.

Konfirmantboka

er bygd opp rundt tre hovedtema:

Jesus lar oss møte Gud

Jesus gir hjelp til å leve

Jesus gir tro og håp

Boken består av 22 kapitler som
alle innledes med en novelle.
Novellen danner utgangspunktet
for samtale og diskusjon. Sammen
med utfyllende tekst har dette blitt
en bok som engasjerer såvel ung-
dommene som lærerne.



Vidar Kristensen



Else Kari Bjerva



Jorunn Strand Askeland



ISBN BOKMÅL 82-531-1071-5
ISBN NYNORSK 82-531-1072-3

Konfirmantboka kommer i augsut.

C

Returadresse: Nye Luther Forlag
Postboks 8384
Hammersborg
0129 Oslo

Tore Wigen

RELIGIONSFILOSOFI

En bok om tro, fornuft og livets mening

RELIGION BETYR HENGIVELSE OG BØNN, FROMHET OG TRO. Det dreier seg om livsform og grunnholdning ikke om filosofi. Men religion kan være et filosofisk tema. For tro utfordrer til allmenn argumentasjon og ettertanke. Denne utfordringen blir tatt opp i religionsfilosofien.

DETTE ER EN GRUNNBOK i religionsfilosofi for studenter og lærere i teologi og kristendomskunnskap og religionsvitenskap og filosofi. Men den er også nyttig utenfor fagmiljøene, for mennesker som stiller spørsmål om tro og fornuft og livets mening.



TORE WIGEN, som er professor i religionsfilosofi ved MF, legger vekt på den konkrete emnedrøftelsen. Han bygger på pedagogiske erfaringer gjennom tyve års undervisning i faget.

KJØP DEN I BOKHANDELEN kr 258,-

